



Universidad
de Alcalá

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Departamento de Historia y Filosofía

PROGRAMA DE DOCTORADO: HISTORIA, CULTURA Y PENSAMIENTO
Opción: Pensamiento y cultura escrita.

EXCLUSIÓN POLÍTICA Y SURGIMIENTO FRAGMENTADO DE LA
CIUDADANÍA AFRICANA:
Retos de la educación para la fundamentación de una ecociudadanía
en los “Ekang” de África Central.

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

GUSTAVE AWOUDOU NDI

Bajo la Dirección/Tutoría del
D^r. D. JULIO SEOANE PINILLA

Profesor titular de la Universidad de Alcalá
PATRIMONIO DE LA HUMANIDAD

Alcalá de Henares 2022



**“El que controla el pasado controla el futuro; y el que controla el presente controla el pasado.”
George Orwell, 1984**

DEDICATORIA

A

Mis queridos padres Wendelin Ndi Mbarga y la Matriarca Suzanne Nsëguë Essomba. Gracias por enseñarme a pensar y soñar, despertar en mí el deseo constante de comprender el mundo y transformarlo. Os recuerdo y se llena mi alma de gozo, por todo lo que me disteis mientras estuvisteis junto a mí. Sin importar los días que pasen, ni lo lejos que estéis, en mi corazón permaneceréis siempre cerca y envueltos de mi amor. Quisiera tener una escalera enorme para subir al cielo, felicitaros y abrazaros una vez más, pero me consuela vuestra cercanía.

DEDICATORIA

A

Mi querida Rita Nguema Biekie, con todo cariño, por tantos sacrificios y esfuerzos, en tiempos de incertidumbre, esperando contra toda esperanza y por creer en mí. Aunque hemos pasado momentos difíciles, siempre ha estado brindándome tu comprensión, apoyo y ternura. Cuando hemos tratado de poseer algo o alguien lo hemos perdido, pues me enseñaste a amar en libertad.

AGRADECIMIENTOS

El gran amor del Señor nunca se acaba y su misericordia jamás se agota. Cada mañana se renuevan sus bondades, muy grande es su fidelidad. Sonríe mucho y no porque lo tengo todo, me lo regalas tú mi Dios. Gracias por tantas alegrías.

La Sabiduría tradicional ekang afirma que una sola mano no puede atar un paquete y que la potencia de la patada proviene del muslo. Por ambas razones, queremos dar las gracias a los que nos han apoyado durante todos estos años académicos y por la realización práctica de este trabajo de investigación doctoral:

- Gratitud y reconocimiento filial a sus Excelentísimos Jan Ozga y Joseph-Marie Ndi Okala, Obispos de Doumé/Abong-Mbang y Mbalmayo, por sus sacrificios hechos, la confianza paterna y su constante preocupación por ver formarse a sus sacerdotes, con vistas a convertirse en futuros formadores, capaces de afrontar en profundidad los desafíos de la nueva evangelización y seguir siendo guías conoedores, en el seno de la sociedad moderna.
- Gratitud y profunda deferencia a su Excelentísimo y Reverendísimo Señor D. César Augusto Franco Martínez, Obispo de la Diócesis de Segovia, por las marcas de solicitud paterna, así que el apoyo material, moral, espiritual y por haberme dado la oportunidad de acabar con dignidad mis estudios a la Universidad de Alcalá de Henares, Patrimonio de la Humanidad.
- Gratitud y reconocimiento especial a mi querido hermano el Reverendísimo D. D^r Henri León Essomba Ndi el “madrileño”, tú me abriste la puerta de oportunidades del mundo occidental, enriqueciendo así mi vida con la cultura española de la que me siento muy orgulloso. Gracias a todos mis hermanos Eustache Ndi Ndi, Pierre Ebede Ndi, Henri Essomba (Félix), Anastasie Bandolo y Appolonie Crescense Bikoe. Como las ramas de un árbol crecemos en diferentes direcciones, pero nuestra raíz es una sola, así la vida de cada uno siempre será una parte esencial de la vida del otro.
- Agradecimiento y reconocimiento a la Escuela de Doctorado, la Facultad de Filosofía y Letras y al Profesor D^r D. Alfredo Floristán Imizcoz, Catedrático del Departamento de Historia y Filosofía de la Universidad de Alcalá de Henares, Patrimonio de la Humanidad, por el espíritu de comprensión, de paciencia y las oportunidades que me dieron para llevar a cabo mi tesis doctoral, así que a mis profesores y compañeros de facultad, por todos los buenos momentos pasados juntos.
- Agradecimiento singular y reconocimiento al Profesor D^r D. Julio Seoane Pinilla, Director/Tutor de nuestra tesis, por su rigor científico, su apertura al diálogo, su disponibilidad y su sentido profundo de la amistad. Me ha orientado, apoyado y corregido con paciencia en mi labor científica con un interés y una entrega que han sobrepasado todas las expectativas que deposité en su persona. Las personas que hacen bueno nuestro mundo son aquellas que permanecen, te reconfortan, te sacan sonrisas, te sosiegan, te mantienen fuerte ante la vida,

las que aprietan tu mano y cuando miran a los ojos llegan hasta el corazón, su sola presencia emociona, alivia porque respetan, no juzgan y en todas circunstancias dan la cara.

- Agradecimiento y homenaje perpetuos al Dr D. Serafín Vegas González, Profesor Emérito de la Universidad de Alcalá de Henares, de venerada memoria, que me había sabiamente orientado y encomendado al cuidado del Director/Tutor de esa tesis doctoral. Hoy que la luz de sus ojos se ha apagado, nos quedan en la memoria los mejores ejemplos de superación, rectitud y fuerza que seguiremos hasta el fin.
- Gratitud y reconocimiento especial a los Reverendísimos padres y queridos hermanos, D. Aloys Sibomana, Dr D. Félix Daniel Ondo Tsilla, D. Marcel Minlo'o Ahanda, D. Ulrich Edoa Ndong y D. Arsène Frumence Fama Essengué. Las palabras nunca alcanzan cuando lo que hay que decir desborda el alma.
- Gratitud y reconocimiento a toda la familia Nguema Bikie de Madrid, de Canarias y de Londres. No hay mal día para agradecer lo bueno de esta vida. Agradezco el amor y el cariño de todos vosotros con los que me habéis rodeado siempre durante los buenos y malos momentos, lo que aprendí y lo que gané, lo que perdí y lo que estoy por vivir.
- Gratitud y reconocimiento a las familias Pastora Tom Esola, Emilia Avoro, María Magdalena Mbasogo Ondo, Hortensia Dominga Inocente Buenaventura y mi amigo Jorge Álvarez de Castro(Chopo) de Madrid, por el cariño, la amistad y todas las marcas de estima y de fraternidad. Los grandes amigos son difíciles de encontrar, difíciles de dejar e imposibles de olvidar. No tengo palabras para agradecerles, solo puedo encomendarles a la misericordia del Padre Dios
- Gratitud y reconocimiento a la Asociación Cultural Ekang Uyili-Beti España y a la Capellanía Africana de Madrid. Por lo que ayer dolió y hoy superé, los que supieron dejar una huella en mi vida y no una cicatriz. Por los viejos tiempos y sus grandes momentos y por los que partieron, pero están en mi corazón, por las bendiciones recibidas y las lecciones aprendidas.

Altísimo y omnipotente buen Señor, tuyas son las alabanzas, la gloria y el honor y toda bendición.

A ti solo, Altísimo, te convienen y ningún hombre es digno de nombrarte.

Alabado seas, mi Señor, en todas tus criaturas, especialmente en el Señor hermano sol, por quien nos das el día y nos iluminas. Y es bello y radiante con gran esplendor, de ti, Altísimo, lleva significación.

Alabado seas, mi Señor, por la hermana luna y las estrellas, en el cielo las formaste claras y preciosas y bellas.

Alabado seas, mi Señor, por el hermano viento y por el aire y la nube y el cielo sereno y todo tiempo, por todos ellos a tus criaturas das sustento.

Alabado seas, mi Señor, por el hermano fuego, por el cual iluminas la noche, y es bello y alegre y vigoroso y fuerte.

Alabado seas, mi Señor, por la hermana nuestra madre tierra, la cual nos sostiene y gobierna y produce diversos frutos con coloridas flores y hierbas.

Alabado seas, mi Señor, por aquellos que perdonan por tu amor, y sufren enfermedad y tribulación; bienaventurados los que las sufran en paz, porque de ti, Altísimo, coronados serán.

Alabado seas, mi Señor, por nuestra hermana muerte corporal, de la cual ningún hombre viviente puede escapar. Ay de aquellos que mueran en pecado mortal. Bienaventurados a los que encontrará en tu santísima voluntad porque la muerte segunda no les hará mal.

Alaben y bendigan a mi Señor y denle gracias y sírvanle con gran humildad.

(San Francisco de Asís, *Cántico de las criaturas*: FF 263).

AGRADECIMIENTOS	5
RESUMEN.....	10
INTRODUCCIÓN GENERAL	14
PARTE I: ANTROPOLOGÍA DE LA VIOLENCIA COLONIAL Y DIMENSIÓN CULTURAL DE LA SOSTENIBILIDAD.....	27
Capítulo 1: Violencia epistémica y construcción del sujeto colonial.	27
1.1. Deshumanización antropológica y negación de la historicidad africana.....	28
1.2. Infantilización sociocultural e criminalización racial.....	37
1.3. Derechos Humanos y surgimiento fragmentado de la ciudadanía africana.....	41
1.4. Racionalidad clásica, invalidación epistemológica y pensamiento complejo.....	47
Capítulo 2: Violencia política, descolonización y nuevo imperialismo hegemónico.	57
2.1. Violencia política y acceso a las independencias.....	57
2.2. Mitologización del desarrollo, invención del Tercer Mundo y materias primas.	62
2.3. Gobernanza mundial y soberanía nacional.....	75
2.4. Feudalidad autocrática, élites locales y redes de clientelismo.....	78
2.5. Continuidad hegemónica entre colonialismo y globalización para África Central.	87
Capítulo 3: Violencia simbólica y dimensión cultural de la sostenibilidad.	98
3.1. Visión mercantilista capitalista e choque de cosmovisiones.....	99
3.2. La información como herramienta de dominación del capitalismo occidental.....	105
3.3. Cultura y dimensión cultural de la sostenibilidad en África Central.....	118
3.4. La crisis ambiental global como crisis de civilización occidental.	125
Capítulo 1. Crisis ecosocial y acercamiento epistemológico a la ecociudadanía.....	135
1.3. Raíces etimológicas de la ecociudadanía y cultura de la conciudadanía.....	142
1.4. Pensamiento verde, ecociudadanía y huella ecológica.	148
1.5. Territorialidad y ciudadanía ecológica.	155
Capítulo 2: Ecociudadanía y ecocolonialismo.....	159
2.1. Ambigüedad epistémica del desarrollo sostenible: el Informe Brundtland.	159
2.2. Ecociudadanía y Principio responsabilidad.....	168
2.3. Ecociudadanía y racionalidad ambiental.	175
2.4. Ecociudadanía, Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) y Agenda 2030.....	180
Capítulo 3: Fundamentación de la Ecociudadanía y participación ciudadana.....	188
3.1. Ecociudadanía, Estado-nación y Ubuntu.....	188
3.2. Fomento de los Movimientos sociales de defensa del medioambiente.	197
3.3. Crisis ecosocial y retos de la ciudadanía ecológica.	207
3.4. El fomento de la cultura democrática y el autogobierno local.....	217
3.5. Empoderamiento de las mujeres, los jóvenes y la Sociedad Civil.....	227
PARTE III: ECOCIUDADANÍA Y RETOS DE LA ANTROPOLOGIA, DE LA EDUCACIÓN Y DE LA ESPIRITUALIDAD EKANG.....	247
Capítulo 1: Saberes ecológicos tradicionales Ekang cómo Praxis de la Ecociudadanía.	247
1.1. ¿Cómo alejarse de la sustentabilidad liderada por Occidente?.....	247
1.2. Origen, geoantropología, Cosmovisión, Cosmología y visión ekang del universo.....	258
1.3. Orden cósmico y religiosidad animista ekang.....	265
1.4. La selva centro cultural, cultural y socioecológico ekang.	274
1.5. El árbol como puente entre la comunidad, los antepasados y la transcendencia.	282
1.6. La deforestación como un drama antropológico, ecológico y espiritual en los Ekang...	293
Capítulo 2. Supervivencia cultural y espiritual de la cuenca del Congo.....	301
2.1. La conservación de la biodiversidad en el corazón verde África.	302
2.3. Reducción de la huella ecológica y fomento de la deforestación cero.....	321
2.4. Papel de la COMIFAC, acceso a la información y periodismo ecociudadano.	324

2.5. Educación ambiental y gestos ecociudadanos.....	337
Capítulo 3: Herramientas para la fundamentación de la ecociudadanía ekang y bases de una sostenibilidad contrahegemónica.....	347
3.1. Ecociudadanía, conciencia histórica y memoria colectiva ekang.	347
3.2. De la “colonización de la personalidad” a la descolonización epistemológica.....	356
3.3. Pensamiento crítico, memoria y anticipación.....	374
3.4. Pedagogías decoloniales, colonialidad del saber y subalterneidad.....	380
3.5. Lenguas africanas y construcción de la identidad cultural.	388
3.6. Saberes ecológicos ekang y reforma de los sistemas educativos.....	397
3.7. Lo que nos ofrece hoy la ecociudadanía: actualidad de la Covid-19.	407
CONCLUSIÓN GENERAL	414
BIBLIOGRAFÍA	422

RESUMEN

El agotamiento de los recursos naturales, los fenómenos de contaminación, la superación de la huella ecológica, el recrudecimiento de las desigualdades y el aumento de la pobreza, subrayan unos hechos importantes: la necesidad de fomentar una sociedad sostenible y la imposibilidad de generalizar el modo de vida occidental. Se reconoce así pues que el etnocentrismo del Norte y su proceso de destrucción creadora, alimentado por la economía de mercado han provocado una desculturización planetaria y destruido el vínculo social, suscitando un resentimiento creciente del tejido cultural de los pueblos. Por lo tanto, debido al fracaso del paradigma occidental y a la pérdida progresiva de la hegemonía de su civilización, frente a las amenazas que pesan sobre los ecosistemas y la biodiversidad del planeta, el sentido común cartesiano, si todavía es la cosa del mundo mejor compartida, recomendaría vivamente volver a las culturas llamadas animistas, que tienen la ventaja de conectar al hombre con la naturaleza y de buscar siempre una armonía entre la persona y su medio de vida.

En la ausencia de esta sinergia intercultural y sin tener en cuenta a los modos de vida de las diferentes culturas africanas o indígenas en su conjunto, ningún futuro prometedor para nuestro planeta podría ser contemplado. En este sentido, uno de los caminos de salvación del planeta consistiría a la revalorización de los conocimientos ecológicos ancestrales invisibilizados, callados y negados a lo largo de los siglos de la historia dolorosa de África Central, porque considerados como salvajes, primitivos, supersticiosos y no científicos, aunque aquellos saberes, de generación en generación hayan mantenido una relación íntima, respetuosa y armoniosa con el medioambiente como experiencias vividas desde su espiritualidad animista y cósmica, porque consideraban al entorno natural como madre, santuario y morada de los antepasados.

Ahora bien, teniendo en cuenta las circunstancias históricas en las cuales surgió la ciudadanía africana, a saber desde la deshumanización, los prejuicios racistas y sabiendo que la sostenibilidad tiene una dimensión esencialmente cultural, cabe preguntarse: ¿En qué medida la fundamentación de una ecociudadanía basada en la visión ancestral del universo de los pueblos Ekang, puede construir una alternativa a la crisis ecosocial global? y ¿Desde qué recursos podrían fundar los pueblos Ekang una ecociudadanía, para la salvaguardia del planeta y con un espíritu de apertura a la fraternidad intercultural?

La respuesta a estas preguntas pertinentes parece obvia: desde sus saberes culturales y sus conocimientos ecológicos tradicionales. Pero ¿Cómo superar los prejuicios y la antropología del desprecio colonial que siguen excluyendo a los conocimientos tradicionales de los pueblos Ekang de la esfera científica?

Se trata en fin de cuenta de visibilizar a los saberes ecológicos tradicionales y las culturas ancestrales, fundamentando la ecociudadanía desde la educación ecológica tradicional de los pueblos Ekang de África Central como alternativa a la crisis ecosocial y a la búsqueda de una sociedad sostenible global.

ABSTRACT

The depletion of natural resources, the phenomena of pollution, the overcoming of the ecological footprint, the resurgence of inequalities and the increase of poverty underline some important facts: the need to promote a sustainable society and the impossibility of generalizing the western way of life. It is thus recognized that the ethnocentrism of the North and its process of creative destruction, fueled by the market's economy, have led to a global decentralization and destroyed the social link, causing a growing resentment of the cultural fabric of peoples.

Therefore, due to the failure of the Western paradigm and the progressive loss of the hegemony of their civilization, in the face of the threats that weigh on the ecosystems and biodiversity of the planet, Cartesian common sense, if it is still the thing of the best shared world, I would strongly recommend going back to the so-called animist cultures, which have the advantage of connecting man with nature and always seeking harmony between the person and his livelihood.

In the absence of this intercultural synergy and without taking into account the lifestyles of different African or indigenous cultures as a whole, no promising future for our planet could be contemplated. In this sense, one of the paths of salvation of the planet would consist in the reevaluation of the invisible, silent and denied ancestral ecological knowledge throughout the centuries of the painful history of Central Africa, because considered as savages, primitive, superstitious and non-scientific, although those knowledge, from generation to generation have maintained an intimate, respectful and harmonious relationship with the environment as experiences lived from their animistic and cosmic spirituality, because they considered the natural environment as a mother, sanctuary and dwelling place of the ancestors.

However, bearing in mind the historical circumstances in which African citizenship emerged, namely from dehumanization, racist prejudice and in the knowledge that sustainability has an essentially cultural dimension, To what extent can the foundation of an eco-citizenship based on the ancestral vision of the Ekang peoples' universe build an alternative to the global eco-social crisis? And from what resources could the Ekang people found an eco-citizenship, to safeguard the planet and in a spirit of openness to intercultural fraternity?

The answer to these pertinent questions seems obvious: from their cultural knowledge and their traditional ecological knowledge. But how to overcome the prejudices and anthropology of colonial contempt that continue to exclude the traditional knowledge of the Ekang peoples from the scientific sphere?

Finally, it is a question of making traditional ecological knowledge and ancestral cultures visible, basing eco-citizenship on the traditional ecological knowledge of the Ekang peoples of Central Africa as an alternative to the eco-social crisis and the search for a global sustainable society.

RESUMÉ:

L'épuisement des ressources naturelles, les phénomènes de pollution, le dépassement de l'empreinte écologique, la recrudescence des inégalités et l'augmentation de la pauvreté soulignent des faits importants : la nécessité de promouvoir une société durable et l'impossibilité de généraliser le mode de vie occidental. On reconnaît ainsi que l'ethnocentrisme du Nord et son processus de destruction-créatrice alimenté par l'économie de marché ont provoqué une

déculturation planétaire et détruit le lien social, suscitant un ressentiment croissant du tissu culturel des peuples.

Par conséquent, en raison de l'échec du paradigme occidental et de la perte progressive de l'hégémonie de sa civilisation, face aux menaces qui pèsent sur les écosystèmes et la biodiversité de la planète, le bon sens cartésien, si elle est encore la chose du monde mieux partagée, je recommanderais vivement de revenir aux cultures dites animistes, qui ont l'avantage de relier l'homme à la nature et de rechercher toujours une harmonie entre la personne et son environnement naturel.

En l'absence de cette synergie interculturelle et sans tenir compte des modes de vie des différentes cultures africaines ou autochtones dans leur ensemble, aucun avenir prometteur pour notre planète ne pourrait être envisagé. En ce sens, l'un des chemins de salut de la planète consisterait à revaloriser les savoirs écologiques ancestraux invisibilisés, silencieux et niés au cours des siècles de l'histoire douloureuse de l'Afrique centrale, car considérés comme sauvages, primitifs, superstitieux et non scientifiques, bien que ces savoirs, de génération en génération, aient maintenu une relation intime, respectueuse et harmonieuse avec l'environnement en tant qu'expériences vécues depuis leur spiritualité animiste et cosmique, parce qu'ils considéraient l'environnement naturel comme une mère, un sanctuaire et demeure des ancêtres.

Or, compte tenu des circonstances historiques dans lesquelles est née la citoyenneté africaine, à savoir depuis la déshumanisation, les préjugés racistes et sachant que la durabilité a une dimension essentiellement culturelle, Dans quelle mesure le fondement d'une écocitoyenneté basée sur la vision ancestrale de l'univers des peuples Ekang peut-il construire une alternative à la crise écosociale globale? De quelles ressources les peuples Ekang pourraient-ils fonder une écocitoyenneté, pour la sauvegarde de la planète et dans un esprit d'ouverture à la fraternité interculturelle? La réponse à ces questions pertinentes semble évidente: de leurs savoirs culturels et écologiques traditionnels. Mais comment surmonter les préjugés et l'anthropologie du mépris colonial qui continue d'exclure les savoirs traditionnels des peuples Ekang de la sphère scientifique?

Il s'agit en fin de compte de rendre visibles les savoirs écologiques traditionnels et les cultures ancestrales, en fondant l'écocitoyenneté sur les savoirs écologiques traditionnels des peuples Ekang d'Afrique Centrale comme alternative à la crise écosociale et à la recherche d'une société durable globale.

INTRODUCCIÓN GENERAL

Durante mucho tiempo, considerada por parte de algunos como la moda del siglo XXI, la problemática de la preservación y la protección del medioambiente desde décadas, forma ya parte del universo social, político, cultural y académico de las sociedades contemporáneas, porque los efectos de la degradación ambiental se viven diariamente. Además, las respuestas de la misma naturaleza oprimida revela efectivamente que contra el proyecto cartesiano del hombre de ser maestro y poseedor de la naturaleza, la emergencia nos invita hoy en día en cambio hacia el proyecto baconiano de dominar a la naturaleza obedeciéndola, que se parece ser una sabiduría que a lo largo del tiempo, se ha revelado pertinente.

En efecto, la toma de conciencia de la escasez de los recursos naturales como consecuencia directa del desperdicio de la biodiversidad, ha sido la gota que colmó el vaso, conmovió y llamó la atención de la conciencia global de los pueblos. Como no existen efectos sin causas, la teorización del pensamiento sobre el medioambiente se ha consagrado a la identificación de aquellas causas del deterioro ecológico global. Así pues, para la búsqueda y el reparto de responsabilidades, en medio de acusaciones transversales durante muchas décadas, la civilización occidental con su cosmovisión intrínsecamente vinculada al progreso y al capitalismo mercadológico, se ha quedado la más señalizada, por muchas razones entre otras, su expansión internacional después de la Revolución industrial, su política de imposición epistémica, su espíritu guerrero y su condescendencia al contacto con las otras civilizaciones, por el intermediario de la colonización y del imperialismo neocolonial, cuyo recorrido histórico forma parte de la herencia que ha visto modificar a los fundamentos antropológicos de la vida social, económica y cultural de muchos pueblos.

En este sentido, el continente africano se considera como el paradigma y el modelo de todos tipos de exclusión y de discriminación, en la medida en que su ciudadanía fue una invención colonial, que al instalar su hegemonía antropológica, política y cultural se negó admitir rotundamente toda idea de interculturalidad, la civilización occidental considerándose como el referente universal y la vitrina de todas las demás culturas del mundo. Lo que implicó una agresión cultural de África por parte de los Europeos, negando al africano la mera humanidad a través de la deshumanización, la infantilización y la cosificación, por el deseo de universalizar a la cosmovisión occidental. En términos de Leff: “El principio de sustentabilidad emerge en el contexto de la globalización como la marca de un límite y el signo que reorienta el proceso civilizatorio de la humanidad. La crisis ambiental vino a cuestionar la racionalidad y los paradigmas teóricos que han impulsado y legitimado el crecimiento económico, negando a la naturaleza.”(Leff, 2004: 17)

Sin embargo, la incapacidad de la civilización occidental para disipar las inquietudes legítimas del hombre postmoderno o de resolver las múltiples crisis engendradas contra el planeta entero, demuestra a pesar de no admitirlo, que su ocaso se ha transformado en un hecho que tarde o temprano, se cumplirá. Ahora bien, la situación de crisis ecosocial global es no solamente una evidencia sino que necesita soluciones urgentes y eficaces, con la meta de salvaguardar con vida al planeta que Francisco llama “la Casa común.”(2015) En este sentido, uno de los caminos de

salvación del planeta consistiría a la revalorización de los conocimientos ecológicos ancestrales invisibilizados, callados y negados a lo largo de los siglos de la historia dolorosa de África, porque considerados como salvajes, primitivos, supersticiosos y no científicos, aunque aquellos saberes, de generación en generación hayan tenido una relación íntima, respetuosa y armoniosa con el medioambiente como experiencias vividas desde su espiritualidad animista y cósmica, porque consideraban al medioambiente como madre, santuario y morada de los antepasados.

Así pues, la noción de conocimiento local se ha impuesto en la investigación científica y la ordenación del territorio desde hace más de dos décadas, a raíz de la alarma lanzada por numerosos autores como Blanc-Pamard, 1986; Roose, 1988; Bouzou, 1988; Luxereau, 1994; Fairhead y Leach, 1994; Luxereau y Roussel, 1997; Garba & al., 1997; Jouve, 1997, hacia un cambio de rumbo, tras los fracasos relativos a los proyectos de desarrollo en África, para sentar las bases de un verdadero desarrollo sostenible, porque se criticó a los proyectos de desarrollo y a sus creadores por su enfoque técnico y por la falta de participación política de la ciudadanía.

Así pues, las dificultades no radicaban tanto en la participación de la ciudadanía o los grupos sociales, sino en el contenido de esos conceptos más bien, donde los conocimientos locales no siempre tenían cabida. En este sentido, los grandes retos que se le presentan a las intenciones teórico-prácticas de construir la ciudadanía, además de apuntarle a las problemáticas propias de las sociedades contemporáneas, serían entre otras la inclusión, la pluralidad, el reconocimiento del otro, el cumplimiento de los deberes, la exigencia de los derechos y el cuidado de lo público, considerados como bases ontológicas de una ciudadanía que piense y actúe a favor del cuidado del planeta que habita, con el objetivo común de proteger y preservar lo que éste ofrece y el trato responsable que hay que hacer de los recursos de la biodiversidad, para garantizar el equilibrio social y ambiental. En este sentido, hay que admitir la evidencia de la crisis ambiental global y sus ramificaciones en estos términos:

La crisis ambiental es una crisis de civilización. Es la crisis de un modelo económico, tecnológico y cultural que ha depredado a la naturaleza y ha negado a las culturas alternas. El modelo civilizatorio dominante degrada el ambiente, subvalora la diversidad cultural, y desconoce al Otro (al indígena, al pobre, a la mujer, al negro, al Sur), mientras privilegia un modo de producción y un estilo de vida insustentables, que se han vuelto hegemónicos en el proceso de la globalización. La crisis ambiental es la crisis de nuestro tiempo. No es una crisis ecológica, sino social. Es el resultado de una visión mecanicista del mundo, que, ignorando los límites biofísicos de la naturaleza y los estilos de vida de las diferentes culturas, está acelerando el calentamiento global del planeta. Este es un hecho antrópico y no natural. La crisis ambiental es una crisis moral de instituciones políticas, de aparatos jurídicos de dominación, de relaciones sociales injustas, y de una racionalidad instrumental en conflicto con la trama de la vida (...) El concepto de sustentabilidad se funda en el reconocimiento de los límites y de las potencialidades de la naturaleza, así como en la complejidad ambiental, inspirando una nueva comprensión del mundo para enfrentar los desafíos de la humanidad en el tercer milenio. El concepto de sustentabilidad promueve una nueva alianza naturaleza-cultura fundando una nueva economía, reorientando los potenciales de la ciencia y de la tecnología, y construyendo una nueva cultura política fundada en una ética de la sustentabilidad en valores, en creencias, en sentimientos y en saberes que renueva los sentidos existenciales, los mundos de vida y las formas de habitar el planeta Tierra. (Riechmann, 2004: 17)

En estas condiciones, la búsqueda de una sociedad sostenible ha transformado los problemas ecológicos en uno de los principales temas vinculados a lo que hoy se denomina gobernanza global, aunque se admita en la actualidad la no-existencia de una misma autoridad para la humanidad, un poder ejecutivo, legislativo o judicial con jurisdicción sobre todo el planeta y elegido por los ciudadanos. Es entonces evidente que “el sentido de trabajar por un medioambiente sano se construye en un hacer diario, en una relación personal y grupal y por ello, la toma de conciencia ambiental sólo puede traducirse en acción efectiva cuando va acompañada de una población organizada y preparada para conocer, entender y reclamar sus derechos y ejercer sus responsabilidades.”(Gutiérrez & Prado, 2004: 15)

Efectivamente, se sabe que la gestión de los Organismos internacionales han sido tradicionalmente competencia exclusiva de los gobiernos de sus Estados miembros, pero en el asunto de la sostenibilidad global y del medioambiente, en las últimas décadas han ido surgiendo formas más complejas de gobernanza, de la Sociedad Civil, incluida la participación de actores transnacionales o no estatales, Organizaciones no gubernamentales, empresas multinacionales y fundaciones filantrópicas en la lucha contra la degradación ambiental del planeta. Así pues, el recorrido por las diferentes formas de comprender las nuevas ciudadanía emergentes de los cambios sociopolíticos de las últimas décadas por medio de autores como Adela Cortina, Amartya Sen, Martha Nussbaum, Chantal Mouffe, Andrew Dobson, Marta Novo y Boaventura De Sousa Santos, permite delimitar la idea de una ciudadanía que se caracteriza por admitir su comprensión desde múltiples formas y bases epistemológicas, pero cuya aplicación mantiene la vigencia y la viabilidad en la mayoría de contextos sociales del planeta.

Esta categoría de autores agrupa los trabajos que reconocen la existencia de una diversidad de valores, costumbres y normas que pueden facilitar los procesos de desarrollo. Específicamente, los autores aquí reunidos están interesados en cómo los rasgos culturales no occidentales pueden influir positivamente en los procesos de desarrollo económico, puesto que se hace hincapié en la capacidad de las sociedades no-occidentales, cómo el caso específico de África Central, para implementar sus propios procesos de desarrollo, los factores culturales siendo un elemento esencial del análisis del desarrollo sostenible.

Por otro lado, antropólogos, etnólogos, sociólogos, historiadores, filósofos y otros investigadores que hayan estudiado en fondo a las sociedades africanas, se preguntan si objetivamente, se puede hablar de tradición africana en singular o bien de tradiciones africanas en plural, en la medida en que para ellos, existen una multitud de civilizaciones opuestas en África Central según las zonas culturales y el clima. Concretamente, se encuentra la civilización de los pueblos de sabana, diferente de la de los pueblos de la selva o la de los habitantes de las montañas y de la misma manera, los pueblos de pastores no tienen la misma civilización que los pueblos agricultores o pescadores.

Así pues, a esta inquietud se reconoce entonces que a pesar de la diversidad aparente de las tradiciones africanas, lo que llama la atención al observador informado y advertido, es la unidad de la cosmovisión global del continente, porque si del punto de vista de sus entornos de vida

subsisten diferencias, en función de los tipos de actividades y la historia, es bien la unidad cultural de África que se vive, como lo afirma Fotê: “más allá de la extrema diversidad de las sociedades, de las culturas y sus historias, esta unidad está hoy en día admitida por la mayoría de los historiados y antropólogos sobre los temas variados, fondo común, identidad, africanidad.”(Memêl Fotê, 1997: 37)

Sin embargo, a pesar de la pertinencia de esta afirmación, resulta importante exponer algunos resultados de los estudios etnológicos, antropológicos e históricos, a saber que los africanos disponen efectivamente de una representación y una visión propia del universo, coherente y dinámica. En este sentido, se trata ante todo de describir las modalidades de esta representación del mundo, que no es el fruto de meras y propias elaboraciones mentales, sino la reconstrucción sintética de una realidad auténtica que se puede encontrar en el terreno cultural y en consecuencia mostrar en qué condición el modelo del mundo subsecuente, puede contribuir al advenimiento del mundo mejor y a la realización del cual se consagran hombres y mujeres clarividentes, valientes y sinceros, porque queda un reto permanente. En este sentido reconoce Kabunda Badi, matizando que:

Existe una viva controversia sobre la unidad o la diversidad de la cultura africana, puesto que cada pueblo africano tiene su historia, su sensibilidad y sus ideas propias sobre su existencia y la de los demás. Sería preciso hablar de la unidad en la diversidad, es decir la unidad de cultura y la diversidad de civilizaciones, ya que una sociedad patriarcal no tiene nada que ver con una sociedad matriarcal ni una sociedad de agricultores con las de los ganaderos, herreros o pescadores y viceversa. La unidad, dictada por las mismas condiciones de existencia estriba en la oralidad, la tradición, la espiritualidad, la organización social y religiosa, la vida comunitaria y las concepciones filosóficas y morales precoloniales. Es decir, un fondo cultural de origen emparentado donde el animismo o la religión tradicional negro-africana constituye el eje esencial. Éste consiste en el culto a los antepasados y en creer en Dios y en las fuerzas de la naturaleza con la que se vive en simbiosis, con una clara distinción del mundo visible y del mundo invisible. (Kabunda Badi, 2001: 53-54)

Desde allí, conviene notar entonces que frente a la crisis ecológica vigente, este fondo de cultura común encuentra su fundamentación en las tradiciones religiosas que compartían la casi totalidad de las sociedades africanas precoloniales, preislámicas y precristianas de África Central. Éstas tradiciones religiosas vinculaban y desvelaban la visión unificada del universo, presentándola culturalmente como una concepción general del universo, de la vida y del hombre, una totalidad que continúa formando el alma y la base del comportamiento de los pueblos autóctonos y tradicionales del continente africano, fundamentos de su armonía con el medioambiente. En este sentido, resulta pertinente reconocer con Cantalapiedra que

La humanidad convertida en prójima se ve representada por un “nosotros global” que, aun cuando se expresa mediante diversas culturas y se encuentra atravesada y escindida por múltiples desigualdades socioeconómicas, reclama una respuesta a los desafíos que le plantea un contexto histórico de convergencia de crisis en diferentes planos (el económico, el financiero, el energético, el climático o el alimentario). Nos encontramos ante una situación inédita que nos confronta con una serie de cuestiones que nunca antes se nos habían planteado a escala mundial. El conocimiento, las normas y las reglas del juego económico de la civilización actual se muestran incapaces de arreglar el deterioro

ecológico y social ocasionado por su propio funcionamiento. (Álvarez Cantalapiedra, 2011: 9)

Concretamente, por el hecho de su pertenencia a la misma especie, todos los seres humanos son intrínsecamente vinculados por una comunidad de destino, que les obliga en pensar y promover los caminos de solidaridad y de fraternidad universal, para que los esfuerzos comunes lleguen a la salida de la crisis ecosocial global. En estas condiciones, África Central no se quedará con los brazos cruzados cómo en el pasado, esperando que las soluciones equivocadas vengan desde Occidente, sino que después de tantos siglos de deshumanización e infantilización, se ve obligada en cuanto cuna de la humanidad, a tomar las iniciativas y proponer la alternativa a favor de la salvaguardia del planeta.

1. Justificación del tema y motivación.

A los occidentales de todas partes, les sorprende que haya ecologistas en África, porque para ellos, la protección del medioambiente es ante todo asunto de las sociedades industrializadas y desarrolladas. Sin embargo, en el continente africano, la conciencia ecológica existe y se debe a razones profundas, cómo la ruptura con los valores tradicionales, la depredación de los recursos naturales, en particular por empresas extranjeras vinculadas a los gobiernos locales y el fracaso de la democratización que impide la aparición de la idea del bien público y el interés general. Pero, en el África tradicional, desde el nacimiento hasta la muerte, las diferentes creencias populares giraban en torno a la idea del medioambiente, porque todo individuo se encontraba marcado por el enlace místico mantenido con la naturaleza, sea a través de unos ritos de iniciación, de unas prohibiciones o de cualquier otro elemento que pusiera de relieve el carácter vital del entorno natural, considerado según el principio gemelar como padre y madre.

Así pues, desde la caza hasta la agricultura, pasando por la pesca, la recolección, todas las tribús están impregnadas de esta estrecha relación con la naturaleza y sus recursos de generación en generación, a pesar de ser consideradas cómo sociedades de culturas orales. Este conocimiento del medio natural y estas prácticas seculares que se encuentran por ejemplo en la medicina tradicional favorecen un enfoque ecologista alternativo, que a veces puede abrirse a una visión global de los problemas de índole económica, política y sociocultural. Así pues, durante una entrevista sobre la ecología en África, un misionero europeo nos sorprendió con su conocimiento profundo de las culturas africanas en estos términos:

La comunión de lo sagrado en la cultura africana no se realiza tanto en una iglesia sino en lo concreto de la vida: el nacimiento, la infancia, la adolescencia, el matrimonio, la enfermedad, la vejez, la cultura del campo (...) Cada persona tiene su papel que desempeñar a su nivel, y cada individuo también tiene el suyo. Las prohibiciones definen los límites entre lo que es muy sagrado y la vida ordinaria. Por ejemplo, está prohibido orinar o defecar cerca de una fuente, ya que las fuentes son sagradas como proveedoras de agua para la población. En el río, una plaza está reservada para los baños de las mujeres y los niños, otro lugar para los hombres. Todo tiene su sitio y los sitios deben ser respetados. Cuando se respetan, es la belleza, el orden y la paz. (Isabell, 2011: 2)

Por tanto, corresponde a los africanos mismos recurrir a la riqueza espiritual escondida en la sabiduría ancestral cómo los mitos, los proverbios, los cuentos y abrirse a las demás culturas, para liderar una lucha conjunta contra el deterioro ecológico, cuyas consecuencias ahorren a nadie de nuestro planeta y tierra madre. Esas palabras se pueden considerar cómo la intuición fundamental de nuestra tesis doctoral.

Sin embargo, no se trata de la primera vez que tomemos conciencia de la problemática ambiental en cuanto tal, porque ya en el año 2016, al finalizar el segundo ciclo universitario, hemos defendido nuestra licenciatura en filosofía sobre el tema: "Deforestación y Ética de la Tierra de John Baird Callicott: Retos filosóficos del Desarrollo Sostenible en el Sureste de Camerún." Este trabajo nos hizo llegar a la conclusión según la cual, la deforestación con las consecuencias que conlleva, constituye una crisis antropológica, sociocultural y ambiental.

En este sentido, nuestra tesis doctoral, sin olvidar toda su originalidad, se reivindica ser pues una cierta prolongación a estos prolegómenos de nuestra licenciatura, en la cual hemos demostrado formalmente que la deforestación para los pueblos Bantúes y Pigmeos del Sureste de Camerún, no sólo tenía consecuencias políticas, económicas y sociales, sino que constituía sobretudo una crisis ontológica, antropológica, cultural y ecológica, en la medida en que la destrucción de los bosques iba unida a la degradación irreversible de los hábitos y costumbres de las poblaciones autóctonas que los viven, así como la pérdida de los recursos de la flora y de la fauna que albergan. La deforestación se acompaña también de graves pérdidas de biodiversidad en sentido amplio (genes, especies, ecosistemas) y atenta contra el patrimonio cultural y espiritual de los pueblos autóctonos de la cuenca del Congo. Por eso, la preocupación era buscar una solución adecuada para luchar contra la deforestación al beneficio del planeta, sin impedir al mismo tiempo el pleno desarrollo de los pueblos custodios tradicionales de aquellos bosques, considerados como patrimonio de la humanidad y herencia ancestral comunitaria.

Así pues, la elección de un tema de reflexión científica nunca ha sido la cosa más fácil durante la carrera académica, pero gracias a la paciencia, el aliento y la perspicacia de mi director de investigación, hemos conseguido ponernos de acuerdo finalmente en la siguiente formulación: **EXCLUSIÓN POLÍTICA Y SURGIMIENTO FRAGMENTADO DE LA CIUDADANÍA AFRICANA**. Retos de la educación para la fundamentación de la ecociudadanía en los “Ekang” de África central.

Durante nuestra investigación doctoral, hemos optado por el camino de la fundamentación de una ecociudadanía crítica, como alternativa a la crisis ecosocial global, en la medida en que hoy en día, resulta imposible concebir el desarrollo sostenible ignorando el papel que deben desempeñar las culturas tradicionales y la participación política, a pesar del surgimiento fragmentado de la ciudadanía africana, con el acceso a la soberanía nacional e internacional. Por estas razones, para evitar la dispersión y las generalidades debidas a la multitud y las diversidades de las culturas africanas, hemos elegido como paradigma, los pueblos Ekang de África Central presentes en Camerún, Gabón, Guinea Ecuatorial, Congo-Brazzaville, República Centroafricana, Santo Tomé y Príncipe, a los cuales añadiremos la República Democrática del Congo, aunque no forme parte culturalmente en el sentido estricto del universo ekang, sino que alberga una parte considerable de la cuenca del Congo, fuente fundamental de la sostenibilidad ekang. La elección de los pueblos Ekang se justifica por su concepción religiosa y espiritual armoniosa con el medioambiente, considerado como la cuna y el santuario de los antepasados, entendido como una herencia cultural a transmitir de generación en generación. En esta investigación, usaremos el término Ekang con mayúscula para referirnos a las personas y a los seres vivos y ekang en minúscula por designar a los no-animados y las cosas. En esta misma lógica, usaremos con el mismo significado indistintamente a los términos ecociudadanía y ciudadanía ecológica, así que el medioambiente, la naturaleza y el entorno natural.

Ahora bien, teniendo en cuenta las circunstancias históricas en las cuales surgió la ciudadanía africana, a saber desde la deshumanización, los prejuicios racistas y sabiendo que la sostenibilidad tiene una dimensión esencialmente cultural, cabe preguntarse: ¿En qué medida la fundamentación de una ecociudadanía basada en la visión ancestral del universo de los pueblos

Ekang, puede construir una alternativa a la crisis ecosocial global? y ¿Desde qué recursos podrían fundar los pueblos Ekang una ecociudadanía, para la salvaguardia del planeta y con un espíritu de apertura a la fraternidad intercultural?

La respuesta a estas preguntas pertinentes parece obvia: desde sus saberes culturales y sus conocimientos ecológicos tradicionales. Pero ¿Cómo superar los prejuicios y la antropología del desprecio colonial que siguen excluyendo a los conocimientos tradicionales de los pueblos Ekang de la esfera científica?

Además, reconociendo que la sostenibilidad y la concepción del medioambiente tienen una connotación cultural y no significan lo mismo en África y en Occidente, lo que implica necesariamente una apertura a la multiculturalidad y a la interculturalidad, ¿cómo fundamentar una ecociudadanía crítica en África Central, cuando los discursos dominantes de la gobernanza mundial y la “hipocresía organizada” (Krasner, 2001) tratan de convencer e imponer a las demás culturas que la sostenibilidad tiene raíces científicas exclusivas y fuentes eurocéntricas a universalizar?

Así pues, para no dejarse arrastrar como un torbellino en el viento como ha ocurrido a lo largo de su historia, África Central debe encontrar un paradigma alternativo hacia la innovación y la firmeza epistémica a favor de la sostenibilidad ambiental, confirmando así que “la comprensión del mundo es mucho más amplia y diversificada que la comprensión occidental del mundo. En el mundo no faltan alternativas, lo que falta es un pensamiento alternativo de alternativas. La diversidad del mundo es infinita, y ninguna teoría general la puede captar. La alternativa a la teoría general consiste en promover la ecología de los saberes combinada con la traducción intercultural.”(De Sousa Santos, 2017:7)En este sentido, se trata de implementar urgentemente los caminos de distanciamiento y alejamiento de la sostenibilidad liderada por Occidente que se denuncia cada vez más como neocolonialismo y ecocolonialismo.

2. Objetivos y ámbito de análisis.

General: Visibilizar a los saberes ecológicos tradicionales y las culturas ancestrales, fundamentando la ecociudadanía ekang como alternativa a la crisis ecosocial global, y a la búsqueda de una sociedad sostenible. Como le afirma De Sousa, se trata de “(...) la producción y la validación de conocimientos basados en las experiencias de resistencia de todos los grupos sociales que sufrieron sistemáticamente la injusticia, la opresión y la destrucción causadas por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado(...)El objetivo de las epistemologías del Sur es permitir a los grupos sociales oprimidos representar el mundo como suyo y en sus términos, ya que sólo así podrán cambiarlo de acuerdo con sus propias aspiraciones (...)”(De Sousa Santos, 2017: 14)

Así pues podemos señalar como objetivos específicos:

Político: Fomentar la educación y el acceso a la información para una participación más eficiente de la ciudadanía a la toma de decisiones ambientales, sabiendo que según los Ekang de África central, la sostenibilidad no tiene ningún sentido si no se vinculará directamente a la cuestión de la deforestación, de la protección de las selvas y la preservación de los bosques. En

este sentido, hace falta urgentemente alejarse de la concepción de la sostenibilidad de obediencia occidental, la cual intenta reorientar la gobernanza mundial hacia el ecolonialismo, la uniculturalidad y la hegemonía globalizadora.

Ecológico: Formar una red de ciudadanos ecológicos y una coalición cultural de los pueblos Ekang a favor de la defensa y la preservación de la cuenca del Congo, santuario de los antepasados. En este sentido, queremos llamar la atención de la gobernanza nacional, subregional y mundial sobre el drama que se desarrolla a puertas cerradas, en la región de la cuenca del Congo en África Central, terreno de todas las codicias contradictorias, relacionadas con la explotación desordenada de sus recursos forestales, cuyas consecuencias son la extinción de muchas especies y el suicidio colectivo hacia el cual se encamina.

Pedagógico: Formación permanente de los ciudadanos en el sentido de sus derechos y deberes, descolonizando a las mentes, para una revalorización de los métodos tradicionales a favor de la educación ambiental.

Cultural: Sacudir la herencia colonial de la deshumanización, la infantilización y la cosificación racial vinculada a la hegemonía capitalista, entrar en un mundo globalizado e multicultural desde el camino de la sostenibilidad tradicional.

Académico: Insertar los conocimientos ecológicos tradicionales en el currículo escolar e universitario de África Central, fomentando así la educación ambiental, la reforma de los sistemas educativos heredados de la colonización gracias a las iniciativas del ecofeminismo, el empoderamiento de las mujeres, la igualdad de género y la juventud ecociudadana.

3. Dificultades y obstáculos.

Durante el recorrido de nuestra investigación, hemos encontrado muchas dificultades:

Lingüística: Desde el principio, hemos deseado escribir nuestra tesis en castellano, como desafío personal y marca de integración en la cultura española, pero esto ha implicado también paciencia, rigor y consulta de varias fuentes para que la lengua se adecuara al contenido y al espíritu de la investigación, de las exigencias gramáticas, sintónicas y ortográficas, una tarea que nos ha consumido mucho tiempo. Al final, nos alegramos de que hayamos podido superar aquella dificultad.

Sanitaria: El surgimiento y la irrupción de la pandemia Covid-19 nos han impedido trabajar en el terreno con serenidad, porque conllevó restricciones, miedo, confinamiento, distancias sociales y cerradura de muchos sitios destinados a la recogida de las informaciones útiles, datos relevantes e intercambios enriquecedores, pero hemos aprovechado al máximo lo que teníamos en nuestro alcance

Bibliográfica: A la surabundancia de las publicaciones sobre la ecociudadanía al nivel mundial se opone la escasez de documentos vinculados directamente a las culturas de los pueblos Ekang, paradigma de nuestra investigación, pero aquellos que encontremos, lo pusimos en valor,

teniendo en cuenta que somos los pioneros en la reflexión sobre los prolegómenos para la fundamentación de la ecociudadanía crítica en África Central.

Económica: A pesar de muchos intentos y sacrificios consentidos de parte de nuestro Director/Tutor de tesis, los esfuerzos por conseguir una beca del gobierno español o de la misma Universidad de Alcalá de Henares acabaron en un fracaso. Lo que significa que los gastos financieros de nuestros estudios y de esta tesis fueron enteramente asumidos por el espíritu de solidaridad de mi familia, que tuvo que consentir enormes sacrificios.

Práctica: La redacción de un trabajo tan importante y sensible como una tesis, necesita tener a un concejal técnico que maneja mejor la herramienta informática. Sin embargo, en la incapacidad de tenerlo, hemos escrito nosotros mismo la tesis durante todo el proceso de su desarrollo, lo que ha implicado lógicamente retraso, cansancio e incertidumbres. Al final, fue para nosotros y a pesar de todo, una experiencia única y alentadora.

4. Método, estructura y fuentes.

Nuestra tesis doctoral en cuanto a enfoques complejos que vinculan la ciudadanía, la antropología, la historia, la política, la cultura y el medioambiente, se reivindica ser interdisciplinar, porque abarca aspectos de varias disciplinas, combinando e integrando actores, elementos y valores de múltiples áreas del saber. Así pues, hemos podido identificar sinergias, analogías y paradojas desde varios puntos de vista y en distintos aspectos para la fundamentación de la ecociudadanía en el caso de los Ekang de África Central.

Así pues, cómo proceso analítico e histórico-crítico, nuestra investigación nos obliga comenzar el trabajo desde un corpus documental histórico, sobre la noción de violencia epistémica, el sujeto colonial y su vínculo con el surgimiento de la ciudadanía africana, a través el fenómeno de la descolonización. La siguiente etapa nos permitirá establecer el estado actual de los conocimientos acerca de la sostenibilidad y del medioambiente, lo que nos ha requerido la delimitación de una bibliografía precisa. El trabajo es descriptivo y analítico, dejándonos guiar por los saberes ecológicos tradicionales y al mismo tiempo tratando de dar nuestro punto de vista y hacer propuestas siempre que sea oportuno y necesario.

Por lo tanto, la tesis propiamente dicha está estructurada en tres partes y subdivididas en capítulos detallados:

La primera parte intitulada: Antropología de la violencia colonial y dimensión cultural de la sostenibilidad, dónde se analiza el encuentro fallido entre la cultura occidental y las culturas africanas. Por eso, consideramos que la crisis ambiental en África central es ante todo una crisis antropológica, sociopolítica, histórica y cultural en la medida en que por el fenómeno de la colonización, el subcontinente ha perdido sus valores, su esencia, por causa de la deshumanización, la cosificación, la alienación y la violencia epistémica. Al final, el drama del hombre Ekang se manifestó en un hibridismo cultural después de su acceso a la soberanía internacional, es decir concretamente una existencia a equidistancia entre los valores ancestrales tradicionales y la cultura occidental heredada de las políticas asimilacionistas coloniales.

Así pues, después de la descolonización, el continente africano accedió a la soberanía política, pero hasta hoy en día, siguen vigentes la hegemonía capitalista y el colonialismo bajo las caras del neocolonialismo, la globalización, la sostenibilidad eurocéntrica, el imperialismo sin colonias y el espejo del ecocolonialismo. Este primer capítulo tiene el objetivo demostrar que la sostenibilidad no puede ser un paradigma global, porque en cuanto tal es ante todo local. Por ejemplo, para los pueblos Ekang, la sostenibilidad carece de contenido concreto y no significaría nada fuera del ámbito de la preservación de las selvas y de los bosques. En este sentido, ¿cómo entrar en diálogo intercultural con la lógica de la concepción de la sostenibilidad occidental?

La segunda parte de nuestra tesis intitulada: Crisis ecosocial, acercamiento epistemológico a la ecociudadanía y participación política, que intenta insistir desde la aclaración etimológica a la aserción de que el paradigma occidental no puede ser universalizado, porque ha fracasado, por causa de su vínculo a la antigua concepción de la comunidad política basada en los derechos de los miembros, mientras la ecociudadanía, desde su estatuto desterritorial insiste al mismo tiempo en la necesidad de equilibrar los derechos y los deberes de cada miembro, extendiéndolos a toda la comunidad biótica y abiótica.

Esto significa tener en cuenta la noción de huella ecológica, definida como el rastro que dejamos y que afecta al planeta después de cada una de nuestras acciones. En este sentido, desde el punto de vista del pensamiento verde, Andrew Dobson, al hablar de la ecociudadanía o la ciudadanía ecológica, nos plantea la necesidad de una ética post-cosmopolita: una ética de deberes y responsabilidades compartidas en la aldea global. Para él, la ciudadanía ecológica debería de ser una señal de identidad colectiva más allá de incentivos fiscales y declaraciones grandilocuentes. Pues, ni la tradición liberal ni la tradición republicana, a juicio de Dobson, bastan para fundamentar el equilibrio global de deberes y responsabilidades que se precisa ir más allá, integrando la huella ecológica como base para la definición de una ciudadanía ecológica y establecer una política educativa fuerte y consistente. Fomentar la cultura democrática y el autogobierno local, como lo afirma bien Manzini: “la democracia ambiental es el derecho a saber, el derecho a participar y el derecho a corresponsabilizarse.”(Manzini & Bigues, 2000: 64)

A esto respecto, Valencia Sáiz afirma que: “la reconstrucción del concepto de ciudadanía liberal hacia una ciudadanía ecológica hace hincapié en las responsabilidades y obligaciones del ciudadano en el marco de la sociedad sostenible y respecto a los colectivos subrepresentados, así como su papel socializador de ciudadanos ecológicamente conscientes. Se trataría, pues, de una ciudadanía activa que debe ir de la mano de una ampliación de la participación política.”(Valencia Sáiz, 2000: 191)

La tercera parte de la tesis se intitula: Ecociudadanía y retos de la antropología de la educación ambiental y de la espiritualidad ekang, en la cual hemos de señalar los pasos importantes o desafíos para la realización de aquello proyecto, entre otros, descolonizar a las mentes, porque la educación gracias a su espíritu crítico, ayudaría a sacudir el yugo epistémico de la violencia colonial; alejarse de la sostenibilidad liderada por Occidente, por causa de sus pretensiones universales y su tendencia hacia el ecocolonialismo ambiental, que muchos

consideran como una nueva forma de colonización, a pesar de ser la máxima responsable de la crisis ecosocial global. Esta parte se termina con la toma de conciencia del fracaso de la cosmovisión occidental y la necesidad de buscar alternativa desde las fuentes de los saberes ecológicos tradicionales considerados como herramientas y bases para una sostenibilidad contrahegemónica, a favor de la supervivencia cultural y espiritual de la cuenca del Congo, patrimonio de la humanidad.

A través el empoderamiento de las mujeres, el papel de las ONGs y los movimientos sociales, resulta importante demostrar también la urgencia del acceso a la información, para una participación eficiente de la ciudadanía a la toma de decisiones relativas a la protección del medioambiente. En este sentido, resulta importante releer la herencia de la colonización desde el punto de vista de la conciencia historia africana y la memoria colectiva, presentando así a la ecología tradicional ekang como alternativa, porque fundada en la fraternidad cósmica y espiritual vinculada a la filosofía humanista de *Ubuntu*, la solidaridad y el socialismo tradicional africano favorables al cuidado del medioambiente.

Hemos concluido esta parte, aprovechando la experiencia de la Covid-19, para llamar la atención al conjunto de los pueblos africanos, a la gobernanza mundial y la civilización occidental, afín de que formen una unión sagrada a favor de la supervivencia de la cuenca del Congo, incluir e inscribir a los saberes ecológicos ekang como patrimonio de la humanidad y recordar en una perspectiva multicultural la necesidad de fomentar la fraternidad universal, porque el virus no solamente ha puesto de relieve la alta vulnerabilidad de la especie humana, sino también invita a la urgencia de buscar soluciones concertadas para la sostenibilidad global del planeta, porque la hora no está en las discriminaciones u exclusiones, sino como lo reconoce Adela Cortina, a la cordialidad considerada como el combustible del vuelo que la ética pretende realizar sobre la naturaleza y la convivencia humana, por eso hay que crear alternativas viables, porque

Una simple mirada a la globalidad, recuerda Ellacuría, nos muestra que existen “pueblos enteros crucificados”, al menos dos tercios de la humanidad, lo cual significa que partimos ya de una situación de “des-humanidad”. Un proyecto ético no puede eludir este punto de partida, sino (...) hacerse cargo de la realidad, cargar con ella y encargarse de ella para que sea como debe ser (...) Asumir estas tres obligaciones con la realidad social en la que ya estamos implantados es lo contrario de encogerse de hombros alegando que, a fin de cuentas “no soy guardián de mi hermano”. Pero en este caso no sería Yahvé quien pediría responsabilidades, sino la realidad de un ingente número de seres humanos despojados de sus derechos... es preciso haber perdido mucha inteligencia para no comprender que las cosas deben ser de otro modo y que son también responsabilidad nuestra. (Cortina, 2001: 88-89)

Por su parte, Álvaro Cantalapiedra añade que ha llegado la hora de uno por todos y todos por uno o el imperativo de convivir para perdurar (2011), y concluye Leonardo Boff que “no hay un arca de Noé que salve a algunos y deje perecer a los demás. O nos salvamos todos, o perecemos todos.”(2000)

PARTE I: ANTROPOLOGÍA DE LA VIOLENCIA COLONIAL Y DIMENSIÓN CULTURAL DE LA SOSTENIBILIDAD.

Vivimos en un mundo globalizado, y cada vez más interdependiente, donde el bienestar ya no es una cuestión nacional, sino que va más allá de nuestras fronteras tradicionales. La movilidad de las personas, y la difusión de saberes, culturas y formas de vida, caracterizan a las sociedades globalizadas. (Bauman, 1999)

Basándonos en aquellas palabras de Bauman, podemos afirmar que la intromisión y el surgimiento de la colonización en la historia de los pueblos africanos en general y de los Ekgang en particular tuvieron influencias múltiples especialmente en el tejido social y sus culturas, modificando la mirada de la antropología misma del hombre africano. En esa primera parte de nuestra investigación, queremos demostrar que la violencia epistémica y epistemológica introducida por la cultura occidental en su búsqueda de hegemonía universal, tiene vínculos intrínsecos con la dimensión cultural de la sostenibilidad.

Desde allí, ocurrió que al final del proceso de colonización, se produjo un conflicto sociopolítico, antropológico y cultural, primero de manera latente, los antiguos colonizados anhelando reproducir el modo de vida de las culturas occidentales, sociedades de consumo y de exclusión de los débiles, sino más tarde abierto, cuando tomando conciencia, los pueblos africanos descubrieron la cara oculta de la civilización occidental, en cuanto señalizada como siendo la fuente del deterioro ambiental global. Lo que explica fundamentalmente el resurgimiento de los nacionalismos para las reivindicaciones de las identidades nacionales, siendo el objetivo principal, el renacimiento de las culturas no-occidentales invisibilizadas desde muchos siglos por parte de la hegemonía occidental que a lo largo del tiempo, ha ido perdiendo su vigor y ya se acerca más de su ocaso, pero cuyos paradigmas epistémicos siguen siendo lo referente del conocimiento científico universal.

Así pues ¿En qué consiste la violencia epistémica? ¿Cómo se manifiesta concretamente? ¿Cuáles son sus pilares y sus consecuencias? ¿Qué relación ontológica o lógica existe entre la construcción del sujeto colonial y la sostenibilidad?

Capítulo 1: Violencia epistémica y construcción del sujeto colonial.

En el marco del paradigma emergente, la epistemología hace referencia a los fundamentos a partir de los cuales se trata de explicar una realidad en esencia, la dialéctica entre el conocimiento que se posee y el entendimiento del comportamiento humano. Sin embargo, hemos de reconocer que la visión epistemológica u ontológica del orden social tiene vínculos intrínsecos con la cultura, la cosmovisión y la concepción del universo por parte de cada cultura, en relación con la memoria histórica de los pueblos, las experiencias de sus antepasados y los tipos de relaciones que entretengan con el medioambiente. En este sentido, hay que reconocer que:

Las distintas normativas de la política indígena alienan a los africanos de derechos fundamentales como el *ius solis* o el *ius sanguinis*. En el primer caso, al no tener en cuenta el derecho de procedencia de los distintos grupos africanos, y por lo tanto, sus diferencias socio-culturales. Y en el segundo caso, al alienar a las poblaciones africanas de sus patrones de filiación que, en cualquier caso, dejaban abierta la posibilidad de divisiones familiares a efectos legislativos. De esta manera, la política indígena no hace más que institucionalizar, a través de una irremediable dependencia de los africanos del Patronato de Indígenas, la

concepción del otro como *homo infantilis* apoyándose en una tradición eurocéntrica basada en lógicas asimilacionistas incapaces de valorar las diferencias culturales (...) (Sánchez Molina, 2002: 110)

En efecto, un análisis minucioso de la concepción del orden social no deja de sorprender con su carácter hegemónico, en la medida en que la experiencia cultural europea se ha universalizado en cuanto referencia de la racionalidad única, lo que ha implicado una imposición unilateral de la cosmovisión eurocéntrica al resto del mundo. Encontramos así, por la puerta trasera del paradigma ecológico, la idea de otra manera condenada al fracaso de una vanguardia ilustrada y de su autoproclamada vocación hegemónica en nombre del conocimiento científico. ¿En qué consiste la violencia epistémica y la negación de la historicidad africana?

1.1. Deshumanización antropológica y negación de la historicidad africana.

La violencia epistémica es el conjunto de prácticas científicas, disciplinares y cognitivas que intencionadamente o no, invisibilizan la aportación de determinados sujetos sociales a la construcción, discusión y difusión del conocimiento científico. La violencia epistémica aparece indisolublemente unida a la relación dominante del poder que constituye su ideología legitimadora y a los *epistemes* dominantes que introducen, establecen y codifican ciertos conceptos y no otros como algo relevante, verdadero o posible, pero sin revelar sus intereses ocultos, porque la violencia tiene como pilares la represión epistemológica y la denigración e invalidación de los saberes otros que occidentales en el nombre de la pretendida científicidad de sus conocimientos.

En este sentido, la violencia epistémica tiene como tarea invisibilizar a los sujetos sociales por su condición de género, de raza o de nacionalidad. En efecto, la violencia epistémica colonial en África y Asia, para justificar la necesidad de su misión civilizadora legitimó la opresión y la exclusión social, al criminalizar, silenciar o calumniar a las culturas de los pueblos autóctonos considerados primitivos o salvajes. Así pues,

Las grandes exploraciones que se realizaron en los continentes africano y asiático por parte de los europeos, con el fin de descubrir las riquezas minerales y los recursos fluviales que poseen, se constituyen en el prelude de los procesos de invasión y colonización de sus territorios y pueblos. Obviamente, durante la época marcada por el imperialismo europeo en estas zonas “periféricas”, no cabía ninguna posibilidad de afianzar las riquezas de las diversidades culturales de estos pueblos que habitualmente terminaban siendo despreciados como “salvajes” o de “salvajismo”; lo que justificaba la necesidad europea de civilizar y educar a estas “tribus” africanas y asiáticas(...)(Maguemati Wabgou, 2012: 37)

Históricamente, el pensamiento europeo, desde la era ilustrada, ha teorizado siempre sobre la hipotética “inferioridad africana.”(Thornton, 1992) Resulta particularmente curioso e ilustrativo a un mismo tiempo, descubrir que, tal forma de pensar haya alcanzado su máxima expresión en el siglo que los europeos denominan unánimemente como Siglo de las Luces y la Ilustración, el siglo de las Declaraciones de los Derechos fundamentales y otras mitologías occidentales. Grandes nombres, que aún hoy son alabados y dormitan en el Olimpo científico, han significado por el contrario, para los pueblos africanos la negación de su historicidad. En efecto,

(...) Otro fenómeno ha perjudicado notablemente al estudio objetivo del pasado africano: me refiero a la aparición, con el tráfico negrero y la colonización, de estereotipos raciales

generadores de desprecio y de incomprensión, y tan profundamente anclados que falsearon hasta los conceptos mismos de La historiografía. A partir del momento en que se recurrió a las nociones de “blancos” y de “negros” para nombrar genéricamente a los colonizadores, considerados como superiores, y a los colonizados, los africanos tuvieron que luchar contra un doble avasallamiento económico y psicológico. Reconocible por la pigmentación de su piel, convertido en una mercancía entre otras, dedicado a trabajos pesados, el africano llegó a simbolizar en la conciencia de sus dominadores una esencia racial imaginaria e ilusoriamente inferior de negro. Ese proceso de falsa identificación rebajó la historia de los pueblos africanos en el espíritu de muchos al rango de una etnohistoria en que la apreciación de las realidades históricas y culturales no podía más que ser falseada. (Mahtar M’Bow, 1982: 12)

Así pues, Europa asumió su famosa tarea civilizatoria llevando a sus ideas de progreso intelectual, material, industrial y cultural en el mundo entero, con las funestas consecuencias que todos conocemos. Por eso,

Escribir u opinar sobre el colonialismo en los albores del siglo veintiuno podría parecer anacrónico o carente de propósito. Para muchos es cosa del pasado, que en todo caso mueve la nostalgia y quizá a algún acto patriótico ante la estatua ecuestre de algún padre de la patria; pero nada más (...) En efecto, el colonialismo clásico como forma extrema de dominación política, económica, social y cultural, virtualmente ha desaparecido del planeta. Está superado históricamente. Pero prevalece como problema político que afecta directamente a millones de seres humanos en varios continentes y que amenaza a otros pueblos formalmente independientes y realmente dominados por grandes potencias, o que intentan zafarse de esa condición de dependencia y sometimiento. (Muriente Pérez, 2010: 48)

Sin embargo, resulta importante subrayar que, si la reducción del africano en la mercancía por la esclavitud empezó a un momento dónde el mundo era prácticamente ignorante de los derechos humanos, en cambio, la colonización se efectuó cuando casi la totalidad de los Textos fundadores y fundamentales de estos derechos habían sido solemnemente adoptados y proclamados. En concreto, Inglaterra disponía de su Habeas Corpus desde 1679; los Estados Unidos de América del norte habían proclamado la Declaración de las independencias en 1776; la Declaración francesa de los derechos del hombre y del ciudadano, proclamada en 1789.

En efecto, casi todas aquellas Declaraciones fundamentalmente habían tenido una visión más global y un manejo universal e inclusivo, lo cual es claramente cierto que aquellos derechos suponían responder a la importante pregunta siguiente ¿Cómo proteger al individuo independientemente de su situación política? Se pregunta Hannah Arendt, lo cual significaba que aquellos derechos deberían entonces permitir la protección de todos los hombres sin exclusión, a los extraños y los sin Estados también, a pesar de su preestatuto o en virtud de su estatuto preinternacional, porque lo que contenían aquellas Declaraciones según Arendt se resume en estas palabras: “si un hombre pierde su estatuto político, debería en función de las consecuencias inherentes a los derechos propios e inalienables del hombre, caer en la situación precisa que estos derechos generales han previsto.”(Hannah Arendt, 1982: 289) Era aquella, la situación de los pueblos africanos que nunca habían edificado un Estado-nación a la manera europea y tampoco gozaban del estatuto político nacional vinculado a la noción de comunidad política.

Sin embargo, curiosamente son Inglaterra y Francia consideradas como madres y cunas de los Derechos Humanos, juntas a las demás naciones europeas, que agredieron manu militari a África durante muchos siglos, saqueándola, deshumanizándola por la Trata de esclavos, infantilizándola por la colonización y la discriminación racial. Esta contaminación ontológica de la fuente misma de los Derechos Humanos para con los africanos, la llamamos tribunal histórico, porque no solamente confirma las palabras de Hobbes según las cuales el hombre es un lobo para el hombre, sino cuestiona al mismo tiempo la pretensión universal de los mismos Derechos Humanos. En efecto, no se puede seguir admitiendo continuamente a la retórica de los Derechos Humanos que los occidentales usan a menudo hasta hoy en día como una arma para machacar y presionar a los gobiernos africanos, fingiendo de antemano no recordarse que su incursión y surgimiento en el corazón del continente, constituyeron la peor negación y violación histórica de la igualdad, de la dignidad humana y de la universalidad tan pregonada de los Derechos Humanos y sobre todo que los africanos nunca habían sido iniciados al respecto de estos derechos fundamentales, que a ellos se los negaban diariamente. César Bou abunda en el mismo sentido cuando afirma:

La cuestión de la historicidad de las culturas del África subsahariana es algo que ha entrañado un largo debate en Occidente. Desde ya que todas las culturas humanas son culturas históricas, pero la propia humanidad del negro africano es algo que ha sido puesto en cuestión. Y aun cuando ese no fuera el caso, las culturas negras fueron consideradas como ahistóricas en tanto ágrafas, perspectiva ésta de dudosa legitimidad, no sólo por la frecuente existencia de documentación escrita, sino también porque, de ninguna manera, puede considerarse a la escritura como el único elemento productor de historicidad. (Bou, 2007: 8)

Por eso, contra lo que se podría considerar como sus convicciones profundas, los imperialistas se negaron voluntariamente otorgar los mismos derechos humanos vigentes en sus países respectivos a los africanos, lo que significa claramente que los europeos llegaron en África con malas intenciones y actuaron de mala fe, negando al mismo tiempo a los pueblos autóctonos, el disfrute de los grandes logros de la humanidad, cuya fuente se encuentra en la época de las Luces y sus principios universales. Así pues, los hechos históricos demuestran claramente que los europeos nunca habían enseñado o tratado a los africanos según las exigencias políticas y morales de los Derechos Humanos. Al contrario, en palabras y actuaciones, consideraron que “estos derechos fundamentales no podían, ni debían ser extendidos en estas tierras lejanas” (Grandmaison, 2008: 170), porque para ellos, los africanos eran diferentes de los seres humanos, para los cuales los derechos del hombre blanco no podían convenir, justificando así su famosa misión civilizadora de exclusión y discriminación de los pueblos autóctonos.

Dicho esto, hay que señalar la importancia que ha tenido la producción del conocimiento por los colonizadores e impuesto a los colonizados para el triunfo del dominio cultural y colonial. Surgieron así *epistemes* dominantes, estructuras hegemónicas del saber que iban unidas al poder y se presentaban como algo evidente a sus portadores, aun cuando eran construcciones de carácter social e histórico, producidas en contexto de dominación.

Así pues, el fracaso del encuentro primordial entre la civilización occidental y las civilizaciones africanas, ha generado, forjado una visión deformada del otro y reducido los modos de conocimiento de los demás pueblos a de meros saberes tradicionales secundarios, cuando no han sido considerados como puras supersticiones producidas por “culturas primitivas”, ya que según

el esquema lógico y racionalista occidental, las cosmovisiones no-europeas faltarían de rigor científico, lo que implicó durante el proceso de colonización el despliegue de una hegemonía a carácter eurocéntrico, cuya consecuencia fue la violencia epistémica y epistemológica. En efecto,

Aún reconociendo la gran variedad de experiencias y casos, los colonialismos suponen la manipulación de las historias locales, la denigración cultural, la denegación de la subjetividad [...] Determinadas prácticas, formas, representaciones, se fueron imponiendo por la fuerza, el engaño, la manipulación y la propaganda a la población autóctona, en el supuesto incuestionable de las bondades intelectuales y morales de las cosmovisiones, sistemas de reglas y estilos de vida euro-occidentales. (Ramírez Goicoechea, 2011: 501)

En este sentido, ninguna otra parte del mundo ha sido víctima de la violencia epistémica y epistemológica como el continente africano, que ha visto a su armadura antropológica y cultural reducida en nada, después de su encuentro desafortunado, fallido y accidental con la civilización occidental, obligándole a renegar a sus propios valores milenarios que habían guiado a los pueblos desde la era inmemorial. Desde luego, el encuentro primordial entre las cosmovisiones africana y occidental constituyó un choque histórico-cultural, durante el cual el diálogo, el asombro y el intercambio, características esenciales del encuentro entre los pueblos, se convirtió en monólogo de tipo occidental. Por eso afirma Spivak: “La manifestación primera de la violencia epistémica es la constitución del sujeto colonial como Otro, esto es la obliteración asimétrica de la huella de ese Otro en su precaria Subjetividad.” (Gayatri Spivak, 1985: 277)

Históricamente, se sabe que las costumbres tienen piel dura y que la política colonial occidental en África Central, que no contempló nunca la intersubjetividad y cuyo pilar fue poner la cuestión de la raza en el centro del intercambio cultural, desfiguró y rompió la alteridad sujeto-sujeto, reduciéndola a una mera relación sujeto-objeto, la infantilización y la cosificación del sujeto negro africano siendo en aquella época, los pilares de dominación colonial.

Desde entonces, el sujeto africano empezó a experimentar una situación permanente de conflicto cultural y de alienación, preguntándose quién era y si había posibilidad de dar vuelta atrás, para revivir su acepción precolonial o al contrario, si debería abrazar el modo de conocimiento científico occidental, perdiendo así su identidad, dignidad e autenticidad. Al final, el sujeto Ejang por su carácter híbrido, fruto de la alienación se encuentra a menudo como estando en una glorieta cultural, ni puramente africano, por haber sido víctima de las violencias coloniales, ni occidental, a pesar de las políticas asimilacionistas, por el hecho de que la colonización no contemplaba crear los ego, pero los no-ego y los subalternos, en un proceso de construcción de robots culturales al servicio de la hegemonía capitalista. En este sentido,

El ego moderno ha aparecido en su confrontación con el no-ego; los habitantes de las nuevas tierras descubiertas no aparecen como Otros, sino como lo Mismo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, como “materia” del ego moderno. [...] Europa ha constituido a las otras culturas, mundos, personas como objeto: como lo “arrojado” “ante” sus ojos. El “cubierto” ha sido “des-cubierto”: ego cogito cogitatum, europeizado, pero inmediatamente “en-cubierto” como Otro. El Otro constituido como lo Mismo. El ego moderno “nace” en esta autoconstitución ante las otras regiones dominadas. (Dussel, 1994: 36)

En efecto, los historiadores reconocen casi unánimemente que la intromisión europea en África no pasó sólo por una nueva organización comercial, sino que se llevó también a cabo toda

una empresa de sometimiento, provocando numerosos cambios a todos los niveles, sobre todo socioculturales. En primer lugar, una perturbación de las estructuras político-administrativas preexistentes a la llegada de los colonizadores y con consecuencias directas, la negación antropológica del africano, al negarse tener en cuenta la historicidad de las experiencias precoloniales, la existencia de los imperios africanos y las culturas coexistentes en África precolonial, unieron en una misma colonia a los pueblos enemigos¹ y separaron a los hermanos². Todo criterio llevado a cabo correspondía a los intereses de los colonizadores y en ningún momento se tuvo en consideración las realidades socioculturales africanas. En este sentido,

(...) es posible mostrar, por un lado, que la opresión y la exclusión tienen dimensiones que el pensamiento crítico emancipatorio de raíz eurocéntrica ignoró o desvalorizó, y, por otro, que una de esas dimensiones está más allá del pensamiento, en las condiciones epistemológicas que hacen posible identificar lo que hacemos como pensamiento válido. La identificación de las condiciones epistemológicas permite mostrar la vastísima destrucción de conocimientos propios de los pueblos causada por el colonialismo europeo, lo que llamo *epistemicidio*, y por otro lado, el hecho de que el fin del colonialismo político no significó el fin del colonialismo en las mentalidades y subjetividades, en la cultura y en la epistemología y que por el contrario, continuó reproduciéndose de modo endógeno. (De Sousa Santos, 2010:7-8)

Por otra parte, se dio una colaboración codo con codo entre la administración colonial y la Iglesia para una mejor explotación de los recursos naturales del continente, lo que derivó en “C-C-C”, es decir, “Colonialismo, Cristianismo y Comercio”. En estas palabras se puede resumir la presencia europea en África:

En 1914, la mayoría de los pueblos de África habían sido obligados a aceptar y a funcionar dentro del orden europeo, el Estado colonial. Los decretos procedentes de Londres, París, Bruselas, Roma o Lisboa se convirtieron en los documentos legales oficiales para gobernar los territorios anexionados; sin embargo, los europeos intentaron racionalizar sus acciones en términos legales, filosóficos y religiosos. Pero obligan a los africanos a aceptar la legitimidad de la reivindicación europea sobre los territorios africanos era difícil, dado que los Estados coloniales derogaban la libertad, la independencia y el derecho a ser un pueblo entre pueblos. Los europeos imponían su legitimidad a través de dos modos relacionados: la creación de la pobreza “material” y “mental” entre los africanos. (Munene, 1996: 15)

Así pues, durante estos momentos difíciles de la historia del continente africano, sus tradiciones, sus culturas y el estatuto del ser humano le han sido rotundamente denegados a sus poblaciones, manteniéndolas al estado de deshumanización, criminalización racial, de mercantilización e infantilización, incapaces de decidir por sí mismas por causa de la extrema alienación y subalterneidad desde las que fueron formados y acostumbrados. El teólogo africano Kä Mana³(1993) califica de *zombificación e imbecilización* a este proceso reductor, destructor, ninguneador y menospreciador, mientras el antropólogo y teólogo Engelbert Mveng reconoce que se trata de una “pauperización antropológica.”(Heyer y Kabasele Lumbala, 2011: 8)

¹Ejemplos: los Ewé de Togo que forman parte de la colonia británica de Ghana o el de los Shona y los Ndebele en Zimbabue.

²Ejemplos: los Bakongo, que se encuentran entre el norte de Angola, el suroeste de la República democrática del Congo y el sureste del Congo, los Fangs de Gabón, de Guinea ecuatorial y de Camerún.

En efecto, “la despersonalización del hombre africano bajo el régimen colonial ha sido un desprendimiento de todo lo que era, todo lo que tenía, de todo lo que hacía y su reducción en un estado de indigencia y miseria que llamamos estado de pauperización antropológica.”(Mveng y Lipawing, 1996:32). Por eso, para Yvon Christian Elenga, la noción de pobreza antropológica “se inscribe en la reflexión teológica como paradigma que rinde mejor cuenta de lo que se convirtió África.” (Elenga, 1998:97). Así pues, una vez que se lo negó la historicidad, la cultura y la humanidad al africano, sometiéndolo a la esclavitud y la exportación forzada, entraba también directamente en la siguiente fase que era la de mercantilización, porque devenía por este hecho una mera mercancía al servicio del poder económico y el desarrollo del Nuevo mundo. Por eso afirma Cáceres Gómez:

Debemos recordar que, casi siempre, la esclavitud se inició por medio de la violencia. Esta violencia redujo el estatus de una persona de una condición de libertad a una condición de esclavitud. La guerra es el tipo de violencia más común puesto que los cautivos de los conflictos pudieron ser considerados como botín y ser esclavizados. No es de extrañar que la era del comercio transatlántico de personas esclavizadas coincidiera con muchos casos de guerra en África. Si bien aparentemente no todos esos casos fueron motivados por la búsqueda de personas para esclavizar, el vínculo entre guerras y cautivos para la esclavización fue muy estrecho. Hubo por supuesto, como en la era previa al comercio transatlántico de personas, otras vías de esclavización, tales como el castigo judicial por asesinato, hurto, adulterio y brujería. Estas vías, sin embargo, estuvieron cada vez más arraigadas en la violencia inducida por el comercio transatlántico de personas esclavizadas. (Cáceres Gómez, 2008: 9)

Paradójicamente, se ha argumentado a menudo que el tráfico de esclavos a larga escala fue posible porque tanto la esclavitud como el comercio de personas esclavizadas estaban arraigados profundamente en las sociedades africanas. Esta engañosa visión fue difundida por los comerciantes esclavistas europeos⁴ y constituyó un pretexto en el período postabolucionista como justificación moral para la colonización del continente africano, una situación que tiene actualidad en el imaginario occidental y la gobernanza mundial hasta hoy en día, porque

La negación de la historicidad de los pueblos africanos cumplió la misma función ideológica que la negación de su humanidad. Aquí la ideología muestra sus uñas tal y como es: una falsa conciencia del mundo, al servicio de la explotación de los más débiles. Esa negación tiene su historia, que corre paralela a las distintas formas de explotación económica, esclavitud, trabajo forzado colonial, explotación del inmigrante, etc. De lo expuesto puede inferirse que la depreciación de la historicidad de las culturas africanas no es más que un epifenómeno del racismo. Y el racismo fue y sigue siendo uno de los avatares de la explotación del hombre por el hombre: Sin racismo y xenofobia el valor de la fuerza de trabajo del africano sería mucho más alto. La discriminación racial en Europa o Estados-Unidos, hoy como ayer, es funcional al sistema económico. De la misma manera que los esclavos no hubieran podido venderse como ganado si no hubieran sido estimados como animales de labor, es necesario

⁴Según algunos historiadores, antropólogos y sociólogos, la esclavitud era una institución ya existente y previa a la llegada de los musulmanes y europeos en África. Una afirmación que compartimos, pero matizándola, porque hay que pensar en la Grecia y la Roma antigua dónde sí el esclavismo era institucionalizado, nunca lo había sido en África, sino que resultaba como una consecuencia de las guerras tribales y razias frecuentes en aquella época, lo que significa que perder a una batalla era sinónimo de perder también su libertad. Lo que no tiene nada que ver con la Trata transatlántica de los Africanos como mercancías hacia las Américas, una esclavitud industrial, criminalizante, deshumanizante y que debe ser al mismo título que el holocausto judío considerado como un crimen contra la humanidad.

que los inmigrantes de hoy sean considerados inferiores, para pagarles un salario inferior. En ese contexto, su cultura de origen nunca puede ser valorada correctamente (si es que hay que valorar a una cultura) por quienes comparten el consenso ideológico del mundo desarrollado. (Bou, 2007: 75)

Por otra parte, a partir del año 1881 hasta 1914, la historia de la humanidad fue marcada por la expansión colonial de las grandes potencias europeas, lo que llevó a una suerte de europeización y occidentalización del mundo. Pero en realidad, todo empezó con el Comercio Transatlántico de los esclavos. En este sentido,

La trata de esclavos dio lugar a nuevas formas de organización política y social, a una mayor utilización de esclavos en el continente y a una mayor insensibilidad ante el sufrimiento. El África subsahariana ya se había quedado atrás en el desarrollo tecnológico, pero el tráfico atlántico agudizó su atraso. Sin embargo, a pesar de tanta desdicha, no debemos olvidar que los africanos sobrevivieron a la trata de esclavos, conservando relativamente intactas su independencia política y sus instituciones sociales. Paradójicamente, este vergonzoso periodo de la historia también aguzó al máximo la capacidad de resistencia del ser humano. Era el sufrimiento lo que daba a África su esplendor. (Ilife, 2013: 193)

Por eso, África es diferente al resto del sistema internacional, lo cual es un detonador para la intolerancia y la incompreensión y en este contexto es importante recordar que los estudios sobre el continente en general, han sido siempre marcados por la falta de sensibilidad a una cultura y modo de vivir distintos, es decir, ha sido de carácter eminentemente etnocentrista dirigido por la visión occidental. En efecto

Los países del tercer mundo (...) son los que han estado sometidos a un doble (o triple) tipo de violencia: la violencia estructural, que está en la base de las desigualdades existentes entre los países del primer y tercer mundo; y una violencia simbólica, violencia de carácter fundamentalmente cultural, más sutil, que ha tenido casi siempre la función de legitimar no sólo la violencia estructural, sino también la violencia directa(...)En definitiva, la violencia epistémica la constituye una serie de discursos sistemáticos, regulares y repetidos que no toleran las epistemologías alternativas y pretenden negar la alteridad y subjetividad de los Otros de una forma que perpetúa la opresión de sus saberes y justifica su dominación. Esto es, violencia ejercida por regímenes autoritarios a través de la represión epistemológica ejercida sobre los Otros mediante la denigración e invalidación de sus propios saberes a partir de determinados sistemas discursivos universales que representan y reinventan para sí mismos. (Pulido Tirado, 2009:176-177)

Además, la ciudadanía africana parece ser un reto para los análisis históricos, filosóficos y sociopolíticos, a causa de su instrumentalización relacionada a la crisis de identidad, las violencias políticas y los conflictos tribales que ocurrieron después de las independencias y el neocolonialismo. Hay que reconocer en este sentido que “la colonización forma parte de África y no es una simple superposición que habría dejado intacta la base cultural africana. Nadie sale indemne de una relación de frontera y menos aún de una relación jerárquica de dominación en la que las fronteras pierden los contornos.”(Iniesta, 2007: 190)

Sin embargo, para comprenderla, se recomienda una relectura rigurosa y profunda de todas sus contextualidades antropológicas, históricas, jurídicas, sociopolíticas y culturales, porque las cuestiones planteadas, a la vez en su particularidad o su universalidad, se pueden leer

solamente a la luz de la producción de ciudadanos africanos desde el período precolonial, colonial y poscolonial. Así pues,

sin duda el efecto más importante del proceso de occidentalización, fue que este preparó el terreno para los procesos independentistas en África, puesto que la clase occidentalizada, principalmente los sectores radicales, no dejó de estar arraigada a las sociedades africanas y dieron inicio a los movimientos independentistas, retomando ideologías europeas de carácter nacionalista. Así pues, los motivos que llevaron a esta clase occidentalizada a tomar en sus manos la lucha independentista, se debió al deseo de tomar las riendas del poder para poder terminar con la llamada triple humillación: clase, raza y cultura. (Inieta, 2007: 5)

En estas condiciones, sería difícil no encontrar los rasgos de esta herencia imperialista, cuando venga el momento de reflexionar sobre el recorrido histórico-político y cultural de la ciudadanía africana. En efecto, África ha sido tratada siempre de manera injusta dentro del sistema internacional, lo cual es un detonador para la intolerancia y la incompreensión. En este sentido, el Informe escrito posteriormente al finalizar el Coloquio de la *Asociación Ecuémica de los Teólogos del Tercer Mundo* celebrado en Nueva Delhi en 1981 menciona lo siguiente:

En nuestro Coloquio, el término “pobreza” no ha sido unívoco. Si la mayoría de entre nosotros ha subrayado la pobreza material, los otros, sobre todo los representantes de África Central, ha insistido sobre la pobreza antropológica o cultural, donde ven un declive de sus pueblos. El colonialismo ha provocado una pérdida de su identidad, un debilitamiento de su creatividad y ha dislocado sin miramientos la vida y la organización tribales, destrozado los valores indígenas, las creencias religiosas y la cultura tradicional. Las consecuencias de aquellos daños se mantienen hoy en día por el neocolonialismo económico y cultural. (EATWOT, 1981)

Resulta importante recordar también que el estudio basado sobre África ha estado marcado por la falta de sensibilidad a una cultura y modo de vivir distintos, es decir, ha sido de carácter eminentemente etnocentrista dirigido por la visión occidental. En este sentido, más allá de la violencia epistémica y la violación de los derechos humanos de los africanos, Mveng habla de la pobreza antropológica que para él “no se trata de la negación de lo que hoy en día se denomina derechos del hombre. Es la negación pura y simple de nuestra humanidad.”(Mveng, 1985: 203). Allí está el drama que experimentaron la mayoría de los pueblos autóctonos africanos y los Ekgang de África Central en particular durante muchos siglos, en el contacto fallido con la civilización occidental.

Además, no debemos olvidar que fue precisamente el mundo occidental que decidió sobre el futuro de África, se apropió de las riquezas naturales que no le correspondían y relegó a los habitantes a la periferia, que aún tiene consecuencias en la fundamentación misma de la interculturalidad. Si bien es cierto que para los africanos, la etapa colonial fue tan sólo un paréntesis, no cabe duda que la colonia fuera una época que dejó marcado al continente africano, ya que fungió como una organización política, económica e incluso social. Así pues, “la colonización forma parte de África y no es una simple superposición que habría dejado intacta la base cultural africana. Nadie sale indemne de una relación de frontera y aún de una relación jerárquica de dominación en la que las fronteras pierden los contornos.” (Inieta, 1998: 190)

En efecto, los pueblos de África Central han vivido una tremenda violencia epistémica, simbólica y cultural vinculada al hecho colonial que generó muchos muertos, expropiaciones, privaciones de libertades y sobre todo negación profunda de la dignidad del negroafricano, por la dominación política, económica y cultural. Las cifras de este período son abrumadoras, porque para acceder más fácilmente al saqueo sistemático de los recursos del continente africano, los colonizadores han sometido las poblaciones civiles a los trabajos forzados que tuvieron siempre al final muchos muertos, cada vez que aquellas intentaban rebelarse o reivindicar sus derechos fundamentales.

Así pues, en el recorrido de las ideas políticas y del pensamiento filosófico, se sabe y se admite que la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre y de la Ciudadanía*, adoptada en Francia como consecuencia directa de la Revolución de 1789, constituye un Documento-clave, para la fundamentación histórica de los Derechos Universales del Hombre y del Ciudadano y se entiende entonces por qué los pueblos africanos se levantaron después de la Segunda Guerra Mundial, para sacudir el yugo colonial y reivindicar su autonomía, por el intermediario del proceso de descolonización.

Por lo tanto, los principios fundamentales de la irrupción y surgimiento de la ciudadanía africana fueron: la deshumanización, la mercantilización, la infantilización, la criminalización racial, la pauperización antropológica, la zombificación y la asimilación. Frente a estos anti-valores afirma Juan Pablo II: “En cada rincón de la tierra hombres y mujeres, aunque amenazados por la violencia, han afrontado el riesgo de la libertad, pidiendo que les fuera reconocido el espacio en la vida social, política y económica que les corresponde por su dignidad de personas libres. Esta búsqueda universal de libertad es verdaderamente una de las características que distinguen nuestro tiempo.”(Juan Pablo II, 2017)

Desde allí, relacionando este período con la actualidad política de África Central, hay que subrayar curiosamente que el fondo ideológico e histórico de la ciudadanía africana tiene vínculos con la infantilización y la criminalización racial.

1.2. Infantilización sociocultural e criminalización racial.

¿Qué es la infantilización? Es un proceso sociopolítico, psicológico y cultural que consiste a ubicar a África en una posición de inferioridad y de dependencia estructural respecto a las sociedades occidentales. En este sentido afirma Ruiz-Giménez:

La construcción de África como algo primitivo, bárbaro y salvaje, perdura hoy en día y a la vez se mezcla con otro imaginario de África, en el cual los africanos son como niños no se saben gobernar a ellos mismos, y por tanto necesitan la tutela de occidente para iniciar la senda del desarrollo, porque ellos no pueden, no saben o porque tienen unas élites muy criminales o porque no tienen las suficientes capacidades. Y es una forma de reconstruir a los africanos y africanas como sujetos pasivos y no como actores y actrices de la historia con capacidad de transformar el mundo. Por eso es un imaginario tan peligroso; primero nos sirve para legitimar el proceso de intervención de hoy en día en Occidente, como fue en la época colonial en África, y segundo porque lo que hace es desapoderar a la población africana. (Ruiz-Giménez, 2008)

En efecto, la infantilización tiene necesariamente vínculos muy directos con el racismo y es posible demostrarlo si se considera que la modernidad occidental se encuentra constituida sobre la base del establecimiento de diferencias que infantilizan a ciertos sujetos subalternos, pues reconocemos que una tal infantilización en nuestro contexto, ha sido vinculada a la diferencia racial, puesto que desde la formación del pensamiento ilustrado y su extensión hasta la actual colonialidad del ser, una forma de descalificación ha sido atribuida a los indígenas y a los negros: “la condición de niños”. La denuncia de aquella actitud había sido adelantado en el trabajo del psiquiatra martiniqués Franz Fanón en su obra *Piel Negra, Máscaras Blancas*, publicada originalmente en 1952, en la cual el autor retoma la existencia de le *petit nègre* y de la inferioridad otorgada al negro directamente en relación con la infantilización cuando se trata de establecer diferencias de orden racial. Afirma entonces Fanón a modo de testimonio:

(...) hace poco hablaba con un martinico que me informó, enojado, de que algunos guadalupeños se hacían pasar por nosotros. Pero, añadía, enseguida uno se da cuenta del error, ellos son mucho más salvajes que nosotros. Traduzcan de nuevo: están más alejados del blanco. Se dice que el negro ama la cháchara; y cuando yo digo ‘cháchara’ veo un grupo de niños jubilosos, lanzando al mundo llamadas inexpresivas y raucas; los niños en pleno juego, en la medida en que el juego puede concebirse como iniciación a la vida. El negro ama la cháchara y el camino que conduce a esta nueva proposición no es largo: el negro no es sino un niño. (Fanón, 2009: 55)

Así pues, la infantilización es una forma de colonialidad y de sujeción en dimensiones subjetivas, no es accidental que vaya ligada al racismo anti-negro o a los procesos de ladinización. Fanón es un iniciador de la relación entre colonialidad e infantilización y desvela que ambos aspectos fuesen relacionados, lo que interesa saber, más allá de indagar esta relación, es desde dónde se ha construido como una legítima categoría de colonialidad, al infantilizar a determinados sujetos y durante bastante tiempo.

En este sentido reconoce el mismo Fanón que “la inferiorización es el correlativo indígena de la superiorización europea. Tengamos el valor de decirlo: el racista crea al inferiorizado” (Fanón, 2009:99). Ahora bien, el momento en que tal condición de "inferior" se convierte insoportable se hace realidad cuando: “Yo empiezo [el negro] a sufrir por no ser blanco en la medida en la que el hombre blanco me impone una discriminación, hace de mí un colonizado, me arrebató todo valor, toda originalidad, me dice que yo parasito el mundo, que tengo que ponerme, lo más rápidamente posible, a la altura del mundo blanco.” (Fanón, 2009: 102).

El proceso de infantilización de África Central tiene cada vez el mismo esquema: las decisiones sobre sus poblaciones se toman siempre fuera y se imponen a todos. Concretamente, la decisión de la trata trasatlántica de esclavos se tomó en América, por necesidad de mano de obra barata y enseguida, el continente fue invadido; la decisión de saquear a África se tomó durante una Conferencia en Berlín, al margen de África, sin ningún representante del continente, bajo esta cortina de humo conocida como la famosa misión civilizadora, pero que escondía en realidad unas recetas máster-chef de europeización y occidentalización del planeta, con todas las consecuencias desastrosas que conocemos en la actualidad en muchos aspectos de la situación geopolítica y sociocultural del africano creando en su mente un complejo de inferioridad: “(...)soy una bestia; que mi pueblo y yo somos un repugnante estercolo ambulante que prometía tiernas cañas y algodón sedoso, y que tengo nada que hacer en el mundo. Entonces intentaré simplemente hacerme blanco, es decir, obligaré al blanco a reconocer mi humanidad. Pero, nos dirá Mannoni, no podéis, porque en lo más profundo de vosotros existe un complejo de dependencia.”(Fanón, 2009:102)

En efecto, los occidentales, enfrentados a la resistencia de los africanos a la aculturación y a la imposición de nuevas y más autoritarias formas de gobierno, tuvieron que llegar a un compromiso con las estructuras sociales preexistentes o al menos, con ciertos individuos en posición dominante. No se estableció, pues, el orden civil europeo, sino que se reformuló e incluso reinventó, en el marco de la administración colonial, el orden jurídico de la “costumbre” (Ranger, 1983), que ejecutada a través de jefaturas tradicionales, aseguraba el control de la mayoría de la población rural africana. (Mamdani, 1996). La producción de cultivos para la exportación, allí donde no existía una minoría europea importante que impusiera sus métodos productivos, también se realizó sin alterar en exceso la organización económica rural, a través de pequeños productores que utilizaban la tecnología tradicional. De esta manera, el sistema colonial conformó un sistema dual, que concebía dos tipos de regímenes y de personas: el de los “ciudadanos”, colonos blancos y negros asimilados, gobernados a través de la Ley Civil y el Derecho del Estado moderno, y el de la inmensa población rural africana, gobernada a través de la ley consuetudinaria o lo que los europeos entendieron como tal, y que era ejecutada a través de autoridades nativas.

Basándonos en esta misma distinción entre las categorías de sujetos, los ciudadanos/ súbditos y de sus dos órdenes jurídicos, podemos distinguir también dos planos en las relaciones internacionales del colonialismo. Por una parte, estaban los Estados modernos occidentales, que se veían a sí-mismos como parte de un sistema gobernado por el derecho internacional y los demás por el Derecho colonial. A finales del XIX, los Estados europeos legitimaban su poder a

través de la ideología nacionalista que se había ido configurando a lo largo del siglo. Según ésta, Europa se concebía como un conjunto de naciones homogéneas constituidas en Estados independientes, iguales y soberanos. El nacionalismo, en mano de los gobiernos conservadores europeos, se convirtió en la poderosa legitimación que se esgrimía como fundamento de la autoridad del Estado sobre su población. (Hobsbawm, 1990)

En este sentido, después de haber invadido y saqueado a África en nombre la famosa misión civilizadora, que en realidad era una aventura de barbarie y llegó lógicamente en el fracaso, los occidentales como saben resurgir, nunca se declararon vencidos. En este sentido, en las decenas 90, después de la destrucción del muro de Berlín, un sitio estrechamente vinculado con la historia del continente, cuando casi todas las poblaciones de África alzaron las cabezas para reivindicar la vuelta al pluralismo político y a la democracia, los occidentales aprovecharon para interferir sobre el fenómeno, porque a continuación querrían, con su espíritu paternalista recuperarla a su cuenta, considerándose como a la fuente de la democratización del continente, lo que naturalmente e históricamente no es verdad, porque recordemos que los colonialistas nunca iniciaron los Africanos a la cultura de los derechos humanos, tampoco de las libertades fundamentales vinculadas al Estado de derecho y a la democracia, porque los consideraban indignos de ser considerados súbditos de los derechos fundamentales del hombre y del ciudadano.

Por eso, los sometieron al régimen dictatorial del partido único: “De este modo, el partido único se presentaba: a) como un régimen transitorio hasta tanto se consiguiese la modernización de las atrasadas sociedades africanas; b) como el mejor diseño institucional para el desarrollo económico y c) como el modelo catalizador social que impediría los enfrentamientos étnicos que supuestamente alentaría el pluripartidismo”. (Rodríguez-Piñero Royo, 2000: 4).

Concretamente, la sed de la democracia no podía entonces provenir que de los propios pueblos africanos, cansados de ser gobernados por líderes a tendencias dictatoriales, no elegidos en las urnas, pero custodiados y apoyados por las redes clientelistas occidentales, en detrimento de los intereses de las poblaciones locales. Lo que llama más la atención es el comportamiento equidistante de los occidentales, cuyos discursos públicos llaman a la democracia y respecto de los derechos humanos, mientras en privado protegen sus negocios sucios, en asociaciones oscuras con sus socios mayoritariamente entre los dictadores del continente. Además, se puede notar que

La debilidad de los Estados y la consiguiente necesidad del reconocimiento y ayuda internacionales, arrojaron como resultado una soberanía formal en la cual la comunidad internacional se mostraba manifiestamente despreocupada por lo que sucediera fronteras adentro, sosteniendo a los mismos a través del sistema de ayuda al desarrollo mediante el cual se consolida la externalidad de los Estados africanos a punto tal que, para las dirigencias, apropiarse del control estatal era casi sinónimo de apropiarse del control de las relaciones exteriores y de la recepción de ayuda.(Marina Mateo, 2004: 4)

Así pues, hemos de señalar que el surgimiento y la irrupción de la ciudadanía africana en la escena internacional, fue sorprendente y fragmentada, porque llegó contra la voluntad de las potencias imperialistas. Sin embargo, para mantener el continente bajo la vigilancia de las

antiguas metrópolis va a ser inventado el Tercer mundo como estigmatización y reconfiguración de la antigua infantilización tan usada durante el periodo colonial. Varela vincula la debilidad económica del continente africano con la Guerra Fría, cuando afirma pertinentemente que una de sus grandes consecuencias,

(...) es la complejidad de los nuevos problemas de seguridad, sobre todo en el plano regional, que enfrentan los países subsaharianos. Sin negar la relevancia de las amenazas externas, la vulnerabilidad interna de los Estados africanos es la principal fuente de los problemas que ponen en riesgo la seguridad. Esa vulnerabilidad comprende, entre otros factores, la persistencia de aparatos estatales débiles, en manos de gobiernos corruptos y represivos, muchas veces sin capacidad para controlar a ejércitos indisciplinados y mal pagados; la agudización de las distorsiones de las economías locales y de las desigualdades internas y regionales (con el crecimiento de la pobreza extrema), agravada por la ausencia de cohesión política y social; el deterioro ecológico; las migraciones ilegales y el avance de enfermedades. Estos factores se traducen en el clima de extraordinaria inseguridad en el que vive la población interna: esos Estados, a veces al borde del colapso, se convierten en la principal fuente de violencia política y de inseguridad, en el contexto de las luchas por el poder del aparato estatal. (Varela, 2002: 564)

Desafortunadamente, el concurso de muchas circunstancias, históricas, políticas, sociales, coyunturales y culturales provocaron la desintegración progresiva del colonialismo y produjo un cambio en la hegemonía de la estructura eurocentrista, propiciando un gran movimiento migratorio a nivel mundial y la deconstrucción de las ideologías y de las representaciones visuales y teóricas hasta entonces conocidas. Así pues lo reconocía Guattari: “entremos en el tiempo donde las minorías del mundo comienzan a organizarse contra los poderes que las dominaban y contra todas las ortodoxias” (Guattari, 1973: 2), refiriéndose a la liberación que realizó el continente y ha hecho de la segunda mitad del siglo XX un período triunfante para los pueblos de África Central.

Desde el inicio de nuestra investigación, hemos insistido en el hecho de que la crisis ecosocial en África Central era ante todo una crisis antropológica, resultado del encuentro fallido entre las culturas africanas y la cosmovisión eurocéntrica. Dicho esto, fuerza es de reconocer de manera concreta que “la situación que actualmente prevalece en África es consecuencia de su pasado histórico, no se debe soslayar el papel que ha jugado a partir de los procesos de la independencia la propia élite africana. Ambos elementos los podemos inscribir en la lógica del sistema capitalista, el cual fundamenta su accionar en mecanismos de violencia y apropiación.”(Cruz Campo, 2004: 9)

En efecto, el comportamiento de los colonizadores fue muy extraño y ambiguo al mismo tiempo, situándose a equidistancia entre la dictadura y el fomento de las libertades fundamentales. Así pues, por un lado, favorables a las políticas asimilacionistas y por otro, hostiles a la emancipación verdadera y total de los pueblos africanos. Esa contradicción pragmatista de las políticas colonialistas, se señala casi siempre a la unanimidad por parte de los historiadores que

La situación colonial propició el desarrollo de nuevas realidades multiculturales sobre principios y relaciones de dependencia que, en el caso del continente africano, se dieron como consecuencia de la expansión del capitalismo europeo en la segunda mitad del siglo XIX. Con la ideología de la denominada “misión civilizadora”, la construcción etnocéntrica del otro no-europeo como *homo infantilis* se utiliza como elemento ideológico con el que justificar la expansión político-económica en el continente, y como consecuencia, el

sometimiento de su población a las nuevas leyes de los gobiernos coloniales. (Sánchez Molina, 2002: 106)

Estos esfuerzos de reducción de la alteridad a una “minoría de edad” no hacían más que continuar, con nuevas categorías de carácter científico, una tradición de desplazamientos, exclusiones y negaciones de la diferencia cultural que se había iniciado siglos antes en el continente americano(...) (Bartra, 1996). Estos esfuerzos, basados en cualquier caso en la falta de reconocimiento de la diferencia cultural, desembocaron inevitablemente en políticas asimilacionistas de exclusión. Es decir, sobre la falta de reconocimiento de las diferencias culturales, se imponen los patrones culturales de la población dominante (Kottak, 1994).

En concreto, la política de infantilización como lo hemos dicho muchas veces, se presentó en efecto como una continuación lógica, iniciada siglos antes durante la Trata de los esclavos, es decir la deshumanización. Históricamente, para justificar política y antropológicamente la vergüenza de la Trata transatlántica de los esclavos, la raza se usó como instrumento de esta política inhumana de denegación de la dignidad del africano. En este sentido, “el hecho de que las colonias puedan ser gobernadas en ausencia absoluta de ley procede de la negación racista de todo punto común entre el conquistador y el indígena. A los ojos del conquistador, la vida salvaje no es más que otra forma de vida animal, una experiencia horripilante, algo radicalmente “otro” (*alien*), más allá de la imaginación o de la comprensión.”(Mbembe, 2011: 40)

Así pues, una vez convencidos de que el africano fuera una persona inferior o más cerca del animal que del hombre, empezó el proceso de mercantilización y de deportaciones forzadas y sin consentimiento de millones de africanos hacia las Américas. Lo que significa que

En el comercio, las personas esclavizadas eran sólo una mercancía como cualquier otra y su precio fue determinado por la oferta y la demanda. En las plantaciones o en las minas, fue valorado solamente por su fuerza productiva. La necesidad de maximizar los beneficios explica por qué el sistema esclavista trasatlántico fue responsable de la más impresionante migración forzada de la historia de la humanidad. Debido a su magnitud, así como también a su duración, hoy se reconoce como un crimen contra la humanidad. Es ante todo un crimen contra los negros; su herencia informa y sostiene memorias de la esclavitud tanto en África como en la diáspora africana, ya que su particularidad y la naturaleza del sistema tuvieron un grave impacto en varios aspectos del desarrollo histórico africano. (Cáceres Gómez, 2008: 8)

A continuación, reflexionemos sobre los derechos humanos y el surgimiento fragmentado de la ciudadanía africana.

1.3. Derechos Humanos y surgimiento fragmentado de la ciudadanía africana.

Para Fanón, la colonización fue una negación sistematizada del otro, una decisión forzada de denegar al otro su atributo de humanidad y por eso, el proyecto de descolonización tenía por objetivo el cambio del orden mundial. Sin embargo, la descolonización no pudo ser el resultado de una operación mágica, un terremoto de tierra natural o un acuerdo pacífico. En este sentido, la descolonización necesitaba ser violenta, pues la situación colonial se funda también en la violencia. El colono pirateaba, violaba, hambreada, ponía de rodillas al colonizado, y éste acumulaba agresividad y tensión muscular que se liberaba periódicamente en luchas sanguinarias, fratricidas y se canalizaba a través de la danza y el trance. La descolonización requería que esta

violencia reprimida sea reorientada para volverse praxis de la liberación. Hay que subrayar que en la diversidad y su compleja historia, África nunca conoció tiempo de tregua, porque cada vez que superaba a una calamidad, enseguida llegaba la siguiente. Para confirmar estos dichos, afirma Bou:

(...) así, los negros no fueron considerados humanos en la época en que eran objeto de la trata esclavista. Al asimilarlos al ganado era condición básica para negociarlos y utilizarlos como tal. Superado el inmenso y bárbaro genocidio de la trata, los negros fueron considerados seres pueriles, necesitados de la tutoría de la colonización europea. Superada la colonización, nuevas consideraciones xenófobas y racistas toman el relevo, para legitimar la explotación de la mano de obra inmigrante y el saqueo descarado de las riquezas africanas. (Bou, 2009: 6)

En efecto, la cosmovisión que legitimó la expansión multidimensional de Europa concebía un mundo compuesto de Estados-nación de tipo occidental que, en virtud de una sagrada misión de civilización⁵, tenían el derecho y hasta la carga moral de ilustrar y disciplinar a todas aquellas poblaciones consideradas como salvajes y atrasadas. Los europeos se veían a sí mismos como agentes de una historia lineal de progreso, el último de cuyos estadios lo ocupaban las sociedades industrializadas occidentales. Esta concepción teleológica de las culturas, que era un fenómeno relativamente reciente en la literatura europea, fue convirtiéndose en idea hegemónica y había que integrar a África en la senda de la historia, de la que antes había estado excluida. Así pues, por ejemplo,

Como se ha afirmado anteriormente, África se ha caracterizado por ser un campo de batalla relevante en la periferia durante la Guerra Fría y el más claro ejemplo de ejercicio de clientelismo internacional, en el que se trocaba ayuda económica y militar por alineamiento y recursos naturales. En este contexto de supremacía de la seguridad por sobre la democratización y bienestar de las sociedades y donde cualquier tipo de oposición interna debía anularse para la prevalencia del orden y la estabilidad el marco internacional sostuvo gobiernos a los que sólo se les exigía la “fidelidad al bloque” aunque en muchos casos hayan estado encabezados por verdaderos asesinos y flagrantes violadores de los derechos humanos (...) (Marina Mateo, 2005: 5)

En este sentido, se entiende entonces las actuaciones, atrocidades y daños múltiples que los imperialistas causaron a los autóctonos, como el sistema de indigenización y las condenaciones masivas a muerte sin posibilidad por parte de los africanos de defenderse, porque según Hannah Arendt, cuando los europeos los masacraban, no tenían, al fondo la conciencia de cometer asesinato, ya que el negro era excluido de los súbditos de los derechos del hombre. En este sentido afirmaba también Félix Éboué⁶: “el indígena tiene un comportamiento, las leyes, una patria que no son nuestros. No haremos su felicidad, ni según los principios de la Revolución francesa que es nuestra Revolución, ni aplicándole el Código Napoleón que es nuestro Código.”(Grandmaison, 1941: 168). Estas palabras sorprendentes de un gobernador de colonias sin embargo, no eran aisladas, porque constituyeron en aquella época el fondo ideológico y vertebrador de la colonización.

⁵Estos son los términos utilizados por el Pacto de la Sociedad de Naciones de 1919 al regular, en su artículo 22, el régimen de mandatos, aplicable a las colonias de las potencias vencidas.

⁶Adolphe Sylvestre Félix Éboué era un administrador colonial francés y un líder francés libre. Fue el primer francés negro designado para un alto cargo en las colonias francesas, nombrado como gobernador de Guadalupe en 1936.

Para los imperialistas en efecto, el africano no merecía los derechos del hombre, porque se trataba ante todo de derechos para el hombre civilizado, es decir el hombre “blanco”, poniendo así la discriminación racial al corazón del escándalo colonial. En este sentido, estos derechos fundamentales eran reservados únicamente a los “pueblos avanzados de Europa y América.”(Grandmaison, 1941: 168), y para ellos solos convenían entonces “los beneficios de la democracia, del Estado de derecho y de los largos procedimientos destinados a garantizar las prerrogativas civiles y cívicas de sus miembros.”(Grandmaison, 1941: 169). En cuanto a los demás pueblos, es decir “los pueblos ‘atrasados ’o ‘mal ’civilizados de África, Asia u Oceanía, hace falta imponer instituciones diferentes que podrán sancionar prontamente a los indígenas recordándolos que los europeos eran (...) sus amos.”(Grandmaison, 1941: 170)

Esta pertinente afirmación nos puede ayudar entender mejor lo sucedido en el proceso de la descolonización, las expectativas legítimas que se esperaban y se crearon al imaginario popular de los africanos, sin olvidar las decepciones ocurridas frente a la realidad de la maduración y la soberanía poscolonial. Después de los procesos de descolonización de Oriente Medio y luego Asia, le tocaba el turno a África a finales de los años cincuenta. Por lo tanto, teniendo en cuenta todos estos antecedentes históricos del continente, fuerza es de reconocer que la toma de conciencia de la ciudadanía africana empezó a raíz de la Segunda Guerra mundial, durante la cual muchos soldados africanos combatieron al lado de los países imperialistas hasta la victoria final, en nombre de las libertades fundamentales. Después de la Guerra, los africanos tomaron conciencia de que si la libertad existiera de verdad, tenía que ser para el conjunto de los seres humanos.

Desde entonces, las luchas para acceder a la autonomía y la libertad se intensificaron para apresurar el acceso a las independencias, condición fundamental para el reconocimiento jurídico y político de los Estados-nación, porque es siendo independiente que el pueblo africano pudo tomar políticamente sitio en la comunidad de las naciones, es decir respondiendo de sus actos y contribuyendo a la determinación de su destino. Para Hannah Arendt, esto se transformó en realidad a partir de los años cincuenta siete y sesenta, cuando según la expresión de Ahmadou Kourouma, las independencias se “apresuraron sobre África como una nube de saltamontes”(Kourouma, 1970: 55) y así nacieron las repúblicas africanas y además los súbditos africanos se convirtieron en ciudadanos de las comunidades políticas nacionales y de la familia de las naciones internacionales y fue entonces la realización del derecho a tener derechos.

Sin embargo, afirmamos entonces en la historia política y económica de África Central, que en la Segunda posguerra se orientaba a las independencias, conoce etapas pautadas por oleada de descolonización, cada una de las cuales ha estado caracterizada por ordenamientos internacionales muy disparates. Desde Mediados de los años Cincuenta del siglo XX, montadas en la ola del boom económico y contando con el asentimiento de las principales potencias, tuvieron lugar las independencias negociadas, con procesos incluso traumáticos pero de cualquier modo controlados.

Así pues, los líderes políticos africanos soñaban con las independencias, la integración nacional y la modernización de sus países, la reivindicación nacional de las fronteras heredadas fue obra de aquellas élites políticas e intelectuales; en ningún caso contó con el respaldo popular. En este sentido, se puede notar que

la herencia colonial también dejó asentada la distinción entre ciudadanos y súbditos. Durante la ocupación, los primeros eran los europeos y los segundos los originarios, esquema que se ha repetido después de la descolonización con las élites y clanes en el gobierno respecto de los pertenecientes a otros grupos. De allí que aún hoy, los jefes de Estado africanos les reclaman a occidente una visión clara de la situación del continente (...) se necesitan líderes con una visión democrática, que defiendan los derechos humanos y trabajen por la consolidación de la democracia, el desarrollo y el fortalecimiento de las sociedades. Que se esfuercen para que los hombres africanos se transformen en ciudadanos africanos.⁷

Concretamente y legítimamente después de tantos años de lucha, de esclavización y de indigenización de parte de los ocupadores y metecos europeos,

el proceso de descolonización de África colmó de esperanzas a una población local marcada por la desdicha de la esclavitud, por la opresión política, social y cultural, y por el despojo de sus recursos naturales a manos del colonizador europeo. Sin embargo, los años venideros no serían mucho más alentadores, por cuanto los problemas derivados de la imposibilidad de consolidar el Estado poscolonial, la consecuente instrumentalización de éste a favor de un sector en particular de la población y las dificultades domésticas y sistémicas para romper con el esquema de dependencia de las ex metrópolis, han llevado a una persistencia de los conflictos internos y a un empeoramiento en las condiciones de vida en el continente africano. (Carreño, 2013: 242)

Así pues, este surgimiento de la ciudadanía africana en las décadas sesenta había tenido lugar en un ámbito internacional en el que los Estados eran el núcleo de los procesos de reconstrucción posbélica, y los países africanos adoptaron el modelo del Estado centralizado que justificaba la concentración de todos los procesos de toma de decisiones en el poder ejecutivo y la hegemonía de los partidos únicos en nombre de las exigencias primordiales del desarrollo y la integración y la reconstrucción del tejido social dañado y herido con tantos años de desprecio y avasallamiento colonial.

En efecto, tanto las antiguas potencias coloniales como, por lo demás, los influyentes politólogos occidentales, estimaban que los sistemas políticos basados en la supremacía del poder ejecutivo y dotados de aparatos administrativos muy centralizados eran el mal menor, y sólo opusieron débiles críticas y una limitada resistencia a la rápida desactivación de las instituciones de defensa de las minorías y el multipartidismo. Una fórmula muy usada en los años Sesenta, y de amplia circulación en el campo de la ciencia política, señalaba lo problemático de introducir planes de crecimiento y desarrollo virtuosos, en el sentido de ser eficaces según los parámetros de una gobernanza moderna, en contextos revolucionarios caracterizados por las crecientes expectativas de las poblaciones. En efecto,

A éstas les había sido prometido que la conquista de la libertad significaría no sólo el fin de la servidumbre y la discriminación racial, sino también y sobre todo el reconocimiento de los

⁷Entrevista a José María Neves, Primer Ministro de la República de Cabo Verde, en *Relaciones Internacionales* n° 25; IRI-UNLP; La Plata, diciembre 2003- mayo 2004.

derechos sobre los recursos, no reconocidos y ampliamente violados en la era colonial. La pequeña escala que era típica de la mayor parte de las comunidades rurales, su división y su diferenciación, favorecidas por las políticas coloniales, su tardío acceso al progreso económico y a la educación, las hacían aparecer en buena medida, a los ojos de los gobiernos y de la mayor parte de los intelectuales, económica y socialmente irrelevantes. Desde el punto de vista político se consideraba que la presencia de instituciones superiores del Estado y de partidos únicos facilitarían eficazmente su total control, naturalmente con el objeto de acelerar la modernización y el desarrollo. (Gentili, 2012: 413-414)

Efectivamente, el período poscolonial se caracterizó por una violencia sociopolítica sin precedente, porque en todas partes, los antiguos colonizadores no quisieron abandonar sus antiguas colonias, fuentes de materias primas importantes para el desarrollo de las metrópolis, y por otra parte, la mayoría de los nuevos dirigentes heredaron de la magistratura suprema en la mayoría de los jóvenes países, sin preparación prevista y suficiente. La conquista de la ciudadanía política, social y económica era el núcleo fuerte de las ideologías y políticas de desarrollo que se formulaban en nombre de la identidad nacional, para hacer frente a la voluntad de las potencias coloniales de condicionar la soberanía de los Estados africanos que se aprestaban a acceder a la independencia.

En ámbitos académicos se discutía de modernización, de despliegue económico y político en continuidad con el modelo colonial, visto ahora a través de un trasvase de libertad, en los procedimientos y cierto grado de mercado, el cual, sin embargo, no debía desafiar en esta primera etapa al monopolio de las ex metrópolis coloniales, ni a su dependencia económica. El modelo referencial de los Estados independientes africanos era la reconstrucción de la Europa de posguerra: intenso intervencionismo estatal, inversiones en servicios públicos, importancia esencial del constitucionalismo. En este sentido se reconoce que

La época poscolonial muestra la herencia de la transferencia de las instituciones judiciales, legales, de la autoridad de la ley, de la justicia y de la democracia. La obsesión por el mantenimiento del orden público es la consecuencia lógica de la política colonial de tutela, de coacción y de penalización que explica porque, después de la independencia, las estructuras legales y de orden público se quedaron intactas, incluso el ejército, la policía y el servicio penitenciario. Los regímenes poscoloniales hacen uso de estos instrumentos afín de excluir a los inmigrantes africanos y para detenerlos ilegalmente. Preservando y continuando de hacer uso de los instrumentos de represión de la colonia, los regímenes poscoloniales mantuvieron un status quo creado por el capitalismo colonial contrario los intereses de la mayoría de los africanos. (Wadada Nabudre, 2001: 110)

Nos resulta cada vez importante, recordar el hilo rojo de nuestra investigación, a saber los indicios de exclusión/discriminación de la ciudadanía africana, considerada de parte del sistema internacional como de periferia, aquí nos referimos a la “colonización de la realidad” y la “jugada colonialista” ¿De qué se trata concretamente?

Se trata en efecto de la producción de discurso y saberes bajo condiciones de desigualdad en el poder, lo que Mohanty y otros denominan la “jugada colonialista”, jugada que implica construcciones específicas del sujeto colonial/ tercermundista en/a través del discurso de maneras que permitan el ejercicio del poder sobre él. El discurso colonial, si bien constituye “la forma de discurso más subdesarrollada teóricamente”, según Homi Bhabha y así pues resulta

“crucial para ejercer una gama de diferencias y discriminaciones que dan forma a las prácticas discursivas y políticas de jerarquización racial y cultural.”(Mohanty, 1990:72)

Nos referimos aquí en una forma de gobernabilidad que, en el acto de demarcar una “nación sujeto”, se apropia de sus diversas esferas de actividad, las dirige y las domina (1990:75). Aunque en sentido estricto algunos de los términos de la definición anterior serían más aplicables al contexto colonial, el discurso del desarrollo se rige por los mismos principios; ha producido un aparato muy eficiente para producir conocimiento acerca de ejercer el poder sobre el Tercer Mundo. Dicho aparato surgió en el período comprendido entre 1945 y 1955, y desde entonces no ha cesado de producir nuevas modalidades de conocimiento y poder, nuevas prácticas, teorías, estrategias, y así sucesivamente, como lo afirma Rabinow:

Necesitamos antropologizar a Occidente: mostrar lo exótico de su construcción de la realidad; poner énfasis en aquellos ámbitos tomados más comúnmente como universales (esto incluye a la epistemología y la economía); hacerlos ver tan peculiares históricamente como sea posible; mostrar cómo sus pretensiones de verdad están ligadas a prácticas sociales y por tanto se han convertido en fuerzas efectivas dentro del mundo social. (Rabinow, 1986: 241)

En términos generales, es evidente que la ciudadanía no es un tema que obedezca a modas de coordenadas geográficas, sino que surgen diversos requerimientos o necesidades de los países para resolver riesgos antiguos o nuevos, así como tensiones que están latentes y estallan entre naciones, entre grupos étnicos, o en relación con injusticias acumuladas en los planos económico, ecológico y sociopolítico. Medir estos riesgos y organizarse para prevenirlos es el deber de todos los dirigentes, los poseedores de autoridad y el conjunto de la ciudadanía, en un contexto marcado por la interdependencia cada vez mayor entre los pueblos y por la mundialización de los problemas como lo reconoce Delors cuando afirma que

La tensión entre lo mundial y lo local: convertirse poco a poco en ciudadano del mundo sin perder sus raíces y participando activamente en la vida de la nación y las comunidades de base. La tensión entre lo universal y lo singular: la mundialización de la cultura se realiza progresivamente pero todavía parcialmente. De hecho es inevitable, con sus promesas y sus riesgos, entre los cuales no es el menor el de olvidar el carácter único de cada persona, su vocación de escoger su destino y realizar todo su potencial, en la riqueza mantenida de sus tradiciones y de su propia cultura, amenazada, si no se presta atención, por las evoluciones que se están produciendo. (Delors, 1996: 16)

En efecto, después de la Segunda Guerra Mundial, los movimientos nacionalistas se extienden rápidamente por toda Asia produciéndose revoluciones e independencias culminando con la importante Conferencia de Bandung, celebrada en 1955, en la que se reunieron por primera vez los países afroasiáticos independientes (Sánchez Cervelló; 2013). En esta óptica, no hace falta olvidar la situación internacional que conoció algunos cambios ideológicos y epistemológicos. En concreto, el fin de la Segunda Guerra Mundial, su contexto internacional resultante y la creación de la ONU abrieron las puertas hacia el inicio de la descolonización tanto en Asia como en África. La caracterización de sesgo hegeliano imperante hasta las primeras décadas del siglo XX, en cuanto a que se trataba de pueblos salvajes y sin historia incapaces de gobernarse a sí mismos y, por ende, necesitados de la acción protectora y civilizadora de las potencias europeas, fue lentamente reemplazada por conceptos como autodeterminación y derecho a elegir la propia forma de gobierno. (Marina Mateo, 2004).

En los análisis teóricos constituye una clave irrenunciable la aproximación al estudio del Estado africano en tanto que legado colonial, es decir, considerando en primera instancia las características de los Estados durante la colonización para comprender a raíz de ahí la evolución de la poscolonial y especialmente la pervivencia colonial en muchas de sus estructuras. Así pues, “el Estado poscolonial que emergió en la década de los sesenta estuvo orgánicamente vinculado con su predecesor, el Estado colonial”, afirma Edie (2003); esto nos retrotrae a las ideas bayartianas (Bayart, 2000) o mamdanianas (Mamdani, 1998) sobre la no ruptura neta entre colonial y poscolonial (también Mbembe, en Joseph, 1999). El poder colonial ha sido descrito como una obstrucción moralmente distorsionadora que dificulta el progreso de los colonizados, como una fuerza que, tras su intrusión, se yergue cual obstáculo (literal y metafóricamente) en el camino de los colonizados. Sus objetivos no eran sólo la desposesión material y de poder fáctico hacia los colonizados, sino su deshumanización psicológica (Fanón, 1961; Scott, 1997). Así pues,

A partir de la invasión a América y África, Europa comenzó la construcción de una lógica y un dispositivo que, por primera vez en la historia de la humanidad, logrará configurar lo que hoy llamamos el sistema mundo colonial/moderno. Efectivamente, el eurocentrismo y el buen salvaje fueron la imposición de esta lógica a nivel mundial con pretensiones de universalidad. Su esencia era constitutiva del mito de la modernidad, como afirman Dussel y Quijano, el capitalismo y la colonialidad también tendrán su inicio en la misma época. En este sentido, el imperialismo representó (...) la universalización del capitalismo y dio origen al Sistema Capitalista Mundial como forma de organización de las relaciones económicas entre países (metrópolis y colonias) con estructuras económicas diferentes, todas ellas dentro del ámbito del capitalismo (...). Este Sistema se constituyó en torno a dos bloques: el Centro (constituido por las metrópolis) y la Periferia (constituida por las colonias y semi colonias). (Martínez y Vidal, 2001: 76)

En efecto, eurocentrismo, modernidad, capitalismo y colonialidad serán procesos de conjunto a partir de las colonias americanas. En este sentido hay que reconocer que “África era un mercado ideal para las nacientes industrias textil, metalúrgica y licorera; a cambio de manufacturas europeas de malísima calidad, se arrancaban del África los brazos que hacían falta allende el Atlántico para cerrar el triángulo del oro, dejando a los tratantes inmensas ganancias.” (Montiel, 2001: 232). Dicho esto, hay que reconocer en fin de cuenta que la violencia epidémica y epistemológica iba acompañada de la violencia política y que a pesar de los movimientos de la descolonización y el acceso a las independencias, la infantilización sigue vigente en los esquemas de actuación de la gobernanza mundial frente al continente africano, que se aparenta a una nueva hegemonía y a un imperialismo sutil.

1.4. Racionalidad clásica, invalidación epistemológica y pensamiento complejo.

Históricamente, el modelo de racionalidad moderna es aquel que está ligada a la revolución científica llevada a cabo entre los siglos XV y XVIII y que marca aun hoy aspectos importantes de nuestras vidas y maneras de pensar. El intento de definición de la racionalidad es tan antiguo como complejo, porque supone una concepción inmutable y definitiva. Sin embargo, si se consideran las circunstancias de sus emergencias históricas, puede advertirse cómo se constituyen diversas

figuras de la racionalidad íntimamente entrelazadas con prácticas e intereses del contexto de la represión, denigración e invalidación epistemológica.

En efecto, los pueblos y las culturas africanas desde la época colonial se han visto negado el derecho a unos conocimientos autónomos al beneficio del pensamiento único de obediencia eurocéntrica, lo que ha implicado para aquellos pueblos de la represión física, psicológica, de la denigración y una invalidación epistemológica de sus modos de conocimientos calificados de primitivos y supersticiosos. Sin embargo, a pesar de esto, en su solidaridad con la búsqueda de un mundo mejor, más solidario donde los cambios sociales se beneficiarían de un saber comprometido con la emancipación social, aliados a un sentido profundo de humanidad, de pensar y sentir, habían seguido luchando. De Sousa Santos reconoce en este sentido que

(...) la caracterización del paradigma dominante de la ciencia moderna; la argumentación de que vivimos en un período de crisis del paradigma actual; y la indicación de la transición hacia un paradigma emergente. El modelo hegemónico de la ciencia moderna proviene de la racionalidad que se impone con la Ilustración. Este modelo fue responsable de una tradición de dominación política y cultural que sometió la diversidad del conocimiento en el mundo, del sentido de la vida y de las prácticas sociales, a una visión eurocéntrica (...) La profundización del paradigma dominante de la racionalidad científica permitió ver la fragilidad de los pilares en que se funda, o sea, un saber que no responde a muchos de los anhelos científicos y sociales contemporáneos. (De Sousa Santos, 2018: 24)

En el recorrido del pensamiento universal, la racionalidad moderna como proceso socio-histórico, cultural epistemológico y espiritual se fraguó en medio de relaciones complejas entre la organización del sistema social y con ella, la sociedad moderna europea consolidó una nueva e incierta forma de vida que entronizará, vía racionalidad científica, una escisión entre la vida humana y la vida del planeta y del universo. Dicha situación ha traído para todas las dimensiones y esferas de la vida humana y en todos los niveles en los que construye la identidad humana una fragmentación social, cultural, individual y epistémica que presenta hoy indicadores críticos de agotamiento. En este sentido se reconoce que el hombre de la modernidad convertido en sujeto de conocimiento pretendió ser capaz de observar al mundo objetivamente, es decir, con independencia de la mirada sobre él mismo y aunque de hecho esto era imposible, confió ciegamente en su posibilidad. Pensar el mundo independientemente del pensamiento que lo está pensando es pues, la gran paradoja de la epistemología clásica. (Fox Keller, 1995)

En efecto, se sabe que al intento del filósofo de fundamentar la ciencia, han surgido visiones dualistas como la cartesiana, que separaron el orden natural del orden humano y poniendo así en crisis el modelo organicista y teológico premoderno. La racionalidad altamente matematizada de la física legitimó al saber científico como único saber válido en detrimento y exclusión de otros saberes que se daban en las experiencias culturales no occidentales y separó de manera tajante y violenta lo moral y lo valorativo como concerniente del ámbito de lo subjetivo, lo objetivo y lo verdadero siendo del ámbito de la ciencia, el más relevante. María Novo que califica este comportamiento de “colonialismo de las mentes” afirma que

(...) otro elemento de la historia de la Modernidad es la forma en que, a lo largo de este período, al colonialismo de los primeros siglos le va sucediendo el colonialismo de las mentes, inspirados en el hecho de que los occidentales acaban convenciéndose de que ellos y su modo de vida representan ‘el modelo del progreso’ que debe imitar el resto del mundo. Desde esta perspectiva, cada vez más asentada en nuestra cultura, fuera de la Modernidad no hay valores

a conservar, sino un amplio territorio de supuestas culturas tribales y religiosas míticas que conviene transformar cuanto antes. Ser humano comienza a significar ser semejante al hombre blanco, occidental, de modo que parecerse a ese canon se convierte en el elemento clave de la colonización mental que Occidente emprende sobre el resto del mundo. (Novo, 2006: 25)

Concretamente, el paradigma científico-filosófico de la modernidad logró separar de una manera abusiva, violenta y dramática el pensar como proceso y actividad vital de aquello que era pensado y de ese modo logró también desacoplar lo que en la vida es inseparable: la vida como conocimiento y el conocimiento como actividad fundamental de vida (Maturana & Varela, 1990). Dicho de otra manera, se estableció la separación sujeto/objeto como meollo para la cognición se implantó la evidencia lógica como criterio para el conocimiento del mundo, cultivó la creencia de que el saber científico era capaz de proveer al hombre el poder para dominar la naturaleza y según Bacon, saber es poder y el hombre tiene que torturar a la naturaleza para que ella le revele sus secretos.

En este sentido, la ciencia moderna nació mediante un violento rompimiento con la antigua visión del mundo y se fundamentó en la idea sorprendente y revolucionaria para la era de una separación total entre el sujeto cognoscente y la realidad, que era asumida como completamente independiente al sujeto que la observaba. Este rompimiento permitió a la ciencia desarrollarse independientemente de la teología, la filosofía y la cultura. Era un acto de libertad positivo. Pero en nuestros días, las consecuencias extremas de ese rompimiento, encarnados por la ideología del todopoderoso poder de la ciencia, es decir de la lógica implacable de la eficacia de los conocimientos científicos.

En efecto, para Descartes que muchos pensadores consideran como el padre del racionalismo, el dominio de la naturaleza que se pretende antecede un proceso de descontextualización del saber. La certeza absoluta sólo es posible si la razón separa previamente cualquier presupuesto cuya influencia no es calculable en valoraciones, prejuicios u opiniones y se adquiere críticamente, es decir, mediante una separación de la conciencia en el contexto cartesiano.

Pero esta escisión que hasta aquí no pasa de ser un criterio epistemológico, alcanza también a la propia constitución del hombre. No es casual el hecho de que la gnoseología racionalista sea contemporánea del paralelismo psicofísico, con sus dualismos anejos. El extrañamiento del mundo se pone también de manifiesto, como un signo distintivo de la modernidad iniciada, en la brusca separación entre la *res extensa* y la *res cogitans*, entre el mundo como extensión y la subjetividad autoconsciente. La propia confesión de Descartes es muy significativa a este respecto, él que conoció por ello que era una sustancia de la que toda la esencia o naturaleza no era más que pensar, que para ser no necesitaba de lugar alguno ni depende de cosa alguna material.

Además, aquella misma escisión marcará la pauta que habría de seguir la filosofía posterior del racionalismo. Por un lado, la naturaleza es concebida como un caos material regido por el movimiento mecánico de una racionalidad formal, cuyos elementos se diferencian solamente en virtud de la configuración geométrica de sus partes constitutivas. Por otro lado, una subjetividad

desarraigada, entendida como instancia no natural, libre frente a la ciega necesidad de la naturaleza, cuya aprehensión de la realidad está seriamente amenazada o la figura cartesiana del genio maligno que resulta al menos problemática y se han convertido en un riesgo potencial de destrucción de nuestras propias especies.

En definitiva, las consecuencias de este cientificismo han sido considerables en cuanto el único conocimiento digno de ese nombre debe ser, por tanto, el científico, objetivo; la única realidad digna de este nombre debe de ser, por supuesto, la realidad objetiva, cuantificable por leyes objetivas. Todo conocimiento que no sea el conocimiento científico, pues se ha reducido a la esfera de la subjetividad, tolerado cuando mucho, como un embellecimiento sin significado o rechazado con desdén como fantasía, una ilusión, una regresión o un producto de la imaginación. La objetividad, puesta como el criterio supremo de verdad, tiene una consecuencia inevitable: la transformación del sujeto en un objeto. La muerte del sujeto es el precio que pagamos por el conocimiento objetivo. El ser humano se volvió un objeto de explotación del hombre por el hombre, un objeto de experimentos de ideologías que se proclaman científicas, un objeto de estudios científicos para ser disecado, formalizado y manipulado. En este sentido, el hombre-Dios se ha convertido en hombre-objeto, del cual el único resultado puede ser la auto-destrucción. En efecto

La ciencia moderna nació mediante un violento rompimiento con la antigua visión del mundo. Se fundamentó en la idea sorprendente y revolucionaria para la era- de una separación total entre el sujeto cognoscente y la realidad, que era asumida como completamente independiente al sujeto que la observaba [...] La muerte del sujeto es el precio que pagamos por el conocimiento objetivo. El ser humano se volvió un objeto -un objeto de explotación del hombre por el hombre, un objeto de experimentos de ideologías que se proclaman científicas, un objeto de estudios científicos para ser disecado, formalizado y manipulado. El hombre-Dios se ha convertido en hombre-objeto, del cual el único resultado puede ser la auto-destrucción. (Nicolescu, 2006: 4)

En este sentido, la influencia ideológica de la racionalidad científica clásica condujo también a la desactivación cognoscitiva del hombre común y la vida cotidiana, relegándolos a la condición de receptores pasivos de los avances científico-técnicos. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XX, los nuevos problemas que aparecieron ante el hombre común, en especial el deterioro del medioambiente, las consecuencias negativas de la introducción de algunos resultados científicos, el uso de los conocimientos con fines militares o su apropiación como bienes privados, han venido produciendo la emergencia de una nueva consciencia en el hombre del común, que ha cobrado formas sociales colectivas en movimientos y grupos de presión, los que han tenido una influencia notable en algunos avances cognoscitivos tendientes a la superación de la racionalidad clásica en tanto que ponen a la sociedad en el riesgo de desaparecer. (Sotolongo & Delgado, 2006; Beck, 2006)

Por lo tanto, hoy en día, estamos viviendo una verdadera revolución paradigmática no sólo en el conocimiento humano, sino también en la manera en que la humanidad como especie puede hacerse viable, lo que nos ayuda hacer hincapié en el paradigma del pensamiento complejo. El término complejidad expresa antes que nada nuestra dificultad, nuestra incapacidad para conseguir claridad y orden en nuestras ideas y conocimientos. "Complejo" es lo que no puede ser

dicho con una “palabra maestra”, ni resumido en una idea simple, ni reconducido de un modo total a una ley. Morín nos lo advierte cuando afirma que: “la complejidad es una palabra problema y no una palabra solución”. La complejidad, efectivamente, no pretende ser “la llave del mundo”, sino el desafío a afrontar. El pensamiento complejo consiste en luchar con todos los medios por no caer en el error de esquivar el desafío o de reprimirlo, y en empeñarse en descubrirlo y revelarlo, y a veces incluso superarlo. En efecto

¿Qué es la ciencia? Por una parte es una de las ramas del pensamiento que sólo difiere de las demás formas de pensamiento por su modo de aplicación en el campo empírico, y su manera hipotético-verificadora de desarrollarse. Por otra, es la fuente de la técnica mecánica, organizadora, racionalizadora moderna, y en cierto modo segrega la infratextura de la sociedad. La ciencia se ha convertido en la infratextura de las infraestructuras... Así, en el más íntimo tejido de la ciencia encontramos unidas y antagónicas dos infraestructuras una la psique y el sueño, la otra el desarrollo técnico y económico... La ciencia no es diosa ni ídolo; tiende a confundirse cada vez más con la aventura humana de la que ha surgido. (Morín, 1984: 16)

Así pues, la tradición occidental se ha construido y edificado sobre unos principios de lógica matemática y en una racionalidad que responden al paradigma de simplificación, el mismo que desde Platón llegó hasta la ciencia clásica y que afecta no sólo a la filosofía y a la ciencia sino también a la acción, y por tanto a la ética y a la política moderna y contemporánea. Su pretensión es idealizar, racionalizar, normalizar, es decir, concebir la realidad como algo reducible a esquemas o conceptos ordenados y ordenadores, entendidos desde la óptica de la lógica identitaria y el principio de disyunción. En cuanto a la ética y la política, ellas están presididas también por la racionalización y el orden unificador, de modo que rechazan o excluyen las formas menos desarrolladas o irracionales. En este sentido, es necesario tomar conciencia de la complejidad de toda realidad, física, biológica, psíquica, social, política, cultural y de nuestro conocimiento de la realidad, y también y al mismo tiempo de la realidad de la complejidad. Sin embargo, nos hemos de prevenir desde el comienzo contra el equívoco que supondría entender el término complejidad como si de una barita mágica se tratara, porque “existen antagonismos directamente organizadores, es decir, que no sólo están actualizados/activos, sino que crean directamente la complementariedad organizacional. Es el caso del sol y de las estrellas, cuyo ser lo produce directamente la conjunción de dos procesos antagónicos, implosivo el uno, explosivo el otro. Como leemos en *Ciencia con consciencia*, es dicha conjunción la que directamente “constituye una regulación espontánea de carácter organizador” (Morín, 1984: 161)

En efecto, los ecosistemas, los organismos vivos y las sociedades también son sistemas que utilizan o integran en su organización actividades antagonistas. La idea de antagonismo lleva en sí potencialidad desorganizadora. Si la desorganización forma pareja con la reorganización, no es posible concebir organización sistémica sin antagonismo, es decir, sin una anti-organización potencial. Es claro, pues, que, junto al principio de complementariedad, podemos formular el principio de antagonismo sistémico. Este último reza así: “no hay organización sin anti-organización. Y recíprocamente: la anti-organización es a la vez necesaria y antagonista de la organización.”(Morín, 1977: 121)

Por lo tanto, sabemos que el todo no es simplemente la suma de las partes, pero podemos añadir que su retroacción organizacional sobre las partes le hace tener una hegemonía sobre ellas, lo que nos permite formular el principio de que el todo es más que el todo. Sin embargo, el todo organizacional no es tal más que si las partes funcionan en cuanto partes (distinguiéndose/oponiéndose), lo que hace válido el siguiente principio, complementario del anterior: el todo es menos que el todo. Hemos de tratar de concebir la *unitas multiplex* en estos términos:

La unidad de un ser, de un sistema complejo, de una organización activa no es entendida por la lógica identitaria, ya que no sólo hay diversidad en lo uno, sino también relatividad de lo uno, alteridad de lo uno, incertidumbres, ambigüedades, dualidades, escisiones, antagonismos. Hay que entender que lo uno es en realidad relativo con respecto a lo otro. No se le puede definir únicamente de manera intrínseca; necesita, para poder surgir, de su entorno y de su observador. Lo uno es pues complejo. Es una identidad compleja. Es, como todo lo que produce individualidad, autonomía, identidad, permanencia en sus *Unitas múltiplex*. (Morín, 1986: 122)

Sin embargo, hay otra perspectiva desde la que es preciso afirmar que el todo no es todo. Efectivamente, el todo no es un todo, en el sentido de totalidad cerrada, acabada/armónica: “El todo, en fin y sobre todo, lleva en sí escisiones, sombras y conflictos”. Morín advierte que lo que vemos es la cara del sistema, es decir, la emergencia de su unidad, la totalidad aparentemente clara y distinta; pero existen también, aunque a simple vista no las vemos, incompletudes, insuficiencias, fracturas, inconsciencias. Todo ello constituye lo oculto/virtualizado/reprimido, o sea, lo inmergido: La dualidad entre lo inmergido y lo emergente, lo virtualizado y lo actualizado, lo reprimido y lo expresado es fuente de escisiones y de disociaciones, en los grandes polisistemas vivientes y sociales, entre universos de partes y universos del todo, o sea, entre la múltiples esferas internas y la esfera misma del todo. (Morín, 1977)

Una concepción así cartesiana y mecanicista, basada sin duda en la idea clara y distinta y en el elemento simple como principio, es la que se llamó “científica” a lo largo del siglo XIX y también el siglo XX, triunfó desde luego en todas las ciencias de la *physis*. Por eso piensa Morín refiriéndose a la investigación científica así entendida

aisló y recontó los elementos químicos constitutivos de todos los objetos, descubrió unidades más pequeñas, concebidas en principio como moléculas y después como átomos, reconoció y cuantificó los caracteres fundamentales de toda materia, masa y energía. El átomo resplandeció, pues, como el objeto de los objetos, puro, pleno, indivisible, irreductible, componente universal de los gases, líquidos y sólidos. Todo movimiento, todo estado, toda propiedad, podían ser concebidos como cantidad medible por referencia a la unidad primera que les era propia [...]. El método de la descomposición y la medida permite experimentar, manipular, transformar el mundo de los objetos: ¡el mundo objetivo [...]! (Morín, 1977: 97)

En fin de cuenta, la aldea planetaria en la cual vivimos hoy, se caracteriza por ser un conjunto de redes complejas, vinculadas por múltiples interconexiones en la que los fenómenos, sean del tipo que sean, naturales y/o sociales dependen unos de otros y se entienden desde su función y ubicación con el todo del cual forman parte. No hay fenómenos aislados ni posibilidad de entendimiento fragmentado de la realidad. Para comprender este mundo complejizado, se hace necesaria una nueva visión de la racionalidad humana, una nueva perspectiva para el fomento de

un conocimiento diferente a la que nos ofrecieron las concepciones de la racionalidad clásica. Necesitamos una nueva visión de la realidad, al mismo tiempo que una nueva organización de nuestro modo de pensar, de nuestro modo de percibir y de nuestro modo de valorar. (Nicolescu, 1999)

Ante estos desafíos, a lo largo y ancho de la historia contemporánea han comenzado a emerger un nuevo campo de estudios e investigaciones vinculadas al problema de la racionalidad y como consecuencia de este proceso se ha ido constituyendo un campo heterogéneo y plural al que podemos referirnos con el nombre de transdisciplinariedad, está a su vez considerada como estrategia para enfrentar la complejidad actual en la que vivimos, nos movemos y existimos. Morín dice que estamos perdidos, pero hay que resistir, porque el “evangelio de la perdición”, que nos anuncia la inconsistencia de nuestro mundo en su origen y destino en la medida en que todo nace en la circunstancia, todo lo que nace está condenado a la muerte y viene acompañado del anuncio real también de que, no obstante, tenemos una tarea, o sea, una casa, o mejor el cuidado de esa casa, que no consiste en otra cosa que en su humanización: civilizar/humanizar/fraternizar la Tierra y la incertidumbre que no se puede abolir, se resuelve aleatoriamente en/con la acción. Esto significa que la acción y el riesgo son indisolubles, porque debemos concebir la acción como una apuesta, que estando en toda acción y en toda vida, cómo un juego. Por eso con razón podemos concluir con Pascual que no apostar es la mala apuesta.

En este sentido, la transdisciplinariedad es la forma de conocer la complejidad que somos y nos constituye, es la mejor estrategia cognoscitiva para poner en circulación el pensamiento complejo capaz de complejizar la comprensión disciplinar del mundo actual y de reintroducir al cognoscente en todo proceso de conocimiento; el conocimiento transdisciplinar como el pensamiento complejo centran su atención en la comprensión multidimensional y multirreferencial de la realidad y hacen posible un “conocimiento del conocimiento” que es a su vez la clave de bóveda de la epistemología de la complejidad; pensamiento complejo y conocimiento transdisciplinar levantan su vuelo en las postrimerías del siglo XXI, para ayudarnos a buscar la unidad del conocimiento fragmentado en disciplinas y para afrontar desde una nueva racionalidad el reto de la supervivencia planetaria.

Recordemos que el conocimiento transdisciplinar se da entre, a través y más allá de las disciplinas. Pero, ¿qué puede significar este “más allá” en este momento de la exposición? El más allá, nos relaciona con la finalidad última del conocimiento transdisciplinar: la comprensión del mundo actual, cuyo imperativo fundamental es la unidad del conocimiento. La unidad y la comprensión del mundo actual no pasan a través de una teoría, sino de una nueva visión del mundo y de la racionalidad humana que involucra los niveles de realidad, los niveles de percepción y las relaciones isomórficas entre ambas por medio del tercero incluido. Este es el objetivo último de la investigación transdisciplinar, cuyo eje fundamental es el diálogo entre ciencia y espiritualidad. (Nicolescu, 2006), porque el mundo ha comenzado a dejar de ser un conjunto de objetos para convertirse en un enjambre de conexiones, de interacciones, de redes, de emergencias, de devenires, de incertidumbres, de contradicciones. Así pues,

En los seres vivos, y sobre todo en los seres humanos, se dan estructuras de un altísimo nivel de complejidad, las cuales están constituidas por sistemas de sistemas cuya comprensión desafía la agudeza de las mentes más privilegiadas. La naturaleza es un todo polisistémico que se rebela cuando es reducido a sus elementos. Y se rebela, precisamente, porque, así, reducido, pierde las cualidades emergentes del 'todo' y la acción de éstas sobre cada una de las partes. Este 'todo polisistémico', que constituye la naturaleza global, nos obliga, incluso, a dar un paso más en esta dirección. Nos obliga a adoptar una metodología transdisciplinar para poder captar la riqueza de la interacción entre los diferentes subsistemas que estudian las disciplinas particulares(...)Esto implica, para cada disciplina, la revisión, reformulación y redefinición de sus propias estructuras lógicas individuales, que fueron establecidas aislada e independientemente del sistema global con el que interactúan, pues sus conclusiones lógicas, particulares, en forma aislada, ni siquiera serían 'verdad' en sentido pleno (Martínez, 2003: 129-130).

En efecto, no hay herramientas educativas, ni libros, ni programas informáticos que nos ayuden a convertirnos en mejores pensadores sistémicos. La complejidad del mundo en el que vivimos exige más bien que desarrollemos *hábitos del espíritu*, con el fin de utilizar intencionalmente principios sistémicos para comprender la complejidad de las situaciones de la vida cotidiana y concebir el futuro como lo deseamos. Así pues los 12 hábitos indispensables a la mente de un pensador sistémico son los siguientes:

- Ve la situación global: ve el mundo como constituido por "todos" o sistemas interdependientes, más que como acontecimientos aislados o instantáneos;
- Búsqueda de vínculos: supone que nada está aislado y busca los vínculos entre la naturaleza, nosotros mismos, las personas, los problemas y los acontecimientos;
- Presta atención a los límites: "ráfaga ancha" (utiliza su visión periférica) para determinar los límites de un problema, Considerando que los sistemas están:
- Interrelacionados y que la forma de definir un sistema es crucial en relación con los elementos que se van a considerar o no;
- Cambia de perspectiva: adopta un nuevo punto de vista para comprender mejor, sabiendo que lo que percibe depende de su lugar en el sistema;
- Trata de detectar las acumulaciones: sabe que las acumulaciones ocultas (de saber, de dióxido de carbono, de deuda, etc.) pueden provocar retrasos y generar inercia;
- Cuestiona los modelos mentales: cuestiona sus propias convicciones sobre el funcionamiento del mundo que lo rodea (sus modelos mentales) y examina en qué limitan su pensamiento;
- Intenta predecir las consecuencias inesperadas: trata de conocer las consecuencias inesperadas estableciendo relaciones de causa y efecto y preguntándose constantemente cuál es el siguiente paso;
- Espera el cambio: percibe los acontecimientos actuales como el resultado de tendencias anteriores y como señales de los acontecimientos futuros;
- Se percibe como parte del sistema: busca los elementos del sistema que influyen en él, menos con el fin de criticar que para comprender cómo la estructura (o las interrelaciones) del sistema influye en su comportamiento;
- Acepta la ambigüedad: soporta la tensión inherente a las situaciones paradójicas o ambiguas, sin intentar aportar una solución rápida;

-Tiene un efecto de palanca: sabe que a veces las soluciones están alejadas de los problemas y busca elementos de los que puede sacar partido, sabiendo que un pequeño cambio puede tener a veces repercusiones importantes sobre el conjunto del sistema;

-Desconfía de las actitudes de ganar-perder: desconfía de las actitudes que suponen que debe haber un ganador y un perdedor, sabiendo que este tipo de actitud generalmente empeora las cosas en situaciones de estrecha interdependencia. En este sentido, para África Central,

el control eficaz, tanto físico como material, requería el empobrecimiento mental de los africanos, lo que a su vez necesitaba una justificación cultural e intelectual. Los colonialistas lo consiguieron a las mil maravillas instalando un sentido de inferioridad mental e intelectual que se convirtió en un lugar común del pensamiento occidental, tanto en los gobiernos como en los círculos intelectuales. Algunos misioneros ayudaron a convertir a los africanos en objetos de estudio, como una especie especial, a través de una nueva disciplina, la antropología, que significaba el estudio de pueblos considerados distantes y exóticos o inferiores. En su calidad de objeto, el africano no participaba en dicho estudio. (Munene, 2010: 17)

Desafortunadamente, el peso histórico y prejuicios siguen siendo vigentes en el imaginario actual de muchos europeos, a pesar de las múltiples mutaciones ocurridas en África, consideran a la ciudadanía africana como una ciudadanía de la periferia y de segunda zona. Algunos argumentos se basan en la pretendida derrota del Estado poscolonial en África, olvidando así a la “macchemología traumatológica” y a los “africanofagos”⁸, vinculados a la compleja historia del continente, que condicionaron y siguen vigentes hasta hoy en día, a veces impidiendo la plena manifestación de la soberanía de las culturas africanas, porque habían impuesto un clima de represión y de denigración de las cosmovisiones africanas.

⁸Según BEBEBE, en su *Teoría de la macchemología trascendental*, afirma que una cosa es cierta desde el punto de la mirada histórica, una realidad que nunca debemos perder de vista, a saber que las sociedades africanas han sufrido a lo largo de muchos siglos, cinco agresiones híper violentas. Podemos citar: el comercio triangular, la colonización, las religiones reveladas, la versión africanista de la historia africana y la axiología de la Guerra fría. Todas estas agresiones han necesariamente dejado rasgos, huellas, secuelas y hematomas en su tejido social. Sin embargo, si aquellas agresiones están sujetos en diversas aéreas de estudios, desde el punto de vista de su génesis y sus modalidades, descuidamos a menudo estudiarlas también desde las secuelas, las huellas y los traumas duraderos que han dejado en el tejido social africano. Así pues, las prácticas patrimoniales y neopatrimoniales en el ejercicio del poder calificado de moderno en África, provienen precisamente de la ausencia de una justa y científica comprensión de la naturaleza del Estado moderno por construir. En efecto, la mayoría de las poblaciones de los países africanos citados se refieren más a la justicia y al derecho consuetudinario en su vida cotidiana. Además, las sociedades civiles están compuestas generalmente a sesenta por ciento por clases sociales rúales o poblaciones en transeúntes de la visa rural a la urbana. Así de la migración hacia las ciudades, por razones económicas y materiales, al desplazamiento forzado cuyo origen se encuentra en el grado de violencia y la constancia cíclica de las disputas de poder, los conflictos y las guerras, este movimiento de transición crea un espacio social inestable e incierto.

Concretamente, se trata un poco a menudo como si el fin de estas agresiones se acompañara automáticamente de una limpieza milagrosa y una exfoliación de todas las secuelas y traumas que habían causado. Sin embargo, sabemos que no es ni posible ni verdad, porque cuando dos boxeadores salen del ring, vuelven ambos con los hematomas y estos hematomas se transforman para algunos en secuelas que los perjudican para la vida. Así le son también las relaciones de fuerzas entre las sociedades o las naciones. La vida cotidiana deja claro la existencia de una dicotomía y un divorcio entre país real y país legal manifestado en todas las esferas de la vida económica, social y política.

Capítulo 2: Violencia política, descolonización y nuevo imperialismo hegemónico.

“La crise du développement est évidemment aussi la crise de ses postulats et de ses significations imaginaires correspondantes.”(Castoriadis, 1977: 216)

2.1. Violencia política y acceso a las independencias.

A lo largo de nuestra investigación, hemos reconocido que África había sido víctima de muchas formas de violencia, física, psicológica, cultural y que a pesar de los movimientos nacionalistas vinculados a la descolonización, el continente siguió bajo el yugo de la violencia política y del nuevo imperialismo, herramientas del capitalismo neoliberal para el mantenimiento de su hegemonía en la concepción, los criterios válidos y la cientificidad de los conocimientos. Como antecedentes de la descolonización que caracterizó al siglo XX, se produce entre el siglo XVIII y XIX la independencia de las colonias en América de ingleses, españoles y portugueses. En el llamado período de entreguerras del siglo XX, se desarrollan plenamente los movimientos nacionalistas en las colonias de Asia y África. Esta es la fase de preparación o gestación de todos los procesos de independencia que se irán produciendo a continuación, dando comienzo en el mundo islámico de Oriente Próximo y abriendo una nueva era para la autonomía y el acceso de las antiguas colonias a la soberanía internacional.

El acceso a las independencias y la organización de los nuevos Estados políticamente libres se hizo en una euforia liada por una gran parte a una comprensión bastante insuficiente, sino a una ignorancia total de los retos vinculados a los retos múltiples que se debía de afrontar, para poder en toda verdad asumir hasta el final la libertad duramente adquirida. Ahora bien la entrada de la independencia de los Estados africanos no representó su acceso al desarrollo, de hecho la lucha por mejorar el bienestar de sus pueblos no rimaba con la precaria situación en que vivía el continente a la que se añadió la mala administración de los gobiernos que accedieron al poder. Así que

en la época colonial y la poscolonial se produce, primero, la transformación y la fijación de las identidades étnicas, en directa relación con las estructuras administrativas, la ideología y las prácticas de los gobiernos coloniales; luego, en medio de la rivalidad y los conflictos de intereses del período de la descolonización, dichas identidades se erigen en uno de los ejes de congregación de gente; después, por fin, son base de la competencia por ocupar el poder y alcanzar el control de los recursos(...) Los gobiernos coloniales lo hacían con fines de gobernabilidad; los jefes de distinto carácter (político, religioso, económico), con propósitos de afirmación de su identidad, su presencia, su poder o su supremacía en contextos regionales y, en última instancia, dentro de la competencia por la conquista del poder, o de un lugar de privilegio en la jerarquía del poder posterior a la independencia, sobre todo en relación con las dinámicas de partido, o de pugna por el reparto de los recursos. (Gentili, 2012: 31-32).

En este contexto, se puede hablar incluso de gobiernos de coste autoritario, que en su búsqueda de una cierta estabilidad sociopolítica, cayeron en los excesos de la represión en lo que no respectaban el derecho a la participación política de la ciudadanía, llegando incluso al establecimiento de regímenes de partidos políticos únicos, sinónimo de dictadura. En efecto, es una evidencia que la mayoría de las economías africanas importaban productos del exterior y exportaban materias primas. Junto a ellos, gastos militares, el monto de los préstamos al exterior para financiar las necesidades internas, no sólo ha conducido a una deuda creciente y a un flujo neto de los recursos financieros, sino también ha incrementado el desfase respecto a la economía

mundial. En efecto, las mentalidades de imitar a las sociedades occidentales han prevalecido durante mucho tiempo, en el seno de las nuevas clases dirigentes africanas, al liberarse del yugo colonial. Los nuevos estados no pudieron buscar otro camino que seguir desarrollándose dentro de la pura tradición del respecto del pacto colonial. Así pues,

Al colonialismo se lo identificó con el capitalismo, por lo que los líderes del África postcolonial rechazaron todo aquello relacionado con él. La mayoría de estos líderes se inclinaron hacia el llamado socialismo africano, el cual se asoció a la modernidad de la nación. Se nacionalizaron las empresas, los controles gubernamentales sobre sus economías aumentaron y se crearon monopolios. Con el pretexto de alcanzar una cohesión social y evitar así una desintegración política debido a la gran diversidad étnica, se impusieron sistemas políticos de un único partido. Sin embargo, “los motivos que llevaron a esta clase occidentalizada a tomar en sus manos la lucha independentista, se debió al deseo de tomar las riendas del poder para poder terminar con la llamada triple humillación: clase, raza y cultura.”(Cruz Martínez, 2019:5)

En efecto, impuestas a las realidades culturales y políticas tradicionales precoloniales, estas instituciones nacidas en Europa no alcanzan y no pudieron alcanzar jamás o reflejar plenamente las naciones que pretendían servir y guiar con éxito a una integración sociocultural del continente, porque la vida cotidiana deja claro la existencia de una dicotomía y un divorcio entre país real y país legal manifestado en todas las esferas de la vida económica, social y política. Por eso “reestructurar el Estado en África, democratizándolo, transformándolo, haciéndolo un Estado popular, nacional y democrático. Esto es un proceso que no puede estar presidido por aquello que ya tiene el privilegio del poder político. Debe haber fuerzas populares en la sociedad que harán presión para ello, que lo exigirán que obligarán a que surja.”(Anyang ‘Nyong’o & Álvarez, 1989:134)

En efecto, la problemática que planteó la descolonización ha sido considerada y analizada, en general, desde diversos enfoques y perspectivas, no solo desde un punto de vista histórico sino también desde planteamientos sociológicos, económicos, políticos o culturales. En cambio, lo que nos preocupa a nosotros, es sacar algunos aspectos concretos y numerosas problemáticas que la descolonización como un largo proceso histórico planteó y suscitó. Entran así en juego varias cuestiones fundamentales como las distintas fases del proceso, las causas y los factores de las descolonizaciones, conjunto de acontecimientos que consideramos como siendo la fuente de la exclusión/discriminación de la ciudadanía africana.

Sin embargo, varios gobiernos coloniales presentaron resistencia a la idea de la descolonización, porque África era un gran abastecedor de materias primas en las alicaídas economías europeas de posguerra. Pero esta reticencia de la Europa colonialista, en la que se destaca Portugal, último país en abandonar sus colonias, chocaba con el modelo liberal proclamado por Estados Unidos como potencia occidental lo cual hizo que, aun contra la voluntad de algunos gobiernos del viejo continente, el proceso independentista avanzara sin demasiados obstáculos. En este sentido, la descolonización y la Guerra Fría fueron dos de los elementos característicos de la segunda mitad del siglo XX poniendo fin al sistema eurocéntrico que, hasta el momento, dominaba la escena internacional. La independencia de varios países asiáticos, la Conferencia de Bandung, la creación del Movimiento de los No Alineados y la Resolución 1514 de las Naciones Unidas, terminaron de cimentar el proceso de descolonización, pasando a formar los

nuevos Estados un grupo cuantitativamente importante en la Asamblea General, en el que el no alineamiento unificó la estrategia y la táctica con la intención de hacer más operativas sus reivindicaciones políticas y económicas.

En efecto, en su proceso de lucha hacia su liberación, el africano habrá experimentado todos tipos de humillación, exclusión y discriminación. Señalamos que existen múltiples tipos de exclusiones/discriminaciones, pero en nuestro contexto, por discriminación y exclusión, haremos siempre referencia a las políticas de infantilización, las agresiones y atrocidades multidimensionales organizadas y mantenidas a puesta por las potencias imperialistas europeas durante el período de colonización del continente africano, en contradicción de la “Declaración de los Derechos Humanos y del Ciudadano” y de la dignidad humana reconocida a todo ser humano. Se trata de una injusticia única que nunca ha sido aplicada en otra parte del mundo y que a lo largo del tiempo se transformó en una de las referencias de la responsabilidad y de la culpabilidad del retraso sociopolítico y cultural crónico del continente. En este contexto, se puede afirmar con Ilife que

el sufrimiento ha sido un elemento fundamental en la experiencia de los africanos, ya fuera a causa de su ardua lucha contra la naturaleza o de la crueldad de los hombres. Los africanos crearon sus propias defensas ideológicas contra el sufrimiento. La preocupación por la salud, por ejemplo, probablemente se manifestara en mayor medida en sus ideologías que en las de otros continentes. Pero, por lo general, afrontaron el sufrimiento de manera resuelta, valorando la resistencia y el coraje por encima de todas las demás virtudes. Para la gente común, esas cualidades eran cuestión de honor, mientras que las elites desarrollaron códigos más complejos. En general, los historiadores no han tenido en cuenta las nociones de honor que con frecuencia motivaron a los africanos en el pasado, y que siguen siendo esenciales para comprender su comportamiento político actual. (Ilife, 2013:13).

Efectivamente, este fue el contexto de atrocidades que los africanos tuvieron que aguantar durante muchos siglos. La Primera y sobre todo la Segunda Guerra Mundial constituyeron sin embargo momentos decisivos para la toma de consciencia de parte de los pueblos oprimidos del continente, ya sí empezó uno de los fenómenos más importante de la historia de las relaciones internacionales de siglo XIX: la descolonización. Este hecho está confirmado por Gentili cuando afirma que

La etapa de las declaraciones de independencia de comienzos de los años Sesenta, bajo el impulso de una aparente victoria de la primacía de la política, ha sido el único período de la historia del continente en que pareció posible que su marginación cayera hecha trizas. Eran aquellos los años de lo que pareció el fenómeno más importante del siglo XX, que fue la descolonización: el acceso de grandes masas de súbditos a la condición de ciudadanos, la adquisición por las últimas colonias subsistentes de su soberanía como Estado. En la posguerra que celebraba la liberación del oscurantismo racista, también el llamado “Tercer mundo” conquistaba al fin la libertad y la igualdad que le habían sido negadas en nombre de la “civilización” colonial. En esas circunstancias pareció posible, y muchos intelectuales se dedicaron a ello con empeño, poner de relieve la originalidad de las expresiones ideológicas y de las formas de organización de los movimientos nacionalistas, y más tarde de las dinámicas de los nuevos sistemas políticos africanos. (Gentili, 2012: 17)

Pero cuando a finales del siglo seguían sin verse los frutos de la independencia, el triunfo se trocó en desilusión. ¿Cómo explicar este hecho histórico sin precedente?

En efecto, el acceso a la ciudadanía, la autodeterminación, la soberanía y al reconocimiento internacional, de parte de la mayoría de los países del continente, demuestra efectivamente que el proceso de la colonización fue una apología de la exclusión/discriminación de los pueblos autóctonos. En ese sentido, para nosotros, resulta importante señalar que la discriminación sociopolítica como sistema de gobernabilidad de los pueblos es tan vieja como la humanidad y ha revestido diversas formas en la historia. Así pues,

aquí, la resistencia de los esclavos deportados a América, el hecho del “marronaje” político y cultural, la participación constante y masiva de los descendientes de africanos en las luchas de la primera independencia americana, lo mismo que en los movimientos nacionales de liberación, son justamente examinados por lo que fueron: vigorosas afirmaciones de identidad que han contribuido a forjar el concepto universal de humanidad. Hoy es evidente que la herencia africana ha señalado, más o menos según los lugares, los modos de sentir, de pensar, de soñar y de obrar de ciertas naciones del hemisferio occidental. Desde el sur de Estados Unidos hasta el norte del Brasil, pasando por el Caribe, así como en la costa del Pacífico, las aportaciones culturales heredadas de África son visibles por todas partes; en algunos casos constituyen incluso los fundamentos esenciales de la identidad cultural de algunos de los elementos más importantes de la población. (Mahtar M'Bow, 1982: 14)

Así pues, durante muchos siglos y después de las independencias de la mayoría de los países africanos, Europa se creyó poseedora de la misión para dar soluciones a los problemas del mundo en general y de África en particular, formada por antiguas colonias, graneros de materias primas que necesitaba a Europa para su desarrollo exclusivista. En este sentido, Europa propuso algunas claves de las soluciones eurocéntricas a las preocupaciones del mundo, una de ellas y la más engañosa para África Central de todas las generaciones, fue sin ninguna duda, la mitologización del desarrollo, que instaló el conjunto de los países del subcontinente a la periferia del sistema-mundo, a pesar de sus riquezas en recursos naturales y lo colocó el estatuto de países ricos pero endeudados y en vía de desarrollo.

Así pues, para África Central, el colonialismo era una etapa histórica importante del movimiento hacia la mundialización y había de gestionar la herencia que legó al continente entero, según las especificidades de cada pueblo y civilización del continente, una cierta estructura de dominación y un conjunto de entidades e instituciones más persistentes que lo que se suele imaginar. Su duración queda íntimamente vinculada a la debilidad del proceso de formación del Estado africano, en mayor parte a causa de su incapacidad a sentar su legitimidad dentro de la sociedad africana e integrar los órdenes extra estatales, particularmente y singularmente la justicia y el derecho consuetudinarios. Por otra parte, la criminalización hoy en día a la moda, engendra más problemas que soluciones, porque no basta constatar que la clase dirigente está corrompida, que se dedica continuamente a los asuntos ilegales, por definir el Estado que controla como criminal. Porque este no puede ser legítimo, pero su hegemonía o casi monopolio del derecho y la justicia positiva le cuelga en una posición única, es decir la de poseer la legalidad y la violencia, entonces la decisión de dar vida o muerte según Achille Mbembe:

Todo relato histórico sobre la emergencia del terror moderno debe tener en cuenta la esclavitud, que puede considerarse como una de las primeras manifestaciones de la experimentación biopolítica. En ciertos aspectos, la propia estructura del sistema de

plantación y sus consecuencias traducen la figura emblemática y paradójica del estado de excepción. Una figura aquí paradójica por dos razones: en primer lugar, en el contexto de la plantación, la humanidad del esclavo aparece como la sombra personificada. La condición del esclavo es, por tanto, el resultado de una triple pérdida: pérdida de su estatus político. Esta triple pérdida equivale a una dominación absoluta, a una alienación desde el nacimiento y a una muerte social (que es una expulsión fuera de la humanidad). En tanto que estructura político-jurídica, la plantación es, sin ninguna duda, el espacio en el que el esclavo pertenece al amo. No podemos considerar que forma una comunidad por una sencilla razón: por definición, la comunidad implica el ejercicio del poder de la palabra y del pensamiento. (Mbembe, 2011: 31-32)

En efecto, dicho proceso, uno de estos medios y quizás el más importante fue la occidentalización de un sector de la sociedad africana, es decir, se tomó al grupo social más culto para introducirles mediante la educación, valores, comportamientos y la lógica occidental, asimismo, se les enseñaron las lenguas colonizadoras, esto básicamente para que dicha clase administrará las colonias bajo el paradigma occidental, sin duda el efecto más importante del proceso de occidentalización, fue que este preparó el terreno para los procesos independentistas en África Central, puesto que la clase occidentalizada, principalmente los sectores radicales, no dejó de estar arraigada a las sociedades africanas y dieron inicio a los movimientos independentistas, retomando ideologías de carácter nacionalista. Sin embargo, los motivos que llevaron a esta clase occidentalizada a tomar en sus manos la lucha independentista, eran para poder terminar con la llamada triple humillación, clase, raza y cultura. Así pues,

[...] las declaraciones de independencia habían estado basadas en el proyecto de transformar los Estados coloniales en Estados-nación, por lo que la integración nacional fue entendida en todas partes como una prioridad que sólo podía ser amenazada por el surgimiento, en el nivel político, de impulsos particularistas, los cuales invariablemente han venido siendo denunciados como fenómenos de “tribalismo”. Se consideró al tribalismo una patología causada por la persistencia de las atávicas lealtades, y de las políticas coloniales que las habían favorecido en nombre de estrategias administrativas de *divide et impera*. [...] En este sentido, parece muy curiosa la actitud ideológica actual de los occidentales frente a África, porque teniendo en cuenta las dificultades que encuentra el mismo Estado-nación hoy en día en sus raíces y principios fundamentales, se le pide a los países africanos que consoliden y fortalezcan a los Estados aun en el período de mayor cuestionamiento de la centralidad y exclusividad del Estado westfaliano y la creciente importancia que adquieren los actores no estatales en el sistema internacional. (Marina Mateo, 2004:10)

Así pues, al rehusarse de reconocer la dinámica de los conflictos de intereses y de la rivalidad política en el ámbito del Estado-nación independiente, los líderes africanos hallaban en la denuncia del tribalismo una justificación para su rechazo de instancias pluralistas de cualquier tipo. Así fue como la unidad nacional, la exaltación de la nación por encima de los particularismos tribales, la ideología universalista liberadora se transformaron, inmediatamente después de cada declaración de independencia, en ideología de homologación del dominio de un grupo dirigente que no concedía espacio alguno a la expresión o la organización del pluralismo político, al que condenaba, precisamente, como un oscurantismo de matriz tribal o étnica y, por consiguiente, atávico, premoderno, integralista. Sin embargo, el acceso de los países a la soberanía internacional fue incompleto, porque le faltaba rematar con la independencia económica, lo que tarda a darse cuerpo hasta hoy en día.

A continuación, reflexionaremos sobre la mitologización del desarrollo, los recursos naturales y la invención del Tercer Mundo.

2.2. Mitologización del desarrollo, invención del Tercer Mundo y materias primas.

De tous les mots dépourvus de sens dont la bourgeoisie s'est servie pour berner les peuples qu'elle asservit, celui de "développement" est sans doute un des plus efficaces donc des plus pernicioeux. (Rey, 1973: 11)

Para ubicar la posición de África Central en la economía mundial, debemos remitirnos al momento histórico de la formación del Sistema Capitalista Mundial, es en ese momento cuando se configuraba una determinada estructura de relaciones, la economía política de las cuales en buena medida pervive hasta hoy (Ben Hammouda, 1999 y 2005). Concretamente, a finales del siglo XIX, una vez consolidados los mercados interiores en los Estados-nación europeos de primera industrialización, el capitalismo europeo inició una etapa de expansión exterior conocida como imperialismo. Hasta ese momento, el expansionismo de Europa se basaba en el establecimiento de colonias, cuyas relaciones económicas con la metrópolis eran de naturaleza mercantil. A partir de entonces, el secular vigor expansionista occidental se apoyó también en la exportación de capital: “Podemos afirmar, por lo tanto, que el imperialismo significó la ampliación del espacio de desarrollo de los distintos capitalismo nacionales.”(Martínez y Vidal, 2001: 73)

En este apartado de nuestra investigación, nos ayudan las reflexiones de Escobar a entender la geopolítica postcolonial y el puesto de los países africanos en el mundo, a través la mitologización del desarrollo, la pretendida transferencia tecnológica y la maldición de los recursos naturales, que han traído más daños que gozos para la joven ciudadanía africana. Así pues, la inserción de África en el sistema capitalismo mundial constituyó un hecho histórico relevante, vinculado a la situación geopolítica y geoestratégica mundial después de las independencias. En efecto afirma Escobar:

Por casi cincuenta años, en América Latina, Asia y África se ha predicado un peculiar evangelio con un fervor intenso: el “desarrollo”. Formulado inicialmente en Estados Unidos y Europa durante los años que siguieron al fin de la Segunda Guerra Mundial y ansiosamente aceptado y mejorado por las elites y gobernantes del Tercer Mundo a partir de entonces, el modelo del desarrollo desde sus inicios contenía una propuesta históricamente inusitada desde un punto de vista antropológico: la transformación total de las culturas y formaciones sociales de tres continentes de acuerdo con los dictados de las del llamado Primer Mundo. Se confiaba en que, casi que por fiat tecnológico y económico y gracias a algo llamado planificación, de la noche a la mañana milenarias y complejas culturas se convirtieran en clones de los racionales occidentales de los países considerados económicamente avanzados. (Escobar, 2012: 47)

En resumen, ha desplegado con buen éxito un régimen de gobierno sobre el Tercer Mundo, un espacio para los ‘pueblos-sujetos’ que asegura cierto control sobre él. Este espacio es también un espacio geopolítico, una serie de geografías imaginarias, para usar el término de Said (1979). El discurso del desarrollo inevitablemente contiene una imaginación geopolítica que ha dominado el significado del desarrollo durante más de cuatro décadas. Para algunos autores, esta voluntad

de poder espacial es uno de los rasgos esenciales del desarrollo (Slatter, 1993) y está implícita en expresiones tales como Primer y Tercer Mundo, norte y sur, centro y periferia.

La producción social del espacio implícita en estos términos está ligada a la producción de diferencias, subjetividades y órdenes sociales: “Por último, si consideramos el efecto global de las características descritas, hallamos una situación de dependencia del exterior. Los países africanos establecen lazos estructuralmente fuertes con sus metrópolis. Vínculos de todo tipo: comerciales, financieros, políticos, militares, ideológicos. (...) En su aspecto financiero, la dependencia se traduce en que la ausencia de una burguesía nacional fuerte conduce a que las inversiones, incluso en actividades de monoproducción, las hagan capitales extranjeros.” (Martínez y Vidal; 2001: 290-291)

Para resumir la actualidad, nos proponemos hablar del desarrollo como una experiencia históricamente singular, con la creación de un dominio del pensamiento y de la acción, analizando las características e interrelaciones de los tres ejes que lo definen: las formas de conocimiento que a él se refieren, a través de las cuales llega a existir y es elaborado en objetos, conceptos y teorías; el sistema de poder que regula su práctica y las formas de subjetividad fomentadas por este discurso, aquellas por cuyo intermedio las personas llegan a reconocerse a sí mismas como “desarrolladas” o “subdesarrolladas”. El conjunto de formas que se hallan a lo largo de estos ejes constituye el desarrollo como formación discursiva, dando origen a un aparato eficiente que relaciona sistemáticamente las formas de conocimiento con las técnicas de poder.⁹

En efecto, hablar del desarrollo del África contemporánea es hablar del desarrollo social, económico, político, técnico y cultural. Por lo tanto, lo que queremos examinar es el impacto de las tradiciones africanas en estos amplios sectores del desarrollo. La tradición, en este sentido, sólo puede interpretarse en función del patrimonio cultural de África, que comprende en particular las lenguas, las literaturas, las instituciones, las religiones y los sistemas de pensamiento propios, gracias a los cuales se puede identificar fácilmente a África y los africanos: “[...]Esta relación de poder marcada por la diferencia colonial y estatuida la colonialidad del poder (es decir, el discurso que justifica la diferencia colonial) es la que revela que el conocimiento, como la economía, está organizado mediante centros de poder y regiones subalternas. La trampa es que el discurso de la modernidad creó la ilusión de que el conocimiento es des-incorporado y des-localizado y que es necesario, desde todas las regiones del planeta, “subir a la epistemología de la modernidad.” (Walsh, 2019: 4)

En este sentido, si el lenguaje popular dice que África Central está subdesarrollada, es efectivamente en relación con Occidente desarrollado. Entonces, podemos hablar de la persistencia de un cierto complejo de derrotado o retrasado que todavía persigue en el imaginario

⁹El estudio del discurso a lo largo de estos ejes es propuesto por Foucault (1986). Las formas de subjetividad producidas por el desarrollo no se exploran en forma significativa. Un ilustre grupo de pensadores, incluyendo a Franz Fanón (1967, 1968), Albert Memmi (1967), Ashis Nandy (1983) y Homi Bhabha (1983, 1990) ha producido recuentos cada vez más completos sobre la creación de la subjetividad y la conciencia bajo el colonialismo y el poscolonialismo.

colectivo de África poscolonial. Este complejo tendría sus raíces en una especie de inquietud ontológica internalizada que un intelectual africano, Engelbert Mveng ha llamado la pobreza antropológica. En efecto, para África, se trata de la pobreza no solo como de un fenómeno socioeconómico, sino sobre todo antropológico, es la condición humana, en su raíz profunda, que está traumatizada y empobrecida y esta pobreza es el producto de una larga historia de relaciones de subordinación entre el continente y Occidente.

Así pues, durante el período colonial, se implementaron diversos modelos de explotación económica de las colonias como el reino de la producción campesina, la orientación de la producción agraria, manteniendo la estructura de pequeñas explotaciones campesinas, pero introduciendo cultivos comerciales destinados a la exportación. Esta transformación se realizó a través de la incorporación forzada de la población a la economía monetaria, mediante la recaudación de impuestos a carácter personal o para el Estado colonial, la creación de nuevas necesidades de productos importados de las metrópolis. La ocupación de los terrenos agrícolas por los cultivos de exportación restringió la superficie de cultivo para la agricultura destinada a la autosuficiencia alimentaria. Eran mayoritariamente los hombres los encargados de los cultivos comerciales, mientras se producía una erosión de los derechos de propiedad comunales. Aquella forzada afectaba especialmente a las mujeres, cuya responsabilidad en la producción de autosuficiencia había visto acentuada a partir de este momento, que se vieron restringida su capacidad de producción ante la pérdida de las tierras más fértiles y la carencia del trabajo complementario de los hombres, que muchas veces se desplazaban de las comunidades a los lugares de la producción comercial, generando muchas veces el surgimiento espontáneo de aldeas sin ningún vínculo étnico o tribal con la población autóctona. Este proceso originó un importante deterioro ambiental, ya que se reducían los períodos de barbecho y se extendían los cultivos a áreas marginales, lo que tuvo como consecuencia el deterioro de los suelos, la desertificación y la deforestación y por consiguiente, en el período colonial donde podemos rastrear el origen de la sobreexplotación de los ecosistemas en África Central.

Así pues, en su Discurso inaugural de toma de posesión como Presidente de Estados Unidos en 1949, Harry Truman anunció al mundo entero su concepto de “trato justo”. Un componente esencial del concepto era su llamada a Estados Unidos y al mundo para resolver los problemas de las “áreas subdesarrolladas” del globo en estos términos:

Más de la mitad de la población del mundo vive en condiciones cercanas a la miseria. Su alimentación es inadecuada, es víctima de la enfermedad. Su vida económica es primitiva y está estancada. Su pobreza constituye un obstáculo y una amenaza tanto para ellos como para las áreas más prósperas. Por primera vez en la historia, la humanidad posee el conocimiento y la capacidad para aliviar el sufrimiento de estas gentes (...) Creo que deberíamos poner a disposición de los amantes de la paz los beneficios de nuestro acervo de conocimiento técnico para ayudarlos a lograr sus aspiraciones de una vida mejor (...) Lo que tenemos en mente es un programa de desarrollo basado en los conceptos del trato justo y democrático (...) Producir más es la clave para la paz y la prosperidad. Y la clave para producir más es una aplicación mayor y más vigorosa del conocimiento técnico y científico moderno.(Truman, 1964)

Por una parte, este sueño no era una creación exclusiva ni un acto filantrópico de parte de los Estados Unidos, sino resultado de la coyuntura histórica específica al finalizar la Segunda Guerra

Mundial, discurso desarrollista que en pocos años, iba a recibir el respaldo de la Comunidad internacional. Concretamente, no se consideraba un proceso fácil y como era de esperarlo, los obstáculos contribuyeron a consolidar y vulgarizar el dogma del desarrollo para todos. Sin embargo, uno de los documentos más influyentes de aquella época, preparado por un grupo de expertos respaldados por las Naciones Unidas con el objeto de diseñar políticas y medidas concretas para el desarrollo económico de los países subdesarrollados, lo expresaba así: “Hay un sentido en el que el progreso económico acelerado es imposible sin ajustes dolorosos. Las filosofías ancestrales deben ser erradicadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo y raza deben romperse; y grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas de una vida cómoda. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico.”(*United Nations*, 1951: 1)

Por otra parte, el proyecto liberal de Estados Unidos no cuadraba bien con la gobernanza despótica que establecía el colonialismo europeo ni con el proteccionismo económico que las metrópolis habían reforzado desde la crisis de los años treinta. El nuevo sistema económico que la potencia norteamericana propugnaba, se debía de basar en el libre comercio y no en la conservación de grandes zonas reservadas a las metrópolis coloniales. En este sentido, para entender los mecanismos extraños y siniestros de los hilos conductores de la convivencia entre África y el resto del mundo, hay que tener siempre presente en la mente que no se puede aislar los acontecimientos históricos, porque se vinculan a menudo entre ellos y hace falta relacionarlos para resolver el rompecabezas. A esto respecto afirma Azcona:

(...) en los tiempos que nos ha tocado vivir tenemos entre otras la posibilidad de ver a través de televisión todo un torrente de noticias que llegan al interior de cada casa con imágenes precisas y comentarios al respecto realmente profesionales. Pero, suelo sustentar muchas veces que estas noticias televisivas se ven de forma parcial, pues el alcance histórico de las mismas suele quedar reducido al simple análisis rápido que cada locutor otorga a su narración. Sin embargo, detrás de la misma hay toda una maraña de acontecimientos, hechos históricos significativos, hitos políticos de gran transcendencia y complejas situaciones sociales, religiosas y económicas que ayudan a entender con precisión cada lacónico mensaje televisivo [...](Azcona, 2005: 19)

Así pues, a lo largo de la historia, este discurso desarrollista concebido e impuesto desde la externalidad socio-política y cultural ajena a África Central, como casi todas las iniciativas que se han ido tomando para o sobre el subcontinente, terminó mostrando su verdadera cara exclusivista/discriminatoria y engañosa. Esto se puede explicar obviamente en la medida en que la ciudadanía africana nunca se ha hecho imprescindible, a la hora de tomar decisiones sobre su futuro inmediato o a largo plazo y como reconoce un dicho político que una decisión que se toma sin ti está en contra de ti. A esto respecto, Amartya Sen ha ido elaborando desde 1979 un nuevo enfoque económico que tiene un trasfondo ético más allá de cualquier forma de utilitarismo, dando así un paso decisivo, ya que ha sido la ética utilitarista la que más ha acompañado a la teoría económica en los últimos tiempos. Para Serna Mendoza, en el entendimiento de Amartya Sen, la economía moderna se ha visto sustancialmente empobrecida por la distancia creciente entre economía y ética y lo expresa en estos términos:

Una economía que busca esencialmente utilidad tiene como fundamento una teoría subjetiva del valor, por lo cual el comportamiento racional en las actividades de los agentes que toman decisiones es insuficiente para asegurar la racionalidad general del sistema, porque este tiende a la acumulación de capital y al desarrollo ilimitado de la fuerza productiva y no a la satisfacción de las necesidades de la sociedad, lo que ocasiona desequilibrio entre las capacidades de producción y el consumo de la sociedad, y entre las condiciones de producción de utilidad y las de su realización.(Serna Mendoza, 2010: 10-11)

Del carácter periférico y dependiente del desarrollo del capitalismo africano respecto al capitalismo central occidental, se derivarían una serie de efectos insoslayables para entender la posición del continente hoy en la economía mundial. La estructuración de los sectores productivos modernos estará orientada a satisfacer las necesidades de acumulación del capitalismo central y las actividades que se lleven a cabo dentro de esta estructura o fuera, pero relacionadas con ella, tendrán carácter dependiente. Como señala Amín:

En efecto, considero que la acumulación a escala mundial ha sido siempre, no de manera exclusiva pero sí preponderante, una acumulación de carácter confiscatorio [...] Una confiscación que atañe no solo a “la acumulación primitiva” analizada por Marx y que se refiere a los orígenes del capitalismo, sino que es una característica permanente en la historia del capitalismo histórico realmente existente desde la época mercantilista [...] Una incuestionable y evidente acumulación por confiscación que ocupa, durante ese largo período de transición, el rol central en una globalización organizada en torno a la conquista de América y la trata de negros. (Samir Amín, 1994: 30)

Así pues, la década de los sesenta, cuando la mayoría de los países africanos accedieron políticamente a las independencias, fue la era de todas las esperanzas y las expectativas. La emergencia del Tercer Mundo cómo sujeto político de empaque en la arena internacional, a partir de la Conferencia afroasiática de Bandung (Indonesia) de 1955, dio cobertura política a los proyectos de autocentramiento que se pergeñaban. Efectivamente, es durante aquella Conferencia que nació y se formuló el proyecto político de los No-Alineados, de los que buscaban su lugar bajo el sol fuera del campo soviético y del campo capitalista occidental, según los siguientes puntos:

- El desarrollo de las fuerzas productivas es una mera cuestión técnica.
- El Estado nacional debe dirigir y controlar el proceso. Esto no implica la participación del pueblo, sino solamente su apoyo.
- Este proceso no es contradictorio con la participación en los intercambios dentro del Sistema Capitalista Mundial.

En efecto, hablando de las desigualdades que existen entre Centro/Periferia y al referirse a la crisis ambiental de entonces dijo Prebisch:

(...) la ilusión en la periferia [...] de que el capitalismo podría desarrollarse a imagen y semejanza de los centros, y reproducir allí el modelo de estos últimos. Y, así mismo, la ilusión en los centros de que, bajo el signo de su hegemonía, podrían continuar articulándose cada vez más estrechamente a un desarrollo imitativo basado en una flagrante inequidad social y sujeto a nuevas y pretéritas relaciones de dependencia... [en esa imitación] se malogra gran parte del potencial de acumulación del capital que el aumento de productividad ha traído consigo (Prebisch, 1985: 286)

Además por ejemplo, en la compresión de Covarrubias,

Bajo el orden agroalimentario global, que antepone los intereses de las empresas transnacionales, se desmantelan los sistemas de producción de los países subdesarrollados y sus modos de vida rural, y aflora el problema de la pérdida de soberanía alimentaria y la falta de sustentabilidad social. La imagen más deprimente la ofrecen la destrucción de la sociedad campesina y las hambrunas que afrontan amplios sectores de la población de todo el mundo. Los precios de los alimentos básicos han sufrido fuertes embates especulativos que colocan al grueso de la población pobre en una situación de extrema vulnerabilidad y pobreza (...) El modelo de agricultura basada en las corporaciones agroindustriales ha generado grandes excedentes ofertados mundialmente a bajo costo. De manera que los pequeños productores locales del mundo periférico resultan incapaces de competir. Los acuerdos de comercio internacional, como el Acuerdo sobre Agricultura de la OMC, mercantilizan la producción y limitan el acceso a los alimentos. (Márquez Covarrubias, 2009: 200)

Todos ellos llevan a una visión de un mundo bidimensional dividido entre categorías de ricos y pobres, en la que la tecnología y la técnica han jugado un rol instrumental del desarrollo de los pueblos, pero también de herramienta perfecta para el ordenamiento geopolítico y geoestratégico del mundo, dividiéndolo entre el centro y la periferia, en una lógica globalizadora, lo que implica evidentemente de nuevas desigualdades e injusticias a escala mundial. En este sentido afirma Salbuchi:

(...) pues las fuerzas adversariales a las que deben enfrentarse todos los pueblos del planeta en este mundo globalizado parecen ser las mismas. La felicidad de nuestros pueblos, la fuerza y salud de nuestras naciones y en algunos casos, hasta la supervivencia de nuestras repúblicas, dependen de que acertemos a un correcto diagnóstico acerca del origen verdadero (aunque a menudo no inmediatamente visible), de nuestros males. No nos engañemos: el mundo actual no se rige ni por las "leyes", ni por los "tratados internacionales", ni por la "democracia" ni por el Bien Común de las mayorías. Hoy el mundo se rige por el Poder y conviene que comencemos por entender y aceptar la dura realidad que nos impone "La Ley del Poder": *Quién tiene Poder lo utiliza para promover sus objetivos e intereses. Quién no tiene Poder, debe limitarse a sufrir las consecuencias de las acciones de quienes sí tienen el Poder para promover sus objetivos e intereses.*" (Salbuchi, 2003: 5)

Sin embargo, el fracaso de las "buenas políticas" y el "buen gobierno" debería hacer reflexionar a todo un confuso grupo de tecnócratas sobre las supuestas bondades de una estrategia de desarrollo sustentada en la desregulación, la liberalización y la privatización (Rodrik, 2006). Sin embargo, pese a su carácter central en el debate social, la desigualdad se sigue soslayando en aras de la eficiencia, y se corre un tupido velo sobre los responsables de su existencia. En este sentido afirma Gentili:

A final del período colonial gran parte de los países africanos presentaba bajos índices de urbanización y de educación; las poblaciones rurales se hallaban esparcidas por amplios territorios, y existían grandes diferencias de densidad demográfica y de productividad agrícola y minera. A la vez, la presencia de obras de infraestructura y de servicios era limitada o directamente no existía, pues se concentraba mayoritariamente en las regiones de interés económico, productoras de materias primas para la exportación(...)La dependencia respecto de las antiguas potencias coloniales, variable en función de los recursos y de la importancia estratégica de cada territorio, se hallaba inscrita en la estructura misma de los Estados heredados del colonialismo: una base territorial por lo general extremadamente fragmentada, débil y dotada de escasos recursos; infraestructuras inadecuadas; presupuestos exigüos. Los territorios ya insertos en la economía mundial lo estaban esencialmente como productores de materias primas agrícolas requeridas por el mercado de exportación; pocos y

concentrados eran los recursos mineros que se consideraba económico explotar y valorizar. (Gentili, 2012: 398)

En este sentido, como lo hemos señalado, la integración forzada del continente africano en el Sistema Capitalista Mundial, seguida del nacimiento del Movimiento de los no-alineados son manifestación de la voluntad común y un intento de parte del conjunto de los países del Tercer Mundo a superar la bipolaridad capitalista y comunista y como lo nota con mucha pertinencia Escobar:

Este espacio es también un espacio geopolítico, una serie de "geografías imaginarias", para usar el término de Said. El discurso del desarrollo inevitablemente contiene una imaginación geopolítica que ha dominado el significado del desarrollo durante más de cuatro décadas. Para algunos autores, esta voluntad de poder espacial es uno de los rasgos esenciales del desarrollo y está implícita en expresiones tales como Primer y Tercer Mundo, norte y sur, centro y periferia. La producción social del espacio implícita en estos términos está ligada a la producción de diferencias, subjetividades y órdenes sociales. A pesar de los cambios recientes en esta geopolítica, el descentramiento del mundo, la desaparición del segundo mundo, la aparición de una red de ciudades mundiales, y la globalización de la producción cultural, ella continúa ejerciendo influencia en el imaginario. Existe una relación entre historia, geografía y modernidad que se resiste a desintegrarse en cuanto al Tercer Mundo se refiere, a pesar de los importantes cambios que han dado lugar a geografías posmodernas (Escobar, 2014: 29)

Así pues, un análisis profundo de las políticas coloniales socioeconómicas, ayuda a entender mejor el puesto del continente en el sistema económico mundial. En efecto, su inserción había sido minuciosamente preparada con los cambios introducidos en el conjunto del sistema económico tradicional, basado esencialmente en la agricultura de subsistencia. En toda consciencia, las antiguas metrópolis, sabían que animando a los agricultores africanos a abandonar su sistema de agricultura ancestral para dedicarse a las culturas de exportación como el cacao y el café principalmente, la balanza comercial de aquellos países sería siempre deficitaria, en la medida en que su valor y sus precios dependía exclusivamente de la fluctuación de los precios impuestos por el mercado mundial, sin ningún consentimiento o participación de la ciudadanía local.

Esta situación fue una brecha que abrió al continente a de múltiples crisis sociopolíticas, visto que la estabilidad política y social de la mayoría de los países africanos dependía directamente no de las planificaciones presupuestales de los gobiernos locales, sino más bien de los caprichos del mercado mundial que había podido siempre decidir año tras año de los precios de los productos de exportación de cuyos dependían los nuevos Estados-nación, para desplegar sus políticas sociales hacia el rumbo del desarrollo endógeno y la urgencia de poner en marcha la necesidad del bienestar para con sus pueblos respectivos.

Así pues, en relación con la comprensión del misterio de las materias primas, hay que recordarse y referirse a un proverbio ekang que dice: *nkongö anga wu zie, abëdë a nkoe medu me mboñ*¹⁰ que relacionándolo a la abundancia de los recursos naturales de África Central, describe perfectamente la situación paradójica del subcontinente en término de desperdicio de sus riquezas y desde la lingüística moderna, la figura de estilo que expresa y refleja esta realidad se llama

¹⁰En el idioma ekang de Camerún se traduce por "La rana murió de hambre posada en una cesta de yuca".

oxímoron, así como lo expresa Aimé Césaire hablando de su pueblo en término de una multitud conversadora y silenciosa de manera siguiente:

(...)y en esta ciudad inerte, esta muchedumbre vocinglera que tan asombrosamente pasa al lado de su grito como esta ciudad al lado de su movimiento, de su sentido, sin inquietud, al lado de su verdadero grito, el único que se le hubiera querido oír gritar porque es el único que se siente suyo; porque se le siente habitar en ella en algún refugio profundo de sombra y de orgullo, en esta ciudad inerte, esta muchedumbre al lado de su grito de hambre, de miseria, de rebeldía, de odio, esta muchedumbre tan extrañamente charlatana y muda. (Césaire, 1983: 2)

Se trata efectivamente de uno de las paradojas más llamativas de la ideología desarrollista, esa maldición de los recursos para el continente africano. En efecto, los países ricos en recursos naturales no renovables como la mayoría del continente, han conocido un crecimiento económico lento comparativamente a aquellos que tienen pocos recursos naturales. Para profundizar la reflexión desde nuestro proverbio bantú citado más arriba “La rana murió de hambre posada en una cesta de yuca”, hay que subrayar la contradicción vigente en África Central: “Países ricos pero pueblos pobres” y a pesar de todas las riquezas naturales existentes, el subcontinente queda el más pobre del planeta y según el Banco Mundial, cuarenta por ciento de la población africana sigue viviendo bajo el umbral de la pobreza, de la hambruna y de las pandemias, porque todas estas riquezas no han permitido la emergencia económica del continente. En efecto:

Los esfuerzos masivos para desarrollar al Tercer Mundo (...) no fueron motivados por consideraciones puramente filantrópicas sino por la necesidad de traer el Tercer Mundo a la órbita del sistema comercial occidental para crear un mercado en continua expansión para nuestros [de Estados Unidos] bienes y servicios y como fuente de mano-de-obra barata y materia-prima para nuestra industria. Este fue [también] el objetivo del colonialismo especialmente en su última fase (...) Existe una continuidad impresionante entre la era colonial y la era del desarrollo, tanto en los métodos usados para lograr sus objetivos como en las consecuencias ecológicas y sociales de aplicarlos. (Goldsmith, 1996: 253)

Algunos analistas políticos y económicos afirman además que estas riquezas constituyen una verdadera maldición que gangrena a los países africanos, en cuanto constituyen a menudo la base y las fuentes de múltiples conflictos armados, especialmente de la corrupción, las crisis políticas a repetición vinculadas a la sed del control de los recursos y de los redes ocultas de clientelismo a través de los contratos de explotación oscuros, cuyos jefes de Estados, facciones armadas rebeldes, con veleidad secesionista, apoyados con sus socios occidentales, a través de sus empresas multinacionales tienen el secreto. En estas condiciones, ninguna sorpresa de que la explotación de los recursos no haya impactado que muy poco en la vida cotidiana de los ciudadanos, mientras que una pequeña casta cerca del poder, se ha aprovechado de la gestión opaca, para enriquecer a toda su descendencia.

Por otro lado, en una ausencia total de transparencia y de participación ciudadana, algunas empresas usan el camino del soborno, una triste realidad para negociar los contratos en África Central en los sectores petroleros y mineros. En el mismo sentido, para algunas otras, la voluntad de participar a las operaciones comerciales de índole explotadora, ilegítima o moralmente cuestionable, constituye una ventaja comparativa. Estos inversionistas escapan a menudo a muchas restricciones que disuaden a los inversionistas convencionales, para tratar de negociar

directamente con los Estados en conflictos abiertos o en crisis políticas, en general tolerantes frente a los riesgos políticos y exhibiendo poca preocupación con respecto a las implicaciones de hacer negocios con hombres políticos corrompidos o con regímenes marginados.

En efecto, la falta de transparencia en torno a la gestión de las industrias extractivas en la mayoría de los Estados africanos ricos en recursos, hace de la corrupción un riesgo menos y una opción más atractiva para los representantes de los gobiernos y los inversionistas. La transparencia en efecto, es vital para una gestión eficaz de los recursos naturales, porque constituye la primera línea de defensa contra la corrupción y la mala gestión y reafirma la confianza de las poblaciones en la toma de decisiones de los gobiernos. Además, para la mayoría de los Estados ricos en recursos, los procesos de concesión de licencias de explotación y contratación pública, a menudo tienen lugar a puerta cerrada y la mayoría de los contratos de minería y petróleo contienen cláusulas de confidencialidad que impiden a que el público tenga acceso a la información relevante y vital sobre la gestión ambiental.

Así pues, en la mayoría de los Estados africanos ricos en recursos naturales, los ciudadanos no tienen acceso ni al importe de las tasas recaudadas ni a los detalles sobre la manera de cómo se gastan posteriormente los ingresos. Analizando esta situación injusta, hemos llegado a la conclusión de que efectivamente el continente africano es semejante a esta rana que murió de hambre, posada en la cesta de yuca.

Por lo tanto, la ganancia eventual de un mercado, a menudo para estos inversionistas predadores, es considerable, comparando al riesgo marginal que el mercado no tuviera éxito. Dotados de buenas relaciones y de voluntad de operar en medio de un caos relativo, estos inversionistas pueden hacer fortuna en los Estados frágiles ricos en recursos. Las jurisdicciones opacas, centros financieros que autorizan a las empresas postular al procedimiento de licitación y ofertas públicas, sin tener que revelar las identidades de sus beneficiarios económicos, garantizan así pues el anonimato necesario de los inversionistas, para escapar a todo control. Por lo tanto, para los Organismos internacionales, la Sociedad civil nacional, las ONGs encargados de investigar y los servicios de represión, la gobernanza opaca vigente, hace definitivamente imposible el establecimiento de la trazabilidad visual de las relaciones complejas entre los jefes de Estados africanos que controlan las recetas procedentes de recursos naturales, los estafadores encubiertos por la ley y sus redes de apoyo clientelista.

En estas condiciones, el acceso a las informaciones útiles sobre la propiedad efectiva de las personas morales, los bancos y las empresas son incapaces de proceder a toda verificación previa de los clientes y socios. Las compañías pantallas anónimas establecidas en las jurisdicciones opacas se usan en varias ocasiones para el blanqueo del producto de ganancias obtenidas ilegalmente o para reinvertirlas ilícitamente en el circuito económico oficial. Para empeorar las cosas, la aparición de conflictos o crisis políticas ha cambiado las estructuras y configuraciones de incentivos de los líderes y ha debilitado la capacidad de los Estados para administrar los recursos de manera efectiva en beneficio de la ciudadanía harta ya de esperar la edad de prosperidad y bienestar compartidos.

Así pues, debe admitirse que bajo la presión de la calle reclamando una mayor equidad en el reparto de la riqueza y las crecientes demandas de una mayor transparencia en la gestión de licencias y contratos con las multinacionales, se hace cada vez difícil para los gobiernos justificar la opacidad económica y social. Por lo tanto, muchos países han dado el paso, para embarcarse en vastos programas de transformación económica, destinados a sacar a sus ciudadanos de la espiral infernal de subdesarrollo. Sin embargo, como lo afirma Kabunda Badi:

El gran error de la casi totalidad de las políticas económicas de los países africanos ha consistido en creer en el potencial del modelo industrial para fomentar el proceso de desarrollo, relegando a la agricultura en el segundo o tercer plano. Se ha perdido de vista que era la esencial y única riqueza en muchos países. Se ha dado la máxima prioridad al modelo industrial y a las ciudades en las que se han concentrado todas las inversiones y los esfuerzos, según el modelo de desarrollo recomendado e impuesto durante varias décadas, con la posterior exclusión del mundo rural y del campesinado, considerado como un obstáculo a la modernización confundida con la occidentalización. Inspirados en la política colonial y en los grandes proyectos (elefantes blancos) basados en el modelo industrial, los gobiernos poscoloniales abandonaron, bajo la excusa de la modernización y de la rentabilidad, las tecnologías indígenas a favor de las tecnologías importadas que no tomaron en cuenta ni el contexto, ni las competencias locales. El resultado fue la prioridad dada al monocultivo de exportación en detrimento de los cultivos diversificados y asociados de autoconsumo. En pocas palabras, el prejuicio industrial ha influido en las orientaciones económicas y ha conducido a la exclusión de los campesinos del proceso de desarrollo. (Kabunda Badi, 2005: 12)

En este sentido, en 1964, la primera reunión en Ginebra de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD) pedía revalorar los precios de las materias primas, y compensar el desequilibrio en los términos de intercambio por medio de una política de ayudas. Se pedía a los países desarrollados que facilitaran recursos financieros por no menos del uno por ciento de su ingreso nacional a los países en vías de desarrollo, mediante acuerdos bilaterales y multilaterales de ayuda que estuvieran administrados por los organismos internacionales especializados de la ONU. (Gentili, 2012).

Concretamente, las maniobras de influencia son hoy más complejas de lo que eran antes y se basan en un número creciente de actores, no todos ellos muy transparentes o escrupulosos, y cuyos algunos de los cuales incluso tienen relaciones muy estrechas con algunos Estados del continente. Estos actores son multifacéticos: son empresas privadas o públicas; gobiernos, fondos de inversión, organizaciones no gubernamentales, algunas de las cuales son financiadas por actores con intereses propios; y organizaciones financieras multilaterales que han defendido durante mucho tiempo el paradigma liberal basado de índole occidental, pero que después de tantos años de imposición y propaganda engañosa, ha mostrado su fracaso y hoy en día, han aparecido nuevos actores, con sus propias visiones del mundo.

Por lo tanto, no es difícil entender por qué África Central es objeto de tanta lujuria, como ya lo hemos mencionado más arriba, porque reúne una gran parte de las reservas de los tres tipos de materias primas, que son tierras fértiles, necesarias para la agricultura, los minerales y las energéticas. Además, las riquezas de su subsuelo son de importancia estratégica para su

desarrollo integral y su prosperidad e incluso pueden protegerla de una posible escasez. En efecto, la abundancia de sus tierras fértiles y poco explotadas no escapa a la lujuria geoestratégica y geopolítica de los grandes grupos industriales, especialmente de los países occidentales y asiáticos. Debido a su riqueza multidimensional, África ha sido despojada y saqueada por las potencias occidentales y constituyó una tierra de confrontación entre aquellas potencias imperialistas hasta el siglo XX. Hoy en día, el continente más que nunca es el centro de las amargas batallas de control e influencias, entre las potencias tradicionales que están perdiendo terreno y los potencias emergentes, en particular los BRICS, que aspiran a un acercamiento en las relaciones Sur/Sur.

En estas condiciones, en los últimos años, un fenómeno de acaparamiento de tierras ha crecido en África Central, a menudo a expensas de la agricultura familiar, lo que genera temores de injusticia, conflictos y vileza hacia las comunidades campesinas, y en la última instancia, en riesgo político, debido a la desestabilización del tejido social, que puede resultar. Esta guerra de estrategias es un tema importante en las relaciones bilaterales y multilaterales entre África y las potencias internacionales. La seguridad energética está más que nunca en el centro de los desafíos geopolíticos de nuestro siglo, sobre todo, trató de establecer su soberanía y control sobre las fuentes de suministro. Así pues ¿no se ha destacado a China por sus acuerdos en especie con ciertos países africanos? De hecho, a cambio de financiamiento para infraestructuras, varios países han acordado pagar sus deudas en forma de barriles de petróleo o minerales estratégicos, algunos de los cuales son necesarios para la industria de las energías renovables. Muchos Estados ricos en recursos naturales en todo el continente africano realmente sufren de inestabilidad crónica.

En algunos lugares, las disputas sobre el acceso a los ingresos generados por los recursos naturales, o las quejas sobre el impacto de la extracción de recursos en el medio ambiente, se encuentran entre los principales catalizadores de conflictos, a menudo apoyados y alimentados por potencias occidentales y sus redes africanas de clientelismo. Muchas veces, los ingresos de los recursos naturales brindan a los beligerantes los medios necesarios para apoyar las campañas militares, con el apoyo logístico de algunas potencias internacionales, que aprovechan la situación para vender sus armas y exportar su tecnología militar, bajo la mirada cómplice de ciertas ONGs reconocidas como humanitarias o humanistas, sino de hecho al servicio del espionaje en beneficio de sus fuentes de financiación y, finalmente, la demagogia propagandística de los medios de comunicación internacionales, visiblemente al servicio de la desinformación, el silencio culpable y la difusión de noticias falsas, para distraer a la opinión internacional sobre la profundidad de las crisis sociopolíticas y ecológicas en África Central. En este sentido afirma Pougala:

Es la esencia misma de las ONGs, que viven de los presupuestos públicos, del dinero que llega de los gobiernos respectivos y de la “ayuda” al desarrollo: 50 años de ONGs en África nos indican que el continente nunca podrá levantarse con unas ONGs cuyo sistema opaco de gestión y decisión no permite medir con precisión las verdaderas motivaciones de esas organizaciones. A día de hoy no existe ningún informe, ninguna documentación sobre el destino de esas informaciones que esas organizaciones obtienen diariamente sobre suelo africano. Incluso se puede decir que su objetivo no es de ninguna manera el de reforzar la seguridad del continente, sino más bien debilitarlo”. Las ONGs desvían la atención de los

africanos de los verdaderos problemas del continente, imponiendo su punto de vista gracias a la gigantesca maquinaria financiera y mediática, procedente de los países capitalistas, que las acompaña. (Pougala, 2011: 1)

Desafortunadamente, según hemos podido observar, las políticas que sean del signo que sean, muchos esfuerzos se hicieron para cambiar los rasgos estructurales más fundamentales de las economías africanas, pero los resultados nunca han acompañado estos sacrificios consentidos de la parte de la ciudadanía local. Tanto en la etapa de los proyectos de autocentramiento, como la del ajuste estructural, que aunque con matices perdura hasta hoy en día, el carácter periférico de las economías africanas apenas ha variado, al contrario profundizándose en los últimos años. Superado el proyecto del *Plan de Lagos*, y manifiestamente plagado de contradicciones, el proyecto del ajuste estructural en el marco de la actual política globalizadora, cabe preguntarse cuáles son los límites de la actual etapa de crecimiento y recepción de inversiones. La respuesta se halla en la capacidad de las sociedades africanas a proponer e implementar proyectos propios de desarrollo alternativos al actual y esa posibilidad tiene en la actualidad cierto recorrido gracias a la progresiva democratización del subcontinente a muchos niveles, empezando por el creciente protagonismo de las asociaciones de base popular en numerosos rincones de África. En este sentido, se reconoce por ejemplo que “la conciencia crítica lleva a momentos de inflexión histórica o a puntos de bifurcación donde se gestan futuros posibles, y podría ser que en la esfera de su propia cultura se encuentre el espacio y el tiempo para explicar a esa sociedad postcolonial en crisis; un espacio político y cultural para ese cuerpo colonial, que preserva en la huella de su trauma la memoria de su trama, al mismo tiempo que se abre a la experiencia radical de su superación. Tal vez esa sea la solución africana. Tal vez” (Colom Jaén, 2007: 20)

En esta línea de pensamiento, diversos académicos, ONGs y líderes de opiniones argumentaron que la deuda de África se había convertido en una carga que frenaba las posibilidades de desarrollo en un continente con enormes carencias y la evolución estilizada de los estilos y las políticas de desarrollo tras las independencias vinieron a describir, en su primera etapa, los intentos de cambio estructural. Este cambio iba en un sentido de autocentramiento y de ruptura con la situación de extraversión y dependencia heredada de la época colonial. Así pues, integrar la dimensión ética en el debate actual sobre el desarrollo significa integrar la reflexión en la concepción de la idea misma del desarrollo, en la manera de pensar y orientar las prácticas de sus actores. Pensamos que esto es también la intención de Amartya Sen, a la hora de valorizar el desarrollo a partir de situaciones concretas y reales de injusticia. Esto quiere decir, dirigir la atención hacia los fines y adentrarse en los problemas del desarrollo y en el análisis de las prácticas en términos de una dirección, de un fin que se busca y se introduce así una visión de las prácticas de desarrollo que pone la acción en relación con algo deseable, que son valores de índole cultural, cómo la libertad, la justicia, la equidad, la democracia, la dignidad, vinculándolas con la sostenibilidad.

En este sentido, la mayoría de los historiadores, filósofos, teólogos, sociólogos y economistas del Tercer Mundo, investigadores en la área de la teoría poscolonial, reconocen que desde las independencias de África, ha desaparecido oficialmente la política colonial eurocéntrica y sus métodos de gobernanza inhumanos y bárbaros, para dar sutilmente paso al imperialismo sin

colonias, por el intermediario de la mitología engañosa del discurso desarrollista, que engendró la división artificial del mundo entre países del Norte/Sur, países desarrollados/subdesarrollados, países del centro/periferia. En efecto Chiriguini reconoce la mutación surgida en el proceso del discurso mítico del desarrollo en estos términos:

Si en las primeras etapas del desarrollo del sistema capitalista los Estados europeos eran los actores principales de la expansión conquistadora, en las últimas décadas los grandes grupos económicos financieros han ocupado ese lugar. La década del 60 se puede considerar como una etapa transicional dentro de este sistema social en el que se establecen nuevas maneras de dominar el mundo. Algunos de los fenómenos sociales que la identifican son el neocolonialismo, la expansión de las empresas multinacionales, el desarrollo fabuloso de redes de información electrónica. Los cambios políticos y tecnológicos de estos años conducirán a la etapa actual del proceso histórico, al que Frederic Jameson denomina capitalismo tardío, y que se caracteriza particularmente por el poder hegemónico del capitalismo financiero y del proceso de globalización. (Chiriguini, 2008: 14-15)

Concretamente, cuando el mundo se clasificó en centro, periferia y semi-periferia, el continente africano fue clasificado a la cola del sistema-mundo, visto que los Estados-nación no son entes aislados de los que los rodean, sino que están en permanente contacto con sus semejantes y sabiendo además que el conjunto de Estados-nación insertados en una única economía produjo muchas desigualdades, al retraso político del continente se siguió con una etapa de marasmo económico sin precedente. A esto respecto afirma Covarrubias:

El desarrollo desigual se refiere al proceso histórico de polarización económica, social y política entre regiones, países y clases, derivado de la dinámica de acumulación capitalista centralizada, la división del trabajo, la estructura de poder y la lucha de clases en distintos ámbitos espaciales y niveles jerárquicos. El resultado más evidente es la expansión de las desigualdades sociales expresada por la concentración de capital, poder y riqueza en manos de una pequeña élite capitalista confrontada a un abundante proceso de despojo, explotación y pobreza que constriñe paulatinamente las condiciones de vida y trabajo de la mayoría de la población. En el ámbito del sistema capitalista mundial acontece una diferenciación sintomática entre países imperialistas, centrales o desarrollados y países periféricos, subdesarrollados o dependientes. La expansión capitalista neoliberal ha prohijado una modalidad de acumulación centralizada bajo el comando de los monopolios y oligopolios transnacionales y el respaldo político de los estados imperialistas y los organismos internacionales. Las grandes corporaciones (capital monopolista) han acrecentado su supremacía gracias a ingentes procesos de fusión, aunque también actúan por separado, entre el capital productivo, financiero y comercial; ello nos remite a un colosal proceso de concentración y centralización de capital. (Márquez Covarrubias, 2009: 195-196)

A continuación, veremos como la invención del Tercer mundo falsificó las relaciones de cooperación bilateral y multilateral que suponían acompañar a los países en vía de desarrollo recién independizados, para acceder a la soberanía económica, sino colocó al conjunto de los países africanos y su ciudadanía a la periferia de la gobernanza mundial.

2.3. Gobernanza mundial y soberanía nacional.

“El Neoliberalismo no es una teoría del desarrollo, el neoliberalismo es la doctrina del saqueo total de nuestros pueblos” (Fidel Castro, 1993)

La sociedad política se compone hoy en día a la escala planetaria de Estados-naciones, pero no ha sido siempre así, lo que significa que el Estado-nación tiene su historia. Este modelo de organización política se impuso en la historia de África central a través de la colonización. Hoy en día, todo el continente se enfrenta sin embargo a desafíos mayores y por lo tanto, intenta edificarse con muchas dificultades los Estados-naciones modernos, viables y estables. Además, arrojarse a las exigencias y los imperativos pos o supra nacionales en un contexto mundial de fragilización de los Estados-naciones clásicos, prosperidad económica, independencia política, resplandor cultural serán las aspiraciones de los diversos Estados-naciones, lo que se ha llamado “las treinta gloriosas” de los años 1945 a 1975, y el Estado providencia en Europa, constituye la característica de aquella evolución. Como consecuencia de la hegemonía occidental, el modelo del Estado-nación se divulgó en todas las regiones del mundo y el orden nacional estatal, de varias formas, política, militar, económica, tecnocientífica, incluso religiosa se ha impuesto progresivamente a la escala mundial como forma exclusiva del político.

En este sentido, la personalidad jurídica de la comunidad internacional no será reconocida que a los Estados de tipo moderno, es decir vinculados a una nación o por lo menos, que se propone construir la nación. Así pues, solo los pueblos dotados de signos del orden estatal, pudieron formar parte de la Sociedad de la Naciones (SDN), cuya la Organización de las Naciones Unidas (ONU), constituyera más tarde la forma institucionalizada. Por eso, Alain Bihl escribe con pertinencia: “un pueblo que se ha hecho o se considera un Estado, esto es en definitiva una buena definición de la nación”. El Estado-nación se presenta como la armadura institucional de la nación que asegura su unidad jurídico-política y encarna su voluntad y su soberanía. La sociedad internacional será compuesta de Estados reconocidos soberanos en su propia esfera territorial. Lo que significa que una instancia internacional no debe determinar su sistema jurídico interno e interferir en la orientación de su política. Porque la Carta de la ONU afirma la igualdad soberana de los Estados, el principio de la soberanía estatal percibido como intrínseco al orden de los Estados de los cuales exprima la naturaleza. Dicho de otro modo, no hay Estado sin soberanía y este principio constituirá los espacios políticos y las identidades colectivas. Sin embargo cómo lo afirma Álvarez Acosta:

El imperialismo afianzó las diferencias a nivel regional y el capital europeo consolidó su dominación en gran parte del mundo a través del “reparto económico y territorial”. Las nuevas necesidades expansionistas fortalecieron la tendencia hacia el desarrollo y el subdesarrollo. Fue en estos años que África Subsahariana fue colonizada e integrada al sistema capitalista mundial; hasta ese momento, había hecho una gran contribución a la acumulación capitalista, pero de otros. La etapa colonial significó una remodelación forzosa de África, en función de cumplir los objetivos metropolitanos. Este momento sería el primero en que se evidenciara la imposición de fórmulas y mecanismos socioeconómicos y políticos occidentales a la sociedad africana que, en la práctica, conllevaría a la endogeneización o incorporación de rasgos ajenos como propios (Álvarez Acosta, 2011: 38-39)

En efecto, la soberanía moderna es precisamente una de las nociones importantes características del Estado-nación y demuestra, en contrapeso, los cambios que intervinieron más tarde. La soberanía designa en primero la cúspide y este sobresale y domina. En este sentido, Nancy subraya la identidad excepcional reconocida al soberano en estos términos: “Cualquiera que sea la determinación concreta (república de un Príncipe, e un Consejo o de un pueblo), la soberanía debe ser idéntica a sí en la institución y su ejecución. No tiene ningún afuera ni para precederla, fundarla, o duplicarla.”(Nancy, 2002: 152). Es decir en otros términos, que el Estado-nación no se entiende nunca si no se lo acerca al proyecto global de la modernidad política. Este restringe un espacio teórico y práctico donde la política está aprehendida como despliegue de la autodeterminación de los pueblos que se constituyen en comunidad política y por el establecimiento de sus derechos.

La modernidad política así entendida es el proyecto de autoinstitución del vínculo social y político que implica que la política como obra de la razón, fuera aquella que se define en relación con una universalidad de derecho, ella misma, implica un derecho universal a la política, la participación y la responsabilidad política para todos y cada uno. Estos principios de universalidad, de igualdad, de responsabilidad personal que ponen al hombre en el corazón de la historia, van a hacer del orden nacional estatal, una figura política extremadamente fuerte y seductora más allá de los métodos insidiosos y las derivas históricas que hayan caracterizado su planetarización. En efecto,

Una característica de los Estados africanos es la externalidad o extraversión que, como ya se ha enunciado, implica que hacerse cargo del Estado es casi sinónimo de hacerse cargo de sus relaciones exteriores. Esto se traduce en una relación intracontinental prácticamente inexistente predominando los contactos con Estados centrales, lo cual significa una alta dependencia de la ayuda externa. Esta dependencia, además, se relaciona con la falta de legitimidad y consecuente incapacidad de obtención de recursos en sus sociedades a través de la recaudación impositiva. Sobre esto último, cabe destacar que, en la mayoría de los casos, las sociedades africanas no son pasivas (como pretende demostrarse en el discurso occidental) sino que poseen su propia forma de organización caracterizada por relaciones transfronterizas y por la economía informal. En este marco de escepticismo social y soberanía negativa, el Estado debe ejercer su rol de intermediario entre su sociedad y el sistema internacional. (Marina Mateo, 2004:2)

Así pues entonces, desde el proyecto de la modernidad política hasta sus desarrollos contemporáneos, conviene intentar elucidar las condiciones en las cuales el hombre africano trata de acceder a la plenitud de su ser. Hay lugar de distinguir en efecto entre los principios a objetivo universal y las prácticas entre el Estado-nación como tipo-ideal de unidad política y la realidad histórica que designamos así, sin olvidar que las representaciones mismas, forman parte de la realidad. En efecto, el Estado-nación africano en muchos sentidos, no siguió siendo que un pálido reflejo de los Estados-naciones occidentales, golpeado desde el comienzo por una enfermedad congénita: su filiación con el Estado colonial, porque la forma Estado-nación se ha impuesto en África Central, como lo sabemos, mediante la colonización y la posterior comprensión de su fracaso, ha sido objeto de investigación de muchos analistas: “Lo más hermoso florón del colonialismo, es la farsa de la descolonización” escribía Christian Maurel (1985: 15) en los años ochenta y la quiebra política tan flagrante que desconcertante pueden explicarse por el concurso

de muchos factores externos e internos. Las teorías dependientitas de los años sesenta y noventa, habían insistido especialmente en la responsabilidad del centro, en contraposición a la periferia en la cual África ocupa un sitio de predilección, en la opresión y la desapropiación, es decir todos los procedimientos de orden jurídico-económico que hayan provocado la expropiación, la desposesión material y la subyugación de sus poblaciones.

En efecto, el estudio del desarrollo del Tercer mundo, como discurso teórico se asemeja al análisis de Said de los discursos sobre el Oriente. “El orientalismo” escribe Said,

puede discutirse y analizarse como la institución corporativa para tratar a Oriente, tratarlo mediante afirmaciones referentes a él, autorizando opiniones al respecto, describiéndolo, enseñándolo, definiéndolo, diciendo sobre él: en resumen, el orientalismo como estilo occidental de dominación, reestructuración, y autoridad sobre Oriente... Mi afirmación es que sin examinar el Orientalismo como discurso posiblemente no logremos entender la disciplina inmensamente sistemática de la cual se valió la cultura europea para manejar e incluso crear política, sociológica, ideológica, científica e imaginativamente a Oriente durante el período posterior a la Ilustración. (Said, 1979: 3)

Así pues, desde su publicación, *Orientalismo* ha generado estudios e informes originales sobre las representaciones del Tercer Mundo en varios contextos, aunque pocos de ellos han hecho referencia explícita a la cuestión del desarrollo. Históricamente, hay que reconocer que el Tercer Mundo fue una creación colonialista y se debe considerar como una de la consecuencia de la guerra fría. Concretamente,

En términos estratégicos, en el caso de África subsahariana se pueden destacar por lo menos cuatro grandes consecuencias del fin de la guerra fría, aunadas a las nuevas condiciones de la economía mundial. La primera ha sido la indudable pérdida de relevancia de la gran mayoría de los países del subcontinente en la escena internacional, los cuales en conjunto tienen una débil participación en la economía mundial y un bajo perfil político en los distintos foros internacionales, desde las Naciones Unidas hasta la Organización Mundial del Comercio. (Varela, 2002: 564)

Por otro lado, a pesar de tantos años de independencia, la ciudadanía africana sigue siendo mirada desde puntos de vista colonialista. Esto se manifiesta concretamente por los prejuicios racistas, como padre de la pesada herencia colonial. En efecto, “el proceso de colonización” conlleva siempre un aspecto de asimetría y hegemonía, tanto en lo físico y económico, como en lo cultural y civilizatorio. La potencia “colonizadora” no sólo ocupa territorio ajeno y lo “cultiva”, sino que lleva e impone su propia “cultura” y “civilización”, incluyendo la lengua, religión y las leyes. Si bien es cierto que hubo ya muchas olas de “colonización” antes de la conquista del continente americano, incluso en contextos no-europeos, esta “colonización moderna”, a partir del siglo XVI, ha formado el paradigma de lo que viene a ser el occidentocentrismo y la asimetría persistente entre el mundo “colonizador”, llamado también “Primer Mundo” y el mundo “colonizado” o “Tercer Mundo”, entre Norte y Sur. (Estermann, 2014)

Sin embargo, esta invención del Tercer mundo aparece en los ojos de Mohanty y muchos otros teóricos de la decolonialidad como una nueva herramienta de dominación y de hegemonía occidental. A este fenómeno de dominación intelectual y cultural lo califica de “Jugada colonialista” (Talpade Mohanty, 1984) y uno de los retos que tienen que superar el conjunto de

los países de África Central en mayoría antiguas colonias y especialmente sus ciudadanos, constituyen “la colonización de la realidad” según Harvey (2000) y la jugada colonialista. Este razonamiento es similar a la definición de Homi Bhabha del discurso colonial como creador estratégico de un espacio para los pueblos-sujetos, a través de la producción de conocimientos y del ejercicio del poder. Existe, sin embargo, un particular equilibrio de poder en el mundo dentro del cual cualquier análisis cultural, ideológico o socioeconómico debe necesariamente situarse. Abdel-Malek nos es útil aquí para recordarnos la política inherente a los discursos culturales:

El imperialismo contemporáneo es, en un sentido real, un imperialismo hegemónico que ejerce al máximo una violencia racionalizada a un nivel sin precedentes -mediante el fuego y la espada, pero también a través del intento de controlar el corazón y la mente de las personas. Su contenido se define por la acción combinada del complejo industrial/militar y la hegemonía de los centros de cultura de Occidente, todo ello basado en los niveles avanzados de desarrollo, adquiridos a través del monopolio, del capital financiero y con el respaldo de los beneficios tanto de la revolución científica e industrial como de la segunda revolución industrial misma. (Abdel-Malek, 1981: 145-146).

A continuación, analizaremos los vínculos entre la feudalidad autocrática, las elites africanas y las redes de clientelismo.

2.4. Feudalidad autocrática, élites locales y redes de clientelismo.

Un concurso de circunstancias internacionales favorables, una solidaridad nacional entre poblaciones, intelectuales y movimientos nacionalistas, fueron la levadura que impulsó al continente hasta la victoria final. Pero empezaba también lo más difícil, a saber lo que Jean-Marc Ela llama en uno de sus libros “el tiempo de los herederos.”(1981) Este tiempo de los herederos consistía concretamente a la toma de la cabeza de los jóvenes Estados-nación y guiarlos hacia la libertad total y la prosperidad después de tantos años de sufrimiento y de esclavitud, sin el concurso directo y concreto de los maestros imperialistas, una tarea por primera vista ligera y llevadera, pero que poco a poco va a transformarse en pesadilla y un yugo pesado para los profetas de la esperanza.

En efecto, el acceso a las independencias políticas de los Estados africanos, no representó su acceso al desarrollo económico y de hecho, la lucha por mejores horizontes se volvió más cruenta, ya que a la precaria situación que se vivía en el continente se anexó la mala administración de los gobiernos que accedieron al poder. Así pues,

en la época colonial y la poscolonial se produce, primero, la transformación y la fijación de las identidades étnicas, en directa relación con las estructuras administrativas, la ideología y las prácticas de los gobiernos coloniales; luego, en medio de la rivalidad y los conflictos de intereses del período de la descolonización, dichas identidades se erigen en uno de los ejes de congregación de gente; después, por fin, son base de la competencia por ocupar el poder y alcanzar el control de los recursos[...] Los gobiernos coloniales lo hacían con fines de gobernabilidad; los jefes de distinto carácter (político, religioso, económico), con propósitos de afirmación de su identidad, su presencia, su poder o su supremacía en contextos regionales y, en última instancia, dentro de la competencia por la conquista del poder, o de un lugar de privilegio en la jerarquía del poder posterior a la independencia, sobre todo en relación con las dinámicas de partido, o de pugna por el reparto de los recursos. (Gentili, 2012: 31-32).

En este contexto, se puede hablar incluso de gobiernos de coste autoritario, que en su búsqueda por cierta estabilidad cayeron en los excesos de la represión en lo que respecta a la participación política, llegando incluso al establecimiento de regímenes de partido único. En efecto, la mayoría de las economías africanas importa productos del exterior y exporta materias primas. Junto a estos gastos militares, la subida de los préstamos al exterior para financiar las necesidades internas, no sólo ha conducido a una deuda creciente y a un flujo neto de los recursos financieros, sino también ha incrementado el desfase respecto de la economía mundial.

Así pues, casi todas las ideologías que han marcado el acceso a las independencias en África negra tenían en común el lugar y el rol atribuido al Estado: actor principal y central de la creación de la riqueza y su repartición y herramienta de la emancipación social y política de los pueblos africanos. Concebían así al Estado como la medida y el mediador de las transformaciones sociales, mientras se afirmaba como instrumento del partido único y garante de la razón, fuera revolucionaria, neocolonial y de derecho.

Concretamente, hay que subrayar al inicio de este capítulo que, para explicar las razones de la crisis africana y trazar un cuadro de situación más o menos completo, los factores internos que configuran la realidad de la zona, entre otros los tipos de Estado, los liderazgos, la etnicidad y los recursos naturales, que deben ser conjugados con las variables externas: el rol de los Organismos financieros internacionales, los grupos de donantes y el hecho de que África Central haya sido un particular escenario periférico durante la bipolaridad, convierten a la subregión en un verdadero y llamativo laboratorio de las relaciones internacionales. Así como lo afirma Manokou:

En el contexto de la mitología de la guerra fría, basada en el etéreo concepto de “interés nacional”, las raíces casi siempre profundas de los conflictos bélicos africanos parecían desaparecer. Este hecho contribuyó, por un lado, a ocultar y a profundizar la inseguridad, sobre todo interna de dichos Estados y, por otro, a distorsionar la función de los ejércitos y la definición de las amenazas y de la seguridad nacional, identificada como la seguridad del Estado y en muchos casos con la seguridad personal del mandatario, pero no con la seguridad de la población local. En el contexto internacional, los mecanismos de manejo y solución de los conflictos internos y regionales estaban regidos por la lógica bipolar: poco tiempo después de creada la Organización de las Naciones Unidas (ONU), la disputa entre las dos superpotencias se traduciría en la incapacidad del Consejo de Seguridad para actuar de acuerdo con lo previsto en la Carta con el fin de solucionar los conflictos. (Manokou, 1999: 12-13)

Esto significa concretamente que los Estados-naciones africanos nacieron llevando el estampillo de la división mundial, una situación de antagonismo internacional, que al final tuvo que pagar los platos rotos. Como enfrentamiento político, económico, social, militar, científico, cultural e ideológico, tras finalizar la Segunda Guerra mundial, lo que coincide con la subida de las reivindicaciones nacionalistas africanas para las independencias, porque determinó y condicionó la mayor parte del ordenamiento político-económico y social de los jóvenes Estados-nación en África Central. Para entender mejor el desastre que fue la Guerra Fría para África Central, basta recordarse que este dicho popular: “cuando luchan los elefantes, se quema la hierba”. Esto se ha revelado negativamente profético para el subcontinente, porque los primeros países accedieron a las independencias de manera fragmentada, es decir a equidistancia entre ambos bloques

antagonistas, para consolidar su desarrollo multidimensional, una situación que va a pasar factura completa a la totalidad de los nuevos Estados-nación y va arruinar las esperanzas legítimas de los pueblos. Además, la misma Guerra Fría va a dejar huellas y rasgos indelebles en los fundamentos mismos y los principios fundadores del Estado-nación. En este sentido afirma Varela:

Durante la Guerra Fría, periodo que corresponde a las tres primeras décadas de vida independiente de casi todos los países de África subsahariana, la elaboración de las agendas de seguridad, no sólo regional sino incluso nacional, de los Estados africanos, era determinada por el enfrentamiento bipolar. En gran parte debido a su extraordinaria fragilidad y a las características del orden internacional de los años sesenta y setenta, con el nacimiento a la vida independiente la gran mayoría de los Estados africanos optaron por buscar la protección de alguna potencia externa, dando origen a nuevas formas de clientelismo. A la sombra del discurso bipolar, gran parte de la “ayuda” externa era utilizada por los jefes de Estado africanos tanto para “comprar” lealtades de individuos y de grupos como para reprimir a la disidencia en el ámbito interno: para las grandes potencias la “ayuda” externa servía para garantizar una relativa estabilidad estratégica del sistema internacional en África subsahariana, sin embargo, ésta agudizaba la vulnerabilidad política de los regímenes locales y por lo tanto incrementaba los riesgos de inseguridad regional.(Varela, 2002: 559)

Así pues, el progresivo deterioro que sufrieron los precios de las principales exportaciones africanas, desde mediados de los años cincuenta, en los mercados mundiales, socavó el empeño de las potencias coloniales por mantener una economía imperial en África Central, el primer objetivo de la política americana por ejemplo hacia siendo la estabilidad política, la cual pasaba por el apoyo a las metrópolis europeas y a los movimientos más moderados o pro-occidentales, en detrimento del ideal descolonizador que se posponía indefinidamente:

Al inicio del siglo XXI, en diversos estudios de la globalización, la “paz global” del capitalismo sin rival, que caracterizó la década de 1990, y la expansión de la economía mundial con la promesa de una prosperidad inducida por las fuerzas del mercado, fueron interpretados como indicadores inequívocos de la nueva era globalizadora, con el surgimiento de nuevas tendencias propicias a la paz y a la estabilidad del sistema internacional, favoreciendo el incremento cuantitativo y cualitativo de la cooperación, principalmente en el campo económico, sustentada en el fortalecimiento de la interdependencia compleja. Los intereses económicos, se decía, eran en forma simultánea los incentivos para cooperar y para reducir los riesgos de un conflicto bélico (Varela, 2002: 562)

En este sentido, la formalización y la institucionalización de las estructuras estatales de control social, al negar de reconocer a las costumbres o las normas extra estatales como razonables, pueden hacer obstáculo a la existencia y al funcionamiento de las formas de control social y a las prácticas que le son asociadas, simplemente porque se sitúan al margen del espacio jurídico y judicial el Estado. La dominación hegemónica de las formas denominadas estatales dificulta así la supervivencia a largo plazo de las formas extra estatales, pero también su transformación y su realización.

Así pues, los nuevos intentos tímidamente realizados por una cantidad reducida de Estados africanos después de sus independencias, desde las referencias hechas al derecho y a la justicia consuetudinaria en las Constituciones hasta su codificación, no han tenido como resultado la integración, incluso parcial, de la inmensidad y la diversidad de las prácticas y las instituciones fragmentarias y locales en un sistema que se pretende nacional e universal. Este movimiento hacia

la codificación de las costumbres, aunque loable en sus intenciones puras, se convierte cada vez más una suerte de trasposición y modificación parcelaria de los órdenes judiciales consuetudinarios, de tradición oral, y a veces espontáneos y subjetivos, en un derecho a la imagen del orden jurídico estatal, escrito, positivo y objetivo. De hecho, este movimiento finalmente despoja a los órdenes jurídicos de su esencia histórica y social. En este sentido,

En el período de postguerra continuó el crecimiento del aparato colonial que aquélla había provocado y, con él, tanto las oportunidades como las frustraciones sociales. Más sectores de la población se vieron integrados en los canales de intercambio capitalista. Los agricultores se encontraron con una mayor demanda de sus productos, pero también con un mayor intervencionismo de la administración. Un sentimiento difuso de expectativas no cumplidas se extendió por las zonas rurales y urbanas, lo que colaboró al crecimiento de la conciencia política de postguerra entre la masa de la población. (Campo Serrano, 2000: 30)

Sin embargo, la actitud de las dos superpotencias varió en función de la relación que cada una mantenía con los estados coloniales. Mientras que la Unión Soviética mantuvo una actitud de apoyo explícito a los planteamientos del bloque anticolonial, Estados Unidos, como hemos visto, se vio atrapado en el dilema entre su discurso anticolonialista y los intereses de sus socios europeos. La competencia de ambas por la ampliación de sus respectivas zonas de influencia, permitió cierta capacidad de maniobra a los nuevos Estados, que la utilizaron para reformular las normas sobre las que se asentaba la sociedad internacional.

Hoy en día, las élites políticas africanas tienen rara vez, un proyecto social, ¿qué hacer de su sociedad?, ni menos nacional ¿Qué es la nación en África? A lo mejor edifican un Estado comprador o a lo peor buscaban, en la legitimación exterior, al mismo tiempo en el saqueo de los recursos y los engranajes de la mundialización, a garantizar las medidas de su reproducción y asegurar los mecanismos de su dominación y su protección local. Su finalidad no era tan la búsqueda del bien común, el desarrollo de las sociedades africanas, tampoco el bienestar de los ciudadanos, sino más aún existen por y para el poder, tocadas según las palabras de Wole Soyinka por el síndrome del poder, que destroza al continente, porque un país tras otro que vuelan en pedazos, entrenando sus pueblos al abismo por intentar consolidar su dominación. En este sentido reconoce Peñas Esteban que:

Los países que luego de la independencia impusieron el afrocomunismo fracasaron, ya sea por el viraje ideológico de la conducción, los golpes militares o el fin del apoyo externo con la caída de la URSS. En occidente el Estado es una creación política posterior al surgimiento de la nación, en África en cambio el Estado les ha sido impuesto por los Estados coloniales y las Naciones Unidas. Son estados multiétnicos y no multinacionales. La independencia que se establecía en la Sociedad de las Naciones, venía atada a la capacidad de las naciones de autogobernarse, sin embargo durante la década de los cincuenta en las Naciones Unidas la presión por el derecho de autodeterminación produce que la independencia se desligue de la capacidad real de autogobierno. (Peñas Esteban, 2000: 112)

Desafortunadamente, acostumbrado durante muchos siglos a recibir directivas y decisiones procedentes de una autoridad lejana, el ciudadano africano, al acceder a las independencias, fue sorprendido al constatar que la realidad era de una complejidad inimaginable. Si acceder a las independencias no fue nada fácil, lo más difícil fue la gestión cotidiana y la reorganización de sus sociedades multiculturales, multiétnicas y multilingües, cada

país de África central formado de un conjunto más o menos compacto de etnias y tribus, la iniciativa urgente era entonces la reconstrucción de la unidad de los países, bajo el nuevo vocablo de Estado-nación, según estas palabras de Jean-Paul Sartre:

No hace mucho tiempo, la tierra estaba poblada por dos mil millones de habitantes, es decir, quinientos millones de hombres y mil quinientos millones de indígenas (...) La élite europea se dedicó a fabricar indígena; se seleccionaron adolescentes; se les marcó en la frente, con hierro candente, los principios de la cultura occidental (...) Tras una breve estancia en la metrópoli los devolvían a su país falsificados... Esas mentiras vivientes no tenían nada que decir a sus hermanos; eran un eco... Aquello se acabó: las bocas se abrieron solas; las voces amarillas y negras seguían hablando de nuestro humanismo, pero fue para reprocharnos nuestra inhumanidad (...) (Sartre, 1963: 4)

Según la definición de Hart, la incapacidad del Estado nacional por reconocer legalmente y concretamente la importancia de la costumbre y prácticas jurídicas consiguientes, condujo a un vacío jurídico caracterizado por la ausencia de verdaderos vínculos, es decir las opciones sociales entre los espacios político-jurídicos en apariencia opuestos. Después de muchos años de dominación colonial, las élites intelectuales formadas a la escuela occidental participaron de manera muy activa al inicio del proceso de descolonización y el acceso del continente a la autodeterminación, las independencias y a la soberanía internacional. Lo que significa concretamente que después de abandonar las antiguas colonias en África Central de parte de los imperialistas, las poblaciones en toda legitimidad, abiertas a las esperanzas de un futuro encantador, como estos pueblos que caminaban en las tinieblas y habitaban tierra de sombra según afirma el profeta Isaías, una luz les brilló, acreciste la alegría y aumentaste el gozo.

En efecto, las prácticas patrimoniales y neopatrimoniales en el ejercicio del poder calificado de moderno en África Central, provienen precisamente de la ausencia de una justa y científica comprensión de la naturaleza del Estado moderno por construir. La opción oficial de intentar imitar servilmente a las instituciones occidentales, no puede que conducir a apuros reales, de orden psicológico, cultural y social y ecológico, provocando así el recurso a los métodos irracionales, dictatoriales y fuera de lugar, para solucionar bajo el pretexto de especificidades africanas, de los particularismos étnicos que no tienen ninguna base de comprensión científica. En este sentido, los interesantísimos textos constitucionales, los principios altamente democráticos y humanistas, no se están cumpliéndose, dejando el sitio a la arbitrariedad total. Incontestablemente, hay problemas gravísimos en la comprensión del medioambiente y el funcionamiento del Estado en África Central. Por eso, resulta oportuno enmendar y reflexionar sobre estas cuestiones después de cincuenta años de experimentación de los Estados importados de fuera, sin vínculo histórico ni cultural con las mentalidades africanas. Según Pierre Haski¹¹, la aspiración democrática de una parte de la juventud y de los cuadros africanos busca todavía un sistema político más adaptado al contexto económico y humano de África Central.

En este sentido, la responsabilidad de lograr estos objetivos, sin dudas, se halla tanto dentro como fuera de su territorio, cuestión que muchos dirigentes africanos reconocen muy a pesar de

¹¹Entrevista a José María Neves, Primer Ministro de la República de Cabo Verde, en Relaciones Internacionales Nº 25; IRI-UNLP; La Plata, diciembre 2003-mayo 2004.

aquellos que se sirven de la concepción global de que la totalidad de la dirigencia africana es despótica, dictatorial y saqueadora de sus países y hacen explícita en todos los foros en los que son llamados a diagnosticar la realidad de la región, recordando por un lado que desde hace muchos siglos, la esclavitud fue una violencia inimaginable, desintegró naciones enteras, destruyó culturas, países, desvió el proceso histórico del continente.

En efecto, el colonialismo fue otra agresividad muy intensa, muy fuerte. Las responsabilidades actuales son relativas, sobre todo, el intercambio comercial y cuentan con la complicidad de algunos líderes africanos; sobre esto último, se agrega que por eso es necesario que los africanos asuman sus responsabilidades en relación con esas cuestiones, la razón fundamental de la situación del continente africano depende también de los propios africanos, de sus líderes; ellos tienen que asumir definitivamente sus responsabilidades políticas y sociales (Haski, 2004). Por eso, “no se debe responsabilizar del todo al mundo occidental, de hecho África tiene gran parte de compromiso en el desarrollo de las distintas sociedades y formas de organización. Si bien el mundo occidental tiene mucho que ver en el atraso que vive la región, los africanos deben tomar conciencia de su rol en el sistema mundial, es decir, deben asumir su papel, dejando de lado lo que Immanuel Wallerstein ha calificado como afropesimismo.”(Cruz Martínez, 2004:4)

Así pues ¿cómo entender y explicar las inextricables luchas sucias entre las diferentes clases políticas en África Central?

Difícil de entender que por culpa de una coma fuera de lugar, las élites están listas para humillarse mediante cualquier medida, en las sucias luchas del acceso al poder. Los múltiples focos de etnicismo suscitarían guerras fratricidas que rompen la unidad y la convivencia entre los países del continente, empiezan adentro de nuestras sociedades, financiadas por el dinero del petróleo y diamantes e ideológicamente dirigidas por africanos educados e instruidos, llamados a servir de puntos de referencia y ejemplos para las masas calificadas de analfabetas e ignorantes. Se refiere así a un déficit de pensamiento crítico que contagia a nuestras sociedades. A partir de allí, ¿cómo indignarse de las visiones reductoras que las portadas de los periódicos occidentales proyectan siempre sobre África Central?

Así pues, se entiende entonces el grito de desolación de “África está mal de la cabeza y es desde su cabeza que se debe curar.” (Adotevi, 1999:43) Hablando de cabeza actual del continente, se refiere el autor a las élites intelectuales locales, quienes pueden enorgullecerse de haber estudiado hasta las cimas y las estepas del saber, en las universidades, institutos y Escuelas prestigiosas existentes a través del planeta, desafortunadamente, la síntesis de todos estos saberes, conocimientos y experiencias no logran edificar a una masa crítica capaz de sacar adelante la cuna de la humanidad y todas sus poblaciones que viven en condiciones de precariedad, la ignorancia, el hambre y la amenaza permanente de las enfermedades.

Así pues, identificar nosotros mismos nuestros problemas, nos ayudaría a pensar con nuestras propias cabezas, porque solo nuestras soluciones nos podrán salvar. En ese sentido, para nosotros, el estado poscolonial aparece como uno de las preocupaciones a la base de las

dificultades actuales de África. Entonces, si se ha hecho muchas reflexiones filosóficas, políticas y socioculturales sobre las lacras de las sociedades africanas, vinculados al funcionamiento de aquello Estado poscolonial en África y según Bertrand Badié “más bien muy poco se ha planteado el problema de la naturaleza misma del “Estado importado” y de la “occidentalización del orden político”, porque África Central necesita una nueva visión y se construirá a medida que avanza en el horizonte del pensamiento crítico y del análisis científico, será despojado del máximo de sus prejuicios y los prejuicios sobre nosotros mismos, en referencia a nuestros Estados precoloniales merecen probablemente mucho más tesis doctorales de Estado, aunque tengan su papel específico que deben desempeñar. Es solo a este nivel universitario que hemos elegido ejercer la reflexión. Al nivel superior, es la política y sus actores directos, principales encargados que con un poco de voluntad política tienen que decidir y actuar. En este sentido, aunque reconozca que la situación sociopolítica y económica del continente tenga vínculos directos con su pasado histórico colonial así que en la política de las multinacionales y en los líderes postcolonialistas, llamando a África “edredón de países contruados artificialmente por Europa”, Soyinka, llama los líderes del continente a una autocrítica sin complacencia y a un examen de conciencia, para sacudir el yugo de la herencia colonial occidental, “porque somos nosotros los que tenemos que controlar nuestro destino, y no será posible mientras no eliminemos el hábito heredado de la obediencia.”(Wole Soyinka, 2001)

En efecto, cerca de sesenta años separan el sueño de la realidad y marcan un proceso de degradación seguro y, lamentablemente, a un tal nivel monstruoso, que uno tiene derecho a preguntarse si no se trata de la peor tragedia del siglo XX, a pesar de lo que piensan los expertos de las dos guerras mundiales.

Por una parte, según Latouche, “si se hace el balance y el relato histórico de las batallas, el colonialismo ha fracasado. Basta hacer la historia de las mentalidades para percibir que constituye el éxito más grande de todos los tiempos. Lo más hermoso florón del colonialismo, es la farsa de la descolonización. Los blancos pasaron por las trastiendas, pero quedan los productores del espectáculo.”(Latouche, 1986: 130)

Por otra parte, hace falta señalar sin embargo que desde el fin de los años ochenta, el debate sobre el Estado en África se incorporó a una reflexión más global sobre la relación entre la guerra y la formación del Estado, las actividades económicas ilícitas y la acumulación primitiva capitalista. En efecto, estas preocupaciones volvieron de relieve con más acuidad hoy en día, por un lado en razón de las oportunidades que la globalización ofrece al crimen organizado y por otro lado, en función de la preeminencia de los poderes militares sobre las demás fuerzas sociales en la mayoría de los antiguos países colonizados, “los grandes perjuicios fueron, en su opinión, la opresión colonial y la deriva poscolonial, y no la forma de ser africana. La democracia es concebida como imperativo moral y el camino hacia ella como un proceso social de práctica política, que habría de tratarse, de hecho, como una transición democrática con todas sus implicaciones, instituciones a su servicio.”(Aveni, 1997: 218)

Asimismo, al interior el continente africano enfrenta secuelas de la colonización y la trata de esclavos, dichas secuelas se traducen en graves problemáticas fomentadas por los propios

gobiernos africanos, los cuales no han tomado las riendas de sus Estados, así como tampoco han podido proponer e implementar verdaderas soluciones que saquen a África del atolladero en el que se encuentra. Dicho en otros términos, si bien las problemáticas prevaecientes en África central son consecuencia directa de la dominación europea, no se le debe restar responsabilidad a los propios africanos, quienes necesariamente tienen que continuar con la lucha para alcanzar el desarrollo y el bienestar de sus sociedades.

En efecto, el panorama futuro para África Central se presenta cruel y devastador, incluso se puede llegar a creer que no hay solución duradera para el continente, sin embargo, el fin de la historia aún no está escrito y por más desolador que parezca el paisaje, África Central debe encontrar el camino para salir del círculo vicioso en la que está inmersa, mediante mecanismos que permitan retomar la propia esencia del continente, con lo cual no se pretende decir que el sistema internacional no deba intervenir en este proceso, de hecho se trata de una tarea conjunta, principalmente si se toma en cuenta la deuda histórica que el mismo tiene con África. (Cruz Martínez, 2004)

Franz Fanón sigue en el mismo contexto, cuando afirma que cada generación tiene el deber de buscar y descubrir su misión histórica para luego libremente en toda conciencia cumplirla o traicionarla. Las relaciones a los valores constituye el juramento de que los actores de la vida política dan a sus acciones. Se trata en otras palabras de la toma de posiciones desnudas de toda subjetividad, quienes más tarde se conviertan en juramentos de las realidades políticas. La problemática de la construcción del Estado de derecho en África, implica la toma de conciencia del carácter artificial de las instituciones heredadas directamente de las administraciones de ocupación colonial. Impuestas a las realidades culturales y políticas tradicionales precoloniales, estas instituciones nacidas en Europa no alcanzan y no alcanzarán jamás reflejar plenamente las naciones que pretendan servir y llegar con éxito a una integración sociocultural del continente, porque “el colonialismo no sólo promueve la existencia de tribus: las refuerza y las separa. El sistema colonial aliena los cacicazgos [...]” (Fanón, 1963: 92)

Por eso, identificar ellos mismos a sus problemas, les ayudaría a los africanos a pensar con sus propias cabezas, porque solo sus soluciones los podrán salvar. En ese sentido, el Estado poscolonial aparece como uno de las preocupaciones a la base de las dificultades actuales de África. Entonces, si se ha hecho muchas reflexiones filosóficas, políticas y socioculturales sobre las lacras de las sociedades africanas, vinculadas al funcionamiento de aquello Estado poscolonial en África Central, se ha dicho muy poco sobre la naturaleza misma del Estado importado y de la occidentalización del orden político.

La pregunta pertinente sería entonces ¿Resistir o desaparecer? En un contexto sociopolítico donde el mismo Estado siembra voluntariamente el desorden y los ciudadanos resisten difícilmente a las tentaciones de la incivilidad o la evasión como medidas de supervivencia. Pero vale la pena recordar que, aunque en los “Estados morosos “como aquellos que han tomado como rehén a África desde las independencias, los ciudadanos no son siempre víctimas de un sistema que los aplasta a pesar de ellos: por ejemplo, en muchos países africanos, la corrupción es

ciertamente favorecida por la impunidad, pero no supervive que porque los ciudadanos africanos se deleitan(...)la poscolonialidad africana se define también por la connivencia y la habilidad de las masas para jugar con el poder que las oprime.”(Mbembe, 1999: 22)

A continuación, dentro el recorrido histórico de África Central, podemos sacar las claves de lo que nosotros consideramos como la raíz de la exclusión/discriminación del ciudadano africano, en la continuidad hegemónica entre el colonialismo y la globalización.

2.5. Continuidad hegemónica entre colonialismo y globalización para África Central.

Las periferias son los espacios, las comunidades y los seres vivos que se quedan fuera de un centro leído como paradigma de neutralidad. Las periferias son la eterna otredad. Lucía Mbomío Rubio.

La situación sociopolítica e histórica del continente africano en general y la de África Central en particular deja ver claramente la existencia de vínculos intrínsecos e ontológicos entre el colonialismo, el poscolonialismo, el capitalismo neoliberal, la globalización y el medioambiente.

Históricamente en efecto, el fenómeno de la globalización no es tan nuevo para África, porque empezó desde el primer contacto entre los pueblos autóctonos y los europeos, tratando de comercio, de negocios e intercambios de bienes y servicios de todas categorías, luego se persiguió durante el periodo colonial y poscolonial, casi en las mismas condiciones. Lo más curioso de todas estas etapas hacia la globalización internacional o la visión del mundo como aldea planetaria reside en el hecho de que el continente africano las ha vivido siempre pasivamente como espectador.

En efecto, la globalización es un proceso histórico muy antiguo, lo que está cambiando hoy en día, son la escala, el grado de movilidad de las personas, la importancia de flujos y la multiplicación de redes a alcance mundial. Pero, hay que reconocer que dicha globalización no beneficia a todos, porque subsisten desigualdades territoriales a diferentes escalas, se reducen o se excavan, muchos territorios al ejemplo de África Central, no se sienten integrados a estos flujos de intercambios y aquellas que lo alcanzan, no lo hacen ni al mismo ritmo, ni con la misma magnitud y se quedan en consecuencia al margen del fenómeno. Así que la repartición desigual de las redes a través del mundo es una circunstancia agravante que pone en relieve la política internacional de exclusión y de discriminación del continente. Bauman nos ofrece un sonoro eco de esta realidad: Junto a las emergentes dimensiones planetarias de negocios, finanzas, comercio y flujo de información, un proceso localizador, fijador de espacio, está en marcha.

El problema que abordaremos en esta ponencia estará centrado en desentrañar las implicaciones que tiene la globalización en el ámbito de la cultura y en el de la constitución de identidades. Este problema puede formularse del siguiente modo: ¿qué implicaciones tiene la globalización en el plano de la cultura y de la construcción de identidades? ¿Cómo altera la globalización el contexto de producción de significados? ¿Cómo influye en el sentido de identidad de las personas, de los grupos y de las colectividades? Estas interrogantes nos llevarán a desentrañar otras cuestiones, ya de sobra conocidas, vinculadas a la multiplicación de los contactos y de las interacciones culturales a escala mundial:

¿Se está produciendo un proceso de homogeneización cultural vía la globalización? ¿Conlleva la globalización necesariamente una eliminación progresiva de diferencias locales y temporales significativas en el ámbito cultural? ¿Se puede considerar la industria transnacional de la cultura como el vehículo privilegiado de las multinacionales para la conquista empresarial del mundo, es decir, para imponer determinados modos de vida que facilitan su expansión? ¿Se está gestando algo así como una cultura global o se están

imponiendo globalmente determinados elementos locales de la cultura occidental o, más concretamente, de la cultura "popular" norteamericana? ¿Conlleva la globalización cultural a largo plazo una destrucción sin paliativo de las tradiciones y su diversidad o más bien permite a los que viven bajo su dominio un grado de distancia y reflexión? (Zamora, 2002: 166)

Nuestro propósito no consiste en profundizar la noción de globalización/mundialización, pero de sacar las consecuencias concretas que su despliegue conllevó y sus influencias directas en la concepción y la madurez de la ciudadanía africana. En este sentido afirma Cornelius Castoriadis que:

el problema de la condición contemporánea de nuestra civilización moderna es que ha dejado de ponerse a sí misma en tela de juicio. No formular ciertas preguntas conlleva más peligros que dejar de responder a las que ya figuran en la agenda oficial; formular las preguntas equivocadas suele contribuir a desviar la mirada de los problemas que realmente importan. El silencio se paga con el precio de la dura divisa del sufrimiento humano. Formular las preguntas correctas constituye la diferencia entre someterse al destino y construirlo, entre andar a la deriva y viajar. Cuestionar las premisas ostensiblemente incuestionables de nuestro modo de vida es sin duda el servicio más apremiante que nos debemos a nuestros congéneres y nosotros mismos. (Castoriadis citado por Bauman, 1998: 23-24).

Según Ahedo Santiesteban:

la historia es clave para entender la realidad actual. La historia determina la evolución de las sociedades locales, pero la historia local o regional está determinada a su vez por la historia general mundial. No se puede entender la historia reciente del África subsahariana sin el periodo colonial de los imperios europeos, y las tensiones entre las potencias de la Europa occidental. La historia como disciplina científica, como bien ha enfatizado Peñas Esteban, es algo más que una mera disciplina, es el marco y el contexto de toda la realidad contemporánea. Sin un acertado conocimiento histórico, es imposible entender la realidad contemporánea. (Ahedo Santiesteban, 2017: 69-70)

Concretamente, lo que está fundamentalmente en juego en relación a la ciudadanía, es la capacidad misma de la acción política de los hombres en el nuevo mundo planetario. Como se sabe, el éxito de la palabra globalización proviene de la economía, que tomó cuerpo a partir de los años ochenta, al pasar de una lógica de internacionalización de la economía dónde la circulación de los capitales estaba aun esencialmente controlada por los Estados a una lógica transnacional, la soberanía ha dejado de depender de las normas establecidas por los Estados-nación para dilatarse en el labirinto de las redes de clientelismo internacional que escapan completamente de las manos de los ciudadanos. En este sentido, en una lógica globalizadora, actualmente esta circulación es global y desborda los cuadros clásicos de las relaciones entre Estados-nación, para desarrollarse en un sistema transnacional integrado a una escala-mundo que se desarrolla excluyendo a la mayoría de los pueblos del planeta, como apunta el economista Silvio Baró: "La globalización constituye un término que mueve a confusiones y malentendidos. Este término supondría que las acciones de los principales agentes internacionales van encaminadas a una más completa integración de todas las partes del sistema mundial. Sin embargo, lo que se comprueba es que, en realidad, esta globalización viene acompañada de la exclusión o marginación de muchas regiones, países y personas de los beneficios del desarrollo mundial." (Baró Herrera, 1997: 13)

Como fenómeno político, económico, social y cultural, la globalización al igual que otros procesos integrales, ha tenido un desarrollo diferenciado de acuerdo al área de influencia y la posición económica, política y social de los países. Se puede diferenciar una caracterización bipolar bien marcada, por un lado por países que alcanzaron el desarrollo industrial y tecnológico, por otro lado a los países reconocidos o calificados de subdesarrollados. Sin embargo, es importante insistir en que a pesar de la familiaridad de la noción de globalización, su unanimidad conceptual y su comprensión queda una asignatura pendiente para la teoría del conocimiento, a causa de su naturaleza polisémica implicando un campo de reflexión multidisciplinario. En este sentido afirma Bauman:

La globalización está en boca de todos; la palabra de moda se transforma rápidamente en un fetiche, un conjuro mágico, una llave destinada a abrir las puertas a todos los misterios presentes y futuros. Algunos consideran que la “globalización” es indispensable para la felicidad; otros, que es la causa de la infelicidad. Todos entienden que es el destino ineluctable del mundo, un proceso irreversible que afecta de la misma manera y en idéntica medida a la totalidad de las personas. Nos están “globalizando” a todos; y ser “globalizado” significa más o menos lo mismo para todos los que están sometidos a ese proceso. Las palabras de moda tienden a sufrir la misma suerte: a medida que pretenden dar transparencia a más y más procesos, ellas mismas se vuelven opacas; a medida que excluyen y reemplazan verdades ortodoxas, se van transformando en cánones que no admiten disputa. Las prácticas humanas que el concepto original intentaba aprehender se pierden de vista, y al expresar “certeramente” los “hechos concretos” del “mundo real”, el término se declara inmune a todo cuestionamiento. “Globalización” no es la excepción a la regla. (Bauman, 1998: 8-10).

Evidentemente cada uno tiene aspectos y alcances particulares del fenómeno, incrementando en algunos casos la posición de dominio de los países desarrollados y la posición de dependencia de los países no desarrollados, aunque es importante señalar que el fenómeno trajo consigo una reorganización política, económica, social y evidentemente cultural, la pérdida o disminución del poder soberano de cada Estado en pro del desarrollo, también otorgó a países emergentes surgir en el escenario económico mundial a partir de sus estrategias de crecimiento, adaptación o apalancamiento a partir del fenómeno de globalización. En cuanto a los países subdesarrollados reconocidos en el conjunto del Tercer Mundo, hablando de la dictadura de la palabra global matiza Shiva:

Lo “global” en el discurso dominante es el espacio político en que un local particular dominante persigue el control global, y se libera de las restricciones locales, nacionales e internacionales. Lo global no representa el interés humano universal, representa un interés local particular y provinciano que ha sido globalizado en el ámbito de su alcance. Los siete países más poderosos, el G-7, dictan los asuntos globales, pero el interés que les guía sigue siendo estrecho, local y provinciano (Vandana Shiva, 1998: 233).

En efecto, pese a su aparente evidencia y a su enorme difusión en el ámbito de la política, de la academia, de las empresas, de la publicidad y de la mercadotecnia, no existe en el ámbito de las ciencias sociales y políticas el mínimo consenso acerca de la naturaleza, el significado y el alcance del referido término. Las opiniones a este respecto varían entre dos polos contrapuestos:

por un lado, están los que consideran la globalización¹² como la gran novedad de nuestro tiempo, como un nuevo orden mundial de naturaleza predominantemente económica y tecnológica, que se va imponiendo inexorablemente en el mundo entero con la lógica de un sistema autorregulado frente al cual no existen alternativas, y por otro, están los que la consideran como el gran cliché de nuestro tiempo como un “espejismo o un mito necesario”(Hirst y Thompson, 1999)

Por lo tanto, la mayor parte de los estudios acerca de la globalización se inician reconociendo el carácter impreciso e indefinido del término. Una especie de comodín que se emplea sin demasiado rigor científico. En palabras de Beck es “la palabra (...) peor empleada, menos definida, probablemente la menos comprendida, la más nebulosa y políticamente la más eficaz de los últimos y sin duda también de los próximos años.” (Beck, 1998: 40) Una buena aproximación al universo conceptual que el término designa puede ser distinguir entre globalismo, por una parte, y globalización y globalidad, por la otra. Beck define globalismo como “(...) la concepción según la cual el mercado mundial desaloja o sustituye al quehacer político; es decir, la ideología del dominio del mercado mundial o la ideología del liberalismo.” (Beck, 1998:42)

El carácter irreversible de la globalidad es lo que diferencia la primera de la segunda modernidad, en opinión de Beck. A partir de ahora, ya no existirán fenómenos sociales aislados, locales. En esta línea de la globalidad, las acciones cotidianas y las formas de vida de cada uno, anterior a la cultura y al universo simbólico de cada cual, están lastradas y forman sistemas con acontecimientos que ocurren en el otro lado del planeta y con formas de vida absolutamente dispares. La globalización genera cada vez más, y cada vez más intensamente, desigualdad económica, empobrecimiento e injusticia social entre los seres humanos y entre los diferentes países. Las desigualdades globales o los déficits igualitarios son cada vez más evidentes y alarmantes, tanto en los ámbitos domésticos de cada país como en la escala internacional.

En el proceso de globalización se pueden observar dos tendencias aparentemente contradictorias: por una parte la tendencia a la convergencia u homogeneización cultural, ligada a la cultura mediática, al mercantilismo generalizado y al consumismo y por otra la tendencia a la proliferación y a la heterogeneidad cultural. La primera tendencia se fundamenta en el hecho de que con la globalización el vínculo entre cultura y territorio se ha ido gradualmente rompiendo y se ha creado un espacio cultural electrónico sin un lugar geográfico preciso. La transmisión de la cultura occidental, crecientemente mediatizada por los medios de comunicación, ha ido superando las formas personales y locales de comunicación y ha introducido un quiebre entre los productores y los receptores de formas simbólicas.

¹²Una vez hechas estas distinciones conceptuales, se puede definir más rigurosamente la globalización como “el proceso de desterritorialización de sectores muy importantes de las relaciones sociales a escala mundial o, lo que es lo mismo, la multiplicación e intensificación de relaciones supraterritoriales, es decir, de flujos, redes y transacciones disociados de toda lógica territorial y de la localización en espacios delimitados por fronteras. Así entendida, la globalización implica la reorganización, al menos parcial de la geografía macro-social, en el sentido de que el espacio de las relaciones sociales en esta escala ya no puede ser cartografiado solamente en términos de lugares, distancias y fronteras territoriales.” Aquí es conveniente resaltar tres dimensiones del fenómeno de la globalización.

En estas condiciones, para el conjunto de los países “subdesarrollados”, según las palabras de Castro Ruiz: “la presión poblacional y la pobreza conducen a esfuerzos desesperados para sobrevivir aun a costa de la naturaleza. No es posible culpar de esto a los países del Tercer Mundo, colonias ayer, naciones explotadas y saqueadas hoy por un orden económico mundial injusto.”(Castro Ruiz, 1992)

Por tanto, entendemos que este modelo de desarrollo globalizado ofrecido por el capitalismo neoliberal es insostenible ¿Por qué? Porque, por primera vez, cuando la maquinaria industrial y los mecanismos del mercado fueran activados por el capitalismo naciente en el Renacimiento, desde que Occidente abriera la historia a la modernidad guiada por los ideales de la libertad y el iluminismo de la razón, se fracturó uno de los pilares ideológicos de la civilización occidental: el principio del progreso impulsado por la potencia de la ciencia y de la tecnología, convertidas en las más serviles y servibles herramientas de la acumulación de capital, y el mito de un crecimiento económico ilimitado.(Leff, 2008) Por tanto, el desarrollo se halla en una encrucijada sociohistórica como lo afirma Wolfgang Sachs:

O bien la mayoría del mundo permanece excluida de la prosperidad, o bien se reestructura el modelo de bienestar para que todos quepamos en él sin convertir el planeta en un lugar inhóspito. Se trata de elegir entre apartheid global y/o democracia global, entre comercio justo o comercio libre, entre derechos humanos y medioambientales o mercado, con el grado de responsabilidad y por tanto con las debidas consecuencias (económicas, ambientales, sociales, éticas) que estas decisiones puedan traer para la sociedad, la presente y la futura (Sachs & Santarius, 2007: 9)

En efecto, con pertinencia afirma Chiriguini que antes de ser una cuestión política o exclusivamente económica de la expansión capitalista en el mundo, la situación colonial tuvo prioritariamente raíces culturales, es decir sobre todo antropológicas, relacionadas al racismo, la mercantilización y la cosificación del *Homo antropologicum* del Africano. Así pues,

(...)Primero, que es posible aprehender, a través de las sucesivas etapas de expansión del capitalismo en el mundo, eso que llamamos la *perspectiva antropológica* y que alude a esa relación entre el asombro, la alteridad y la dominación, como resultado del enfrentamiento entre dos universos culturales diferentes. En ese sentido la situación colonial forma parte del sistema capitalista, creando al *salvaje*, al *primitivo*, como una imagen invertida del europeo. Y, segundo, ese mismo proceso nos explicará el surgimiento de la Antropología como ciencia, en tanto disciplina social que construirá el referente empírico de su inicial objeto de estudio en los pueblos no europeos. Por este motivo desandaremos el camino recurriendo a la historia para entender en toda su complejidad cómo los pueblos colonizados (esos que hasta ahora hemos denominado “los otros” respecto de los europeos) fueron los primeros que sufrieron el proceso de expansión o mundialización del capitalismo, cuya versión actual es la globalización. (Chiriguini, 2008: 2)

En la actualidad de hoy en efecto, el hecho colonial y la globalización neoliberal tienen como fondo ideológico a la hegemonía y al imperialismo, porque desembocan lógicamente a nuestro entender en el neocolonialismo y a sus redes complejas de clientelismo. A esto respecto, Povinelli habla en término de neocolonialismo renovado, porque recordemos que

La globalización (etapa actual de la expansión capitalista iniciada en los siglos XV y XVI) representa el mundo entendido como un todo, un sistema único, con una organización mundial a cargo de algunos estados capitalistas poderosos, que se acrecentó en 1989 con la

caída del muro de Berlín, que representó metafóricamente el fracaso del socialismo soviético. En la actualidad el proceso de globalización es liderado por los Estados Unidos, tanto en el terreno económico-financiero cuanto en el militar y comunicacional. Como hemos señalado el fenómeno de la mundialización no es nuevo y sus raíces históricas son profundas. Aún así, debemos destacar algunos rasgos de la globalización que le otorgan originalidad (...)(Chiriguini, 2008: 15)

En efecto, teniendo en cuenta la posición geopolítica y geoestratégica del continente en cuanto a sus riquezas del suelo y subsuelo, su potencia minera y energética, sobre todo el petróleo entonces principal fuente de desarrollo para las industrias occidentales, hubiera sido una locura de parte de las antiguas metrópolis, abandonar de repente a sus antiguos graneros y proveedores de materias primas baratas o facilitar su emancipación total y definitiva en detrimento de sus intereses económicos. Por eso, buscaron entonces una salida frente a la nueva situación geopolítica, para salvaguardar a sus intereses multiformes, fingiendo la igualdad de todas las naciones según los ordenamientos del Derecho internacional, pero actuando de hecho, basándose engañosamente en la filosofía del desarrollo y de la cooperación multilateral, lo que les permitiría preservar sus intereses políticos y económicos, a pesar del acceso de la mayoría de los países africanos a la soberanía internacional alrededor de la década sesenta. En este sentido, hay que reconocer con Chiriguini que

El sistema capitalista surge en el siglo XV en una parte de Europa occidental y se expande geográficamente en los siglos siguientes hasta cubrir el mundo entero, interviniendo y sometiendo a la casi totalidad de las sociedades (China y Japón nunca estuvieron bajo el control colonial occidental, aunque tuvieron que responder a su fuerza expansiva, a partir de siglo XIX). Donde quiera que penetró, transformó ese territorio y a su población en un mercado satélite de una metrópoli. A cada etapa del capitalismo le correspondieron importantes cambios tecnológicos que transformaron el proceso de acumulación(...)Las formas particulares que asumió cada intervención colonial se correlacionaron con las etapas de desarrollo del modo de producción capitalista y respondieron a las necesidades y a las contradicciones de este sistema: es así como América, Asia y África tuvieron que responder y respondieron de distintas maneras y en distintos momentos históricos a la conformación del mundo colonial.(Chiriguini, 2008: 6)

Así pues, oficialmente y jurídicamente, con el surgimiento de los nuevos Estados-nación, en virtud del Derecho internacional de autodeterminación de los pueblos, África Central era una tierra libre e independiente con un sitio en las Instituciones internacionales, pero la mirada colonialista seguía vigente y desigual en las relaciones bilaterales y multilaterales entre las antiguas metrópolis y las jóvenes Estados-nación africanos. A esto respecto, Campo Serrano confirma que

Si se nos permite generalizar, puede decirse que una de las primeras respuestas al cambiante mundo de postguerra fue la reformulación de la idea imperial en un nuevo marco discursivo, en torno a la idea de desarrollo, en consonancia con el surgimiento de un estado de bienestar en Europa, las presiones de Estados Unidos y el nuevo espíritu de la Carta de Naciones Unidas, que consideraba el "bienestar" de los habitantes de los territorios "no autónomos" como el objetivo fundamental que debían perseguir las potencias coloniales. El concepto de desarrollo, cuya genealogía se remonta a las mismas ideas de progreso y civilización decimonónicas, se plasmó en la aprobación de distintos planes que supusieron un considerable aumento del gasto público en África. (Campo Serrano, 2000: 15)

En resumen, podemos afirmar que el colonialismo estableció un sistema internacional dual que consistió en un núcleo de Estados que se relacionaban entre sí en virtud de normas del Derecho internacional y una periferia de territorios, entre los que se encuentra África, sometidos, de una forma u otra, al gobierno despótico, no representativo, de aquellos Estados. Sin embargo, a lo largo del recorrido histórico del continente, la mitología del desarrollo y las sutilidades neoliberales, no han generado que más desigualdades estructurales, pobreza, hambrunas, degradación ambiental y sociocultural y demora en todos los planes, haciendo del continente africano “la cola del mundo” y relegándolo en lo que Achille Mbembe califica de “humanidad superflua”, cuando afirma que

(...) El neoliberalismo (como fase contemporánea de una nueva escalada del capital, donde el dinero pareciera realizar su fantasía de crearse a sí mismo en el corto plazo) sería entonces el momento de la acumulación capitalista a la que (co)rresponde, con urgencia, la crítica de la razón negra. Justamente porque la humanidad o la idea misma de hombre nuevo, es recodificada, produciéndose una división, no ya del trabajo, sino entre aquellos que son sujetos de mercado y de deudas y aquellos que son calificados como “humanidad superflua.”(Mbembe, 2016: 11)

Así pues, inicialmente, la globalización fue conceptualizada como la expansión comercial de las empresas transnacionales en la esfera mundial, posteriormente fue extendiendo su interpretación en virtud del devenir de la evolución de la internacionalización a un sistema no controlado, pero evidentemente el concepto se le relaciona con el campo en el cual tiene influencia, del tal forma que se puede hablar de una perspectiva social de la globalización, la perspectiva economicista y de la perspectiva política de la globalización y evidentemente la que más destaca por considerarse el inicio o el motor que despegó de este proceso es la que se refiere a la perspectiva tecnológica. En efecto,

La globalización también se emplea como equivalente a occidentalización o modernización principalmente en su versión estadounidense. Por lo tanto, denotaría “la dinámica por la cual las estructuras sociales de la modernidad (capitalismo, racionalismo, industrialismo, burocratismo, etc.) se expanden por todo el mundo, destruyendo a su paso las culturas preexistentes y la autodeterminación local”. Éste suele ser el sentido implícito del término globalización en el discurso zapatista, y es también el sentido que subyace en expresiones como “macdonaldización” o “imperialismo de Hollywood”. “La globalización no es otra cosa sino lo que en el tercer mundo hemos llamado durante varias centurias colonización.”(Khor citado por Scholte, 2000: 16)

En este sentido, la globalización sigue enraizada en las antiguas divisiones artificiales del mundo entre las parejas antitéticas, Norte-Sur, países desarrollados-países subdesarrollados, Centro-Periferia, Primer-segundo-tercer-cuarto mundo. A esto respecto, afirma Bauman:

Para los habitantes del primer mundo, el mundo cada vez más cosmopolita y extraterritorial de los hombres de negocios globales, los administradores de la cultura global o los académicos globales, las fronteras estatales se rebajan, así como se desmantelan para las mercancías, capital y finanzas globales. Para el habitante del segundo mundo, los muros contruidos de controles migratorios, leyes de residencia y políticas de “calles limpias” y “tolerancia cero”, se han hecho mayores; los fosos que les separan de los lugares de deseo y soñada redención se han hecho más profundos, mientras que todos los puentes, al primer intento de cruzarlos, resultan ser levadizos. Los primeros viajan a voluntad, se divierten en el viaje (particularmente si es en primera clase o en avión privado), son engatusados o engañados a viajar, y recibidos con sonrisas y con los brazos abiertos. Los segundos viajan

subrepticios, a menudo ilegalmente, a veces pagan más por la tercera clase de un barco innavegable hediondo y atestado que aquellos por sus lujos dorados en primera clase, y recibidos de ceño fruncido, y, si tienen mala suerte, arrestados e inmediatamente deportados, cuando llegan. (Bauman, 1998: 89)

Concretamente, la globalización, en sus diversas modalidades política, económica, financiera, tecnológica, informacional y sociocultural, funcionan como un poder mundial anónimo, cuyo uno de los efectos mayores es destruir la forma del vínculo social y político en el cual se había florecido la modernidad política hasta ahora: el Estado-nación. Así pues, el proceso de mundialización no impide sin embargo la afirmación de diferenciaciones simbólicas fuertes a través especialmente de reivindicaciones. Esta dinámica anuncia hoy más que ayer, el fin de las fronteras, la circulación generalizada y la aldea global, pero concomitantemente y paradójicamente, la subida de los identitarismos, los populismos en las formas a veces extremas, de las crispaciones étnicas o nacionalistas violentas, particularmente en el caso de África. En este sentido afirma Ziegler:

La dominación de los pueblos de la periferia por las oligarquías del capitalismo hegemónico del centro es un hecho de violencia. La organización planetaria del mercado, el sistema mundial de significados que impone, designa a sus muertos. En el estadio último de desarrollo del modo de producción capitalista, en el momento histórico de apogeo del imperialismo, la dominación del hombre por el hombre reviste formas nuevas, todavía más violentas en sus efectos que en el pasado. Lo que está en juego en la guerra civil planetaria entre una minoría de ricos y la multitud de pobres es actualmente el control de los procesos de orientación, de regulación y de decisión de la evolución del mundo a partir del monopolio del capital, del conocimiento científico y de la creatividad intelectual. (Ziegler, 1979: 23)

En consecuencia de esta lógica bidimensional, se clasifican a los países de manera siguiente:

- Los países del Centro son aquellos que dominan el sistema-mundo a nivel político, económico, cultural, y en ellos los niveles de eficiencia en la producción y la acumulación del capital son lo más alto. De esta forma, los Estados del “centro” están especializados en la producción de bienes fabricados mediante altos niveles de tecnología y mecanización, y que, debido precisamente a esto tienen un mayor precio en los mercados internacionales: Europa occidental, Estado-Unidos y Japón son las zonas económicas consideradas como “centrales”.
- En el otro extremo del sistema-mundo se sitúan los países de la Periferia, caracterizados por tener un sistema de producción menos sofisticado que los países del centro. Su producción basada fundamentalmente en la exportación de materias primas y productos artículos, esta menos valorado en los mercados internacionales y buena parte de los Estados de Asia, América latina y sobre todo África están incluidos en este grupo. En concreto como es sabido, la clasificación de África Central en la periferia tiene un vínculo directo con su pasado histórico, marcado por un conjunto de injusticias y discriminaciones multidimensionales y multiformes que se han cargado sobre el continente. En este sentido, se reconoce que

La dinámica del capitalismo neoliberal representa una vorágine destructora de capital, población, naturaleza, infraestructura, cultura y conocimiento. Su objetivo primordial es maximizar las ganancias de los grandes capitales transnacionales, para lo cual promueve la estrategia del mercado total, la explotación de fuerza de trabajo barata, la depredación ambiental, la financiarización de la economía y la militarización de las relaciones internacionales. La insustentabilidad de la mayoría de la población se expresa en desempleo

y subempleo, migración forzada, pobreza, hambre y muerte. La crisis general del sistema capitalista mundial no sólo refleja una crisis del sistema financiero conectada a una crisis de sobreproducción, sino que representa una crisis del modelo civilizatorio que, más allá de mostrar diversos rostros truculentos, pone en predicamento la vida humana en distintos ámbitos de la Tierra y anuncia una fractura en el proceso de metabolismo social humanidad-naturaleza. No se trata de cargar con tintes apocalípticos el análisis de nuestra compleja realidad mexicana y mundial, la intención es advertir la encrucijada que nos plantea la crisis civilizatoria: o seguimos consintiendo los intereses del capital con toda su avalancha depredadora o planteamos alternativas sociales para garantizar la reproducción de la vida. (Márquez Covarrubias, 2009: 208)

Según G. Akerlof, K. Arrow, F. Hanh, J. Stiglitz y Amartya Sen, debemos resaltar especialmente en nuestro contexto de reflexión ética que los intentos de los economistas de demostrar que las acciones egoístas de las éticas utilitaristas, pueden llevar a resultados óptimos y a una orden social, parece haberse desmoronado. Esto se puede comprobar con las palabras de Jesús Conill, cuando afirma:

A mi juicio esta renovación intelectual y moral da pie a revisar de nuevo los presupuestos de la economía moderna, de sus instituciones y mecanismos, pues sólo así se podrá replantear una transformación de la racionalidad económica imperante, que a su vez reorienta eficazmente los proyectos socialdemócratas más allá de los límites del liberalismo neutralizador. El mercado necesita de una orden moral y los mecanismos basados en incentivos egoístas no siempre producen los mejores resultados, no es lo mismo negociar basándose en la coerción de los grupos que argumentar basándose en principios de justicia; y sobre todo, no es posible ningún cambio significativo en esa dirección sino se cuenta (por tanto, si no se ha fomentado contar) con personas que viven una ciudadanía integral, de la que forma parte esencial la ciudadanía económica, pues no habrá una renovada socialdemocracia sin un muy activo ejercicio de la ciudadanía integral, sin un desarrollo profundo y mundial de la justicia socioeconómica, sin una reinención de las instituciones mundiales que reanimen y posibiliten eficazmente este proceso liberador de la pobreza y de las tiranías. (Conill, 2004: 44)

Después de más de un medio siglo proclamando el dogma y el credo desarrollistas, de parte de las antiguas potencias colonialistas, en su intento de mantener los equilibrios geopolíticos y geoestratégicos conseguidos durante el período colonial, intentan encontrar un nuevo contenido menos engañoso del discurso vinculado a la ayuda al desarrollo. En efecto, la cooperación internacional definida como un camino de acompañamiento del conjunto del Tercer mundo para acceder a la industrialización de tipo occidental ha resultado ser una nueva forma de colonialismo que muchos historiadores, sociólogos, filósofos, economistas y antropólogos califican de neocolonialismo. En efecto:

Dejando a un lado las consideraciones generales, los 2 grandes efectos que trajo bajo el brazo la descolonización y que, a buen seguro, seguirán marcando su ritmo, son: el Subdesarrollo y el Neocolonialismo, factores muchas veces interrelacionados, fundamentales para la explicación de lo que convenimos en denominar "Tercer Mundo". Éste, que agruparía criterios económicos, sociales, históricos y políticos, y al que todos los autores coinciden en situar geográficamente en aquellas zonas menos desarrolladas de Iberoamérica, África, Asia y Oceanía, se distinguiría por estar sometido a un dominio político y una dependencia económica del mundo capitalista desarrollado. Es decir, subdesarrollo junto a neocolonialismo, o lo que es lo mismo, la dependencia tanto económica como social que desde su independencia han sufrido los países descolonizados. Su sistema económico y, por

ello, su sistema político y social, han sido y siguen siendo dirigidos por las potencias mundiales: es la “dependencia tras la independencia.”(Muñoz, 2005: 5)

La responsabilidad de este fracaso en la mayoría de los casos, se comparte entre la ausencia de implicación y la participación de la ciudadanía local, el clientelismo de las élites nacionales y gobernantes locales, pero sobre todo las injusticias y las desigualdades estructurales vinculadas a la gobernanza mundial, que desde la época colonial había estigmatizado y criminalizado a la ciudadanía africana en su conjunto, considerándola con desprecio, mirándola y clasificándola desde un punto de vista de la infantilización, de la deshumanización y de la criminalización, una ciudadanía de la periferia. Concretamente, las potencias occidentales han tenido nunca el objetivo de desarrollar al continente africano, pero mantenerlo bajo los pesos de Tratados desiguales, a pagar una deuda pesada y colosal, responsable en gran parte del subdesarrollo de los países de África Central.

En este sentido, el neocolonialismo en sus prácticas no es otra cosa que un lobo revestido de la piel de cordero, un puño de hierro en un guante de terciopelo y una forma de nuevo imperialismo, mantenido gracias al discurso hegemónico y soportado por flujos y redes complejos de información y comunicación. En efecto, se ha discutido mucho sobre el impacto de las distintas políticas para superar esta condición de subdesarrollo, poniendo énfasis por ejemplo en las carencias estructurales de los países pobres. Así pues, para Paul Collier,

el desarrollo de África se encuentra atrapado por tres trampas interrelacionadas: primero, el ineficiente comportamiento del sector público; segundo, su excesiva dependencia de las materias primas, cuya volatilidad en los precios ha llevado a una considerable disminución de los ingresos, y, tercero, las guerras civiles. Además, a su juicio, la dependencia de los productos primarios ha provocado distorsiones en los sistemas impositivos, por cuanto los gobiernos locales han confiado en demasía en los gravámenes directos e indirectos sobre estos productos. (Collier, 2005: 616)

Por su parte, los más críticos, como los teóricos de la dependencia, insistiendo en su planteamiento central afirman que

(...) la pobreza que vive la mayoría de los Estados postcoloniales es precisamente el resultado de la modernización de las economías más desarrolladas, por cuanto éstas solo han podido mantener sus niveles de riqueza a partir de la explotación de las economías de países dependientes que producen materias primas a bajo costo. En otras palabras, el impulso de las economías más pobres no sucederá sin una ruptura radical de los vínculos económicos con los llamados países desarrollados. De este modo, se está ante un complejo escenario en el que los países africanos deben navegar entre las complicaciones propias de sus realidades domésticas y las dinámicas sistémicas que impulsan, por una parte, su total externalidad, es decir, su dependencia en extremo del mundo occidental y, por otra, la tutela internacional, aquella ejercida por comunidades de donantes, tendiente a establecer los parámetros básicos de la organización política y económica de los Estados africanos. (Peñas, 2000: 51-52)

Dicho en otros términos, el mencionado caos sigue prevaleciendo en la realidad histórica africana e incluso más profundizado, ya que “a esta tragedia histórica se suma el impacto de la globalización neoliberal, que aumente la brecha entre países desarrollados y subdesarrollados e

intensifica los niveles de desigualdad y, por consiguiente, de discriminación por razones de raza, género creencias religiosas u orientación sexual”¹³. Concretamente, hace falta reconocer que

La situación que actualmente prevalece en África es consecuencia de su pasado histórico no se debe soslayar el papel que ha jugado a partir de los procesos de la independencia la propia elite africana. Ambos elementos los podemos inscribir en la lógica del sistema capitalista, el cual fundamenta su accionar en mecanismos de violencia y apropiación (...) La dominación de los pueblos de la periferia por las oligarquías del capitalismo hegemónico del centro es un hecho de violencia. La organización planetaria del mercado, el sistema mundial de significados que impone, designa a sus muertos... en el estadio último. (Cruz Martínez, 2004:7)

Así pues, en un enfoque conceptual e histórico, en ausencia de un determinismo característico de las posturas de los primeros teóricos a que hacen alusión Huissoud y Gauchon (2013), es necesario ubicar la acepción geopolítica como referente, no sólo de los cambios introducidos en la formación de la geografía política del espacio y tiempo, sino también en las estructuras de poder que definieron la formación y el surgimiento de las relaciones entre los Estados-nación. Estas relaciones explican en efecto el equilibrio de fuerzas hegemónicas que han imperado e siguen operando aún más y que en el siglo XX, en una aproximación a la teoría de Spykman de un estado hegemónico (López, 2009) se conocen como de aislacionismo e intervencionismo que, paradójicamente en una estructura global de las relaciones sociales de producción en un espacio cultural y humano mediado por cambios introducidos por la innovación y la ciencia. En efecto,

(...) Otro problema importante es el intercambio ecológico desigual, referido a la transferencia neta de recursos naturales que representa severos daños ambientales en la economía periférica. Bajo los tratados de libre comercio centro-periferia, se omiten los costos ambientales y sociales, no obstante que se estimula un mayor uso de energía de combustibles fósiles, la sobreexplotación de recursos naturales y el deterioro de la biodiversidad. Además, dicha modalidad de intercambio desigual expropia recursos genéticos, destruye ecosistemas, degrada el ambiente y, en conjunto, viola los derechos humanos de las generaciones presentes y futuras. La reincorporación de la periferia a la dinámica de acumulación centralizada profundiza el desarrollo desigual e incrementa las ganancias del capital transnacional. Estos países participan como proveedores de materias primas y fuerza de trabajo barata según las necesidades de las cadenas globales de producción, a cambio de vulnerar sus capacidades internas de acumulación. (Márquez Covarrubias, 2009: 199)

En resumen prácticamente en todas las esferas de la vida política, social, económica y cultural, los Estados-nación no tienen solamente un territorio reconocido y una independencia jurídica, sino también una economía nacional caracterizada por una interdependencia fuerte entre las ramas económicas situadas en el territorio nacional y al advenimiento del “nuevo orden mundial” (Salbuchi, 2014)¹⁴ o la globalización que

¹³Contribución de las ONGs cubanas e internacionales radicales en Cuba al Fórum de las ONGs y a la Conferencia Mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y otras formas conexas de intolerancia. *Apuntes sobre el debate*, 21 de agosto de 2001.

¹⁴Según Salbuchi: “Lo cierto es que a partir de 1989, todos aquellos esquemas construidos alrededor de la bipolaridad cayeron estrepitosamente, al unísono con el muro de Berlín. Y, en medio de la confusión que se desató, comenzó abrirse paso una palabra que rápidamente hizo carrera, expropiada a la febril inventiva de

Para algunos, en efecto es un proceso económico-financiero, quizás el último estadio del capitalismo liberal. Otros, sin negar la progresiva inserción de las economías nacionales en un esquema de economía mundial, ven en ello el preludio de una homogeneización cultural. Y hay quienes, más drásticos todavía, aseguran que se ha iniciado la etapa final de la utopía del estado mundial. Todos, sin embargo, coinciden en que el proceso de globalización, aún considerado nada más en su significación económica, ha traído como consecuencia el debilitamiento del poder del Estado-nación, a punto tal que algunos han pronosticado su definitiva extinción en el próximo milenio (...). El tema, pues es lo suficientemente serio como para que, a poco que se piense un instante en él, surja una pregunta inquietante. En efecto, ¿es el proceso de globalización un fenómeno natural, en el sentido de involuntario, casi casual, como consecuencia lógica y por ello irresistible, del estado de la economía y el progreso de las comunicaciones? ¿O, por el contrario, has sido concebido, preparado y ahora conducido o dirigido por fuerzas poderosas? ¿Existe una planificación estratégica ¿Y si la respuesta fuese afirmativa, ¿quién la ha creado y quién o quiénes la ejecutan? (Salbuchi, 2004: 14)

Después de reflexionar sobre los vínculos ontológicos entre el colonialismo, el neocolonialismo y la globalización neoliberal, vamos a continuación estudiar la violencia simbólica y la dimensión cultural de la sostenibilidad.

Capítulo 3: Violencia simbólica y dimensión cultural de la sostenibilidad.

Para un Ekang ¿la sostenibilidad significaría algo sin un vínculo intrínseco con la deforestación de la selva tropical? En África central ¿se puede hablar de búsqueda de una sociedad sostenible sin la supervivencia de la cuenca del Congo? ¿Se podría fundamentar una ecociudadanía en el caso de los Ekang sin la sostenibilidad de sus bosques? Entonces ¿cuál es el papel de la cultural en la búsqueda de la sostenibilidad ambiental global?

A la violencia epistémica y física que caracterizó a la política colonial, se ha iniciado una nueva forma de violencia más sutil después para los países de Africa Central, con el deseo oculto de mantener la ciudadanía en su conjunto, bajo la esfera de la dominación simbólica. La violencia simbólica es un concepto acuñado por Pierre Bourdieu en la década de los setenta y se usa para describir una relación social donde el dominador ejerce un modo de violencia indirecta y no físicamente directa, en contra de los dominados, los cuales no lo contemplan o evidencian y son por lo tanto conscientes o inconscientes de dichas prácticas en su contra, pero a veces con culpa de su inercia, a veces son cómplices de la dominación a la que están sometidos (Bourdieu, 1994).

Así pues, la característica de esta forma de violencia es su forma interiorizada, naturalizada y asumida, hasta el punto de creer que las cosas siempre fueran así y tienen que seguir en el mismo sentido, capa de estigmatización y responsable del pensamiento segregacionista de los prejuicios socioculturales que acaban considerando cómo certezas universales. Sin embargo, a veces, no ser conscientes de que se vive en una sociedad que actúa con un sistema de privilegios permite que ellos sigan existiendo, ya que los privilegios se obtienen siempre a costa de los derechos de alguien. Desde un plan sociopolítico y cultural,

Mac Luhan: globalización. Desde septiembre de 1990, luego de que Irak invadiera a Kuwait, la palabreja fue asociada al anuncio que hizo el entonces presidente de los Estados Unidos Georges Bush, en el sentido de que había nacido un nuevo orden mundial." (Salbuchi, 2004: 14)

(...)La legitimación y validación de los conocimientos producidos por los pueblos africanos es un paso ineludible para caminar hacia una ecología del reconocimiento de otros saberes que no podrá tener lugar sin una previa descolonización de las mentes occidentales. En la medida que las jerarquías que la monocultura occidental impuso a los saberes africanos y que los situaban en la zona del no ser sean desechadas, podremos desarrollar nuevas articulaciones entre estos distintos tipos de saberes y otorgarles el reconocimiento y la valía que merecen. Por otro lado, es tiempo para la revisión crítica de la historia hegemónicamente producida, contada y enseñada que ha convertido a otras historias en inexistentes. Este camino que proponemos no es otro que el de la justicia cognitiva global ampliamente promovida por distintos paradigmas decoloniales desde los cuales se reivindica la urgencia de la reformulación de los aparatajes académicos tradicionales. Este repensar las bases de la Historia nos lleva a la idea de que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo y que para elaborar estos espacios cognitivos globales, es condición sine ecuanime incluir esas epistemologías “otras” que fueron negadas y prácticamente aniquiladas durante la colonización africana. (Maroto Blanco & López Fernández, 2019: 202)

En efecto, mientras los gobiernos africanos, aún bajo los efectos de la reciente descolonización denunciaban tímidamente en el Plan Lagos (1981) que la situación era consecuencia de su subordinación a los intereses del capitalismo mundial, el Informe Berg del Banco Mundial fundamentaba la crisis africana en las malas políticas de sus gobiernos. Ante la crisis de la deuda y la presión de los acreedores, los países africanos se vieron abocados, en la cumbre de la antigua Organización para la Unidad Africana (OUA) en Addis Abeba, a firmar un “pacto” con la comunidad internacional: el Programa de Acción de Naciones Unidas para la Recuperación y el Desarrollo Económico. En este sentido, reconocemos con Gentili que

junto a factores alarmantes de disgregación de los Estados, y al atraso que sufren los proyectos de construcción nacional, desde los años Setenta los observadores y estudiosos de África empiezan a notar otros fenómenos: la aparición y el crecimiento de formas de organización autónoma de individuos y grupos para conquistar alguna forma de acceso a recursos escasos, o monopolizados por el poder. Es el descubrimiento de la sociedad civil, que en ningún lugar de África parece situarse contra el Estado-nación, sino organizarse contra la imposición de Estados hegemónicos “teológicos” y contra su centralismo ineficiente y depredador. El surgimiento como actor político de una sociedad civil, de dimensiones y fuerza que varían mucho entre un caso y otro, permite reconsiderar los estímulos positivos que surgen de las nuevas formas de organización, basadas en relaciones de parentesco, en vínculos familiares o amistosos (próximos o lejanos, reales o contruados) y en identidades étnicas y afiliaciones religiosas que han sido reformuladas. Hay por todas partes estructuras de ciudadanía local dentro de asociaciones de carácter familiar o religioso, que expresan intereses colectivos. En este contexto es posible analizar los mecanismos institucionales que unen a gobierno, autoridades formales e informales y poblaciones rurales. (Gentili, 2012: 501)

Ante todo, resulta importante analizar los vínculos intrínsecos entre la visión mercadológica capitalista y el choque de cosmovisiones en África Central.

3.1. Visión mercantilista capitalista e choque de cosmovisiones.

La cultura, como expresión y realización de la vida humana, depende de las condiciones físicas del vivir, ante todo: la estructura de la superficie terrestre y el clima. En este contexto, la cultura es casi la reacción del espíritu humano a las exigencias, desafíos y provocaciones de la naturaleza, la respuesta del espíritu humano a la llamada silenciosa del medioambiente, según las palabras oportunas de Heinrich Beck:

En el espíritu africano y asiático, la capacidad particular se halla en la conservación de equilibrio y la armonía de los contrastes en la unidad, la debilidad quizás, en una insuficiencia de diferenciación. El interés del europeo se dirige más hacia fuera; él busca su libertad por medio del dominio científico y técnico de la naturaleza material. La orientación del africano y del asiático se dirige, en cambio, claramente hacia dentro; ellos anhelan su liberación por medio de la integración en la naturaleza o en la unidad espiritual del ser. (Beck, 2001: 272)

Al hablar de crisis de civilización, se está determinando que el problema ambiental es un problema social, que de la mano de otros problemas, económicos, jurídicos, sociales y culturales dan como resultado una degradación socio ambiental, en relación con la visión mercadológica del medioambiente después un punto de vista de la hegemonía capitalista y en toda una serie de indicadores que demuestran la calidad de vida que el hombre posmoderno valora porque el derecho moderno, por la racionalización y la secularización de que es portador, natural y profundamente inadecuado al contexto africano, donde los derechos consuetudinarios, en materia de posesión o de utilización colectivas de las tierras, por ejemplo se trata de consideraciones a la vez sociales, culturales y sobre todo espirituales. Por ello, el paso de una economía de subsistencia a una economía de intercambio de beneficio ampliamente monetizada contribuye en cierta medida a desnaturalizar la explotación de los medios naturales, dado que en este caso la naturaleza se analiza ante todo como un yacimiento de recursos naturales o de energía que hay que explotar.

En efecto, hay que analizar la hipocresía organizada (Krasner, 2001), que tiene por base ideológica: la unilateralidad y las similitudes ontológicas entre colonización, descolonización y globalización. Las decisiones se imponen al conjunto de la ciudadanía fragmentada, desmantelada, falsificada y clasificada como del Tercer Mundo entonces a la periferia del sistema-mundo. Así pues, a esto respecto

(...)Las distinciones invisibles se establecen a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos distintos: el universo “de este lado de la línea”, de la metrópoli; y el universo “del otro lado de la línea”, del espacio colonizado. Esta división abisal generada por la epistemología imperial vuelve al “otro lado de la línea” insignificante, residual en cuanto realidad, y es producida como inexistente. Este pensamiento abisal, fundacional de la modernidad, construye a los sujetos del Sur como objetos sobre los que se habla (si los reconoce como humanos) o, muchas veces, ni siquiera los reconoce como tales (...) (Maldonado Rivera, 2014: 36)

Para concretar nuestra reflexión, vamos a comparar la visión mercadológica eurocéntrica y la economía tradicional. Así pues, la estética y la ética occidentales que la mayoría de las demás culturas del mundo comparten como herencia, por culpa de la dominación eurocéntrica defienden una visión consumible y cuantitativa del objeto.

La premisa de nuestra reflexión en este punto se presente como tal: La crisis ecosocial y ambiental en África Central es ante todo una crisis antropológica. En efecto, en muchas ocasiones, la tentación para los teóricos políticos africanos o africanistas ha sido siempre descolocar las causas de la crisis ambiental de la mirada antropológica o no insistir suficientemente en los vínculos ontológicos, lógicos e intrínsecos existentes entre el ambiente y la situación sociocultural en África Central. Es lo que nosotros denominamos encuentro primordial y que constituye el punto

de inflexión del primer choque entre la cultura africana y la hegemonía imperialista occidental. Sin embargo, en la historia de los pueblos, la comprensión y el intercambio dependen siempre en mayoría de este encuentro primordial entre culturas diferentes. A esto respecto, afirma Chiriguini:

(...)Estas puestas en escena (nos referimos al encuentro de unos y otros) ocurren en el marco de procesos sociales e históricos que otorgan sentido y coherencia a los modos como percibimos la otredad cultural; en otras palabras, la diversidad cultural. Pero en el momento que se produce una situación de conquista y dominación, las relaciones que signarán la visión del otro serán asimétricas y el asombro se desvanece en los proyectos de avasallamiento y opresión. Las potencias imperiales europeas, a pesar de las rivalidades que tenían entre ellas que las llevaban hasta enfrentamientos bélicos, tenían algo en común: reconocer la alteridad radical respecto de aquellos por quienes ellas se enfrentaban. (Chiriguini, 2014: 2)

Así pues, el encuentro primordial fallido entre las culturas tradicionales africanas y la hegemonía occidental, puede ser considerado como base de la crisis antropológica, cultural y ambiental en África Central. A continuación, intentaremos desmostar que la negación de la alteridad puso en duda el edificio cultural de las sociedades tradicionales y transformó radicalmente la concepción de la cosmovisión africana. En este sentido, el primer capítulo analizará la noción de identidad cultural, de la cosmovisión y así pues se desvelaran progresivamente algunas raíces de la crisis ecosocial en África Central. En este sentido, sabemos que todas las sociedades se fundamentan en un conjunto de mitos, normas, creencias y principios considerados como sagrados para la unidad, la cohesión y el dinamismo de los grupos sociales. A este respecto, Chiriguini reconoce que:

(...)Este proceso nos permitirá comprender dos cuestiones importantes referidas a la Antropología. Primero, que es posible aprehender, a través de las sucesivas etapas de expansión del capitalismo en el mundo, eso que llamamos la perspectiva antropológica y que alude a esa relación entre el asombro, la alteridad y la dominación, como resultado del enfrentamiento entre dos universos culturales diferentes. En ese sentido la situación colonial forma parte del sistema capitalista, creando al salvaje, al primitivo, como una imagen invertida del europeo. Y, segundo, ese mismo proceso nos explicará el surgimiento de la Antropología como ciencia, en tanto disciplina social que construirá el referente empírico de su inicial objeto de estudio en los pueblos no europeos. Por este motivo desandaremos el camino recurriendo a la historia para entender en toda su complejidad cómo los pueblos colonizados (esos que hasta ahora hemos denominado “los otros” respecto de los europeos) fueron los primeros que sufrieron el proceso de expansión o mundialización del capitalismo (...) (Chiriguini, 2014: 8-9)

Así pues, el llamamiento sincero que se nos hace por vía del Contrato natural, como concepto central, no es otro que el de hacer de los lazos producidos por la relación humanidad-Naturaleza, un profundo símbolo y metáfora de unión, distribución, intercambio y resonancia de todos aquellos componentes de ese gran sistema de la Naturaleza, que es pensado como nuestro hogar, en dónde la multiplicidad de especies comparten una esfera de vida común, interdependiente. Será, entonces, a partir de la libertad interior que nos habita desde donde se pueda construir esta ética ecológica que va a retar y a poner en tela de juicio, tanto a nuestra manera habitual de relacionarnos con los seres vivos como nuestros automatismos, comportamientos habituales y mecánicos usuales del trato que les otorgamos, para obligarnos a pensar lo que hacemos, cómo lo hacemos, cómo vivimos y habitamos la Tierra. Esta conciencia crece cada vez más debido a los efectos lamentables que ya están a la vista. (García Marín, 2016)

En efecto, la economía tradicional se fundamentaba en la profundidad del ser, porque de allí nace la armonía con los antepasados y las fuerzas ocultas de la naturaleza, mientras el capitalismo neoliberal privilegia al tener, el provecho, considerados como motores para la competitividad y el análisis del problema económico nos muestra que la mayoría de las sociedades existen con esfuerzos de producción y distribución desafortunadamente distorsionados, en ocasiones superando los límites de la naturaleza y sin controlar la intransigencia de la condición humana. Sin embargo, en la lógica del mercado propio de las sociedades contemporáneas de la globalización neo-capitalista, todo ser viviente o materia prima útil al mercado y al provecho, son necesariamente reducidos al estado de objeto controlado o controlable. Esta lógica abarca casi todos los sectores del ámbito de vida y particularmente en el sector ambiental. Decir que la raíz de crisis ecosocial en África central tiene fuentes antropológicas no significa que el hombre sea el responsable de la degradación ambiental aquí, pero en nuestro contexto queremos subrayar la necesidad de redefinir qué es el hombre africano para poder hablar obviamente de sus relaciones con la naturaleza.

En efecto, saber algo individualmente no nos impide entender que la humanidad colectiva y aquella porción que en la actualidad podríamos englobar, de forma un tanto idealista y optimista, bajo la bandera del “internacionalismo”, es una inmensa mensajera de la razón. Sin embargo, históricamente (y no sólo históricamente), grandes segmentos de la humanidad han sido excluidos de esa imagen portadora de la razón, ya sea por prejuicio, por absorción o por otros motivos violentos. Las sarcásticas reflexiones de Franz Fanón sobre humanismo y razón, en su libro *Piel negra, máscaras blancas*, expresaban esto claramente:

Después de mucha reticencia, los científicos terminaron por admitir que los negros eran seres humanos; tanto en vivo como in vitro, los negros demostraron ser iguales al hombre blanco: la misma morfología, la misma histología. La razón confiaba en la victoria en todos los frentes. Volví a juntar todas las piezas, pero tuve que cambiar mi tono. Se trataba de una victoria que jugaba al gato y al ratón, y me ponía en ridículo. Como dijo alguien: cuando yo estaba presente, no lo estaba en realidad. Cuando eso estaba allí, yo ya no lo estaba. En un nivel abstracto había acuerdo: el negro es un ser humano. Lo que quiere decir que, incluso para los menos convencidos, los negros también tenían el corazón en el lado izquierdo. Pero en muchos aspectos el hombre blanco seguía siendo intratable. (Fanón, 2009: 1-2)

En el año 1981 se publica el célebre Informe Berg (Desarrollo acelerado para África Subsahariana), que pone las bases del modelo de desarrollo económico que se implementaría en África Central durante la década de los ochenta hasta prácticamente la actualidad. De acuerdo con la filosofía neoliberal triunfante en la época, en el Informe Berg se propone un esquema de desarrollo orientado a la exportación, abandonando los esquemas de sustitución de importaciones y la consiguiente protección de la industria.

Un año antes de la publicación del *Informe Berg*, los gobiernos africanos diseñaron un programa de acción a largo plazo para salir de la crisis, el *Plan Lagos*. Éste no llegó nunca a implementarse, ya que el enfoque de desarrollo hacia dentro que propugnaba no era consistente con el enfoque de desarrollo hacia fuera y de ajuste estructural que proponía el Banco Mundial. La situación de crisis había propiciado la huida de los inversores privados, con lo cual el peso del

Fondo Monetario Internacional como suministradores de financiación fue creciente. Esta dependencia financiera de la mayoría de los países africanos respecto a las finanzas mundiales permitió condicionar futuros préstamos a los Planes de Ajuste Estructural, según el enfoque *market-friendly* que se infería del Informe Berg, elaborado según los principios del Consenso de Washington (Williamson, 1999). En efecto,

el comercio mundial es uno de los pilares básicos de la economía mundial. Sin embargo, las reglas del comercio internacional no son equitativas y las situaciones de los países respecto a ellas son también muy desiguales. El actual sistema comercial internacional está marcado, cada vez más, por una acentuada diferencia entre el Norte y el Sur. En este sentido, el Norte marca las reglas del juego, competitividad y máximo beneficio, entre otros aspectos-, a costa de un Sur fuente de materias primas y mano de obra barata- cada vez más empobrecido. El comercio internacional no es neutro, es un sistema de intercambio gestionado por normas e instituciones que reflejan opciones políticas e intereses económicos. Detrás del comercio internacional existe el rostro de millones de personas y las reglas por las que se rige incrementan su pobreza en la medida que beneficia sólo a unos pocos y aumentan las desigualdades. Por el contrario, si se modificaran las actuales reglas comerciales, éstas podrían influir positivamente en la vida de estas personas y en la erradicación de la pobreza, incluso en mayor medida que incrementando la Ayuda Oficial al Desarrollo (CONGDE, 2006)¹⁵

Para poder incorporarse a las Redes del Comercio Justo, las Organizaciones productoras de bienes de consumo deben cumplir los siguientes requisitos¹⁶:

- Garantizar un funcionamiento democrático en la toma de decisiones de la organización productora y una redistribución de los beneficios a los trabajadores que favorezca una mejora de sus condiciones de vida y de la comunidad.
- Respetar los derechos humanos y garantizar que no existe explotación infantil.
- Asegurar la participación en condiciones de igualdad de mujeres y hombres, tanto en la retribución como en la toma de decisiones.
- Velar por el medio ambiente en la producción y comercialización.
- Producir con calidad y primar la transformación del producto en origen.
- Garantizar la transparencia en cuanto a la gestión, la producción y la formación de precios

Sin embargo, en África Central, las políticas económicas nacionales de las últimas décadas han sido en un alto grado promovidas e inducidas por los organismos internacionales. Los Programas de Ajuste Estructural que promovió y ejecutó el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional en las décadas de los ochenta y noventa, dentro de su estrategia de gestión de la creciente deuda pública de los países de la región, han reproducido la dependencia económica y la debilidad estructural de la región. Según Colom Jaén: “Superado el proyecto del Plan de Lagos y el proyecto del ajuste estructural en el marco de la actual etapa globalizadora, cabe preguntarse cuáles son los límites de la actual etapa de crecimiento y recepción de inversiones”(Colom Jaén, 2012: 20).

¹⁵El Comercio Justo como herramienta de cooperación al desarrollo Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo, 1964.

¹⁶Fuentes: CONGDE (2006): Unas relaciones comerciales justas. Madrid. Oxfam Internacional (2002): Cambiar las reglas. Comercio, globalización y lucha contra la pobreza, p.20

Los resultados de los PAE son, como mínimo, discutibles en lo que se refiere a crecimiento económico (Mosley & Weeks, 1993).

En este sentido, al endeudamiento y la extensión de la pobreza, los resultados no admiten discusión: la deuda externa ha crecido y la pobreza ha aumentado, registrándose incluso decrecimientos de la renta per cápita para algunos países (Banco Mundial, 2000; PNUD, 2000). En efecto, los gobiernos de los países ricos insisten siempre en su compromiso con la reducción de la pobreza, pero no modifican sus políticas comerciales que suponen un saqueo a los países empobrecido y están causando un enorme sufrimiento a las poblaciones más pobres del mundo. La expansión del comercio mundial en el contexto de la globalización ha tenido pésimos resultados para la reducción de la pobreza. Las desigualdades entre ricos y pobres están aumentando, tanto entre países como dentro de ellos. Según un informe de Oxfam Internacional (2002), los países de renta alta, con solo el 14% de la población mundial, acaparan el 75% del PIB mundial, y hay 1.100 millones de personas condenadas a sobrevivir con menos de un dólar al día. Las desigualdades en el comercio están intensificando estas diferencias. De cada dólar generado por las exportaciones en el sistema internacional de comercio, a los países de renta baja les llegan sólo tres céntimos.

Así pues, la estructura de producción y de intercambios de África Central, con las excepciones parciales de África del Norte y de África del Sur, es característica de lo que se ha convenido llamar economías extrovertidas, es decir, economías centradas en la producción de algunas grandes materias primas destinadas al mercado mundial. Tales economías son débiles y frágiles. En las economías extravertidas, el sector moderno no resulta de un proceso de transformación endógena, sino que es creado para responder a la demanda mundial, y consiste en la explotación de recursos naturales particularmente ricos y/o no disponibles en los países desarrollados. Esta doble orientación hacia los recursos naturales y el mercado mundial tendrá consecuencias importantes.

Sin embargo, África Central dispone de una población numerosa, joven, dinámica y con mucha gana de participar plenamente en la construcción del futuro de sus jóvenes Estados-nación. Cada día, en el sector de la economía informal, demuestra su capacidad de responder de manera creativa a unas situaciones de desamparo. Pero esta población, en rápido crecimiento, tiene necesidad de actividades más portadoras de futuro que las actividades de supervivencia a las que se ve obligada de aspirar desde más de sesenta años de independencia. Hace falta dejar de pensar únicamente en términos de café, de cacao, de algodón o de cobre. Es necesario superar la economía de recogida hacia una economía de transformación. Así pues, según Chávez Ramírez:

En 1979 el FMI reforzó su acción en el campo de los ajustes estructurales, poniendo en práctica el servicio de financiamiento suplementario, por medio del cual se volvió a aumentar el acceso de los países miembros a los recursos del Fondo, pero sujeto a rígidas condiciones en materia de política económica. Ante la insuficiencia de los recursos para este nuevo servicio, en 1981 el FMI lo reemplazó por la "política de mayor acceso", que siguió con la misma orientación del anterior servicio suplementario pero aumentó el tope de recursos disponibles para un programa anual al 150% del valor de la cuota de cada país. Existe otra forma de asistencia financiera que es la de los fondos administrados. Estos servicios, aunque son operados por el Fondo no están considerados como parte de su actividad básica, pues se

orientan exclusivamente a los países subdesarrollados y la fuente de recursos son los préstamos y donaciones gubernamentales extraordinarios. (Chávez Ramírez, 1994:18)

A estos aparatos institucionales vinculados a las políticas internacionales de Ajuste Estructural, hay que añadir muchas otras medidas a carácter hegemónico y desigual, impuestas al conjunto de los países del Tercer mundo de parte de las Instituciones de Bretton Woods. A esto respecto nota Álvarez Acosta:

A los países subdesarrollados, en desventaja dentro del proceso globalizador, se les exigió abandonar las políticas proteccionistas, reducir el papel del Estado y del sector público en la economía nacional y abandonar los programas sociales, entre otros. Se generalizaron los Programas de Ajuste Estructural y el paso de fórmulas centralizadas a las de democracia multipartidista: el Estado se debilitaba. Esto conllevó al fortalecimiento de las relaciones de dependencia de África, con respecto a los centros de poderes económicos mundiales. Las anomalías aumentaron y pueden resumirse en la desindustrialización estructural, la privatización con fraude, la desnacionalización de la industria, el crecimiento del desempleo y la corrupción política. Los países subdesarrollados y, dentro de ellos los subsaharianos, abrían sus puertas, una vez más, para ser saqueados en función de intereses ajenos. Fue en esos años que algunos comenzaron a denominar a África Subsahariana como Cuarto Mundo, surgieron teorías como la de la Desconexión de Samir Amin, y se evidenció que continuaría siendo marginada. Solo se incluirían y serían “beneficiadas por la globalización” aquellas áreas de interés para el gran capital; fundamentalmente, la de los hidrocarburos y minería. (Álvarez Acosta, 2011: 42)

En este sentido, a juicio de Rist, el binomio “desarrollo/subdesarrollo” introduce la idea de continuidad sustancial entre sí, es decir, el estado de subdesarrollo no es el inverso del desarrollo, sino su forma inacabada, siendo, en definitiva el crecimiento el único método para colmar la diferencia” (Rist, 2002: ¹⁷. Gunder define al subdesarrollo partiendo del hecho de que “[...] no es consecuencia de la supervivencia de instituciones arcaicas, de la falta de capitales en las regiones que se han mantenido alejadas del torrente de la historia del mundo, por el contrario, el subdesarrollo ha sido y es aun generado por el mismo proceso histórico que genera también el desarrollo económico del propio capitalismo” (Gunder Frank, 1963: 125)

A continuación, vamos a profundizar el punto sobre la información como herramienta del capitalismo global.

3.2. La información como herramienta de dominación del capitalismo occidental.

En numerosas ocasiones hemos oído hablar de los términos “sociedad de la información”, “era de la información”, “sociedad del conocimiento”, “sociedad-red”, todas estas expresiones son utilizadas para describir el momento histórico concreto en el que nos encontramos y en el que las nuevas tecnologías de la información y la comunicación están desempeñando un papel crucial. Una sociedad en la que individuos de diferentes partes del mundo se hayan interconectados, en la que un suceso que ocurre a miles de kilómetros se nos presenta en cuestión de segundos gracias a las nuevas tecnologías.

¹⁷Rist, G. El desarrollo: historia de una creencia occidental. Madrid: Los Libros de la Catarata; 2002. Remitimos a los trabajos del Sociólogo español Manuel Castells.

En efecto, gracias a los medios de comunicación, las personas pueden estar informadas de lo que ocurre en el mundo, la televisión y la prensa nos cuentan la realidad. La información que dan es veraz, aunque es posible que, a veces, sean un poco tendenciosas". "Las personas tenemos la suficiente inteligencia y libertad para elegir e interpretar la información y los medios para acceder a ella". "Las noticias, la programación que ofrecen los medios, responden, generalmente, a lo que el público demanda. Dan lo que la gente pide". "¡Cómo no va a ser verdad si lo han dicho en las noticias!" Las frases que aparecen al inicio de este apartado son expresiones que hemos escuchado, o dicho, en más de una ocasión. Tales enunciados confeccionan un mito, el de que los medios de comunicación sirven a la sociedad ofreciendo una información imparcial y rigurosa. De alguna manera estas afirmaciones responden a una imagen que las personas tenemos de los medios de comunicación en general.

En un mundo globalizado, es cierto que la información se usa para vencer y mantener algunos privilegios, por eso si el ciudadano africano se considera al nivel mundial como un ciudadano de la periferia y del Tercer mundo, su capacidad de acceso a la información fiable queda entonces vinculada a la historia de su surgimiento y su mirada global, desde el exterior. En este sentido, no es un secreto para nadie, que los medios de comunicación europeos muchas veces, dirigen una información manchada y comparten migajas informacionales relacionadas al continente africano, con un vínculo demasiado paternalista y esta información se presenta a menudo como una nueva forma de dominación. Esta dominación se presenta bajo múltiples formas:

-Ya sea reduciendo su propia incertidumbre, lo que corresponde a una definición clásica de la información, gracias a los informes o conocimientos que favorezcan las buenas decisiones. Como corolario, resulta útil incrementar la incertidumbre del adversario o del competidor. Lo más importante es saber e impedir de saber, afín de realizar de mejores rendimientos. La superioridad consiste aquí en un diferencial de conocimiento. Por ejemplo, si A fabrica tal arma y no B, A sabe que mañana habrá tal movimiento en la bolsa, no B. Se trata de reducir a son provecho la bruma y la fricción inherentes a todo conflicto.

-Ya sea a través de mensajes o signos que producen un efecto sobre el objetivo: Estimular, asustar, incitar miedo, seducir, convencer y provocar una reacción favorable a sus intenciones. La semiología habla de la función "conativa" del mensaje: ella es centrada en el efecto producido sobre el receptor. Este principio lo usan a menudo la publicidad, la propaganda o de manera más sencilla, hacer adherir o rechazar. Puede ser también él de la decepción en el sentido militar: engañar al otro sobre sus intenciones, sus fuerzas, su localización, para empujarlo al error.

-Ya sea actuando sobre la manera de tratar a la información y lo que la estructura, lo que puede ser un sistema de transmisión, un logotipo o un código. Pero es posible apoyarse sobre las categorías mentales, la ideología, los procedimientos y métodos, la lengua, los modos de razonamiento. Influir, formar o formatear, constituyen los procedimientos más corrientes en este ámbito. Hacer adoptar su vocabulario, son código de deontología o sus hábitos de consumo. Para hacer fórmula, podemos decir que la primera estrategia de información pesa sobre las cosas por

el saber, la segunda sobre la gente por convicción o incitación y la tercera sobre la información misma, modificando el sentido que tomaría para los actores.

Dicho esto, hay que reconocer que muy a menudo, cuando una información se vincula al continente africano, o mejor dicho al llamado “Tercer Mundo o continente pobre”¹⁸, forma parte de las coberturas de periódicos internacionales, el tema gira en torno a los conflictos, la corrupción, la pobreza, la visita de un presidente de Occidente a África para llevar paz o desarrollo. Respecto a esto, la socióloga francesa Sméralda afirma con pertinencia que “los medios de comunicación occidentales se apoderaron de la imagen del negro despavorido, viviendo en condiciones precarias e insalubres, para construir su etnorepresentación, no de una clase social, sino de una “raza” (Sméralda, 2006: 15). Así siempre, el continente africano se concibe siempre desde la raza y su piel y no de su valor intrínseco. Sin embargo, geográficamente, un mapa excepcional que ponemos a disposición de todos en anexo, demuestra lo inmenso que es África y que a pesar de todo, acabaría imponiendo su peso territorial y poblacional al resto del mundo, para reencontrar su verdadero sitio en el concierto de las naciones.

En el capítulo precedente de nuestra reflexión, hemos analizado el fenómeno de flujos y redes complejos de información y comunicación, insistiendo sobre sus efectos sobre la vida cotidiana de los ciudadanos africanos, que reciben una masa de informaciones de manera unilateral que ni siquiera tiene tiempo, para digerirlas y también hemos señalado que en materia de cobertura y acceso a las redes mundiales de comunicación, África hace objeto de exclusión y de discriminación internacionales de parte del occidente y sus socios asiáticos.

En el presente capítulo, querernos ahora parar sobre otros fenómenos concretos que actúan sobre las poblaciones africanas, en un sentido como consecuencias directas vinculadas a los flujos y redes de información y comunicación. Se trata de la propaganda mediática, la publicidad, la democratización de las opiniones y las falsas noticias.

Hemos dicho con alguna certeza y esto se puede demostrar que la mayoría de las fuentes de información y comunicación son propiedades de la sociedad occidental, que las usa así pues, para influenciar las opiniones nacionales e internacionales, en un proceso de propaganda y de publicidad. En este sentido, para María Ester Vela “Contra lo que pudiera suponerse, la globalización cultural no consiste en promover el acceso de toda la población del planeta a la cultura con el objeto de permitir su libre expresión y evolución, la globalización cultural es americanización, venta del *american-way-of-life* que se extiende a golpe de publicidad y

¹⁸En este trabajo, Norte se refiere a los países de Occidente, los llamados “industrializados”, “desarrollados”, “ricos”; y Sur se refiere al conjunto de países comúnmente calificados de “tercermundistas”, “subdesarrollados”, “pobres”. Se trata de calificaciones que, a nuestro modo de ver, condicionan de antemano la visión que uno (que sea un niño, un adolescente o una persona mayor) puede tener sobre ambas partes del mundo. En realidad, no existen “países ricos” ni “países pobres” en término absoluto ya que cada país tiene su potencial, su riqueza material, natural, espiritual, etc. Lo que sí existe son países expoliados, el intercambio injusto de las riquezas del mundo y las injusticias de la gobernanza capitalista internacional.

consumo”¹⁹. Mattelart nos ha proporcionado más de un texto esclarecedor, la naturaleza y la finalidad de la actividad comunicativa en un mundo globalizado. Los aspectos más relevantes que importa destacar nos parecen los siguientes:

-Comprender la estrategia global de ocultamiento e inversión de la realidad propia en la actividad comunicativa controlada por las grandes corporaciones.

-Identificar socialmente a los emisores de los mensajes que transmiten los medios de comunicación de masas.

-Desvelar las bases de sustentación ideológica desde donde fluyen los mensajes dominantes.

-Comprender la naturaleza de la actividad comunicativa en nuestra sociedad y actualizar cotidianamente el sistema cultural que sirve de sustento al proyecto de defensa de sus intereses.

En esta perspectiva, insistiendo sobre una educación hacia el desarrollo de la consciencia colectiva de la ciudadanía occidental y de la humanidad en general, el pensador ecuatoguineano Ndong-Bidyogo (2009) propugna que

se enseñe en las escuelas y en las universidades de España, de Europa, de América, la historia completa de África, porque debe formar parte de los conocimientos básicos de la humanidad, al igual que en África se estudia Historia Antigua o Medieval (...) es necesario que se sepa de dónde provienen el petróleo que mueve sus coches, alimenta sus industrias e ilumina calles y viviendas; conviene saber de dónde vienen el oro y los diamantes que se regala a los seres queridos el día de San Valentín, si no hay un solo yacimiento de esos minerales en Europa; se hace necesario saber de dónde sale y en qué condiciones se extrae el uranio que mueve las centrales nucleares que les dotan de energía; es bueno que sepan dónde compran el estaño, el manganeso, el cobalto, la tantalita, el cobre, el café, el cacao, la madera (...) Tienen que saber quién suministra tantas armas con las que se matan los africanos, si en África no se fabrica ni una pistola, salvo en Sudáfrica.(Ndongo-Bidyogo, 2009: 180)

Así pues, antes de que existiese la televisión y de que se produjese el gran desarrollo tecnológico de los medios de comunicación de masas, el fenómeno filmico, que en poco más de un siglo se hizo universal, inició un proceso de globalización/mundialización de una determinada cultura. Relacionado desde sus inicios con la visión mágica del mundo, puesto que la imagen fílmica posee la cualidad mágica del doble, la imagen en movimiento produjo fascinación. Esta fascinación se acrecentó a medida que se fue dando el tránsito del cinematógrafo al cine, cuyo aspecto principal fue introducir la técnica del trucaje.

Mediante estos cambios, el cine se hace más real y más irreal que el cinematógrafo, nos dice Morín, y logra la capacidad de producir una completa ilusión de la realidad, al mismo tiempo que se transforma en una fábrica de sueños. Con el cine se introduce lo imaginario y el mito en la cultura de masas. Y como la industria cinematográfica norteamericana es dominante, se favorece entre otras cosas la divulgación y conocimiento del modo de vida en ese país y, detrás de ello, la “seducción hollywoodense” a escala mundial.

¹⁹Citada por Ezequiel Ander-Egg: “El proceso de globalización neoliberal y sus impactos sobre la cultura”, en <http://quadernsanimacio.net>; n° 20, julio de 2014; ISSN: 1698-4404 Mattelart, Historia de la teoría de la comunicación, Barcelona, Paidós, 1997.

Este mundo seductor e imaginario no sólo es una forma de evasión de la realidad y de trivialización de la existencia, sino que en él se proponen los modelos arquetípicos, tanto en lo concerniente a los proyectos de vida como a los estilos de comportamiento. Uno y otros aparecen encarnados en las estrellas y vedettes, actores y actrices; en ellos es realidad el mundo de ensoñación. Luego aparecen otros arquetipos no producidos necesariamente por el cine: los deportistas y cantantes, la televisión y otros medios contribuyen a ello. Si el mundo imaginario reemplaza de algún modo la función que en las pasadas épocas tuvo la magia y la religión, las estrellas ocupan el lugar de los héroes de la mitología y de los santos en la religión. Y lo hacen con una ventaja: no son una realidad del pasado, sino actual, aunque con aquellos que comparten el hecho de ser algo lejano y tienen la fuerza de los modelos o arquetipos. Con estas estrellas-imágenes se identifica el hombre masificado, frustrado, desencantado u oprimido de nuestra sociedad y con esa identificación encuentra una vía de evasión de sus desgracias y pesares. Estos personajes nos venden una imagen, aunque ellos mismos auténticos tigres de papel son imágenes creadas artificialmente por los intereses comerciales para el uso de los consumidores. Hombres y mujeres de nuestra sociedad, absorbidos por las ficciones, lejos de percibir la vaciedad y mediocridad de los personajes vedettes, los admiran y los miran como arquetipos y modelos. Las estrellas no sólo son objetos de consumo, son también difusoras de las modas de consumo, al mismo tiempo que venden el consumo de ideales.

El ideal de vida y la vida ideal que estos modelos muestran, son los de la vida de lujo, de orden, de éxitos y triunfos que se miden con el baremo de ganar dinero: se trata precisamente de los ideales de la “instalación burguesa”. No todos la pueden alcanzar, pero son los objetivos finales que perfilan el proyecto de vida. Las estrellas y vedettes, tal como son presentadas no son neutras: la imagen que venden es una forma de configurar ideológicamente a la gente de acuerdo con el proyecto de vida burguesa. Nos enseña el modelo burgués de ser en el mundo; son el ideal o arquetipo de ese modo de vida. En otro orden de cosas, la expansión del comercio internacional también contribuye a este proceso de globalización en lo cultural. Con la venta de ciertos productos se provocan también diferentes formas de trasvases culturales.

Por otra parte, la publicidad, ampliamente utilizada para la producción, distribución y venta de productos, se transforma en una forma de penetración cultural, puesto que a ella está indisolublemente unida la propaganda, que es la que vende, no productos sino “valores”. La función de la publicidad y la propaganda que acompaña la expansión del comercio, tiene en el nivel implícito una connotación ideológica, política y cultural: configurar el carácter social o personalidad básica de los hombres y mujeres de la sociedad de consumo. Esto ayuda, asimismo, al mantenimiento y funcionamiento del sistema. Con la venta de muchos productos se vende un estilo de vida, es decir, se venden valores culturales. En efecto, publicidad-propaganda-sociedad de consumo son elementos indisolubles: la publicidad no sólo crea la demanda de bienes que satisfacen necesidades, sino que crea además pseudo-necesidades hasta llegar al consumo por el consumo mismo. Este es un aspecto fundamental de la economía capitalista mundializada, habida cuenta que la publicidad se ha convertido en uno de los mecanismos de regulación y fomento global del consumo y, a la vez, un complicado sistema de comunicación, receptor y transmisor de modas culturales, manipulado por técnicas cada vez más especializadas y cada vez más ligadas a

los factores económicos y políticos del poder.²⁰Ya sea un anuncio televisivo, una página de una revista o periódico, un anuncio radiofónico o un cartel, lo que se mantiene invariable en la propaganda es la ideología consumista que hoy subyace en todos estos medios a través de la venta de valores y la transmisión de modelos de comportamiento.

Este estilo de vida acentúa los “valores” del modo burgués de ser en el mundo: arrastra, empuja, constriñe a un “más-tener”, puesto que el “tener” y el “consumir obsesivamente”, aparecen como los bienes supremos para la realización personal. Gracias a estos medios, el paradigma de la globalización cultural no se impone a la gente: penetra a través de formas sutiles de transmisión de valores por la omnipresencia de los medios que difunden el mismo estilo de vida. El espejismo de las imágenes electrónicas ayuda a transmitir diferentes formas de seducción mediante una tendencia incontestable hacia la homogeneización. Esto es un aspecto sustancial, una necesidad insoslayable para el funcionamiento hegemónico del capitalismo a escala mundial. El sistema no puede reproducirse sólo a través de la dominación económica: necesita también controlar la producción cultural, ya que en 1982, el antiguo Director General de la Unesco, Amadou Mahtar llamaba la atención de la conciencia mundial acerca de

una tendencia creciente a la uniformización de los gustos y de los comportamientos, a la homogeneización de ciertas normas de vida, de pensamiento y de acción, de producción y consumo, transmitidas por la difusión estandarizada de los mismos seriales televisivos y los mismos ritmos musicales, de las mismas prendas de vestir y los mismos sueños de evasión. [Sin embargo, como lo señala el mismo autor,] por una especie de reacción contra esa tendencia asistimos, en sentido inverso, a una explosión renovada de particularidades. Por todas partes, comunidades étnicas o nacionales, colectividades rurales o urbanas, entidades culturales o confesionales, afirman su originalidad y se esfuerzan por asumir y defender con vigor los elementos distintivos de su identidad. (Mahtar M'bow, 1982: 10)

En efecto, la omnipresencia de la globalización en todos los ámbitos y el achicamiento del poder de decisión de los estados nacionales, podría hacer pensar que la producción y la actividad cultural quedarían sujetas a la lógica excluyente del proceso de globalización neoliberal. Consecuentemente, la homogeneización cultural sería más o menos total, salvo en los espacios territoriales en donde se diese por razones diversas una fuerte resistencia a la subyugación uniformizadora. Sin embargo, en este contexto en donde la filosofía y la praxis de las multinacionales imponen su poder en el ámbito de la cultura, se está produciendo un renacimiento de las culturas regionales y locales. Renacimiento que se produce en confluencia con otros factores que se refuerzan mutuamente:

- La importancia creciente que ha ido adquiriendo todo lo relacionado con el desarrollo local;
- El proceso de descentralización administrativa que se ha venido dando en diferentes países;
- El mayor protagonismo que han ido adquiriendo los municipios en la vida política, social, cultural y económica;
- El papel de las organizaciones no gubernamentales, los movimientos sociales, las redes sociales y las organizaciones populares;

²⁰Fogwil, R. y Steimberg, O., (1971). “La publicidad en el mundo actual” en *Transformaciones. Enciclopedia de los grandes fenómenos de nuestro tiempo*. Vol. 8, 1975: pp. 197-224.

-La irrupción de los pueblos indígenas a escala mundial como sujetos históricos.

Sin embargo, uno de los principios fundamentales, en la difusión de la información y de la telecomunicación, es el profesionalismo, pero otra vez más, sin sorpresa, una nueva nube sigue empapado y escondiendo la verdadera cara de África Central y sus múltiples esfuerzos para salir del armario colonial, neocolonial y del encapsulamiento de la impiedad neoliberal, vinculado a las nuevas exigencias de la globalización. En este sentido, es legítimo preguntarse si una vez más el subcontinente no va a vivir un nuevo holocausto y transformarse en un terreno de experimentación, como lo ha sido durante toda su historia. En efecto, desde la existencia de medias de comunicaciones tradicionales que son la radio, la prensa y la televisión, las últimas décadas han vivido un explosivo boom al nivel de las fuentes de información, constituido en redes complejas, con necesidad de elección de las informaciones relevantes. Pero ¿en qué los flujos y las redes de informaciones constituyen un terreno de predilección de exclusión y de discriminación de la ciudadanía africana? Lo analizamos a continuación.

Según Molina Goigoux, la visión que los medios de comunicación ofrecen sobre África Central no es la más adecuada. La razón fundamental de esta afirmación es que se trata siempre de una perspectiva externa al continente. De ahí la importancia de generar un cambio, sobre todo si tenemos en cuenta que los grandes medios de información están controlados por las mismas multinacionales que extraen los recursos en el continente de un modo éticamente dudoso y no sustentable. Se puede comprender así que estas corporaciones predatoras tengan interés en que no se hable de África. Así pues, en las escasas ocasiones en las que se habla de algún suceso ocurrido en el continente, éste es ofrecido en la línea del africano salvaje. De esta forma, se conforma un imaginario que asocia todo lo africano con la ignorancia, las guerras, el hambre o los conflictos tribales y encima estos tópicos son aludidos reiteradamente llegando a consolidar como verdades absolutas.

En este sentido Sméralda afirma que: “en la construcción de la imagen de los blancos, que éstos controlan en cambio, los medios occidentales lo aplican en sentido contrario: los pobres son cuidadosamente escondidos en el ojo de la cámara. De hecho, solo la imagen de una elite autocomplaciente, afortunada y prestigiosa, que está exhibida a lo largo del tiempo, a los ojos del mundo; el proceso de las cadenas cableadas permitiendo así a los occidentales exponer su imagen, extender el lujo en el cual viven sus clases privilegiadas, a los ojos de todos los desheredados del planeta. (Sméralda, 2006: 15). En este mismo sentido, hablando del mito de la imparcialidad y objetividad de los medios de comunicación, afirma Ander Egg:

Con cierta frecuencia, en la cabecera de los diarios debajo de la denominación del mismo se puede leer “periódico independiente”. Este es un hecho generalizado: los medios de comunicación pretenden revestirse de objetividad (ser imparciales, equilibrados, libres de prejuicios). Ni en la ciencia existe una objetividad absoluta, porque es imposible eliminar la subjetividad; menos aún en los medios de comunicación. Tienen dueños y éstos tienen sus intereses (varían según quién esté en el poder) y, conforme con los intereses que defienden, ofrecen una visión del mundo y de la realidad. Ellos pueden seleccionar, reconstruir y difundir los hechos y acontecimientos según su propia perspectiva. Unos lo reproducen legitimando el sistema existente, otros pueden manifestarse en contra del statu quo (aquí también se

expresa la ambivalencia del proceso globalizador). La información puede estar sometida al poder del dinero, pero también puede transmitir un contenido crítico y liberador. (Ander Egg, 2007: 146)

Así pues, como lo hemos dicho en el capítulo anterior, el siglo XXI es el de la globalización y de la mundialización, de la competitividad y de los intercambios multidimensionales. Sin embargo, hay que reconocerlo que este fenómeno no es tan nuevo, aunque se ha ido amplificándose durante las últimas décadas. Desde la Prehistoria, los hombres se han constituido siempre redes de comunicaciones y flujos de todos tipos. Los intercambios comerciales, financieros, políticos culturales y religiosos entre los pueblos de consideran como un hecho sociopolítico de todas las generaciones de hombres. Pero, lo que ha cambiado radicalmente estos últimos años, es la densidad y la multiplicidad de los flujos et redes que vinculan cada punto del globo. El planeta entero está conectado gracias a las múltiples redes complejas y unen un punto al otro a través de flujos materiales como de mercancías, turistas, migrantes políticos, migrantes económicos y flujos inmateriales como las informaciones, comunicaciones y cultura. En efecto,

África parece rara vez bajo los hermosos días en los medios europeos y norte americanos. La imagen proyectada de ella es a menudo de tipo apocalíptico: sequias, hambruna, enfermedades mortales de todos tipos, (especialmente el VIH y el virus Ébola), guerras interétnicas. Golpes de estados militares, inestabilidad política, corrupción, etc. La mejoría de los occidentales no conoce a África que bajo este ángulo sombrío y fatalista. África parece representar para occidente el Apocalipsis (de por sus catástrofes y sus imágenes de fin del mundo), pero también el jardín de Edén (por su carácter primitivo, natural, zoológico y premoderno). (Moumouni, 2013: 25)

Una mirada crítica puesta en estos flujos y redes complejos, hace ver claramente la existencia de disparidades estructurales en la conexión. En efecto, mientras algunas regiones se encuentran perfectamente vinculadas entre ellas, como los “Estados de la Triada”, la China y una parte de Asia del sur este, las demás regiones se quedan todavía a la periferia o a la margen, como los Estados de África del Norte, de América latina, y por supuesto toda África subsahariana. Estos últimos Estados cuentan entre los PMA o países menos avanzados del planeta, no disponen de infraestructuras suficientes, para que sus redes y flujos les permitieran una mejor integración en la globalización. Según Giménez, los soportes o puntos del entramado de redes supraterritoriales que definen a la globalización son las llamadas ciudades mundiales, que conforman en conjunto un sistema metropolitano jerarquizado de cobertura global. Estas ciudades son centros donde se concentran las corporaciones transnacionales más importantes, juntamente con las mayores compañías de servicios especializados que les prestan apoyo (bancos, bufetes de abogados, compañías de seguros y de publicidad...), así como también las organizaciones internacionales de envergadura mundial, las corporaciones mediáticas más poderosas e influyentes, los servicios internacionales de información y las industrias culturales. Es muy importante señalar que las ciudades mundiales funcionan también como superficie de contacto (*interfase*) entre lo global y lo local. En efecto, disponen del equipamiento requerido para canalizar los recursos nacionales y provinciales hacia la economía global, pero también para retransmitir los impulsos de la globalización a los centros nacionales y provinciales que constituyen su hinterland local. (Giménez, 2005)

Así pues, el flujo y las fuentes de información son compartidos de manera desigual, las informaciones circulando así de manera unilateral del Norte hacia el Sur, del centro hacia la periferia. El flujo de información y la organización en una gran red, tiene influencia sobre la vida cotidiana de los ciudadanos del mundo, desafortunadamente, las buenas noticias que vienen de África se presentan pocas veces en los medios occidentales como el fruto de los esfuerzos personales de las propios Africanos. Éstas son, o el hecho de la intervención de un país, una institución o de una personalidad desde occidente, o el hecho de la providencia o de la casualidad. Por esas razones, algunos autores hablan de cobertura ideológica del Tercer Mundo (Thompson, 1990; Peterson, 1981). La información procedente del África conforta así que los pensamientos neocolonialistas (Mattelart, 1976), fortalece los prejuicios contra África central y justifica el afropesimismo.

Por una parte, es fácil constatar desde Europa como las informaciones sobre África o procedentes de África, se tratan en contradicción total con la ética y la deontológica periodísticas. En efecto, las fuentes que tratan de aquellas informaciones y noticias, se especializan en la criminalización, la falta de objetividad, los prejuicios y la infantilización del continente, resumiéndolo todo en unos minutos de la actualidad internacional. Los estereotipos heredados de la colonización siguen muy vigentes en la mente de los Europeos, quienes ayudados por los medios de comunicaciones, hasta hoy en día consideran a África como a un continente cuyo el destino gira alrededor de catástrofes naturales, de enfermedades, calamidades, hambrunas, participando así a la mala imagen del ciudadano africano, fuera de sus fronteras. En este sentido, es obvio reconocer que

En efecto, cuando se trata de África, los medios de comunicación cuentan casi de manera unánime, las mismas clases de hechos, siguiendo el mismo esquema, bastándose en sus escasos conocimientos y prejuicios sobre África. Las fuentes de información africanas a menudo son excluidas de la producción de la noticia. Los periodistas occidentales se acaparan así del hecho bruto africano o de los acontecimientos espontáneos como de una materia prima que introducen en su sistema de *agenda-setting* de África. De allí sale una noticia estandarizada y normalizada al gusto del público. Se puede entender entonces obviamente porque la actualidad africana no puede ser inscrita al capítulo del *agenda-setting*, que por esencia es una construcción social de la actualidad. El conflicto, la confrontación y la crisis se encuentran en el corazón de los criterios de cobertura de las noticias del continente negro. Los periodistas occidentales no van en África para hacer periodismo cívico internacional o contribuir al desarrollo y la democracia en África. (Moumouni, 2005: 122)

En concreto, lo peor en la materia consiste a declararse africanista o especialista de los asuntos africanos, sin haber pisado nunca la tierra del continente, a la manera cuyos antiguamente algunos eran ciudadanos romanos del imperio, sin haber visto nunca a Roma, lo que no es otra cosa que el *chauvinismo informacional*²¹ de parte de los medios de comunicación occidentales. En

²¹ Así pues, el chauvinismo promueve una forma de orgullo nacional profundamente acrítica y etnocentrista, que linda con la mitomanía (la idea absurda de que todo lo propio es mejor) y la paranoia (la fijación en la creencia de que los otros amenazan la propia estabilidad). De allí que el chauvinismo esconda, en el fondo, cierto sentimiento de inferioridad que se manifiesta en forma de delirio de grandeza. A lo cual podemos agregar la fijación en achacar a los otros países, pueblos o razas, los males propios. El chauvinismo suele ser utilizado como arma política para persuadir a la población alimentando su sentimiento patriótico. Apela, en

efecto, en un informe sobre el NOMIC, la Comisión McBride sostuvo que “[la] opinión pública de los países industrializados no tendrá verdaderamente acceso a una información completa sobre el Tercer Mundo, sus exigencias, sus aspiraciones y sus necesidades, mientras los modelos de información y comunicación no se franquearán del sensacionalismo y el estilo de presentación de las noticias que las caracterizan actualmente y no se despojen de todo prejuicio etnocéntrico [...]” (Unesco, 1986).

Dicho esto, para nosotros, este comportamiento no es sorprendente, porque refleja la profundidad del alargamiento de la política de degeneración y de sometimiento vinculados a la primera misión civilizadora de occidente en África, creados desde los imperios coloniales. En efecto, a lo largo del tiempo, se han redefinido y de salvajes que eran en aquellos momentos, se han suavizado, pero se volvieron más sutiles y virulentos, porque actúan a cara velada, como una mano de hierro en un guante de terciopelo. En este sentido, sabiendo que los medios de comunicación occidentales son los más potentes del planeta y propiedades de las grandes potencias económicas mundiales, los flujos y redes de información y de comunicación complejos constituyen en efecto un brazo secular del capitalismo, en su velocidad vertiginosa hacia la invasión neoliberal global y planetaria. Nos recordemos por ejemplo que son aquellos medios de comunicación que se encargan siempre de preparar las opiniones nacionales e internacionales a aceptar las exacciones de las grandes potencias, antes de una invasión militar, como fueron los ejemplos más patentes contra Irak y Libia. Así pues,

En cualquier caso, partimos de la hipótesis que más una fuente inflúa o contribuye a la agenda de los medios, más las noticias de los medios le son favorables. La influencia a la cual se refiere aquí es positiva, se trata de hacer difundir un mensaje en los medios y no negativa, es decir no se trata de imponer los medios a no hablar de un tema. La influencia consiste para las fuentes a proponer o imponer a los medios los temas a tratar y a veces el ángulo bajo el cual deben ser tratados. Y ocurre que si África y los africanos hacen el objeto de una mala cobertura mediática, esto se explica por su incapacidad para influir en la agenda de los medios occidentales. (Moumouni, 2002: 15)

Esto no lo dirán nunca los medios de comunicación occidentales, un hecho que hay que denunciar, por vergüenza y en el espíritu de justicia que son crimen contra la humanidad.

Por otra parte, mientras las informaciones del Norte circulan y se venden en el Sur en ofertas, resulta prácticamente imposible encontrar a un periódico procedente o sobre África, en venta o de interés y prácticamente no existe ningún intercambio igual de informaciones entre Occidente y África, los informadores occidentales u “especialistas” de la actualidad africana prefieren producir sus propias fuentes de información, la mayoría del tiempo falsas o tratadas sin ningún respecto a la ética y deontología periodísticas, muchas veces deformando la realidad de los hechos, para satisfacer y mantener los prejuicios de sus lectores y clientes occidentales sobre África Central.

ese sentido, a la emoción por encima de la razón. Suele estar asociado a ideologías totalitarias, xenófobas y racistas, como, por ejemplo, el nazismo.

Así pues, a pesar de los esfuerzos desplegados aquí y allá, la cuestión de la representación de los países en desarrollo en los medios occidentales queda más que nunca de actualidad. En todo caso, existe todavía hoy en día dos África, que tal vez tengan poco que ver juntos: por un lado, una que está construida y representada por los *hard news* de los medios occidentales, África de los caos y por otro lado, la que es real, pero ignorada de parte de los *soft news*, la otra África. Como indican las investigaciones, la representación estereotipada del continente africano, produce efectos negativos, que se reflejan en la cultura, la política y la economía. De aquí emana claramente el carácter “natural” de la condición de crisis africana, la “invisibilidad” mediática del continente africano, la omisión o el apartamiento de los actores africanos, la proposición de “curar” a África para las acciones de tipo mesiánico o puramente económico, la reticencia de los gobiernos y de las empresas occidentales a invertir en el continente negro.(Mezzana & Anglana, 2002)

En efecto, flujos y fuentes de información están desigualmente repartidos en el mundo, las informaciones circulando así de manera unilateral entre el Norte y el Sur, del centro a la periferia y este flujo de información añadido a la organización en una vasta red, influyen la vida cotidiana de los ciudadanos del mundo. Sin embargo, se trata de redes tan complejas que ni siquiera se puede imaginar hacia donde están capaces por llegar, en la manipulación de las masas populares. Una de la característica de estos flujos reside en su diversidad. Concretamente, pueden ser materiales o inmateriales, pero implican siempre fenómenos de circulación de personas, de mercancías, capitales o informaciones. Cuando se invoca estas redes, se trata de nexos complejos que vinculen y conecten juntos a los territorios, que sean por carretera, ferroviarias, marítimas, aéreas o numéricas y existen redes materiales visibles y discontinuas, como las autopistas o la fibra óptica, redes de personas y redes inmateriales como las comunicaciones por satélites. Sin embargo, hay que matizar que los africanos no son ni los primeros, ni los únicos a quejarse de la mala representación de sus realidades en los medios occidentales. Algunas otras minoridades visibles viviendo en occidente son víctimas del mismo tratamiento mediático (Toplin, 1993; Woll, 1987).

En efecto, dentro de estos flujos y redes complejas, se distinguen: los espacios conectados, periféricos o en la margen, la producción y la circulación creciente de flujos refuerza las interdependencias entre los territorios, teje redes a todas escalas y engendra una diferenciación de los espacios. La accesibilidad a las redes, condiciona en efecto las relaciones de poder y potencia de controlar un territorio. Los flujos cuantitativamente importantes, que sean materiales o inmateriales, lícitos o ilícitos, constituyen para un país un buen indicador de su grado de integración en la mundialización. Tener a un territorio conectado al resto del mundo y a las más importantes redes internacionales es entonces esencial para el dinamismo de cualquier Estado-nación.

Por eso, algunos espacios porque más conectados en las redes mundiales se consideran como centros dinámicos y como nudos de comunicación mayores y totalmente conectados a los centros de impulsión mundial. Se trata esencialmente de la dorsal europea, las megalópolis americanas y japonesas, y una parte de Asia del Sur-este. Estos espacios perfectamente conectados son los

motores de la globalización. Los centros de impulsión económicos, financieros y culturales internacionales, considerados como privilegiados en términos de desarrollo de redes, es decir de las metrópolis urbanas y los litorales.

Al lado de esta súper red internacional de privilegiados y de conexión mundial, se encuentran los espacios calificados de periféricos, como el caso de los BRICS²² o al margen como África y América Latina. Los espacios en periferia tienen algunas estructuras permitiéndoles recibir y emitir flujos de poblaciones y de mercancías, informaciones y finanzas, pero no suficientemente para jugar un papel de Placas giratorias internacionales. Los estados en margen, por el contrario, no disponen o muy poco de estas infraestructuras y posibilidades de intercambios recíprocos, lo que constituye efectivamente una injusticia y un caso de exclusión y de discriminación de la mayor parte del planeta.

Muchos antropólogos, psicológicos, sociólogos, filósofos e investigadores han intentado determinar el impacto que puede tener el contenido de la información de los medios occidentales sobre la comprensión que tienen los públicos occidentales de los problemas y retos de los países en desarrollo, especialmente de África. Un estudio publicado por el Glasgow Media Group (Rey- Unido), en mayo de 2001, ha llegado a tres conclusiones interesantes sobre la cuestión. Primero, el estudio pone en evidencia las decisiones que toman los teledifusores británicos (sobre la base de criterios comerciales) de no responder que a las preferencias del público e indica que esta manera de actuar produce a término percepciones negativas sobre los países en desarrollo.

Secundo, el estudio concluye a la desinformación de los telespectadores en razón de las informaciones parciales e incompletas que se transmiten a propósito de los países del Sur. Si los públicos occidentales están mal informados sobre los problemas de estos países en desarrollo, es por una parte, porque las explicaciones y las contextualizaciones de la información son insuficientes y, por otra parte, porque las escasas explicaciones dadas, a menudo se caracterizan por los prejuicios poscoloniales. Los medios de comunicación se comprometen así en una producción de masa de la ignorancia social (Schechter, 1998).

Tercio, los autores de este estudio piensan que la mejora de la cobertura internacional de los países en desarrollo, puede aumentar el interés de los públicos occidentales para las cuestiones que les afectan e incluso modificar radicalmente sus actitudes negativas hacia estos países. Desde un cincuentenario de años, asistimos a un crecimiento extraordinario de intercambios comerciales internacionales, de flujos visibles o invisibles, lícitos o ilícitos entre países y la proximidad geográfica se ha hecho más fácil, gracias a la disminución generalizada del coste de los transportes marítimos, aéreos internet. Sin embargo, según el profesor Moumouni, la mala representación de África en los medios occidentales no es un fenómeno nuevo, ni un fenómeno excepcional. Se trata de un objeto de preocupaciones desde los años 1970, especialmente en el cuadro de las discusiones sobre el Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación (NOMIC). Además, se constata que todas las minorías visibles o comunidades culturales se quejan a menudo de la

²²Conjunto de los países llamados emergentes o BRICS: Brasil, Rusia, India, China y Sur África. C. Moumouni.

distorsión de su imagen para los medios. Pero la imagen que propagan los medios occidentales sobre África es aún más preocupante ya que influye negativamente en los esfuerzos de desarrollo de África Central.

En un mundo globalizado, hay que reconocer que la información es objeto de mercado, se compra y se vende y puede incluso proporcionar a aquellos que la poseen unos beneficios reales y efectivos. Según F.W. Lancaster, “la información es una cosa bastante intangible, no es posible verla, oírla o sentirla. Estamos informados acerca de una materia si nuestro estado de conocimiento de aquélla se transforma de alguna manera.” Esta realidad es tan evidente que los líderes de las principales empresas de información y comunicación, han diseñado políticas para gestionar este recurso en beneficio de los intereses de su entidad, al detrimento del tratamiento riguroso y profesional de las noticias. La existencia de conglomerados internacionales de comunicaciones que monopolizan la producción de noticias, series de televisión y películas es un aspecto relevante de este quiebre.²³ En virtud de todo esto algunos interpretan esta tendencia como un proceso convergente hacia la conformación de una única cultura global capitalista o como expresión de un imperialismo cultural²⁴ “los productos culturales no tienen significado en sí mismos y por sí mismos, al margen de su apropiación subjetiva; y nuestra cultura/identidad no se reduce a nuestros consumos circunstanciales.” Sin embargo, el capitalismo transnacional puede inducir, mediante el concurso convergente de los medios de comunicación, de la publicidad y del marketing incesante, una actitud cultural ampliamente difundida y estandarizada que puede llamarse mercantilista o consumista. En este caso ya se puede hablar de un proceso de homogeneización cultural orientado a la conformación de lo que algunos llaman una cultura del mercado, entendida como un determinado conjunto de modos de pensar, de comportamientos y de estilos de vida, de valores sociales, patrones estéticos y símbolos que contribuyen a reforzar y consolidar en las personas la hegemonía de la economía de mercado.(Da Silva Moreira, 2002: 138)

Sin embargo, a veces, también confundidos ante esta situación, simplifican la gestión de la información con la simple incorporación de tecnologías de la información de última generación, que si bien tienen una importancia fundamental como herramientas para la gestión de la información en si misma sólo pueden considerarse un soporte para dar cobertura a la gestión de la información. Una vez constituida la arquitectura física y los contenidos de la red, uno de los principales problemas es el establecimiento de los flujos de información, es decir la difusión y canalización del conocimiento a través de los canales de informaciones más fiables, seguras y

²³Según los datos de la UNESCO, en 1990 de las 300 empresas más importantes de información y comunicación, 144 eran norteamericanas, 80 de la Unión Europea y 49 japonesas, es decir, la inmensa mayoría. De las 75 primeras empresas de prensa, 39 eran norteamericanas, 25 europeas y 8 japonesas. De las 88 primeras firmas de informática, 39 eran norteamericanas, 19 europeas y 7 japonesas. De las 158 primeras empresas fabricantes de material de comunicación, 75 eran de Estados Unidos, 36 europeas y 33 japonesas. Datos tomados de J.A. Zamora, “Globalización y cooperación al desarrollo: desafíos éticos”, *op.cit.*, p. 168.

²⁴ Cf. H.I. Schiller, *Mass Communications and American Empire* (2ª ed.), Westview Press, Boulder, 1992.

adecuadas. La efectividad de la gestión de la información dependerá en buena parte establecida en función de la adecuación de los flujos de información.²⁵

Así pues, considerado como ciudadano de la periferia o de segundo plano, el Africano se encuentra a equidistancia entre el flujo de informaciones y la necesidad absoluta de poner su espíritu crítico en juego, afín de discernir donde están sus intereses. En efecto, no solamente el tratamiento de la información sobre él es desastroso, además las migajas que reciba, participan de la velocidad informacional y de su incapacidad de digestión o de elección. En estas circunstancias, consideramos como “transición comunicativa” a un proceso de cambio dinámico operado en los sistemas de comunicación y en la relación de estos con la democracia. Le llamamos transición porque los sistemas tal y como existían en el comienzo de la globalización han sufrido una mutación radical así como la matriz de sus funciones sociales. La transición se opera a través de la transformación de estructuras ya existentes pero también, en una fase posterior, por la emergencia de nuevos actores y nuevas formas comunicativas. Algunas de las transformaciones ya reconocibles son producto de cambios acumulativos que acaban modificando algunas de las funciones sociales de los medios. Otros cambios han operado como auténticos shocks con capacidad de alterar rápidamente contextos y mecanismos ya instituidos. Algunos cambios han sido una respuesta adaptativa a nuevos escenarios de la competencia política tal como, entre otros, la necesidad de la política competitiva de movilizar continuamente y de disponer de recursos comunicativos. La misma tecnificación del proceso político convierte a los medios en un escenario privilegiado de la competencia.

Desde el punto de vista de la información y de las condiciones democráticas para la formación de la opinión pública, esta transformación ha sido claramente regresiva. Lo que los medios ganan como actor político o estratégico, se pierde desde el lado ciudadano. Uno de los shocks que han generado rápidamente cambios radicales, han sido la financiarización y la reestructuración de la industria periodística a partir de los grandes conglomerados globales. Este es un ejemplo de mutación radical con efectos sobre los equilibrios de poder tanto en el campo comunicativo como en el político. Los factores que impulsan esta transición son políticos, económicos y tecnológicos, aunque podemos esbozar una cierta periodización del proceso en su conjunto identificando algunos momentos de mayor incidencia de unos factores sobre otros.

A continuación, relacionaremos la ciudadanía africana con la hegemonía capitalista y la sostenibilidad cultural en África Central.

3.3. Cultura y dimensión cultural de la sostenibilidad en África Central.

La problemática de la sostenibilidad, tiene vínculos estrechos con el medioambiente y esconde un aspecto relevante desde el punto de vista de los fundamentos del conocimiento. En efecto, a pesar de la situación de emergencia ambiental global en la que vive el planeta, hay que admitir que el desarrollo sostenible y el despliegue de la sostenibilidad tienen un recorrido histórico concreto, un origen y una fuente cultural. Concretamente, lo que queremos poner en

²⁵Rodríguez Piña, Ramón A. and Aguilera Pérez, Yendris. Propuesta metodológica para el análisis del flujograma informacional en las organizaciones. "ACIMED". vol. 16, n. 4 (2007)

relieve, es el fondo ideológico e imperialista de la sostenibilidad, en la medida en que la universalización del modo de pensar occidental se impuso a las demás culturas por el intermediario del uso de métodos a veces poco humanos, implicando formas concretas de violencia: Violencia epistémica, física, psicológica, simbólica, epistemológica y cultural, por el intermediario de la invasión colonial, que generó un desequilibrio en la manera de plantear los conocimientos válidos y la interculturalidad. El antropólogo francés Georges Balandier define así a la situación colonial como

(...) la dominación impuesta por una minoría racial y culturalmente diferente, que actúa en nombre de una superioridad racial o étnica y cultural, afirmada dogmáticamente. Dicha minoría se impone a una población autóctona que constituye una mayoría numérica, pero que es inferior al grupo dominante desde un punto de vista material. Esta dominación vincula en alguna forma la relación entre civilizaciones radicalmente diferentes: una sociedad industrializada, mecanizada, de intenso desarrollo y de origen cristiano, se impone a una sociedad no industrializada, de economía 'atrasada' y simple y cuya tradición religiosa no es cristiana. Esta relación presenta un carácter antagónico básico, que es resuelto por la sociedad desarrollada con el uso de la fuerza, un sistema de autojustificaciones y un patrón de comportamientos estereotipados operando en la relación. La situación colonial es una situación de dominación total. (Balandier, 1997: 23)

Por eso, queremos resaltar el hecho de que a pesar de la universalización de los planteamientos académicos, políticos económicos y sociales del desarrollo sostenible, la sostenibilidad tiene ante todo una dimensión cultural, porque surgió en un contexto social determinado, que excluía y negaba todas formas de multiculturalidad. Además, hay que reconocer también que la noción de sostenibilidad no es unívoca, equivoca sino análoga, en la medida en que no se puede concebir fuera de una cultura concreta, su historia y sus modos de vivir, transmitidos por escritos u oralidad de generación en generación.

En estas condiciones, ¿cómo se puede concebir la sostenibilidad por parte de los pueblos Ekang, cuyo centro cultural es la selva? ¿Tendrá que ver algo con la concepción occidental de la sostenibilidad? O más bien ¿la concepción moderna u occidental y la tradicional africana juegan el papel cada cual en relación con su cosmovisión y son llamadas a colaborar, dialogar e intercambiar para poder sacar el planeta del apuro ecosocial en el que se encuentra hoy en día? Porque hablando de los conflictos culturales generados por la violencia epistémica occidental, hay que reconocer que

En un marco colonial (neo- o post-colonial) esta violencia funciona para condenar el saber y las prácticas de los pueblos indígenas a una existencia epistémica derivada y sometida, condena que se produce a través de estrategias como la contraposición entre formas indígenas de saber y saber científico, que es supuestamente el más verdadero; el equiparar la alteridad con la ignorancia; o el ocultar, negar y vaciar las formas indígenas de saber de cualquier significado legítimo, y calificarlas a continuación de ser infantiles o supersticiosas. (Pulido Tirado, 2009: 178)

Sin embargo, es evidente también a pesar de las políticas de imposición occidental, pensar que una noción de sostenibilidad no encarnada culturalmente, corre el riesgo de no ser asumida por las poblaciones locales y quedarse por lo tanto como una asignatura pendiente en el ejemplo con las políticas mundiales de desarrollo de África, que por falta de participación e implicación de la ciudadanía local, dan vueltas en el mismo sitio, porque fueron pensadas desde fuera y

trasplantadas en un contexto de hibridismo cultural incompatible y sin implicación de la ciudadana local.

En estas condiciones, muchos políticos, sociólogos, filósofos y antropólogos de buena voluntad reconocen que el nivel de decrepitud experimentada por la civilización occidental a lo largo de muchos siglos, la descalifica de antemano como punto de partida viable, para alcanzar un rejuvenecimiento o una reconfiguración al beneficio del bienestar de los pueblos y del medioambiente planetario, la alternativa de salvación de nuestra Casa común siendo entonces la reapropiación y el despliegue de los saberes tradicionales de los pueblos indígenas.

Así pues, si la violencia epistémica se entiende como el conjunto de medidas tomadas históricamente por los occidentales, para mantener su ideología y su hegemonía cultural sobre los demás pueblos, fuerza es reconocer los esfuerzos que se hacen para denunciar estas epistemologías dominantes a cara colonial e hegemónica. En este sentido,

Con el surgimiento de las diversas teorías postcoloniales y descoloniales, como veremos aquí, la violencia epistémica pasa a un primer término en tanto que se cobra plena conciencia de los efectos que causa el saber sobre sus sujetos y objetos, o dicho de otra manera, la importancia que ha tenido el conocimiento producido por los colonizadores e impuesto a los colonizados para el triunfo del dominio colonial. La violencia epistémica ejercida por los colonizadores europeos se manifestó en una serie de discursos que hacían posible y racionalizaban la dominación colonial produciendo de esta manera ciertas formas de ver Otras Sociedades y Otras Culturas. De ahí que la mayor parte de los teóricos postcoloniales coincidan en señalar que la historia no es una producción imparcial de conocimientos, sino un proceso de violencia epistémica, construcción interesada en presentar una determinada representación de un objeto que puede no tener existencia empírica al margen de esa representación. (Pulido Tirado, 2009: 176)

En efecto, si la cultura de mercado atribuye a las mercancías un valor simbólico y no sólo la inmediata finalidad de satisfacer una necesidad humana, se trata de consumir marcas a las cuales se les atribuye un predicado simbólico, una cualidad inmaterial (más elevada), que no está presente en la cosa misma, pero que constituye su imagen, y que la reviste de un valor económico superior a las demás mercancías." Esto estimula a las personas a desear más de lo que necesitan para su vida, pues se crea una confusión entre deseo siempre abierto e insaciable y necesidades (necesidades humanas básicas, impostergables), y les exagera una especie de impulso mimético que las lleva a buscar sistemáticamente la identificación con los patrones de vida, comportamientos, gustos y valores de las clases más ricas. Como consecuencia de la extensión e influjo de esta cultura, se puede observar en importantes segmentos de población de las sociedades occidentales el avance de lo que algunos llaman la "corrosión del carácter"²⁶(Sennet, 1999), el sálvese quien pueda y el consumismo más alienante, mientras que, paralelamente, proliferan las crisis personales y la infelicidad colectiva.

En efecto, la banalidad y el hedonismo insolidario de la sociedad del entretenimiento se consolidan, al mismo tiempo que progresa la decrepitud moral individual y colectiva. Lo cual crea el caldo de cultivo idóneo para la proliferación de toda suerte de comportamientos asociales,

²⁶Cf. Richard Sennet, *La corrosión del carácter*, Anagrama, Barcelona, 1999.

individuales y colectivos.²⁷ Ignacio Ellacuría ya nos había advertido sobre esta “malicia intrínseca” del capitalismo, inserta en los dinamismos reales del sistema capitalista: “modos abusivos y/o superficiales y alienantes de buscar la propia seguridad y felicidad por la vía de la acumulación privada, del consumismo y del entretenimiento; sometimiento a las leyes del mercado consumista, promovido propagandísticamente en todo tipo de actividades, incluso en el terreno cultural; insolidaridad manifiesta del individuo, de la familia, del Estado en contra de otros individuos, familias o Estados.

La dinámica fundamental de venderle al otro lo propio al precio más alto posible y de comprarle lo suyo al precio más bajo posible, junto con la dinámica de imponer las pautas culturales propias para tener dependientes a los demás, muestra a las claras lo inhumano del sistema, construido más sobre el principio del hombre lobo para el hombre que sobre el principio de una posible y deseable solidaridad universal”. Por esta razón fundamental, para Ellacuría el problema de la universalización de la forma de vida occidental no es sólo ecológico, sino principalmente un problema cultural e ideológico, que tiene que ver con el mismo modelo de ser humano que promueve el capitalismo y la oferta de humanización y de libertad que hacen los países ricos a los países pobres, porque el estilo de vida propuesto en y por la mecánica de su desarrollo no humaniza, no planifica ni hace feliz, como lo demuestra, entre otros índices, el creciente consumo de drogas, constituido en uno de los principales problemas del mundo desarrollado.

Este estilo de vida está movido por el miedo y la inseguridad, por la vaciedad interior, por la necesidad de dominar para no ser dominado, por la urgencia de exhibir lo que se tiene, ya que no se puede comunicar lo que se es. No cabe ninguna duda de que hay elementos de verdad en la interpretación de la globalización cultural como una tendencia hacia la conformación de una monocultura capitalista a escala global, pero es necesario matizarlos, porque la idea de una cultura mundial capitalista, desterritorializada y convergente no considera suficientemente el hecho de que las culturas de los países periféricos no han sido ajenas a los conflictos, las imposiciones, las colonizaciones, las disoluciones coercitivas, ya antes de su contacto con la cultura occidental. Todas las culturas tienen un carácter híbrido y están sometidas a imposiciones exteriores, lo que no excluye la existencia de formas propias de recepción, adaptación y resistencia, por lo que se no se puede afirmar que la globalización conlleve necesariamente una integración homogeneizadora, ni un proceso de nivelación mundial. (Zamora, 1989)²⁸

²⁷Cf. Ramón Fernández Durán, “Capitalismo global, resistencias sociales y estrategias de poder”, en J. A. Zamora (coordinador), *Radicalizar la democracia*, Foro Ignacio Ellacuría, Editorial Verbo Divino, Navarra, España, 2001, p.180. I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, *Revista Latinoamericana de Teología*, Nº. 17, 1989. pp. 151-152.

²⁸Cf. J.A. “Globalización y cooperación al desarrollo: desafíos éticos”, op. cit., pp. 170 ss. En consecuencia, en lo que se refiere a la segunda tendencia de la globalización cultural que mencionamos, hay que afirmar que la globalización va siempre acompañada de localización y heterogeneidad. Como dice Ulrich Beck, ‘global’ significa traducido y ‘conectado a tierra’, ‘en muchos lugares a la vez’ y, por lo tanto es sinónimo de translocal.” Roland Robertson expresa esto mismo con su neologismo “glocalización”, una mezcla de globalización y localización, dos fenómenos que no son mutuamente excluyentes.

En principio, se puede afirmar que la pluralidad y la diversidad de identidades culturales pertenecen a la forma de ser esencialmente histórica de los seres humanos y que esa diversidad no es eliminable. Esto no significa que las identidades culturales sean realidades estáticas e inmutables. Más bien, se encuentran en permanente transformación y contacto. Sin embargo, este argumento no puede utilizarse para minimizar las consecuencias de las formas hegemónicas de contacto cultural. La consecuencia está bien patente en la actualidad: la rápida extinción de muchas lenguas, la destrucción total o parcial de los mecanismos materiales y sociales tradicionales de reproducción, el eclipse de las culturas étnicas y campesinas, la imposición desde posiciones de poder de los patrones culturales de los invasores o de los conquistadores, como en los casos recientes de Afganistán e Irak. Por otra parte, Zamora destaca que

los trabajos etnográficos que muestran las diferentes maneras de reaccionar y apropiarse los productos culturales de la industria mediática, no pueden obviar que dicha industria puede convertir a cualquier personaje de una serie televisiva en elemento cotidiano del universo simbólico de millones de seres humanos de distintos pueblos y culturas, independientemente de cómo éstos interpreten luego su figura. Y tampoco que la posibilidad de que las culturas que carecen del respaldo económico y técnico de la occidental sólo puedan hacerse presentes en el universo mediático global en formas devaluadas de presencia, que dichas culturas escasamente pueden controlar. (Zamora, 2002 170-171)

En este sentido, la identidad de los individuos es así multidimensional y no “fragmentada” en múltiples identidades, como afirman los teóricos postmodernos.²⁹ De allí, la necesidad de precisar, cuando se habla del impacto de la globalización sobre las identidades, si se está hablando desde la perspectiva de los sujetos individuales o se está enfocando directamente a sujetos colectivos tales como grupos étnicos, movimientos sociales, comunidades religiosas, organizaciones políticas o colectivos nacionales.³⁰ Respecto a las identidades colectivas, hay que desechar la idea de una identidad global.

Cuando hablamos de identidad nos referimos, no a una especie de alma o esencia con la que nacemos, sino que a un proceso de construcción en la que los individuos y grupos se van definiendo a sí mismos en estrecha relación con otras personas y grupos. Así pues, la construcción de identidad es así un proceso social en un doble sentido: primero, los individuos se definen a sí mismos en términos de ciertas categorías sociales compartidas, culturalmente definidas, tales como familia, religión, género, clase, etnia, sexualidad, nacionalidad que contribuyen a especificar al sujeto y a su sentido de identidad. Estas categorías podríamos llamarlas identidades culturales

²⁹Para algunos postmodernistas como Kellner la redefinición de la identidad en la postmodernidad tiene carácter radical. Si la identidad moderna era un “asunto serio”, que definía a la persona en aspectos fundamentales y no se cambiaba fácilmente, la identidad postmoderna parece un juego de imágenes y de entretenimiento basado en las apariencias y el consumo, que se puede cambiar a voluntad según los saltos de la moda. Así, la identidad hoy día, según Kellner, ha llegado a ser un juego libremente elegido, una presentación teatral del sí mismo, en la cual uno puede presentarse en una variedad de roles, imágenes y actividades.

³⁰Cf. Gilberto Giménez, “Cultura, identidad y metropolitano global”: El problema del impacto de la globalización sobre las identidades individuales y colectivas se relaciona estrechamente con lo dicho sobre el estatuto de la cultura dentro de la globalización, “porque la identidad, que se predica siempre de sujetos o de actores sociales, resulta en última instancia de la interiorización distintiva y contrastiva de una determinada matriz cultural”.

o colectivas, y constituyen verdaderas “comunidades imaginadas.” Primero, la identidad implica una referencia a los “otros”, segundo los otros son aquellos cuyas opiniones acerca de nosotros internalizamos, y a veces las expectativas se transforman en nuestras propias autoexpectativas, pero también pueden ser aquellos con respecto a los cuales queremos diferenciarnos. Así pues, el proceso de globalización puede definir la distribución, pero no el consumo de los productos culturales. Esto quiere decir que la idea de una cultura global unitaria es también vulnerable frente al argumento de que no existe un proceso global de interpretación cultural. El mismo producto visual o musical no provoca la misma respuesta en todos los lugares dónde se lo ve o se lo oye. “En la cultura popular, el contexto de recepción es determinante y vital”. De lo anterior se concluye “la necesidad de deslindarse de cierta retórica hiperbólica que no sólo da por hecho la emergencia de una cultura global, sino también la celebra con acentos triunfalistas y cuasi-utópicos”. Es la retórica discursiva que circula difusamente en el ámbito de las corporaciones transnacionales, de los especialistas en publicidad y de los expertos en marketing, que difunde una especie de ideología de la comunidad global. Lamentablemente, el modelo de globalización en que vivimos es muy diferente y en él predominan elementos de desigualdad y de exclusión sobre todo para África Central.

En este sentido, si bien es cierto que la cuestión comercial es fundamental hoy en las economías africanas, el comienzo del fin de la postergación y el sufrimiento de sus sociedades requiere de acciones y decisiones que lleguen al núcleo de los problemas de fondo, África no logrará su desarrollo hasta tanto no se permita y se le permita repensar el concepto mismo de Estado, su rol y sus objetivos. De no ser así, largo será el período que se vive actualmente, en el cual el continente se debate entre la satisfacción de los intereses y la hipocresía de occidente, la dependencia externa, la pobreza y el reclamo de una nueva organización por parte de sus más que activas sociedades.

Como planteaba el “Informe sobre el desarrollo humano” de 1998, la pobreza ya no es un fenómeno privativo del Tercer Mundo, dado que en el seno de los países desarrollados el crecimiento económico también se ha distribuido de manera muy asimétrica, y la tendencia a una desigualdad en aumento en el reparto de la renta no se ha visto contrarrestada por los presupuestos públicos. A finales del milenio, la inequidad en el mundo ha aumentado, y la polarización del poder y la riqueza han llegado a niveles extremos, con graves riesgos de inestabilidad política y social (Milanovic, 2006). Como subraya Stiglitz (2006), la globalización ha incumplido sus promesas y África ha sido explotada y los costes sociales de los ajustes llevados a cabo en los ochenta a instancias de las instituciones financieras internacionales fueron muy altos.

El obstáculo mayor para poder hablar de “identidad global” o de “identidades globales” radica en la dificultad de detectar un repertorio cultural propiamente global, cuya apropiación subjetiva y distintiva por parte de los actores sociales pudiera dar lugar a un sentimiento de pertenencia también global *ad intra* y de diferenciación *ad extra*, con respecto a un “afuera”. Toda identidad implica no sólo compartir una memoria y un repertorio de símbolos comunes, sino también establecer fronteras con respecto a un afuera, a un espacio exterior. Ya hemos señalado que no

existe una cultura global, sino sólo una cultura globalizada en el sentido de la interconexión creciente entre todas las culturas en virtud de las tecnologías de comunicación.

En el ámbito global, el panorama de la cultura se nos presenta más bien como una inmensa pluralidad de culturas locales crecientemente interconectadas entre sí, aunque siempre jerarquizadas por la estructura del poder³¹, a las que se añaden, también en forma creciente, numerosos y variados flujos culturales desprovistos de una clara vinculación con un determinado territorio. El prototipo de estas culturas desterritorializadas sería el intercambio de bienes, informaciones, imágenes y conocimientos, sustentado por redes globales de comunicación y dotado de cierta autonomía al nivel mundial. Aquí se ubicarían tanto la cultura que corresponde a la cultura de los bienes de consumo de circulación mundial como la que corresponde a la “cultura popular” norteamericana y europea, es decir, la cultura transmitida por los medios masivos de comunicación. Esta comparación engendra por supuesto de consecuencias desastrosas en la convivencia y el fomento de las sociedades multiculturales, que suponen e implican un intercambio entre las culturas, sin necesidad de hegemonía. Sédar Senghor llama a ese proceso cultural el *rendez-vous du donner et du recevoir*³². En efecto,

La imagen de un planeta Tierra definitivamente compartida entre ricos y pobres no ha fallado hasta un pasado reciente de acariciar ciertas mentes. Pero hoy, con la interrupción de las viejas relaciones de poder resultantes de la globalización del progreso científico, entendemos cada vez mejor que el mundo sostenible y habitable, tan deseado por todos, será el del triunfo de la práctica de la igualdad, de justicia y solidaridad, o no lo hará. De hecho, es a la construcción de una obra de paz tan grandiosa que Léopold Sédar Senghor invita a todos los pueblos del mundo. De hecho, todos deben participar en el “banquete de lo Universal”, en la realización de esta encrucijada del “dar y recibir” (“*donner et du recevoir*”), donde cada uno se sentirá a gusto porque sabe que es tanto el que da como el que recibe. (Francofonía, 2006, 15-16)³³

Sin embargo, más allá de la situación puramente africana de la exclusión/discriminación de la ciudadanía africana, Achille Mbembe nos hace una revelación digna de interés, relacionada a la mundialización y globalización de las injusticias y desigualdades capitalistas neoliberales³⁴ al nivel mundial, lo que él califica de “devenir negro del mundo” en estos términos:

³¹Cf. Renato Ortiz, “Diversidad cultural y cosmopolitismo”, en Jesús Martín Barbero y otros (eds.), *Cultura y globalización*, Universidad Nacional de Colombia / Centro de Estudios Sociales, 1999.

³²“Encuentro del dar y del recibir”. Se trata del Encuentro de intercambio multicultural según la intención y la visión de Sédar Senghor.

³³Actas del Coloquio organizado por la sección francesa de la Asamblea Parlamentaria de la Francofonía, Asamblea Nacional-Sala Víctor Hugo Paris-26 de junio de 2006: La imagen de un planeta Tierra definitivamente compartido entre ricos y pobres no ha faltado hasta un pasado reciente para acariciar algunas mentes. Sin embargo, hoy, con las alteraciones de las antiguas relaciones de fuerzas resultantes de la mundialización de los progresos científicos, se comprende cada vez mejor que el mundo sustentable, tan deseado por todos, será el del triunfo de las prácticas de igualdad, de justicia y solidaridad, o no será. Leopoldo Sedar Senghor invita a todos los pueblos del mundo a construir una obra tan grandiosa de paz. En efecto, es necesario que todos participen en el “banquete de lo Universal”, a la realización de esta encrucijada de “dar y recibir” donde cada uno se sentirá cómodo porque se sabe a la vez donante y receptor.

³⁴Mbembe afirma que “necropolítica y “necroeconomía” en principio hacen referencia a do realidades, sin embargo la “necropolítica” está en interconexión con la “necroeconomía”. Hablamos de necroeconomía en el sentido de que una de las funciones del capitalismo actual es producir a gran escala una población

Diferente, pero aún más representativa de la fusión potencial entre el capitalismo y el animismo, es la posibilidad de que los seres humanos sean transformados en cosas animadas, en datos digitales y códigos. Por primera vez en la historia de la humanidad, la palabra negro no remite solamente a la condición que se les impuso a las personas de origen africano durante el primer capitalismo, depredaciones de distinta índole, desposesión de todo poder de autodeterminación y, sobre todo, del futuro y del tiempo, esas dos matrices de lo posible. Es esta nueva característica fungible, esta solubilidad, su institucionalización como nueva norma de existencia y su propagación al resto del planeta, lo que llamamos el devenir-negro del mundo (Mbembe, 2016: 28)

En términos generales se identifica que las diferentes épocas, con sus respectivas características políticas, sociales, económicas y culturales han configurado la ciudadanía. Sin embargo, el concepto moderno de ciudadanía retoma elementos de las nuevas formas de pensamiento de la naturaleza humana planteadas por las corrientes filosóficas del siglo XVIII y XIX; y que finalmente llega a concretarse, así como vislumbrar la importancia a nivel mundial con la “Declaración de los Derechos del Hombre”, en su sentido más amplio y como ciudadano que se mueve dentro de un régimen que le permite configurarse, constituirse y desarrollarse. En este sentido,

Al reconocer que el hombre por su condición humana goza de derechos tales como el derecho a la vida, a la libertad, a la seguridad jurídica, a la propiedad, a la elaboración de la ley, a emitir su pensamiento, a ser elegido, entre otro conjunto de derechos y libertades de índole política. Es evidente que la ciudadanía no es un tema que obedezca a modas de coordenadas geográficas, sino que surgen diversos requerimientos o necesidades de los países para resolver riesgos antiguos o nuevos, así como tensiones que están latentes y estallan entre naciones, entre grupos étnicos, o en relación con injusticias acumuladas en los planos económico y social. Medir estos riesgos y organizarse para prevenirlos es el deber de todos los dirigentes, en un contexto marcado por la interdependencia cada vez mayor entre los pueblos y por la mundialización de los problemas. (Delors, 1992: 110)

3.4. La crisis ambiental global como crisis de civilización occidental.

“En una cultura cuya meta suprema es tener cada vez más, y en la que se puede decir que alguien “vale un millón de dólares”, ¿Cómo puede haber una alternativa entre tener y ser? Al contrario, parece que la misma esencia de ser consiste en tener; y si el individuo no tiene nada, no es nadie” (Erich Fromm, Tener y Ser”)

La visión mercantilista de la realidad está intrínsecamente vinculada a la ideología capitalista y la hegemonía neoliberal. Así pues, en la lógica del mercado propia de las sociedades

superflua. Una población que el capitalismo ya no tiene necesidad de explotar, pero hay que gestionar de algún modo. Una manera de disponer de estos excedentes de población es exponerlos a todo tipo de peligros y riesgos, a menudo mortales. Otra técnica consistiría en aislarlos y encerrarlos en zonas de control. Es la práctica de la “zonificación”. Es significativo constatar que la población de las cárceles no ha cesado de crecer a lo largo de los 25 últimos años en EEUU, China, Francia, etc. En ciertos países del norte, la combinación de técnicas de encarcelamiento y la búsqueda del beneficio ha llegado a un enorme desarrollo. Hay toda una economía del encierro, una economía a escala mundial, que se nutre de la *securización*, ese orden que exige que haya una parte del mundo confinada. La necropolítica sería, pues, el trasunto político de esta forma de violencia del capitalismo contemporáneo.

contemporáneas del clientelismo y de la globalización, todo ser viviente o materia prima se mide por su valor en el mercado, es decir la reducción de todo al estado de objeto controlado y controlable. Así pues, “la valorización de la naturaleza y su traducción en mercancía es el punto culminante de una crisis mundial ecológica y económica. Por tal motivo, la globalización neoliberal y el capitalismo global vienen siendo planteados por organizaciones sociales en la lucha contra la exclusión y la discriminación.”³⁵

En efecto, en la lógica del mercado propia de las sociedades contemporáneas de la globalización, todo ser viviente o materia prima útil al mercado son necesariamente reducidos al estado de objeto controlado o controlable. Si, a la hora actual, la tendencia es hacia la reificación de lo vivo, si todo puede ser reducido al estado de objeto lo esencial, es quizás no ver al objeto como muerto y despreciable, sino considerar que lo vivo le es inherente. Michel Serres lo recuerda en *que* “ existimos como hombres desde la aurora por algo distinto que la palabra, por la cosa, justamente irreductible al verbo. El sujeto nace del objeto” (Serres, 1993: 208). El actual proceso de globalización económica no se entiende sin la apertura comercial, las innovaciones tecnológicas y sobre todo sin la liberalización de las regulaciones nacionales sobre inversión extranjera que se ha hecho en los últimos años.

Para asegurar su dominio continuó sobre el conjunto de países del Tercer mundo en general y de África en particular, los países occidentales por la mayoría, antiguas metrópolis, para conservar y salvaguardar a sus intereses, han desarrollado un nuevo método de intervención indirecta a través de inversiones privadas y la presencia de multinacionales en posesión del monopolio en los sectores claves para el fomento del bienestar de la ciudadanía, en un contexto marcado por la globalización del mundo. Estas instalaciones de las multinacionales se hace a menudo sin avisar ni explicar el proceso a las poblaciones ribereñas. Esta silenciosa alrededor del proceso no es casual, se trata simplemente de mantener la opacidad y la implementación de la corrupción, así que las redes internacionales de clientelismo, de crimen y negocios sucios.

En la actualidad vivimos inmersos en una sociedad influenciada por la mercadotecnia. A nuestro alrededor existe una amplia gama de productos por categoría y un bombardeo comercial extraordinario, que han generado grandes cambios en nuestros estilos de vida. Las empresas multinacionales son los principales agentes en la economía globalizada y han sacado enormes ventajas en el triple proceso de globalización, privatización y desregulación ocurrido en el medio internacional. Su evolución a lo largo de los años del crecimiento económico de posguerra se debe al interés por controlar la producción y los mercados de materias primas, al aprovechamiento de la variación en las cotizaciones de las distintas monedas y a los menores sueldos existentes en la periferia capitalista y ha sido, en gran medida, la causa de la internacionalización de las relaciones económicas (Torres López, 2009).

³⁵Infante, Ángel, El porqué de una epistemología del Sur como alternativa ante el conocimiento Europeo Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología, vol. 23, n° 68, septiembre/diciembre, 2013, pp. 401-411 Universidad de los Andes Mérida, Venezuela.

En este sentido, la cuestión de las multinacionales es un fenómeno complejo desde un punto de vista conceptual, que ha sido analizado desde diferentes perspectivas. Esto ha producido una extensa literatura sobre el tema, que sin duda enriquece el debate científico. Sin embargo, un buen punto de partida es el expuesto por Gilpin (2001), quien en términos generales propone que este fenómeno puede ser abordado desde el punto de vista neoclásico, pasando por la interpretación empresarial, hasta la propuesta de la economía política. En el caso de los economistas neoclásicos, éstos consideran que el mercado es el principal actor en una economía, minimizando de esta manera la participación de las instituciones como agentes influyentes. Desde esta perspectiva, el comportamiento de las empresas estará determinado principalmente por el mercado, por lo que la nacionalidad de las empresas y su forma de operación, ya sea local o internacional, tienen poca relevancia para explicar su conducta (Gilpin, 2001).

En un campo de principio netamente económico, se originan las empresas multinacionales, porque aunque no exclusivo, la multinacionalización de la empresa fue un fenómeno en un principio fundamentalmente americano, que sirvió para poder obviar las barreras arancelarias levantadas por muchos países extranjeros. La creación de filiales en el extranjero no siempre ha respondido, sin embargo, a razones arancelarias. Se han creado en muchos casos con la finalidad de aprovechar mano de obra o materias primas baratas, estar cerca del mercado de venta, evitar conflictos laborales, alejar el riesgo físico de la producción. Si bien es cierto, las primeras corporaciones transnacionales no son un fenómeno moderno, su influencia devino en una cuestión de vital importancia para el desarrollo de las Relaciones Internacionales en el siglo XX, especialmente en la segunda mitad del mismo, como consecuencia del proceso de ensanchamiento de los mercados y fortalecimiento del sistema de producción capitalista.

Las multinacionales no siempre son sociedades anónimas o sociedades privadas, también cooperativas o entidades pertenecientes al Estado, o como las definió el Instituto de Derecho Internacional en 1977: “empresas constituidas por un centro de decisión localizado en un país y centros de actividad, con o sin personalidad jurídica propia, situados en uno o varios países distintos.” También cabe resaltar el aspecto empírico de su actividad afirmando que son sociedades que “tratan de optimizar sus beneficios mediante operaciones con o en el extranjero, que se encuentran sometidas a diversas influencias nacionales”; o b) poner el acento en los efectos de sus actividades: “empresas que, por la diversidad de sus intereses internacionales, pueden sacar mejor partido de la división del mundo en Estados soberanos.” (N’guyen Quoc, & alii, 2002: 647)

Además, la deficiente vigilancia y control de los órganos administrativos descrita no es una situación aislada, sino que responde a un patrón común en los Estados anfitriones, consecuencia de la presión ejercida por el modelo actual de desarrollo que impone un crecimiento puramente económico sin tener en cuenta los impactos negativos sobre el medioambiente y la población. Por tanto, la obligación de los Estados de proteger los ecosistemas se menoscaba mediante la adopción y aplicación de marcos normativos bastante permisibles que simplifican trámites y reducen requisitos administrativos para la actuación y desarrollo de actividades industriales de las

multinacionales.³⁶ Asimismo, con el fin de dinamizar la actividad económica, los Estados adoptan procesos de liberalización y simplificación administrativa que rebajan las exigencias ambientales para eliminar trabas administrativas.³⁷

Así pues, el proceso de globalización económica de índole neoliberal acentúa la interacción entre los Estados-nación y los agentes no estatales. En consecuencia, al día de hoy las empresas multinacionales se consideran actores con un gran potencial para contribuir en la transición hacia una economía verde, ya que cuentan con los recursos tecnológicos, financieros y económicos adecuados para alcanzar este objetivo. Dichos recursos también pueden ser empleados para la conservación de los recursos naturales, reducir las emisiones de gases de efecto invernadero y prevenir daños al medio ambiente; sin embargo, pocas veces son empleados para lograr estos fines de manera altruista.

En efecto, la capacidad financiera, técnica y organizacional de estas empresas les permite el empleo de técnicas y tecnologías que pudieran reducir de forma considerable el impacto ambiental de los procesos de extracción y explotación de los recursos naturales. Además, cuentan con los recursos económicos para poner en marcha sistemas integrales de gestión ambiental como parte de un comportamiento de debida diligencia, que permitiera tanto prevenir como asumir el coste de las externalidades negativas. Las empresas multinacionales han ido expandiendo su producción alrededor del mundo, ya que al ser su naturaleza multinacional ven en cada uno de los países un gran potencial económico que les permita generar mayores ingresos por lo mismo las compañías multinacionales han pasado a controlar la mayoría de los sectores estratégicos de la economía mundial como lo son la energía, las finanzas, las telecomunicaciones, la salud, la agricultura, las infraestructuras, el agua, los medios de comunicación, las industrias del armamento y de la alimentación³⁶. Este control de distintos sectores ha provocado que muchas veces el estado modifique sus políticas en favor de la empresa, aunque esto implique daños ambientales que puedan llegar hacer irreversibles.

Sin embargo, la manera de operar de las empresas multinacionales ha causado una gran polémica en las últimas décadas entre diversos grupos sociales y económicos debido al impacto socioambiental de sus actividades, ya que a pesar de contar con la capacidad y recursos para implementar estándares ambientales, su actual *modus operandi* contribuye de manera mínima con la conservación y protección del medio ambiente y las coloca a la cabeza de los impactos socioambientales. Uno de los aspectos más sobresalientes de la presencia de las Multinacionales en los países en desarrollo es el impacto social, especialmente la violación de los derechos humanos, sobre la cual existen múltiples testimonios. Donde más se manifiesta esta violación es en la explotación y saqueo de los recursos naturales de los países menos desarrollados.

³⁶Pigrau Solé, A., “España, la Unión Europea, el Derecho Internacional y el desarrollo insostenible”, en XXVI Jornadas ordinarias de la Aepdiri (Sevilla, 15 y 16 de octubre de 2015)

³⁷Pernas Garcías, J. J., “Los procesos de liberalización y simplificación administrativa y su incidencia en las técnicas de intervención administrativa ambiental”, en: Casado Casado; Fuentes I Gasó; Gifreu I Font, J. (dirs.), Prestación de servicios, administraciones públicas y derecho administrativo: especial referencia al derecho ambiental, Tirant lo blanch, Valencia, 2013, págs 380-391.

Esta situación, al igual que el aumento en la densidad de la población, la inadecuada distribución de riqueza, el agotamiento de los recursos fósiles y las continuas crisis financieras y económicas demuestran el inminente fracaso del actual modelo económico. La comunidad internacional ha reconocido el carácter desigual y voraz de este modelo. Así, en 1987, en un intento por reconciliar el crecimiento económico y la conservación ambiental, se acuñó el concepto del desarrollo sostenible, que integra la protección del medio ambiente en el proceso de desarrollo y que se ha convertido en uno de los conceptos rectores del Derecho internacional del medioambiente. De hecho, este discurso no sólo ha sido adoptado por los Estados sino que se ha trasladado de forma perversa al mundo empresarial mediante la denominada responsabilidad social corporativa. En consecuencia, “el discurso del crecimiento sostenible suele convertirse en un recurso diversivo y exculpatorio que absorbe valores del discurso ecologista dentro de la lógica de las finanzas y de la tecnocracia, y la responsabilidad social y ambiental de las empresas suele reducirse a una serie de acciones de marketing e imagen.”(LS, 194)

Así pues, el desarrollo sostenible, por lo tanto viene a ser una herramienta que encaja perfectamente dentro de la lógica del sistema, ya que más allá de solucionar problemas de conservación de la naturaleza y satisfacción de las necesidades humanas como la redistribución de la riqueza y lucha contra la pobreza, la preservación de la biodiversidad, la producción de bienes y servicios, la transferencia de tecnologías más limpias, etc., este discurso sigue promoviendo un crecimiento económico basado en un intercambio ecológicamente desigual y de alta presión sobre los recursos y los ecosistemas.³⁸

En efecto, hay que reconocer que el proceso de instalación de las empresas multinacionales es un fenómeno antiguo que empezó con la colonización, durante la cual las Metrópolis ocuparon unilateralmente de múltiples tierras, para el desarrollo de culturas comerciales. Este hecho llevó muchas consecuencias para a las economías y las culturas locales entre otras: el acaparamiento de tierras y grandes espacios destinados al abastecimiento de los países occidentales; la precedencia de los cultivos comerciales como el cacao, el café, el algodón, el caucho al detrimento de la agricultura de subsistencia, espina dorsal del bienestar de las poblaciones locales, productos esencialmente destinados al consumo de los ciudadanos occidentales y de cuyo el precio dependía del comprador europeo, que podía a su gusto modificar los precios, para asegurar y mantener su dominio sobre las administraciones públicas y tradicionales; la degradación ambiental, debido a que los espacios ocupados por las multinacionales en general son los más insostenibles, en la medida en que se ocupan con la complicidad de algunas elites locales o de la misma administración central como mantenimiento de las redes de clientelismo vigentes entre los Estados y las empresas multinacionales.

Sin embargo hoy en día, la ciudadanía de los países subdesarrollados, conocida por su silencio y su miedo ha empezado a alzar su voz, a través los movimientos sociales, los sindicatos y la

³⁸Hoeborg, A., “Towards an Ecological Theory of Unequal Exchange: Articulating World System Theory and Ecological Economics”, en *Ecological Economics*, n°25, 1998, págs. 127-136

sociedad civil, para denunciar el comportamiento desleal de las multinacionales, que además lo hacen con la complicidad de muchas ONGs. Así pues, concretamente diversos casos documentados como (Chevron/Texaco en Ecuador, Río Tinto en Bourgainville, Shell en Nigeria o Trafigura en Costa de Marfil) han demostrado que las empresas son causantes de relevantes impactos ambientales principalmente en los Estados anfitriones como consecuencia de la adopción de estándares ambientales laxos, contrarios a aquéllos implementados en los Estados de origen. En este sentido, algunos afectados señalan que con frecuencia las empresas que obran así son multinacionales, que hacen en los países menos desarrollados, lo que no se les permite en países desarrollados o del llamado primer mundo. Generalmente, al cesar sus actividades y al retirarse, dejan grandes pasivos humanos y ambientales, como la desocupación, pueblos sin vida, agotamiento de algunas reservas naturales, deforestación, empobrecimiento de la agricultura y ganadería local, cráteres, cerros triturados, ríos contaminados y algunas pocas obras sociales que ya no se pueden sostener.

Sin embargo, en numerosas ocasiones la actividad de las multinacionales deja un rastro de contaminación de las aguas, los suelos y el aire, la alteración o pérdida de flora y fauna, o graves alteraciones paisajísticas. Las empresas del sector extractivo y la energía son las que causan más daños al medio ambiente. En muchos casos, sus actividades de exploración, explotación, transporte, etc., causan graves desequilibrios medioambientales, a veces irreversibles. Además, en muchas ocasiones usan en los países del Sur unas tecnologías y un *know-how* que hace tiempo que han abandonado por obsoletas en sus países de origen. Esto se debe a la recurrente práctica del “doble estándar”, es decir, que sus actividades industriales en los Estados anfitriones son desarrolladas mediante unos procedimientos en los que los estándares que siguen se encuentran muy por debajo de los aceptados en su Estado de origen. Así, mientras las empresas alardean de la adopción de códigos de conducta o del apoyo a proyectos sociales, sus actividades en el Sur Global continúan causando graves impactos socioambientales.

En relación al insuficiente régimen internacional y nacional sobre la naturaleza, además de proteger el medioambiente de manera deficiente, mantiene la impunidad del poder corporativo. En consecuencia, prolonga la degradación de la naturaleza a causa de las actividades industriales, a la vez que deja a las víctimas de los abusos corporativos en un estadio de indefensión y sin la compensación adecuada por los daños sufridos. El acceso a justicia ambiental, por tanto, se ve obstaculizado por una normativa ambiental subordinada al paradigma de la globalización. Por tanto, en busca de una compensación por los daños sufridos, los afectados se ven ante la necesidad de acudir tanto a los tribunales civiles como penales para hacer valer sus pretensiones. Así pues, “a pesar de la proliferación de medios y asociaciones, la sociedad civil ha perdido la influencia que tenía durante la década de 1990. Una parte está bajo la influencia del régimen y la otra bajo la infusión de financiación extranjera. Debido a la corrupción, el desempleo y la pobreza, el sector de las organizaciones no gubernamentales (ONGs) y las asociaciones se ha convertido en un mercado real, con la consecuencia de una débil influencia en las políticas públicas.”³⁹

³⁹Cameroun: “Mieux vaut prévenir que guérir” en *Briefing Afrique de Crisis Group*, n°101, Yaoundé, 2014.

Así pues, la protección ambiental en la globalización se ve limitada por el modelo económico, lo que se ve reflejado en el existente marco normativo, que se caracteriza por su carácter voluntario y sus deficiencias para el control y la supervisión de las actividades empresariales. Todo esto exige un cambio de paradigma a nivel político, económico, legislativo y social que permita modificar el comportamiento de las empresas con el fin de que tengan en cuenta la prevención y subsanación de los efectos adversos de sus actividades en el medio ambiente y en la población. Es necesaria, por tanto, una alternativa a la economía verde, en la que el marco jurídico se aplique de tal forma que de verdad las empresas multinacionales y los Estados ejerzan la debida protección ambiental en todos los lugares del mundo. En este mismo sentido, la ONG Greenpeace denunciaba las prácticas clientelistas e ilegales de la industria forestal en África Central en estos términos:

En 2004, Francia fue el mayor importador de productos de frondosas africanas en el mercado europeo. Francia importó 817.000 metros cúbicos, por un valor de más de 256 millones de euros. Francia importa madera y productos de la madera de países como Congo Brazzaville, Camerún, Gabón, Costa de Marfil, Centroafricana y República Democrática del Congo, donde la corrupción está generalizada y la tala ilegal plantea graves problemas. (Greenpeace, 2005)

En efecto, las multinacionales suelen tener un poder importante, que les permite negociar en condiciones de fuerza ante gobiernos, sindicatos, sectores de la sociedad civil local, comunidades indígenas, etc. Esto suele generar mucha desconfianza, pues en ocasiones usan su poder para exigir rebajas de impuestos, condiciones laborales abusivas, salarios bajos o débiles regulaciones medioambientales. La tensión puede ser aún mayor si se trata de multinacionales de países del Norte que están operando en el Sur, ya que a la asimetría de poder entre la multinacional y los agentes locales se suma la asimetría entre países. Es en los países en desarrollo donde suele ser más fuerte el debate sobre el papel de las multinacionales y donde sus actuaciones generan más polémica. Cada vez más africanos sufren por la pérdida de sus tierras. Al perder esto, también pierden el acceso al agua y los recursos vinculados a la tierra perdida: áreas de cultivo, pastoreo, pesca, caza, recolección (plantas medicinales, nueces, frutas y otros alimentos), recolección de miel, recolección de madera y materiales básicos para diversas actividades. El desplazamiento de los lugareños los aleja de los servicios públicos: carreteras, agua, escuelas, centros de salud.⁴⁰

En muchos casos, estos países tienen recursos naturales y mano de obra barata, que las multinacionales tratan de aprovechar (ya que es lo contrario de lo que pasa en sus países de origen). Esto da lugar a conflictos sobre cómo gestionar y repartir los beneficios. En muchos casos se las acusa de imponer unas condiciones que se traducen en una mengua de la soberanía nacional, o de ser agentes del neocolonialismo.

Para Vitali & al. (2011), es un poder desproporcionado sobre la economía global y puede representar un riesgo sistémico significativo, como afectar a la competencia en el mercado

⁴⁰Africa-Europe Faith and Justice Network; *Accaparement des terres en Afrique. Perspective biblique et éthique pour réfléchir et agir*, Bruxelles, 2011, 2

mundial y a la estabilidad financiera, pues un nivel alto de interconectividad puede ser una ruina para la estabilidad porque de esta forma el estrés se puede transmitir por el sistema como una epidemia. Los autores plantean si este núcleo de poder económico mundial puede ejercer un poder político centralizado intencionalmente y sospechan que las empresas pueden incluso competir entre sí en el mercado, pero que actúan en conjunto en intereses comunes y uno de los mayores intereses sería resistir a los cambios en su red.

Así pues, las empresas multinacionales están generando día con días daños tanto económicos, sociales y ambientales que son irreversibles, pero lo preocupante es que el poder que tienen a nivel mundial sobre los propios estados provoca que se tenga a la población en un estado de indefensión ante todos los abusos que estas empresas cometen, como ya lo adelantó Galbraith en *El nuevo estado industrial* (1967), cuando dijo que las grandes corporaciones se convertirían en la unidad económica estratégica de mayor significado y entidad en el mundo. Estas palabras, cobran mucho sentido, al observar cómo se manejan a los gobiernos de los Estados para que sean favorecidos los intereses económicos de las empresas multinacionales, aunque esto sea en detrimento del bienestar de su población y del medioambiente.

Para concluir esta primera parte de nuestra investigación, reconocemos que la violencia política, epistémica y simbólica introducida por la invasión colonial, constituye el fundamento de la deshumanización, la infantilización y la criminalización racial. Por haber negado rotundamente la humanidad al africano, considerando a sus saberes tradicionales como de conocimientos subalternos al conocimiento científico occidental, el edificio cultural y antropológico africano se derrumbó y se desmoronó. Por eso, podemos afirmar que la raíz de la crisis ecosocial en África Central es ante todo antropológica y es desde allí que también que se puede fundamentar una ecociudadanía crítica, para salir de la degradación ambiental, considerada como crisis de civilización y de cosmovisión occidental.

A continuación analizaremos en la segunda parte de nuestra investigación, la crisis ecosocial, la participación política y el acercamiento epistemológico a la ecociudadanía.

PARTE II: CRISIS ECOSOCIAL, PARTICIPACIÓN POLÍTICA Y ACERCAMIENTO EPISTEMOLÓGICO A LA ECOCIUDADANÍA.

“Por primera vez, el Hombre ha comprendido realmente que es un habitante del planeta, y tal vez piensa y actúa de una nueva manera, no sólo como individuo, familia o género, estado o grupo de estados, sino también como planetario.” Vernadski

Existen numerosas interrelaciones entre las cuestiones sociales y ecológicas aunque los mismos asuntos sean abordados desde diferentes enfoques o perspectivas. Así pues, un mismo concepto puede aparecer en varios ámbitos, algunas veces como planteamiento de un problema y otras como respuestas concretas al mismo o como enfoque alternativo para solucionarlo. Sin embargo, es importante darse cuenta que a pesar de todas las Cumbres internacionales y Acuerdos multilaterales, el aumento de especialistas, publicaciones, departamentos, fundaciones o anuncios publicitarios no se ha conseguido, de momento, desviar el camino hacia el colapso ambiental planetario, al contrario, todos los indicadores de deterioro global demuestran que la situación empeora y llaman a la urgencia de buscar soluciones adecuadas y concertadas, para solucionarlo. Si resulta difícil compartir las responsabilidades entre el Norte y el Sur, es en cambio evidente que la crisis ecosocial constituye una realidad inclusiva en cuanto al alcance de sus consecuencias para el bienestar global, frente a la cual intentamos proponer el camino de la ecociudadanía como alternativa desde la visión ecológica tradicional de los pueblos Ekang de África Central.

En efecto, el prefijo “eco” hace referencia al ambiente, medio u hogar, por tanto, un ecociudadano es todo aquel ciudadano responsable con el entorno natural en su día a día. Esto es fácil de decir y entender pero no lo es tanto a la hora de llevar a cabo y comprometerse frente a las exigencias de su práctica diaria y el cambio de rumbo que conlleva consigo. En realidad, el concepto se muestra más complicado, teniendo por un lado el prefijo “eco” que hace alusión al cuidado del medioambiente, y por otro lado, la palabra “ciudadano” refiriéndose a las personas que viven en una ciudad, seres libres gozando de derechos y deberes como la libertad y la igualdad. Hay que introducir también la idea de ciudad y de ciudadanía, en la medida en que “las tendencias actuales en el desarrollo local apuntan a una serie de factores que caracterizan los nuevos valores: a) participación ciudadana; b) asociacionismo en redes; c) enfoque sistémico en la planificación de las acciones; d) consenso político y social en las decisiones; e) referencia global del desarrollo local; f) y una interacción dialógica permanente a través de procesos democráticos de confrontación y consenso.” (Aznar, 2010: 137)

Hoy en día en efecto, las cuestiones que plantean la protección y la gestión de la biodiversidad parecen claramente de primera importancia y por causa, la biodiversidad o la diversidad biológica definida como el conjunto de las especies vegetales y animales y de todas las demás variedades de microorganismos vivos que se encuentran en la naturaleza, se reduce considerablemente poniendo así en peligro la supervivencia del planeta entero. Los ecosistemas valiosos como los océanos y los bosques se han degradado, contaminado y destruido, los recursos renovables, los suelos, especies animales y vegetales, ya no tienen tiempo para renovarse, e incluso desaparecen a un ritmo sin precedentes.

En efecto, el agotamiento de los recursos naturales, los fenómenos de contaminación, la superación de la huella ecológica, el recrudecimiento de las desigualdades y el aumento de la pobreza, subrayan unos hechos importantes : la necesidad de fomentar una sociedad sostenible y la imposibilidad de generalizar el modo de vida occidental. A esto respecto afirma Novo: “Hablar de desarrollo sostenible significa situarse en otra óptica; contemplar las relaciones de la humanidad con la naturaleza desde enfoques distintos; comprender el derecho de todos los seres humanos a participar en los beneficios del bienestar. Supone una transformación radical en las relaciones entre economía, ecología y ética; significa comenzar a pensar y actuar con una lógica diferente, tomando en cuenta los límites de la biosfera, la redistribución social y la diversidad cultural.” (Novo, 2007: 152)

Se reconoce así pues que el etnocentrismo del Norte y su proceso de destrucción-creadora alimentado por la economía de mercado han provocado una desculturización planetaria y destruido el vínculo social, suscitando un resentimiento creciente del tejido cultural de los pueblos. Por lo tanto, debido al fracaso del paradigma occidental y a la pérdida progresiva de la hegemonía de su civilización, frente a las amenazas que pesan sobre los ecosistemas y la biodiversidad del planeta, el sentido común cartesiano, si todavía es la cosa del mundo mejor compartida, recomendaría vivamente volver a las culturas llamadas animistas, que tienen la ventaja de conectar al hombre con la naturaleza y de buscar siempre una armonía entre la persona y su medio de vida. En la ausencia de esta sinergia intercultural y sin tener en cuenta a los modos de vida de las diferentes culturas africanas o indígenas en su conjunto, ningún futuro prometedor para nuestro planeta podría ser contemplado. Por esta razón, “la movilización de las comunidades locales en defensa de su espacio, contra la intrusión de usos indeseables, constituye la forma de acción ecologista de desarrollo más rápido y la que quizás enlaza de forma más directa las preocupaciones inmediatas de la gente con los temas más amplios del deterioro ambiental.” (Castells, 1998: 141).

Por lo tanto ¿Cómo concebir epistemológicamente a la ecociudadanía, desde la crisis ecosocial global?

Capítulo 1. Crisis ecosocial y acercamiento epistemológico a la ecociudadanía.

Nuestro propósito no consistirá en esta parte hacer un estudio exhaustivo de la noción de crisis sino que nos importará desde la etimología de la palabra y algunas consideraciones pertinentes, resaltar algunas luces vinculadas al hilo de Ariadna de nuestra investigación, en el caso concreto de la crisis ecosocial y la geopolítica ambiental. En efecto, la etimología de las palabras nos ayuda a menudo aprehender la profundidad del tema estudiado y empezamos reconociendo que una de las convicciones que nos motivó a reflexionar sobre este tema, fue la necesidad de encontrar las claves de un concepto de racionalidad ambiental.

1.1. La noción de crisis ecológica.

La interpretación de la crisis ambiental como un problema que además de manifestarse en el ámbito natural remite a un conflicto esencialmente social, resulta de la organización sociocultural, el sistema normativo y la estructura económica que han adoptado las sociedades a lo largo del tiempo, generando diferentes impactos sobre el ambiente, dependiendo así del grado de desarrollo de las tecnologías productivas, de la calidad y cantidad de recursos pasibles de explotación y del modo en que se los ha empleado para satisfacer su nivel creciente de necesidades.

En este sentido, se puede entender la crisis ambiental global como un paradójico fenómeno característico del crecimiento económico y al progreso de tipo occidental, junto al elevado nivel de desarrollo y estándar de vida alcanzado por la llamada civilización industrial, donde el Primer Mundo es su ejemplo arquetípico, responsable de los riesgos a carácter ecológico y ambiental de tan enorme magnitud que ha puesto en riesgo, por primera vez en la historia, la continuidad de la vida de los seres vivos en el planeta. Fundamentalmente esta crisis se compone de las siguientes macro-variables: la contaminación, la pérdida de la biodiversidad, el cambio climático o calentamiento global, el agotamiento de los recursos naturales, la destrucción de la capa de ozono, y la llamada explosión demográfica. Fue en la Conferencia sobre el Medio Ambiente Humano convocada por la ONU y realizada en Estocolmo en 1972 y se fundó el Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente, (PNUMA), donde este concepto de crisis ambiental global hizo su estreno formal en la agenda pública mundial, poniendo de relieve la necesidad de su superación por parte de la comunidad internacional. (Estenssoro, 2009)

Esto nos permitirá sacar algunos puntos pertinentes de referencia, claves para el entendimiento de la crisis ecológica global que experimenta el planeta y la profundización de la ciudadanía ecológica. En efecto, durante las últimas décadas, la teoría política verde ha abierto una interesante línea de investigación en torno a la relación entre ciudadanía y medioambiente, sobre la base de un concepto de ciudadanía propia y original, que en muchos aspectos rompe con las tradiciones liberal y republicana. Por esto, el ámbito de la ecociudadanía no es algo contenido en los meros límites de las fronteras de los Estados-naciones u organizaciones supranacionales, sino que al entendimiento de Andrew Dobson,

(...) es más bien producido por la relación metabólica y material entre las personas individuales y su medio ambiente. Esta relación da lugar a una huella ecológica que

a su vez, da lugar a relaciones con aquellos sobre los que impacta. Es improbable que hayamos conocido, o que vayamos a conocer, a aquellos con los que tenemos estas relaciones. Pueden vivir cerca o muy lejos, y pueden pertenecer, a esta generación o a generaciones venideras. Es importante reconocer, por supuesto, que pueden vivir en nuestro propio Estado-nación (...)El punto adicional de la ciudadanía ecológica, sin embargo, es que somos extraños, no sólo entre nosotros, sino también para el lugar de cada uno, e incluso para nuestro tiempo. Las obligaciones del ciudadano ecológico se extienden a través del tiempo así como del espacio, hacia generaciones todavía por venir. Los ciudadanos ecológicos saben que los actos de hoy tendrán implicaciones para la gente de mañana, y defenderán que el “generacionismo” es similar al racismo o el sexismo, y tan indefendible como ellos. (Dobson, 2010: 144)

Así pues, la tierra se ha convertido rápidamente en un lugar inadecuado para su más noble habitante y una nueva era de crímenes e imprevisiones humanas la reduciría a una condición de rendimiento empobrecido, de superficie aniquilada y exceso de depravación, de barbarie e incluso quizás, de extinción de las especies. Lo que nos lleva al acercamiento epistemológico de la noción de ecociudadanía. En palabras de Limón, “la ciudadanía alcanza un nuevo estatus social, adquiriendo un nuevo papel motivado para alcanzar una relación armoniosa con la naturaleza encaminada a conseguir un equilibrio ecológico, esta perspectiva es la que conocemos como ecociudadanía” (Limón-Domínguez, 2008: 9)

En síntesis, desde mediados de la década de los noventa, se viene hablando de ciudadanía ecológica como una noción que pretende contribuir a la formulación del proyecto ecologista desde una perspectiva que asume temas como las circunscripciones medioambientales, las generaciones futuras y la transformación de los conceptos de participación y representación políticas en el marco de construcción de un modelo democrático diferente. Así, la reflexión sobre la ciudadanía dentro del debate entre ecologismo y democracia constituye un elemento fundamental de apoyo en la construcción de un modelo democrático verde. Para Dobson,

(...) la ciudadanía ecológica se emplea en términos de responsabilidad no contractual, reside tanto en la esfera pública como en la privada, se refiere a la fuente más que a la naturaleza de la responsabilidad para determinar lo que cuenta como virtudes de ciudadanía, se maneja en el lenguaje de la virtud, y es explícitamente no territorial [...] Desde un punto de vista político, desde luego, entiendo las ciudadanía ecológica y ambiental como complementarias. Dado que se organizan en distintos terrenos, podemos interpretar de un modo plausible que ambas van en la misma dirección: la sociedad sostenible. (Dobson, 2010: 125)

Desde allí, se nota que la crisis ambiental tiene vínculos con la participación ciudadana, para la toma de decisiones, la resolución de conflictos ambientales y la dignificación de todas y cada una de los ciudadanos del planeta nos comprometen con una democracia ambiental que aseguraría una justicia social y pondría en valor el reparto equitativo de los recursos culturales, tecnológicos, económicos y vitales. Sin embargo, frente a la intensidad de la crisis ecosocial vigente, se preocupa De Sousa en estos términos:

Hasta la fecha, siempre que surgía una crisis había la necesidad de explicarla y de superarla. El pensamiento moderno se ha basado en la idea de que las crisis son oportunidades para encontrar nuevas soluciones. Pero no es esto lo que sucede hoy. La crisis ha adquirido un carácter tan permanente que, en vez de tener que ser explicada, es ella la que lo explica todo (...) Cuando la crisis deja de tener que ser explicada y pasa ella misma a explicar todo, no hay posibilidad alguna de pensar en alternativas, en salidas que impliquen la superación de la

crisis, porque éste pasó a ser una constante y, en tanto que tal, el límite máximo de lo que puede ser pensado. El pensamiento de la crisis va camino de convertirse en el principal síntoma de la crisis del pensamiento. (De Sousa Santos, 2017: 8-9)

Por esto Baird Callicott insiste en la necesidad hoy es mayor que nunca para los filósofos de recuperar su antigua función, la de redefinir la imagen del mundo, en respuesta a una experiencia humana inevitablemente transformada y una marea de informaciones e ideas nuevas venidas de las ciencias; buscar nuevas formas en que nosotros, los hombres, podríamos imaginar nuestro puesto y sitio en el universo, para encontrar cómo estas grandes ideas nuevas generarían nuevos valores, reajustando así nuestro sentido del deber. Así pues, a pesar de la complejidad inherente a la diversidad de los seres vivos y de los ecosistemas que constituyen la dificultad de cuantificar el patrimonio que constituye la biodiversidad biológica, la actualidad demuestra una toma de conciencia planetaria de la degradación actual, rápida y a menudo irreversible de la biodiversidad mundial, porque además esto debilita todas las economías, aumenta su vulnerabilidad ambiental y dificulta el desarrollo integral futuro.

Así pues, aunque el término *Biodiversidad* como concepto aparezca alrededor de 1986, la idea de la diversidad de la naturaleza viva tiene una larga historia desde la toma de conciencia por parte del hombre de la existencia de un mundo exterior, es decir la naturaleza o el medioambiente. De hecho,

La biodiversidad no es algo ajeno a los seres humanos. Somos parte integrante de la rica diversidad de la vida y poseemos la capacidad de protegerla, también de destruirla. La biodiversidad está en la base de los bienes y servicios que los ecosistemas nos proporcionan. Sustenta nuestra vida, garantiza nuestro bienestar y, además, nos permite desarrollarnos como personas. Dependemos de dichos servicios para obtener recursos tan necesarios como los alimentos, la mayoría de nuestros medicamentos o las fibras que utilizamos para confeccionar nuestra ropa. Estos procesos nos aseguran, entre otras cosas, un suministro constante de agua depurada o de aire respirable y están a cargo de la formación de los suelos y de todo el ciclo de los nutrientes, tan necesarios para la agricultura. Además, la biodiversidad está en la base de casi la mitad de la economía mundial, y las medidas encaminadas a su conservación y restauración se perfilan ya como algunas de las actividades que más se desarrollarán y que más empleo crearán en el futuro (...) El calentamiento global acapara hoy los titulares; el deterioro de los ecosistemas y de la biodiversidad lo harán mañana. (Dorado Nájera, 2010: 5)

Dicho esto, hemos asistido durante los últimos años, a la irresistible ascensión de la ciudadanía en la teoría y la práctica políticas contemporáneas, principalmente a causa del cambio que experimenta el Estado-nación en las sociedades occidentales, a su vez debido a un conjunto de procesos de cambio social que vienen a reforzar la dimensión internacional de política.

De hecho, desde la Revolución industrial hasta hoy en día, se ha acentuado de forma progresiva el deterioro del medioambiente. La contaminación en sus diferentes manifestaciones, el uso y destrucción indiscriminada de los bosques o los recursos marinos, la expansión demográfica y geográfica de la humanidad, la inequidad en la distribución de la riqueza son elementos que de una u otra forma colabora con la destrucción progresiva de los recursos naturales y del mismo medioambiente. Los indicadores en materia de destrucción del

medioambiente son esclarecedores: ampliación en el agujero de la capa de ozono, miles de hectáreas de bosque tropical taladas anualmente, decenas de especies animales en inminente riesgo de desaparición, destrucción generalizada de culturas con un amplio nivel de integración con el medio ambiente. En este sentido afirma Francisco:

Llama la atención la debilidad de la reacción política internacional. El sometimiento de la política ante la tecnología y las finanzas se muestra en el fracaso de las Cumbres mundiales sobre medio ambiente. Hay demasiados intereses particulares y muy fácilmente el interés económico llega a prevalecer sobre el bien común y a manipular la información para no ver afectados sus proyectos [...] La alianza entre la economía y la tecnología termina dejando afuera lo que no forme parte de sus intereses inmediatos. Así sólo podrían esperarse algunas declamaciones superficiales, acciones filantrópicas aisladas, y aun esfuerzos por mostrar sensibilidad hacia el medio ambiente, cuando en la realidad cualquier intento de las organizaciones sociales por modificar las cosas será visto como una molestia provocada por ilusos románticos o como un obstáculo a sortear. (Francisco, 2015: 54)

Así pues, teniendo en cuenta que el medioambiente no solo es agua, aire y suelo donde se desarrolla la vida, sino que adicionalmente es la forma en que las personas se relacionan con esos elementos para vivir en armonía, la participación de la sociedad sería inherente al medioambiente ya que es la herramienta por la cual los ciudadanos pueden analizar, identificar y transformar una problemática existente que afecta sus vidas como por ejemplo los efectos producidos por el cambio climático que en parte es producido por las mismas personas.

1.2. Aclaración conceptual: ¿Sostenibilidad o sustentabilidad? ¿Ecociudadano o ciudadano ecológico?

Los términos “sostenibilidad” o “sostenible” son usados en muchos contextos diferentes que van desde lo ecológico hasta lo económico, pasando por lo social, lo político o en referencia a los grupos organizados. Este trabajo se centra exclusivamente en el contexto ecológico de la sostenibilidad que a su vez forma parte de las cosmovisiones que el ciudadano pueda tener de ella. La sostenibilidad debe entenderse como un proceso político, pero también como un proceso social; es, si se quiere, un proceso social orientado políticamente. Esta constatación no tiene un origen ideológico, sino que refleja una realidad insoslayable: la complejidad del sistema social y la subsiguiente complejidad de su relación con el sistema natural. (Vives Rego, 2013)

Entendemos la sostenibilidad como un proceso de equilibrio dinámico entre las diferentes formas de capital basado en la relación que existe entre los sistemas dinámicos de la economía, la sociedad, la política y la vida humana en general, y los sistemas ecológicos, asimismo dinámicos pero que normalmente cambian a un ritmo más lento, en la que: a) la vida humana puede continuar indefinidamente; b) los individuos humanos y la sociedad pueden participar y prosperar; c) las culturas humanas pueden desarrollarse; pero en la que d) los efectos de la actividad humana (económica) se mantienen dentro de unos límites, de forma que no se destruya la diversidad, la complejidad y el funcionamiento del sistema ecológico que sirve de sostenimiento a la vida, así como el capital social que asegura la gobernabilidad democrática. La idea de sostenibilidad es un

concepto que podemos captar de forma intuitiva, pero lleva definiciones y concepciones diferentes.

En general remiten todas ellas a la dimensión ambiental, en este caso nace del concepto de resistencia de la biología o la articulación entre economía y medioambiente lo que implica ecoeficiencia, participación ciudadana, economía verde y finalmente a la igualdad social. En el fondo, se trata de construir un modelo de desarrollo que permita conservar la naturaleza de forma que las próximas generaciones puedan gozar de un medioambiente equilibrado y, al mismo tiempo, garantizar que todos los hombres y mujeres puedan disfrutar de una vida mínimamente digna. El concepto remite, por tanto, a la duración del género humano en condiciones de justicia social, en que todos sus miembros puedan desarrollar sus potencialidades. Hay que notar que

(...) existe una relación indisoluble entre participación ciudadana y desarrollo sostenible, donde la primera entendida en un sentido amplio representa el eslabón perdido de la sostenibilidad, a pesar de constituir un elemento estratégico para articular efectivamente las otras tres dimensiones: crecimiento económico, protección y conservación del medio ambiente, y equidad social y superación de la pobreza. Sin participación ciudadana sistémica y efectiva a nivel social, así como sin democracia participativa a nivel político institucional, no puede avanzarse hacia un desarrollo verdaderamente sostenible. Ello implica replantear el concepto difundido hasta ahora, que reconoce solamente las tres dimensiones señaladas previamente, dejando fuera de manera explícita la participación y la democracia como condiciones fundamentales para que dichos objetivos puedan alcanzarse. (Osorio, 2002: 22)

Sin embargo, necesitamos evaluar de forma más concreta el grado de sostenibilidad de nuestras actuaciones, así que el siguiente paso en nuestra reflexión es preguntarnos: ¿Cómo podemos saber si estamos en el camino del desarrollo sostenible? De otro modo: ¿Cómo podemos valorar la sostenibilidad, como medirla? Abarcar los distintos aspectos de la sostenibilidad puede parecer a simple vista una tarea difícil, pero existen modos de afrontarla. De forma general, para la medida de la sostenibilidad utilizamos un conjunto de indicadores. Estos indicadores son simplemente medidas estadísticas que dan una información sobre el grado de sostenibilidad de aspectos concretos del desarrollo social, ambiental, económico e institucional.

Así, la toma de conciencia ambiental se ha traducido en una nueva forma de entender el desarrollo sostenible en el que se implican no solamente la ecología, sino también los diferentes ámbitos de interacción entre individuos, entre éstos y la sociedad y todo el conjunto de sistemas bióticos y también abióticos que integran el medioambiente, porque el desarrollo sostenible significa que se garantice el bienestar de la generación presente sin poner en riesgo la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades. Se hace inaplazable un nuevo concepto de desarrollo sostenible que pasa por un cambio en nuestra relación con la naturaleza y con los demás.

En efecto, la naturaleza es la que sustenta y provee la base de los recursos para el desarrollo de la humanidad. Visto de otro modo, todo deterioro ambiental disminuye la calidad de vida. Por ello, se considera indispensable la participación ciudadana para poder avanzar hacia la sustentabilidad, ya que sin un actor consciente de los problemas que lo afectan, de sus

potencialidades de cambio y de estrategias articuladoras para enfrentar estos desafíos, la sustentabilidad queda supeditada a un nivel discursivo.

El desarrollo sustentable se propone como modelo de desarrollo que permitiría a las sociedades actuales y futuras mantener y/o elevar la calidad de vida, además de conservar y restaurar los recursos naturales desarrollando crecientes niveles de conciencia y sensibilidad y responsabilidad social. Lograrlo requiere la conjunción y participación de todos los sectores de la sociedad comprometidos a redefinir y construir una democracia con sustentabilidad. De este modo aparece la participación ciudadana como factor clave para avanzar en la solución de los problemas ambientales, ya que su ejercicio continuo permite incorporar en la toma de decisiones las opiniones de la comunidad, de manera que ésta pueda contribuir a la prevención y resolución de los conflictos ambientales.

En este sentido, la conciencia ciudadana y ambiental en general, el fortalecimiento de los valores como derechos humanos, la conservación ambiental y el derecho a participar en las decisiones que nos afectan directamente, son elementos fundamentales de una participación comprometida con el medioambiente. Así como lo reconoce Valencia Sáiz:

(...)La clave está en el papel que jueguen los ciudadanos y cómo se traduzca la conciencia medioambiental en hábitos y conductas que impulsen esa sociedad sostenible. Si la economía ecológica aporta la idea de decrecimiento sostenible, la teoría política verde reciente ha contribuido con la idea de que la ciudadanía constituye una clave fundamental de la sostenibilidad a través de la noción de ciudadanía ecológica. El reto de la ciudadanía ante la crisis ecológica es en estos momentos fundamental porque, por un lado, es el eje de una cultura sostenible y de una conciencia medioambiental, y, por otro, porque es la base de un cambio de hábitos y prácticas, es decir, de un cambio en el modo de vida hacia una sociedad verde. Así, la ciudadanía se convierte en uno de los ejes de la transformación social necesaria para combatir los problemas económicos y ecológicos que padecemos (Valencia Sáiz, 2009: 26-27)

El desafío de la ciudadanía por la sustentabilidad exige avanzar hacia una nueva generación de políticas públicas, lo cual representa una tarea estratégica que puede y debe ser asumida por las diversas organizaciones de la sociedad civil comprometidas con la sustentabilidad. La participación ciudadana es la clave para transformar el espacio de lo estatal en un espacio público y contribuir a crear condiciones para que efectivamente se pueda construir y consolidar la reforma democrática; la cual se constituye como la necesaria contraparte política de la reforma económica y social. Con el fenómeno de la globalización, poco a poco, hemos ido tomando conciencia de que la idea de responsabilidad colectiva no se agotara en el Estado-nación, sino que va más allá, reflejando así también la condición global de los problemas medioambientales y la acción transnacional del movimiento verde en su conjunto.

En este sentido, el papel de la ciudadanía para el advenimiento de una sociedad sustentable es clave, no solamente en su ámbito público sino también privado. En efecto, el ciudadano activo tiene la obligación de superar las contradicciones vigentes que se puede observar en su actuar cotidiano, donde los discursos en los espacios públicos en favor de la conservación y de la

protección del medioambiente se oponen radicalmente a sus actuaciones privadas. Esta falta de coherencia en el proceso de búsqueda de una sociedad sustentable constituye uno de los enigmas que se esconden detrás de preocupaciones de muchos investigadores, a saber cómo alcanzar el equilibrio entre las esferas pública y privada.

A través de proyectos participativos de construcción conjunta y, por tanto, como proyectos de consenso, es una propuesta clara por la democratización real en la formación de los estudiantes. Estamos ante una nueva etapa de interrogantes, cuyas respuestas nos han de obligar a la resolución conjunta: lo certero, lo indiscutible, lo demostrado, ha finalizado. Como lo asegura Peñalver (1994), "(...) la ciencia, el pensamiento humano, se despliega y se desarrolla sobre el marco de la interrogación, de la sospecha, de la duda; su mundo es el mundo de un diálogo que nunca concluirá, una discusión participativa, concebida como riesgo y como aventura." Unas prácticas ciudadanas que atiendan a todo lo anterior han de llevar hasta sus últimas consecuencias esa nueva concepción del sitio, lugar, el sentido de la vida del hombre y de la mujer en el mundo.

Sin embargo, hay que insistir en la necesidad de parte de los ciudadanos, de crear nuevos mecanismos y redes para facilitar el avance hacia la sociedad sostenible. Nos referimos aquí a un aspecto de la democracia deliberativa que tiene por base el voto de los ciudadanos, una pértiga que hace algunas decenas, se desplomó por falta de confianza entre los electores y sus representantes. En efecto en los asuntos de importancia capital, la ciudadanía se ha sentido defraudada y traicionada por sus representantes, que una vez el voto de la ciudadanía recibido, se han transformado en su propia meta, defendiendo sus propios proyectos y no necesariamente en el nombre de su electorado. Ahora bien, el voto siendo un ejercicio cíclico, resulta imposible por parte de la ciudadanía seguir teniendo dominio permanente sobre sus elegidos hasta el fin del mandato.

Desde allí entonces que la ciudadanía tiene que producir y sacar sus propios mecanismos de control y regulación y poder exigir a cada representante rendir cuenta al momento oportuno. Así pues, "para que el ciudadano ecológico pueda erigirse en juez y a la vez garante de la sostenibilidad debe dar prioridad al derecho a saber lo que se consume, lo que se destruye, al estado cuantitativo y cualitativo de las reservas de los recursos, los riesgos y beneficios que aporta la tecnociencia vigente y quienes son los responsables directos e indirectos de las situaciones medioambientales." (Vives Rego, 2013: 89)

En efecto, hace falta afirmar que una ciudadanía activa, valiente consciente de sus derechos, deberes y responsabilidades, es imprescindible para el alcance de una sociedad sostenible. Sin embargo para que la vida sostenible se transforme en formar parte de su cotidiano, el ciudadano tradicional tiene que transformarse en ciudadano ecológico. ¿Cuáles son las diferencias fundamentales entre ambos tipos de ciudadanos? Según Vives Rego,

Las diferencias fundamentales entre el ciudadano ecológico y el ciudadano tradicional son básicamente tres : i) Para empezar la ciudadanía ecológica no es únicamente una cuestión pública (como lo es la ciudadanía tradicional) sino que incorpora la esfera de lo privado en el ámbito de lo público, en el sentido de que sus actos privados tienen

consecuencias directas en el dominio público; ii) El espacio político del ciudadano ecológico no es su estado o territorio, si no que su actuación como ciudadano afecta de manera más o menos directa a otros territorios y naciones, siendo globales las consecuencias de esas acciones. Es decir que uno de sus objetivos es minimizar las consecuencias ecológicas negativas de los actos de los ciudadanos sobre otros individuos; iii) El ciudadano ecológico considera que es su responsabilidad minimizar el impacto ecológico negativo que sus acciones tienen sobre los demás, sin esperar derechos o contrapartidas a cambio. El ciudadano es una entidad política en cuanto que ejerce derechos y deberes. Por lo tanto el ciudadano ecológico mantiene su estatus político pero redirigiendo sus derechos y deberes hacia la sostenibilidad y el respeto a todos los seres vivos y a la Naturaleza. (Vives Rego, 2009)

Así pues, desde el punto de vista de la democracia, ¿cuál sería el papel de la participación ciudadana frente a la crisis ecosocial global?

1.3. Raíces etimológicas de la ecociudadanía y cultura de la conciudadanía.

En un análisis del artículo de Cano Soler y Vives Rego, nuestro propósito consistirá en sacar elementos pertinentes como vínculos intrínsecos y ontológicos entre la ecociudadanía y la conciudadanía. Al cabo, nuestra tarea está en demostrar que desde la etimología de los términos aparece lógicamente una relación estrecha entre la sostenibilidad, la ecociudadanía y la conciudadanía, lo que sustenta la actualidad de la fundamentación de una ciudadanía ecológica, no como hecho aislado, pero relacionándola con la naturaleza misma de la noción de ciudadanía que implica también la de conciudadanía.

Así pues, desde su esencia, para Cano Soler y Vives Rego, el ciudadano puede ser definido como la persona que forma parte de una comunidad política y etimológicamente existen interesantes elementos a considerar por el tema que nos preocupa. En efecto, a partir de las lenguas latinas antiguas y modernas, la palabra “Ciudadano” proviene de Ciudad con una derivación inversa en latín del abstracto ‘*Civitas*’ (Ciudad) que proviene de ‘*Civis*’ Ciudadano. Al contrario, notan que no ocurre lo mismo en griego, donde el término principal es ‘*Polis*’ o ciudad y del cual se deriva *Polítes* o Conciudadano. El término Ciudadano en su recorrido histórico, ha sido elaborado por la tradición occidental, pero en fin de cuenta, Vives y Cano constatan que originalmente, *Polis* y *Civitas* no tienen nada en común.

En efecto, para Cano Soler y Vives Rego, el concepto “*Civis*” romano por ejemplo tiene como término correspondiente al griego “*filos*”⁶³, respetando el sentido profundo. Según Emile Benveniste, “*filos*” significa ‘amado’, ‘amigo’ y se relaciona claramente con “*filia*”, ‘amistad, relación amistosa’. Además, Benveniste señala que la proximidad semántica de “*filia*” con “*Civis*” es evidente en cuanto ésta palabra latina, que se traduce mucho mejor por “Conciudadano”, une siempre la significación social con valores afectivos, familiares y grupales, vinculados al compartir un hábitat. También, es importante el sentido de reciprocidad y mutuo reconocimiento que contiene el término siendo éste el verdadero fundamento de la colectividad. De allí es donde podemos enlazar el sentido de “*Civitas*” con el que según Platón, Protágoras asignaba a los valores necesarios para una verdadera convivencia política humana. Deléage afirma así pues que

La ecología es una matriz viva de una nueva conciencia y de una nueva cultura: las de nuestra pertenencia a la naturaleza en lo más profundo de nosotros mismos, seres humanos, partes y actores a la vez del sistema global de la naturaleza. Es decir, también la conciencia de las relaciones estrechas entre los desórdenes ecológicos y los de nuestras sociedades que, ingenuamente, creen haber controlado definitivamente a la naturaleza. La intervención humana, efectivamente, acaba amenazando el propio funcionamiento y el futuro del sistema global de la naturaleza: el hombre, como otros animales, se ha comportado respecto a ella como depredador. La revolución industrial, basada en la ciencia, la ha convertido en el más eficaz de ellos, pero la naturaleza de las transformaciones que ha permitido ha hecho de él también algo más que un simple depredador. Esta situación original confiere una gran complejidad del análisis del papel específico de los humanos en los ecosistemas, análisis al que se ha confrontado la ciencia ecológica desde los orígenes. (Deléage, 1993: 19)

Por lo tanto, las relaciones interpersonales en las sociedades contemporáneas actuales se presentan como complejas, pero sujetas a posibilidades que hasta hoy en día no existía. Por lo tanto, filológicamente, el concepto de ciudadano nos conduce a una primera idea según la cual:

(...) la ciudadanía ecológica debe poder añadir ese sentimiento de 'filia propio de la auténtica 'civitas', pero incorporando a esa relación familiar-amistosa nuestra relación con el medio ecosistémico en el que vivimos. Para ello también es interesante observar que, como ocurría con la idea de ciudadanía romana y al contrario que con la ciudadanía del Estado-nación moderno, ésta trasciende el territorio físico sobre el que se encuentran los ciudadanos. Refleja más bien los valores de una comunidad de conciudadanos vinculados por elementos que van más allá del "*ius solis*" y del "*ius sanguinis*" modernos. (Cano Soler & Vives Rego, 2014: 41)

Entonces, ¿de dónde proviene la ciudadanía ecológica? En su originalidad con el medioambiente tiene dos sentidos: trasciende lo local, teniendo en cuenta la extensión de los parámetros del ecosistema global, pensando en la biosfera como entidad, por el sentido en ella-misma y las consecuencia que la pueden afectar por loa actividades humanas y en segundo lugar, tiene conciencia del carácter de la enmarcación de sus acciones dentro del perímetro local. En una interrelación lógica, según la segunda idea, el ciudadano ecológico piensa su relación con el planeta y con su entorno desde un punto de vista sistemático y complejo.

En efecto, el ciudadano ecológico piensa su relación con el planeta y con su entorno desde un punto de vista sistémico y complejo. Dicho de otra manera, necesita abordar su relación con el mundo también desde una especial conciencia de conciudadana con el planeta y con su entorno inmediato, sabiendo que su actuación local siempre mantendrá un feedback dinámico con la totalidad de la biosfera.(...) No obstante, deberíamos también, como ocurre y ha ocurrido en otras culturas, poder desarrollar una perspectiva cosmovisional que nos permitiera considerar la biosfera con la misma '*aidós* 'y '*diké* 'que consideramos a nuestros iguales, para hacer nacer así un verdadero sentimiento de 'filia 'con el planeta. Hemos de ser capaces de desarrollar una nueva relación con el mundo que no se limite a contemplarlo como una mera fuente de recursos, sino que lo incorpore simbólicamente a nuestro acervo cosmovisional como una parte más de nosotros mismos.

Concretamente, el planeta ha de poder ser visto como nuestra condición de posibilidad básica, concepción ésta que otras culturas han sabido incorporar sabiamente a su forma de ver el

mundo. La nuestra, por su historia y evolución, no puede adherir-se a visiones místico-religiosas de la Naturaleza sin caer en contradicciones contraproducentes. Por ello, la mejor manera de incorporar dicho sentimiento de respeto es convirtiéndolo simbólicamente en un elemento imprescindible de la configuración de una nueva ciudadanía: la ciudadanía ecológica y las nociones aquí desarrolladas sobre el sentido fuerte de 'civis' pueden ser una ayuda valiosa para conseguir desarrollar esa nueva definición:

(...) el ciudadano ecológico necesita abordar su relación con el mundo también desde una especial conciencia de conciudadanía con el planeta y con su entorno inmediato, sabiendo que su actuación local siempre mantendrá un feedback dinámico con la totalidad de la biosfera" (...) como ciudadanos y conciudadanos, hemos de ser capaces de desarrollar una nueva relación con el mundo que no se limita a contemplarlo como una mera fuente de recursos, sino que lo incorpore a la cosmovisión universal. Por lo tanto, el nexo entre la ciudadanía y la capacidad de decisión política ya no se debería jugar desde la soberanía tradicional sino desde lo que podríamos llamar una 'soberanía ecosistémica' vinculada a la participación cultural y política en una comunidad determinada pero ligada a una escala humana dentro del territorio en el que vive. (Cano Soler & Vives Rego, 2014: 44)

En consecuencia, el ciudadano ecológico obliga a revisar la distinción clásica entre lo público y lo privado y se sitúa en un espacio público cada vez más predominante. Su pensamiento y acción particulares sobrepasan el ámbito privado y devienen ecológicamente políticas por dos trayectos diferentes: Por un lado, la justicia, la responsabilidad y la igualdad entre ciudadanos se extienden a la sostenibilidad ecológica como elemento público y global. Por el otro, transfiere a la esfera pública la función de cuidar lo que hasta recientemente ha sido privado, como asumir el cuidado de la naturaleza y los recursos a los que tenemos acceso. Es decir ensalza el espacio público identificándolo con la sostenibilidad y el progreso. En consecuencia, la ciudadanía ecológica puede definirse desde una perspectiva operacional como el conjunto de individuos que están dispuestos a redefinir sus relaciones con los ecosistemas en los que viven. Dicha redefinición pasa necesariamente, como ya hemos apuntado antes, por una reelaboración de los conceptos básicos de necesidad y calidad de vida.

Así pues, el gran reto social que se le presenta a los intentos teórico-prácticos por construir la ciudadanía y además apuntarle a los retos y problemáticas propias de las sociedades contemporáneas. Los temas como la inclusión, la pluralidad, el reconocimiento del otro, el cumplimiento de los deberes, la exigencia de los derechos y el cuidado de lo público, entre otros, tienen que ver con sentar las bases de una ciudadanía que piense y actúe a favor del cuidado del planeta que habita, con el objetivo común de cuidar y preservar lo que éste nos ofrece y el trato responsable que hacemos de los recursos para garantizar a las generaciones presentes y futuras en un mundo mejor que el que encontramos.

Además, es importante destacar también que la ecociudadanía sea un vasto espacio de aprendizaje. Globalmente, en relación con las competencias crítica, ética, heurística y política, se aprende a construir colectivamente un saber significativo, desarrollar una inteligencia colectiva-ciudadana, una ecociudadanía para definir un proyecto ecosocial común. Por eso, en una

interrelación lógica, el ciudadano ecológico piensa su relación con el planeta y con su entorno desde un punto de vista sistemática y complejo. Dicho de otra manera, el ciudadano ecológico obliga a revisar la distinción clásica entre lo público y lo privado y se sitúa en un espacio público cada vez más predominante. Su pensamiento y acción particulares sobrepasan el ámbito privado y devienen ecológicamente políticas por dos trayectos diferentes: Por un lado, la justicia, la responsabilidad y la igualdad entre ciudadanos se extienden a la sostenibilidad ecológica como elemento público y global. Por otro lado, transfiere a la esfera pública la función de cuidar lo que hasta recientemente ha sido privado, como asumir el cuidado de la naturaleza y los recursos a los que tenemos acceso. Es decir ensalza el espacio público identificándolo con la sostenibilidad y el progreso. En consecuencia,

La ciudadanía ecológica debe distanciarse de la superficialidad de aquel ciudadano moderno únicamente preocupado por su bienestar y comodidad, que da la espalda a los graves riesgos que implica el consumismo para la biodiversidad, el agotamiento de los recursos y la contaminación de aguas, atmósfera y suelos. La pasividad y falta de criterio ecológico que ha caracterizado al ciudadano, sobretodo, desde principios del siglo XX se denuncian y empiezan a ser abandonados para entrar en una nueva sociedad sostenible. Dicha pasividad está esencialmente asentada sobre una forma de ver el mundo que nace en los albores de la Modernidad. En este momento histórico, a diferencia de los anteriores, el ser humano se sitúa en el centro de la realidad. En correspondencia con este hecho cosmovisional el ciudadano deviene el fundamento último de la soberanía política y se erige en el sujeto fundamental de la política y la economía. (Vives Rego, 2013: 44)

Así pues, los problemas ecológicos se han convertido en uno de los principales temas de preocupación colectiva, de lo que hoy se denomina *gobernanza global*. El recorrido por las diferentes formas de comprender las nuevas ciudadanía emergentes de los cambios socio-políticos de las últimas décadas por medio de autores como Adela Cortina, Amartya Sen, Martha Nussbaum, Chantal Mouffe, Guillermo Hoyos y Marco Raúl Mejía, permite delimitar la idea de una ciudadanía que se caracteriza por admitir su comprensión desde múltiples formas y bases epistemológicas y cuya aplicación mantiene la vigencia y la viabilidad en la mayoría de contextos sociales del planeta. En consecuencia, “la ciudadanía ecológica puede definirse desde una perspectiva operacional como el conjunto de individuos que están dispuestos a redefinir sus relaciones con los ecosistemas en los que viven. Dicha redefinición pasa necesariamente, como ya hemos apuntado antes, por una reelaboración de los conceptos básicos de necesidad y calidad de vida.”(Vives Rego, 2014: 88)

Así, el gran reto social que se le presenta a las intenciones teórico-prácticas de construir la ciudadanía global hoy es además apuntarle a los desafíos y problemáticas propias de las sociedades contemporáneas, con temas como la inclusión, la pluralidad, el reconocimiento del otro, el cumplimiento de los deberes, la exigencia de los derechos. Por eso, el asunto de la sostenibilidad, entre otros, tiene que ver con sentar las bases de una ciudadanía que piense y actúe a favor del cuidado del planeta que habita, con el objetivo común de cuidar y preservar lo que éste nos ofrece y el trato responsable que hacemos de los recursos para garantizar a las generaciones futuras un mundo mejor que el que encontramos. Algunas reflexiones profundas sobre la situación sociopolítica de los períodos moderno y postmoderno nos pueden ayudar a descubrir conexiones estrechas y lógicas entre las nociones de ciudadanía, Derechos humanos y

Estado de derecho. En efecto, ciudadanía, Derechos fundamentales y Estado de derecho no son sólo categorías jurídico-políticas que emergen en un mismo clima histórico, sino también las realidades que se condicionan y se implican mutuamente.

En este artículo de Cano y Rego, hay que reconocer que la sostenibilidad exige un comportamiento nuevo, socialmente y políticamente difícil de aplicar (Cano y Rego, 2011) en particular a la hora de destacar concretamente las características de las nuevas medidas sostenibles. En este sentido, hay que redescubrir la fraternidad intrínseca que existe entre los seres humanos y el resto del planeta, para construir la sostenibilidad en el sentido de la amistad y de la conciudadanía. Así pues, las visiones clásicas de la historia reservan al hombre el lugar privilegiado, la historia estaba hecha de sus ideas, sus concepciones, sus actos de valentía y sus conquistas, quedaba el medioambiente a menudo en segundo plano.

Esta actitud de los historiadores, filósofos y escritores del período moderno está impregnada de la visión mecanicista del mundo, nacida con Newton, Descartes y Bacon y prolongada hasta el siglo XX, el humanismo representa tanto en el campo moral como en el campo político, un horizonte de sentido y de valor aún hoy ampliamente dominante, porque las grandes preocupaciones contemporáneas relacionadas con los cambios climáticos, energéticos o tecnológicos, conciernen ante todo a la supervivencia de la humanidad, considerada en su situación actual como en las generaciones venideras.

Sin embargo, las nuevas normas y los índices de medición de la riqueza, que se están elaborando, son también los del desarrollo humano, como si el humanismo constituyera el principio siempre intransferible de un proyecto o incluso de una política de civilización que siguen siendo radicalmente antropocéntricos. A esto hay que añadir que la menor crítica que se pueda hacer de tal antropocentrismo, es rápidamente descrita como “antihumanista”. Sin embargo, históricamente, el avance de este humanismo excesivo se agota ya en la primera mitad del siglo XVII y la imagen del hombre como centro y metáfora del mundo, que la pintura de la época nos transmitió bajo innumerables versiones se disuelve. Lo que implica necesariamente una redefinición de la escala de valores universales, una universalidad relativa, porque toma fuente en cada cultura específica, la parte de esa noble tarea incumbe al filósofo que tiene que reorientar sus intuiciones, adaptándolas a las aspiraciones profundas la sociedad actual. Así pues, “la necesidad es hoy mayor que nunca para los filósofos de recuperar su antigua función de redefinir la imagen del mundo, en respuesta a una experiencia humana inevitablemente transformada, y a una marea de informaciones e ideas nuevas venidas de las ciencias; buscar nuevas formas en que nosotros, los hombres, podríamos imaginar nuestro lugar y nuestro papel en la naturaleza; y encontrar cómo estas grandes ideas nuevas podrían cambiar nuestros valores, reajustando nuestro sentido del deber.”(Baird Callicott, 2010: 28)

Efectivamente, urge la necesidad de reajustar nuestro sentido del deber que no se puede limitarse a una reciprocidad interhumana. Pero que tiene que abarcar a los seres no humanos, porque el hombre comparte con ellos en un cierto sentido, la convivencia de la conciudadanía, la amistad y esa conciencia de co-pertenencia tiene que facilitar a la búsqueda de caminos de

sostenibilidad social, económica y cultural. En este sentido, si nos referimos a su significado etimológico, la palabra griega, βίος, no designa solamente el hecho de vivir, sino la manera de vivir, el modo de vida humano o animal, de donde, concretamente, los medios de vida, los recursos, la multitud y el mundo.

Por lo tanto, la biodiversidad no sólo sería la multiplicidad de vidas, sino también la forma en que se vive esta multiplicidad, confirmando así que se trata de la variedad y la variabilidad de los organismos vivos y de los complejos ecológicos en los que existen. Los complejos son las relaciones complicadas que se establecen a menudo entre los organismos que coexisten, incluidos los procesos del ecosistema que reproducen más que la simple suma de sus partes. En este sentido, si reconocemos que la biodiversidad y los ecosistemas están malos, en un estado de enfermedad grave que necesita una curación multiforme, hay que encontrar entonces la posibilidad de curación. A esto respecto afirma Lenoir:

El proceso de sanación del mundo pasa ante todo por una crítica lúcida y argumentada de las lógicas mecanicistas y mercantiles que están en el origen de muchos desórdenes de la Tierra y de las sociedades humanas. El hombre y el planeta que lo alberga, en efecto, no son mercancías. La vida no es solamente cuantificable. La curación del mundo pasa también por una reformulación de los valores éticos universales a través de un auténtico diálogo de las culturas y por una refundación del vínculo entre el ser humano y la naturaleza, el hombre y la mujer, el individuo y la trascendencia.(Lenoir, 2012: 14)

Históricamente, las sociedades humanas siempre han modificado su hábitat para hacerlo más fácil de vivir, para producir más, o para hacerlo más conforme a su visión del mundo. Es casi imposible para el hombre vivir sin hacer uso de la naturaleza, pero observemos que “ahora estamos imponiendo nuestra huella en la biosfera, hasta el punto de que hemos modificado rápidamente la composición química de la atmósfera, las poblaciones vivas y la corteza terrestre. Por lo tanto, nuestras actividades se han vuelto visualmente visibles y sensibles” (Bourg, 2011: 9)

En efecto, hoy en día, la naturaleza nunca ha estado tan lejana, distante, mediatizada por innumerables artificios y al mismo tiempo omnipresente e incluso totalitario, en el plano simbólico de la vida de los hombres de hoy. Negando la evidencia de una artificialidad profunda e irreversible de la civilización humana, todos siguen abrigando la ilusión de volver pronto a una vida más natural. Sin embargo, hay que constatar no sin un temor justificable que

Antes era la religión la que nos amenazaba desde el juicio final hasta el fin de los tiempos. Hoy es nuestro planeta martirizado el que anuncia la venida de tal día sin una qué conque intervención celestial. La última revelación, no procedente de un monte Sinaí, ni del sermón de la montaña, ni de una higuera sagrada del Buda, no es otra cosa que el grito mismo de las cosas mudas y significa que tenemos que unirnos para mantener en sus límites nuestras fuerzas que subyugan la Creación, para no perecer colectivamente en la tierra inculta que una vez fue la Creación. (Jonás, 2005: 309)

Sin embargo, las sociedades humanas no pueden conservar su coherencia sin algunos rudimentos de ética, que tendría como fundamentos básicos y vertebradores a las nociones de amistad y de conciudadanía.

A continuación, reflexionaremos sobre el pensamiento verde, la ecociudadanía y la huella ecológica.

1.4. Pensamiento verde, ecociudadanía y huella ecológica.

**La gestión actual de los recursos naturales nos lleva a un callejón sin salida... Maltratamos la tierra porque la consideramos una mercancía en nuestra posesión. El día que la veamos como una comunidad de la que somos miembros, la trataremos con amor y respeto
(Aldo Leopold, 1949)**

De manera general, la huella ecológica se define como “el área de territorio ecológicamente productivo necesaria para producir los recursos utilizados y para asimilar los residuos producidos por una población definida con un nivel de vida específico, donde sea que se encuentre esa área.” El espacio relevante de obligación ciudadana, para Dobson y otros teóricos verdes, se expresa mejor en términos de una sencilla noción: la de huella ecológica. La noción de espacio político de la ciudadanía ecológica es, pues, bastante diferente de las nociones de Estado-nación, comunidad internacional, el globo terrestre, el mundo, e incluso la metafórica en la que se sientan los difusores del cosmopolitismo. El espacio relevante de obligación ciudadana, para Dobson y otros teóricos verdes, se expresa mejor en términos de una sencilla noción: la de huella ecológica. La noción de espacio político de la ciudadanía ecológica es, pues, bastante diferente de las nociones de Estado-nación, comunidad internacional, el globo terrestre, el mundo, e incluso la metafórica en la que se sientan los difusores del cosmopolitismo.

La huella ecológica es clave en este sentido, ya que es a la vez una expresión del espacio de ciudadanía ecológica, y también un modo de enmarcar las decisiones políticas en la dirección de la responsabilidad ciudadana. El punto de inflexión de la ciudadanía ecológica, para Dobson (2001), es precisamente que la huella no refiere normalmente el trozo de tierra contiguo al nuestro, o al terreno de un tipo y calidad determinada: la globalización del comercio ha aumentado la probabilidad de que las áreas bioproductivas requeridas para sostener el consumo estén esparcidas por todo el planeta.

Ramón Máiz (2011:31) ofrece las que considera como las razones para considerar la huella ecológica. Enumera lo siguiente:

- Proporciona una nueva noción del espacio político como contexto de deberes y derechos cívicos, diferente al territorializado del Estado-nación tradicional, pero también del cosmopolitismo clásico (“ciudadanos del mundo”).
- Genera no solo derechos, sino muy especialmente obligaciones igualitarias.
- Aporta una noción de justicia medioambiental (esto es: exigible, no graciable) que considera injusta, por desigualitaria, la sobreapropiación de espacio ambiental.
- Genera demandas normativas de cambio estructural político y económico.
- Requiere el cultivo de un nuevo *ethos*, una inédita sensibilidad ambiental compartida, nuevos hábitos de vida y emociones específicas como el cuidado, la compasión o la empatía.

La huella ecológica sugiere que el impacto que tenemos sobre nuestro medio está relacionado con la cantidad de naturaleza que usamos o de la que nos apropiamos para sostener nuestros patrones de consumo. En concreto, representa la porción de tierra productiva necesaria para mantener los actuales niveles de consumo de recursos y de generación de residuos por parte de una población específica. La hipótesis de atribución a cada persona del planeta de una huella ecológica media permite, según Máiz (2011:19), lo siguiente: 1) por una parte, detectar la insostenible desigualdad en términos de exceso o déficit de espacio medioambiental del que disponen los diferentes seres humanos y 2) por otra, permite reconstruir el concepto de ciudadanía ecológica desde una perspectiva igualitaria. Así pues, si la ciudadanía ecológica ha de tener algún sentido, entonces, tiene que enmarcarse fuera del ámbito normalmente asociado con la ciudadanía contemporánea: el Estado-nación. Los causantes del calentamiento, según Dobson (2002), le deben responsabilidades a los afectados en virtud de “acciones precedentes” que, en este caso, han conducido al calentamiento global y sus nefastas consecuencias.

En efecto, la ciudadanía ecológica es una ciudadanía de extraños y la huella ecológica sugieren diversos autores que viene a acercar las cuestiones de lejanía territorial e implicación, obligando a los ciudadanos ecológicos a asegurar que ésta tenga un impacto sostenible en vez de insostenible. Esta denuncia se encuentra en un libro de Aldo Leopold. *A Sand County Almanac* publicado en 1949. Según el autor, los problemas relativos al medio ambiente tienen su origen en una mala actitud que adoptamos en nuestras relaciones con la naturaleza: la de un maestro, de un propietario que tiene todos los derechos. Para resolver el problema del medio ambiente, el hombre debería cambiar su actitud y plantear en principio que “una cosa es correcta cuando tiende a preservar la integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biótica; [que] es incorrecta en el caso contrario.” (Aldo Leopold, 1949). Con teorías tan originales sobre la relación entre el hombre y la naturaleza, Aldo Leopold allanó realmente el camino para la elaboración de una nueva teoría: la ética de la tierra.

Por tanto, a pesar de la importancia de abordar la generalizada destrucción global de la naturaleza, a menudo la ética medioambiental contemporánea confía en dos afirmaciones erróneas, es decir que la ecología ofrece leyes científicas fiables para dar una solución a la destrucción medioambiental; la ética medioambiental debería ser biocéntrica y no antropocéntrica, y así que los seres no humanos deberían recibir la misma consideración por sus intereses, como ocurre con los seres humanos.

Sin embargo, entre otras razones: resulta científicamente falsa porque la ecología no posee tales leyes deterministas y puede conllevar hacia un “fascismo medioambiental”, presentando una falta de criterios de segundo orden para arbitrar entre diferentes intereses y derechos de diversos seres. En lugar de dichas afirmaciones cuestionables, nuestra investigación quiere debatir tres nuevos principios, basados en reglas de incumplimiento ético, en una ética de estudios de caso científicos y en los derechos humanos frente a la contaminación. Las objeciones que podrían hacerse en este sentido no tienen que ver con los conceptos filosóficos o éticos de integridad y equilibrio, lo cual lógicamente puede tener un poder heurístico y político.

La ética del medioambiente no es otra cosa que un esfuerzo teórico para construir y justificar normas, que no permitirían a los hombres explotar la naturaleza de manera abusiva, con el fin de servir los intereses egoístas de un individuo o de una colectividad, y que les permitiría establecer una relación nueva con ella. ¿Cómo se debe concebir la naturaleza de este informe? ¿Cómo se debe basar? ¿Cuáles podrían ser las normas que el hombre debería respetar en su relación con el medio ambiente? Desde la publicación del famoso ensayo de Ado Leopold, *The Land Ethic*, la ética de la tierra y varias éticas ambientales han sido elaboradas y han aportado diversas respuestas a estas preguntas, aunque todas condenan el antropocentrismo y proponen un modelo de relaciones armoniosas con la naturaleza. Sin embargo, se podría hablar de dos tipos de ética del medio ambiente: la ética biocéntrica y la ética ecocéntrica.

La primera forma en que la ciudadanía ecológica ha hecho aparición puede ser definida como ciudadanía de la Tierra. Encuentra terreno abonado tan pronto como en la década de los cuarenta del siglo pasado, cuando los impactos de la industrialización acelerada empiezan a dejar huellas visibles en la calidad paisajística y ambiental. Es el momento en que Aldo Leopold, por ejemplo, se refiere a la necesidad de una “Ética de la Tierra”, basada en la toma de conciencia de la “interdependencia biológica”, que debe llegar al “ciudadano común de ahora [que] supone que la ciencia sabe cómo funciona el reloj de la comunidad”, aunque “el científico está convencido de lo contrario”. Leopold que es un científico, propone que “en pocas palabras, una ética de la tierra cambia el papel del Homo sapiens: de conquistador de la comunidad terrestre al de simple miembro y ciudadano de ella. Esto implica respeto por sus miembros, y respeto también por la comunidad como tal”. El ciudadano biótico es “miembro de un equipo biótico”, “una comunidad de partes interdependientes” para “preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica”. La intuición de Leopold tuvo un seguimiento más que destacable en las décadas posteriores entre los movimientos y pensadores de la ética biocéntrica y ecocéntrica, en el naturalismo y el conservacionismo, el bioregionalismo y en la ecología profunda. En este sentido, se constata que

Hoy en día, la idea de la ciudadanía biótico o de la Tierra se ha llevado al terreno de la globalización, de forma que entre los afectados por sus consecuencias más negativas se cuenta no sólo la comunidad de proximidad sino los afectados más distantes, también de otras especies. Robin Attfield se refiere a una “ética de los seres vivos”, cuyos sujetos sean “ciudadanos globales”, ejemplificados en el ámbito de la sociedad civil global, con sus fuerzas democratizadoras abanderando “una ética normativa universal o cosmopolita” que plasma responsabilidades también universales en la “gobernanza global”. Esta idea de ciudadanía es extensionista, se amplía hacia “cualquier poseedor (presente o futuro) de estatus o consideración moral”. Se trata de una ciudadanía “postantropocéntrica” que tenga en consideración todo ser con “valor intrínseco. (Valdivielso Navarro, 2010: 495-496)

En la perspectiva de un desarrollo no sostenible, la naturaleza sólo tiene un valor instrumental. Los hombres utilizan los recursos naturales, explotan todas las fuentes de energía para satisfacer sus necesidades, cuyo número aumenta día a día, y para elevar la calidad de su vida material. Se destruyen los bosques para obtener leña, se construyen fincas, se caza por el placer de la caza, se utilizan pesticidas, productos químicos para aumentar la productividad y, por ende, los beneficios; Estas son acciones que demuestran que, a los ojos de los hombres, la

naturaleza no es más que un simple instrumento. A diferencia del hombre, la naturaleza no es un fin en sí misma, por lo que no puede exigir que se la respete. Así que si la protegemos y la amamos, es por razones utilitarias. Concebir la naturaleza como un simple medio o, en otras palabras, observar hacia ella un chovinismo de la especie es la base necesaria sobre la que el hombre construye la civilización y su valor de hombre. Así pues, el antropocentrismo se revela con toda la claridad deseable en el texto siguiente:

Es esencial y cierto hablar de un antagonismo fundamental entre el hombre y la naturaleza, porque, en un sentido fundamental, el dominio de la naturaleza y el uso de la tecnología son compatibles con nuestro sentido del desarrollo personal, con nuestra dignidad en particular, y con el sentimiento de que debemos garantizar condiciones de vida seguras durante toda nuestra existencia, una de ellas es un entorno favorable para el desarrollo de nuestras facultades morales e intelectuales. (Leis, 1991: 250)

Aldo Leopold afirma en efecto que existe una estrecha relación entre el respeto de la naturaleza y el reconocimiento de su valor intrínseco. A su juicio, la relación del hombre con las otras especies vivas en general, con la tierra en particular, es una relación orgánica, similar a la que une las diferentes partes de un mismo cuerpo vivo. La Tierra es un organismo único (Aldo Leopold, 1949). De esta concepción se derivan dos consecuencias interrelacionadas. La primera es que cada especie, cada comunidad biótica que vive en un ecosistema determinado es una parte integrante del medio natural, un elemento cuya ausencia crearía un desequilibrio en este último. Esta afirmación tiene una consecuencia: debido a la interdependencia de las especies, ninguna tiene derecho a destruir a las otras. Es a través de la concepción de la tierra como comunidad que Leopold justifica la protección de los depredadores, de los animales que se consideran habitualmente como nocivos: no lo son ya que constituyen uno de los factores del equilibrio del medio ambiente. En general, la acción del hombre debería respetar la regla enunciada por Leopold en los siguientes términos: “Una cosa es correcta cuando tiende a preservar la integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biótica. Es incorrecta en caso contrario.”

Así pues, Leopold destaca también el valor moral de la acción humana, cuando habla de un derecho natural, de un derecho a la vida (*Biotic right*) tanto de los seres orgánicos como de los inorgánicos: contrariamente a la ética biocéntrica, la ética de la tierra de Leopold es holística. Por su exigencia de un respeto de la tierra entendida como una totalidad que incluye tanto lo vivo como lo no viviente y esta fuente de energía que circula a través de los suelos, plantas y animales, la ética medioambiental de Leopold ha ido más allá y se muestra más conforme a los datos de la biología. Además, no exige el respeto del individuo, cosa que resulta imposible en la práctica. Sin embargo, al igual que la ética biocéntrica, no escapa a toda crítica, incluso con su tesis del respeto de la comunidad biótica. En efecto, la exigencia de un respeto del Todo, que se percibe como fin, presenta un riesgo. Porque se podría sacrificar al individuo en nombre del todo. Si desde el punto de vista ontológico el hombre es miembro de una comunidad como cualquier otro ser, la concepción tradicional del mundo se equivoca al atribuir al hombre la preeminencia sobre los demás seres y al hacer del hombre la medida de todas las cosas, el único fin supremo. En otras palabras, todos los seres tienen un valor intrínseco, y son iguales entre sí.

En efecto, Arne Naess en su ecología profunda (*Deep ecology*), sin embargo, precisa que este igualitarismo biológico es una intuición justa en derecho: de hecho, la supervivencia de un

organismo no puede sino exigir la destrucción de otro. En virtud de este principio de igualdad, la ecología profunda rechaza el antropocentrismo que está vinculado a la visión tradicional del mundo, y exige que se respete el derecho a vivir, a desarrollarse de toda forma de vida. Limitar este derecho únicamente a la humanidad no sólo perjudica al medio ambiente, sino también al propio hombre. La calidad de nuestra vida “depende en parte del placer y de la gran satisfacción de que gozamos gracias a las formas de vida existentes a nuestro alrededor. Ignorar esta dependencia y establecer una relación de dominio sobre la naturaleza es separar al hombre de sí mismo” (Naess, 1988: 96).

Así pues, entre otros organismos, cada organismo cuenta con amigos y enemigos, unos que facilitan su existencia y otros que le perjudican. Los organismos que sirven de alimentos orgánicos a otros o que viven como parásitos a su costa también dependen de las condiciones de existencia orgánicas. Así, hablar de la comunidad biótica es poner de relieve la originalidad de la Ética de la Tierra. Ya no es posible delimitar una clara frontera entre el hombre y su entorno, ambos entrelazados de manera inextricable. Por lo tanto, la conducta humana compromete el modo de vida de todas las criaturas y del medio ambiente en su totalidad. Es también por eso que la ética ambientalista puede aspirar al estatuto de filosofía primera ya que se cuestiona la totalidad de nuestra existencia. Lo que no significa que tenga que ser arrogante o dominante, sino todo lo contrario. Una de las virtudes que nos enseña el ambientalismo es la humildad: el hombre ya no está por encima de la naturaleza. En este sentido, Callicott en el sentido de Aldo piensa que

Para la ética de la tierra, somos parte del paisaje. Es la gran enseñanza de la ecología científica-ciencia de las interrelaciones de los seres vivos entre sí y con su medio ambiente enseñarnos a ver y a sentir que, desde la bacteria hasta la “fauna carismática” pertenecemos a la comunidad de los vivos [...] La teoría de la evolución y la ecología científica favorecen en nosotros la conciencia de estar insertados en el seno de un mundo de vínculos recíprocos, y es precisamente la conciencia de esta realidad la que hace legítimo, y fundado en razón, el proyecto de una extensión de la ética al-más allá de las comunidades humanas. (Baird Callicott, 2009-2010: 16)

Sin embargo, hoy se constata, no sin cierto miedo, que la idea de un mundo finito, con recursos no renovables y agotables, se ha convertido en una realidad ineludible, porque sin duda, en parte, porque el espacio era considerado vasto, las tierras cultivables eran extensibles, los bosques podían ser despejados sin agotarse, los recursos del mar, del suelo, parecían inagotables y el planeta, incluso cuando fue reconocido como finito, es decir, limitada en el espacio, aparecía todavía infinita a escala del hombre y éste no podía pensar ni por un instante en una cierta desaparición programada del medio ambiente. En este sentido, se reconoce que

La civilización industrial no sólo ha multiplicado los recursos ecológicos ya presentes en las actividades del hombre preindustrial, sino que además ha contaminado el medio ambiente con productos químicos tóxicos y elementos radiactivos. Con el surgimiento de una civilización industrial globalizada, el impacto del hombre sobre la inercia ha aumentado tanto en violencia, intensidad y omnipresencia que, en los peores de los escenarios imaginables, un holocausto termonuclear, los hombres destruirían la biosfera misma. A menos que se produzca un cataclismo de este tipo, el ecosistema mundial podría degradarse gradualmente hasta el punto de que muchas de las formas de vida más avanzadas (incluido el Homo sapiens) ya no serían adecuadas. (Baird Callicott, 2009: 35)

Así pues, según Valdivielso Navarro, el proceso histórico estructurante de la ciudadanía ecológica es la globalización, para Dobson, con su nuevo “espacio político” de interdependencia asimétrica, al menos desde el punto de vista de las relaciones metabólicas, del flujo de materiales, energía y de reparto de espacio ecológico a escala planetaria, que es como Dobson fija el campo concreto de la “ecología”, usando la huella ecológica como indicador del buen y de mal ciudadano ecológico.

En este sentido, según Valdivielso Navarro⁸⁵, Dobson piensa el ciudadano ecológico como aquel que actúa de acuerdo a virtudes cívicas, en defensa de un bien común definido a partir del valor justicia, y que no es reductible a un calculador racional que actúa movido sólo por incentivos, un homo oeconomicus de la ciudadanía autointeresada. De esta forma, el espacio de lo político es el de las relaciones causales de interdependencia, aunque no coincidan con los contornos de la ciudadanía nacional y las instituciones, y por muy mediada y difusa que sea en el tiempo y el espacio. Eso distingue al ciudadano del ser humano y lo lleva más lejos del preferido racional.

Según Baird Callicott y Catherine Larrère, la complejidad de la vida que caracteriza a nuestro mundo ha sido ignorada durante mucho tiempo, hasta el punto de que las consecuencias de tal ignorancia pueden engendrar grandes procesos de destrucción de los ecosistemas. La filosofía actual puede llevarnos hacia la comprensión del peligro que está en el centro de tal visión restringida según la cual el ser humano se representa como “amo del mundo”. Una cierta tendencia de la filosofía contemporánea se orienta ahora hacia una visión no antropocéntrica del mundo, a través de la construcción de una visión profunda donde el ser humano forma parte de un ecosistema, de una comunidad biótica. Así pues, “en este sentido, siguiendo a C. y R. Larrère, y compartiendo a su punto de vista hablando de la ecología y de la biología evolucionista, afirman que estos desarrollos condujeron a percibir el macrocosmo natural como un sistema de elementos interdependientes, a hacer hincapié en las interdependencias que forman el sistema más que en los organismos. (Larrère, 2009). Así pues,

Por primera vez en la historia aparece claramente a nivel filosófico el papel de las mujeres, verdaderos protagonistas invisibles de los cuidados prestados a la familia, niños y ancianos o enfermos: sin su amor y dedicación la sociedad entera no podría funcionar, especialmente en los países pobres donde no existe ninguna forma de asistencia gratuita para los más vulnerables. En otras palabras, el cuidado actúa a nivel de las tres ecologías: la ecología del tema, la ecología social y el medio ambiente. No puede existir una ética de la tierra sin una relación de amor y admiración por todos los fenómenos naturales. Aldo Leopold afirma claramente esta concepción en sus escritos: “A mí me parece inconcebible que una relación ética con la tierra pueda existir sin amor, sin respeto, sin admiración por ella y sin una gran consideración por su valor. Por valor, me refiero, por supuesto, a algo que supera con mucho el valor económico; lo entiendo en el sentido filosófico [...] El hombre moderno típico está separado de la tierra [...] No tiene relación vital con la tierra.”(Aldo Leopold, 1995: 82)

El acercamiento al mundo natural nos lleva a reflexionar sobre la idea de “bien común” que constituye la condición de supervivencia de varias especies, incluida la humana: proteger el aire, el agua, el paisaje, las semillas, los conocimientos tradicionales, el conocimiento de las plantas y de la agricultura es una condición indispensable para nuestra supervivencia. Salvatore Settis, que lucha desde hace años por la defensa del paisaje, evoca en una conferencia el papel esencial de la acción popular que ya estaba prevista por el derecho romano y que algunos estados

hoy han reintroducido en su constitución. En otras palabras, los pueblos tienen derecho a decidir de la ordenación de su territorio y de su espacio de vida. Cuidar la tierra significa estar dispuesto a defender sus derechos contra toda acción encaminada a la destrucción de una especie o de una minoría cultural: La naturaleza y la cultura están intrínsecamente entrelazadas cuando se trata de detener la destrucción de una especie o comunidad humana. Cuidar la tierra es encontrar en nosotros la energía necesaria para hacerlo a través de una mirada poética sobre el mundo. Es este amor profundo de lo que llamamos la sinfonía de la Tierra, que más allá de las constataciones alarmantes sobre los desastres actuales y futuros, me impulsa a trabajar en la búsqueda de soluciones. Porque una ecología que no integra esta noción de armonía universal de la naturaleza corre el riesgo de empantanarse en el mundo de los únicos fenómenos elementales.

La conciencia profunda de las relaciones que unen todos los fenómenos debe guiar nuestras acciones a corto y largo plazo. Para el epistemólogo indio Vandana Shiva es más necesario que nunca hacer la paz con la Tierra, porque hoy, además de los conflictos militares, existe en el mundo una guerra continua, no declarada pero muy real: la guerra contra la Madre Tierra. Un puñado de empresas y países poderosos buscan controlar los recursos de la Tierra y transformar el planeta en un supermercado donde todo está a la venta. Quieren vender nuestra agua, nuestros genes, nuestras células, nuestros órganos, nuestros conocimientos, nuestra cultura y nuestro futuro. Cuando cada aspecto de la vida se comercializa, todo se vuelve caro y la gente es pobre, incluso si ganan más de un dólar al día. En este sentido, la paz con la Tierra siempre ha sido un imperativo ético y ecológico. Ahora se ha convertido en un imperativo de supervivencia de nuestra especie. Por lo tanto, la defensa de los derechos de esta Madre Tierra es la lucha más importante por los derechos humanos y la justicia social. Es el mayor movimiento por la paz de nuestra época. Hoy, el mensaje esencial de los filósofos, artistas y escritores coincide con el de los críticos militantes: creer en la democracia de la tierra se ha convertido en un elemento indispensable para asegurar la supervivencia del planeta, a fin de establecer relaciones de paz con la tierra. Así pues, existe una relación intrínseca entre la ecociudadanía y la ética de la tierra y Valdivielso Navarro, resume a continuación en qué consiste las tareas del ciudadano de la Tierra en estos términos:

el ciudadano de la Tierra, consciente de su proceso orgánico de nacimiento y crecimiento aquí en la Tierra como un organismo vivo” y “el ciudadano del mundo, para quien el medio ambiente es una ‘gran ciencia’ y el planeta un objeto de gestión global, que requiere organizaciones y grandes gobiernos a gran escala”. La extensión moral afecta no sólo a los seres humanos, en los ejes intra e intergeneracional, sino también a “los derechos de todos los seres vivos”. Se opone, curiosamente, al ciudadano cosmopolita, la elite desterritorializada de los “maestros del universo” que usa el suelo apenas “para despegar”. Contra esta “clase Colón” globalizadora y emprendedora, el ciudadano ecológico global es “ciudadano de la Tierra”, “consciente de su proceso biológico de nacimiento y crecimiento sobre la tierra como un organismo vivo”, orientado por una ética del cuidado y no del control.[...]extiende la comunidad moral más allá de los seres humanos; contempla las responsabilidades hacia generaciones no nacidas y hacia seres no humanos, de forma que no presupone reciprocidad; sitúa el espacio de la ciudadanía en el marco de la biosfera; y, finalmente, se opone a la concepción puramente instrumental de la naturaleza. (Valdivielso Navarro, 2010: 502)

Así pues, la *Ética de la Tierra* y la ecociudadanía aparecen cómo las dos caras de una moneda, ambas preocupaciones vertebradoras de la construcción de una sociedad sostenible. Por lo tanto, ya que todos son miembros de la comunidad biótica como lo dice tan bien Baird Callicott, al igual que los otros seres vivos, pero más aún porque dotados de una voluntad, de una conciencia y de un poder técnico-la protección de los ecosistemas y la conservación de la tierra como principales preocupaciones del siglo XXI. Ante la degradación progresiva del planeta, Edgar Morín recuerda a todos los humanos su identidad y conciencia terrenales en estos términos:

La unión planetaria es la exigencia racional mínima de un mundo reducido e interdependiente. Tal unión necesita una conciencia y un sentimiento de pertenencia mutua que nos vincule a nuestra Tierra considerada como primera y última patria. Si la noción de patria comporta una identidad común, una relación de afiliación afectiva a una sustancia a la vez materna y paterna (incluida en el término femenino-masculino de patria), por fin una comunidad de destino, entonces se puede adelantar la noción de Tierra-Patria. (Morín, 2000)

Hoy en día, toda la vida en el mundo, la de las generaciones presentes y futuras, está amenazada porque la humanidad no ha sabido amar la tierra y toda la vida que lleva en ella, y porque los ricos y los poderosos, en particular, la saquearon como si hubiera sido creada para servir a sus designios e intereses egoístas. Por eso, los daños causados son de tal magnitud que pueden ser irreversibles, por lo que se nos insta a actuar con urgencia.

A continuación, reflexionaremos sobre las relaciones entre la territorialidad de la ciudadanía y la desterritorialidad de la ecociudadanía.

1.5. Territorialidad y ciudadanía ecológica.

La ciudadanía, como concepto, es la condición otorgada al ciudadano de ser miembro de una comunidad organizada. Si su función principal se remite a un proceso histórico, se puede hablar de una *construcción constante* de esa ciudadanía y, por ende, de un continuo proceso de perfeccionamiento y ampliación. Actualmente, bajo un doble factor, el concepto de ciudadanía precisa de nuevos engranajes para poder solucionar los diversos problemas que nos acontecen, especialmente el problema de la crisis ecológica, hoy ya indudable. Entre los factores podemos caracterizar, en un primer punto, la ampliación del espacio político que permite entender al ciudadano como un miembro pleno del Estado, de una unidad política; y, en segundo punto, el proceso económico-tecnológico-social y cultural de la globalización, que consiste primariamente en la progresiva interdependencia entre los distintos países del mundo.

En otras palabras, las transformaciones del Estado-nación tienen, como es lógico, un impacto sobre la noción de ciudadanía y la ciudadanía también tiene muchas influencias en la actualidad del Estado-nación, que está perdiendo su eje central, por causa de la globalización de algunos temas como el del medio ambiente, que no solamente desborde las fronteras tradicionales del Estado en términos de consecuencias de la crisis ecosocial, la gobernanza mundial. En la actualidad, una de las dinámicas más observadas en relación a esta es la distancia cada vez mayor entre las ciudadanas/ciudadanos y el Estado, aunque en concreto, se debería subrayar diciéndolo de forma muy sintética que

(...) las respuestas individuales y locales no son la solución a unos problemas que son globales. Ahora bien, conviene recordar que hasta el momento las herramientas de acción colectiva sólo han sido locales y su alcance apenas ha trascendido las fronteras del Estado nacional. No disponemos de ningún instrumento de acción colectiva eficaz por encima de ese nivel. El problema, sin embargo, es que el poder para hacer cosas y para hacer que se hagan se ha evaporado de esas instituciones locales. En nuestro mundo, cada vez más globalizado, hay política local sin poder global y poder global sin política (o sea, un poder sin limitaciones políticas). Las realidades globales han restringido la eficacia de la política en los ámbitos donde tradicionalmente se ha desarrollado y hace que esta brille por su ausencia en el ámbito que más reclama su intervención. Pero la globalización también ha revelado que la humanidad forma una comunidad de destino como consecuencia de unos problemas globales que no se pueden sortear, porque una vez que el planeta se ha quedado sin arena exterior donde trasladar los efectos más indeseables de nuestras conductas, las dificultades regresan para todo el mundo a través de una suerte de efecto boomerang (en forma de calentamiento global, intensificación de las migraciones, crisis financiera o terrorismo global). (Cantalapiedra, 2011: 8)

Cabe entonces esperar la emergencia de nuevas formalizaciones de los derechos y del estatus de ciudadanía; algunas teorías apuntan ya incluso a concebirla como institución parcialmente desnacionalizada o en proceso de desnacionalización, e incluso hay corrientes que centran sus análisis en su dimensión transnacional en el sentido de que surgen nuevas formas de transnacionalización política en el marco de la globalización.

En la vigente crisis de civilización global, se combinan la desigualdad de género y la exclusión de un número cada vez mayor de personas, con la consecuencia del deterioro ecológico. No son pocos los análisis expertos que ven en ambos rasgos el origen de los conflictos del presente y del futuro, lo que implica la necesidad de redefinir las tareas urgentes de la filosofía y de la ética, porque la filosofía de nuestros días trata de resultar útil a la sociedad y a las personas, tal vez por gozar entre ellas de cierta legitimidad. Como resalta Adela Cortina, en nuestros días la filosofía moral o la ética, es la que parece poner mayor empeño, en orientar las decisiones de los seres humanos:

Evidentemente, si esto puede decirse de la filosofía como tal, es la filosofía práctica, y muy concretamente la ética o filosofía moral, la que pone mayor empeño en hacerse aplicada, en orientar la acción y las decisiones de los seres humanos. Hace algún tiempo los éticos empleaban buena parte de su esfuerzo en intentar encontrar un fundamento para lo moral; hoy, sin embargo, la ética aplicada en sus diferentes vertientes (bioética, ética de la economía y de la empresa, genética, ética de la información, ética ecológica, ética de las profesiones) atrae la atención, no sólo de los éticos, sino de los expertos en los campos que acabo de mencionar y también de la opinión pública: la ética aplicada está de moda. (Cortina, 1996: 125)

En efecto, se reconoce efectivamente que la ciudadanía a través de los siglos, se ha ido enriqueciéndose, complejificándose comparativamente a su definición etimológica encontrada en la antigüedad clásica. Así pues, por ejemplo, ya más cerca de nosotros en el tiempo, aquella noción ha sido complementada con la integración e irrupción de los derechos de Tercera Generación

entre los cuales se encuentran los derechos ambientales, incorporándose recientemente el de vivir en ambientes sanos y calidad en rango de derechos fundamentales del hombre. Desde entonces, aparecen nuevas categorías semánticas: ciudadanía verde, ciudadanía ambiental, ecociudadanía, ciudadanía ecológica, todas definiciones polisémicas con diferentes acentos en distintos sentidos. Sin embargo advierte Dobson que

La idea de los derechos ambientales en el contexto de la ciudadanía es en verdad muy importante, pero la excesiva confianza en Marshall podría impedirnos ver lo que es genuinamente interesante en la relación medio ambiente-ciudadanía. Como sabemos, la tipología de Marshall se basa notoriamente en los derechos, pero como Smith, por ejemplo, señala, una de las contribuciones más cruciales de la política ambiental a la teorización contemporánea es que se centra en los deberes y obligaciones (...) (Dobson, 2010: 123)

Así pues, más allá de la multiplicidad de nuevos términos y acepciones, que señalar el surgimiento de muchas cuestiones en nuestra mente. Por ejemplo, ¿Qué conllevan las visiones liberal e histórico-social de la ciudadanía? A partir de esta reflexión, ¿podemos especular sobre qué es ser ciudadanos ambientales?

En efecto, por un lado según Ribera “la firme creencia arraigada en el común de la gente de qué la ciudadanía es un mero estatuto legal otorgado por el Estado y para el cual basta con el simple hecho de votar para ejercerla. Esto, aparentemente tan obvio, implica el convencimiento de que es el Estado el único responsable de velar por la calidad de los ambientes donde se desarrolla la vida de los ciudadanos (...), un Estado protector considerado como único interlocutor válido para el diálogo, el contralor y la negociación con el ámbito privado sobre los usos y explotación de los bienes (recursos) ambientales que las empresas propongan.”(Barcia Ribera, 2013: 52)

Desde este punto de vista o esta visión del Estado paternal, pareciera que no hay espacio para la participación ciudadana, a la vez para la gestión diaria del territorio, como de la decisión y concertación de futuras inversiones y modificaciones de su entorno, sin voz ni voto para hacer escuchar su opinión, su sabiduría sus dudas, preocupaciones y sugerencias. Por otro lado, la permanente referencia al derecho individual del ciudadano, menosprecia el derecho a la participación colectiva de una comunidad. Según la perspectiva neoliberal que prioriza al individuo, está claro que defender mis derechos es mucho más potente que la defensa de nuestros derechos. En este sentido sigue Barcia Rivera preguntándose con pertenencia si

¿“ ejercer la ciudadanía ambiental entonces se refiere sólo a la persona, en su esfera pública y por lo tanto política? Como consecuencia implícita, dentro del ámbito privado en cuanto a lo estrictamente personal y sigue preguntándose si es correcto que se asuman como normales las incoherencias entre lo que se dice hacia afuera con lo que efectivamente se realiza en la intimidad?¿Será esta la raíz de la hipocresía con la que la sociedad dice estar a favor del ambiente y amar al planeta, emocionándose con la extinción de alguna especie, mientras sigue contaminándolo, acumulando cada vez más basura y despilfarrando sus recursos?(Barcia Ribera, 2013: 52)

Dicho esto, es también importante reconocer que el derecho a la organización colectiva, solidaria y participativa de una comunidad que se reúne por hablar, sensibilizar, discutir, denunciar y movilizar a otros ciudadanos y al sector político para una toma de conciencia, suele ser visto

como en contra del progreso, poco riguroso en sus fundamentos teóricos y peligrosos para las inversiones y teñida a menudo de fundamentalismo. Barcia Rivera se pregunta otra vez si “¿existen espacios reales para un diálogo con el Estado que les permita una participación activa? ¿Es parte de derecho ambiental del ciudadano poder acceder a la información sobre la calidad ambiental de la localidad a la que pertenece o sobre proyectos potencialmente de alto impacto? ¿Qué relación existe entre ciudadanía ambiental, derecho ambiental y justicia ambiental?” (Barcia Ribera, 2013: 52)

En concreto, si la ciudadanía ambiental debe criticar radicalmente a la modernidad en todas sus formas, en especial al profundamente arraigado dualismo ser humano naturaleza, reintegrándolo a la pertinencia que tiene con el ambiente, el cual se halla tan íntimamente ligado que cualquier alteración en la calidad ambiental repercute inmediatamente en la salud de la sociedad: todo conflicto ambiental es ante todo, una crisis social.

Sin embargo, hay que preguntarse si este contexto tiene que ver con quien es considerado ciudadano y por lo tanto ecociudadano, porque desde la antigua Grecia, hemos mostrado que en términos estrictos, los menores de edad no lo son. Tampoco los inmigrantes, ni hablar de los migrantes transfronterizo zápales. Mucho menos los indocumentados como los integrantes de las etnias aborígenes, los habitantes de los “cantegriles”, las villas miseria y las favelas o los habitantes de los lugares más remotos, inaccesibles y alejados de cada país”, hemos insistido también en la peculiar situación del continente africano, como paradigma de exclusión/discriminación ciudadana, que se le negaron hasta la legitimidad de disfrutar del estatuto de súbditos de los derechos humanos⁹⁰. Lo que significa que estos individuos o grupos de excluidos/discriminados no tienen por lo tanto derechos ambientales, “no tienen derecho a hacer oír su voz, su visión de la situación; como generar en ellos el sentido de pertenencia, corresponsabilidad, participación si no son sujetos de derechos?” (Barcia Ribera, 2013: 53)

Además, constata Bauman que hay un primer y un segundo mundos, cuyos habitantes se distinguen por su capacidad para atravesar el espacio cómo y cuándo deseen, lo que significa que parece teóricamente más fácil hablar en términos planetarios o globales, pero concretamente la globalización que suponía el acercamiento del centro del mundo a las periferias, aparece más hoy en día la globalización como profundización de las desigualdades, en términos políticos, económicos ambientales y culturales. En efecto,

Para los habitantes del primer mundo, el mundo cada vez más cosmopolita y extraterritorial de los hombres de negocios globales, los administradores de la cultura global o los académicos globales, las fronteras estatales se rebajan, así como se desmantelan para las mercancías, capital y finanzas globales. Para el habitante del segundo mundo, los muros construidos de controles migratorios, leyes de residencia y políticas de “calles limpias” y “tolerancia cero”, se han hecho mayores; los fosos que les separaban de los lugares de deseo y soñada redención se han hecho más profundos, mientras que todos los puentes, al primer intento de cruzarlos, resultan ser levadizos (...) (Bauman, 1998: 89)

A esto respecto, afirma Shiva:

Lo “global” en el discurso dominante es el espacio político en que un local particular dominante persigue el control global, y se libera de las restricciones locales, nacionales e

internacionales. Lo global no representa el interés humano universal, representa un interés local particular y provinciano que ha sido globalizado en el ámbito a su alcance. Los siete países más poderosos, el G-7, dictan los asuntos globales, pero el interés que les guía sigue siendo estrecho, local y provinciano. (...) La noción de lo "global" facilita esta visión sesgada de un futuro común. La contracción del medio ambiente global estrecha las opciones del Sur mientras que aumenta las del Norte. A través de su alcance global, el Norte existe en el Sur, pero el Sur existe sólo en sí mismo, ya que no tiene alcance global. Así, el Sur sólo puede existir localmente, mientras que sólo el Norte existe globalmente. (Vandana Shiva, 1998: 233)

Desde allí, se entiende por qué a pesar de las múltiples Cumbres internacionales de la tierra, la situación del planeta no ha mejorado mucho, en la medida en que el cambio radical hacia la sostenibilidad, lo más deseado para todos incumbe a una pequeña cantidad de Estados que se niegan a reconocer sus implicaciones directas al deterioro ecológico global, a pagar sus deudas ecológicas y todas las formas de injusticias sociopolíticas, ambientales y culturales causadas en el recorrido de la historia, y sobre todo durante la Trata de esclavitud y la colonización en África Central, dos procesos históricos que culminaron en el neocolonialismo y ecocolonialismo con sus redes de clientelismo y cuya manifestación patente reside en la globalización, que el discurso hegemónico, ideológico, la hipocresía organizada (Krasner, 2001) y la agenda oculta presentaron como panacea a la crisis ecosocial global, pero no es otra cosa que la legitimación de la injusticia, porque hasta hoy en día el bienestar compartido no está al alcance ni siquiera de la mitad de la humanidad.

A continuación, reflexionaremos sobre los vínculos entre la crisis ecosocial, la ecociudadanía y el ecocolonialismo ambiental.

Capítulo 2: Ecociudadanía y ecocolonialismo.

“Debemos adoptar con decisión las primeras medidas que nos encaminen hacia un futuro sostenible, con dignidad para todos. Nuestro objetivo es la transformación. Debemos transformar nuestras economías, el medio ambiente y nuestras sociedades. Debemos cambiar nuestra forma de pensar, nuestra conducta y nuestros hábitos destructivos. Debemos apoyar la integración de ciertos elementos esenciales: la dignidad, las personas, la prosperidad, el planeta, la justicia y las alianzas.”(2018:2)

La biodiversidad revierte una importancia capital para la vida y pone en tela de juicio a las múltiples presiones que el hombre ejerce sobre su entorno natural y que tienen como consecuencias: polución, urbanización creciente, destrucción de los hábitats, sobrexplotación, introducción de especies invasoras. Todas estas amenazas ponen la biodiversidad en peligro, sobre todo cuando se juntan a dos fenómenos, los cambios climáticos debidos a los efectos invernaderos, la desertificación y la deforestación, provocadas a menudo por las actividades humanas. Aplicando estas reflexiones a nuestra investigación, fuerza es de reconocer que la situación en la que se encuentran la biodiversidad y los ecosistemas del mundo, es un estado de enfermedad grave que necesita una curación múltiple.

2.1. Ambigüedad epistémica del desarrollo sostenible: el Informe Brundtland.

Históricamente, hay dos hechos relevantes reconocidos casi por unanimidad, vinculados a la problemática del medioambiente: Por un lado, la actualidad de la crisis ecosocial global que muchos califican de crisis de civilización y de cosmovisión eurocéntrica y por otro, la raíz humana

de la misma crisis ecológica. La diversidad de racionalidades implica la mirada del medioambiente desde un punto de vista de los saberes ecológicos de cada cultura. En este sentido, el Informe de la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo, presidida por Gro Harlem Brundtland (1987), cuestionó la desertificación y la deforestación a gran escala.

En efecto, cuando se reunió por primera vez la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y Desarrollo, partió de la convicción de que es posible para la humanidad construir un futuro más próspero, más justo y más seguro. El informe *Our Common Future*, junto con el Donella Meadows "Limits to Growth", sentaron las bases para la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo (CNUMAD) de 1992, conocida también como la Cumbre de Río o Cumbre de la Tierra, donde se establecieron los 3 pilares de la sostenibilidad. En el Capítulo 2 del Informe, se define el concepto de Desarrollo Sostenible de la siguiente forma: **“El Desarrollo Sostenible consiste en satisfacer las necesidades de la generación presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades.”**

Según esta definición, la sostenibilidad se puede definir como:

“La capacidad de poder satisfacer estas necesidades de la generación presente, sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades.”

Así pues, las definiciones más ampliamente aceptadas por la Comunidad internacional sobre el concepto de desarrollo sostenible son un “desarrollo que responde a las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras de responder a las suyas”; un desarrollo sostenido por tres pilares: viabilidad económica, equidad social y preservación del medio ambiente. Por eso, después de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo (CNUMAD), celebrada en Río de Janeiro en 1992, su Secretario General señaló lo siguiente:

Nous avons perdu notre innocence. Maintenant, nous savons que notre civilisation, et même toute vie sur notre planète, est condamnée, sauf si nous nous plaçons sur l'unique trajectoire viable à la fois pour les pauvres et pour les riches. Pour cela, le Nord doit modérer sa consommation de ressources et le Sud échapper à la pauvreté. Développement et environnement sont indissolublement liés et doivent être abondés par un changement de modalités, de contenus et d'usages de la croissance. Les trois critères fondamentaux à réunir sont la justice sociale, la prudence écologique et l'efficacité économique (Strong 1993: 9)

Así, establecido el nuevo contexto, el Desarrollo Sostenible se basaba fundamentalmente en tres normas principales, a saber: la viabilidad económica, la equidad social y la preservación del medio ambiente. Sin embargo, la realización de todos estos principios debería tener en cuenta la especificidad de la Ética de la Tierra, en relación con la diversidad cultural, y tener como preocupación promover la gestión forestal ecológica y socialmente responsable.

Por eso, en su Resolución 38/161, de 19 de diciembre de 1983, la Asamblea General, entre otras cosas, acogió con beneplácito el establecimiento de una comisión especial que debería presentar un informe sobre el medioambiente y la problemática mundial hasta el año 2000 y más adelante, incluidos proyectos de estrategias para lograr un desarrollo duradero. Posteriormente la comisión tornó el nombre de Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo. En la misma resolución, la Asamblea decidió que, en relación con las cuestiones que formaban parte

del mandato y eran de la competencia del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, el informe de la comisión especial debía ser examinado en primer lugar por el Consejo de Administración del Programa, transmitido luego a la Asamblea junto con las observaciones del Consejo, y utilizado como material básico en la preparación de la perspectiva ambiental hasta el año 2000 y más adelante, para su aprobación por la Asamblea.

En efecto, según los estudiosos realizados por los historiadores, la filosofía moderna comienza en 1637, cuando Descartes escribe que el hombre puede ser “maestro y poseedor de la naturaleza” (Descartes, 1966). Esta idea toma lugar en el proyecto de Descartes de sacar provecho de la comprensión de las leyes naturales, para mejorar la vida del hombre, por un aumento de la productividad agrícola, pero también y sobre todo por un progreso decisivo en el campo médico. En una perspectiva anunciadora de la Filosofía de la Ilustración, Descartes considera que la mejor manera de favorecer el progreso intelectual y moral del hombre es luchar con las ciencias y las técnicas contra el hambre, la enfermedad y todas las causas de sufrimiento físico que le impiden dedicarse al desarrollo de su mente. (Rognon, 2004)

Pero había un proyecto más radical que el de Descartes, se trata de Francis Bacon ya que no pretendía la comprensión y la explotación de la naturaleza a través de las ciencias y las técnicas estén supeditadas a la preocupación por la utilidad, sino a la voluntad de mejorar las condiciones de vida de los hombres, sino que la lógica es la del poder, es decir “retroceder los límites del imperio humano para realizar todas las cosas posibles.” (Bacon, 1995: 44)

La relación del hombre con el medioambiente se basa, pues, en la voluntad de dominarla e incluso sustituirla por invenciones humanas, que son, por derecho, preferibles a las producciones naturales. Bacon reivindica así la artificialización creciente de la cultura humana y establece las condiciones de posibilidad social, política y metafísica de la dominación de la naturaleza. Con estas ideas, la modernidad comenzó a romper con muchas tradiciones, que sea a nivel artístico, cultural, científico o técnico, ya que opone a las antiguas formas de hacer nuevos procesos, como por ejemplo, la revolución copernicana, que rompía con el sistema ptolemaico y la filosofía no ha escapado a este movimiento, porque

Cuando los espíritus más poderosos de Occidente se convencieron de que la Tierra no era el centro fijo e inmóvil del universo, todos los demás dominios de la filosofía fueron arrojados a la duda y a la confusión. En primer lugar, todo el resto de la filosofía natural tuvo que ser revisado, para armonizarse con la astronomía copernicana. Galileo y Descartes hicieron esfuerzos gigantescos en este sentido, y Newton consolidó su obra. Luego fue necesario revisar la metafísica, y todas las demás ramas de la filosofía, desde la teología a la ética, para que se armonizaran con la nueva filosofía natural que se estaba unificando, y para que dieran una imagen adecuada. Descartes está logrando esta hazaña. Tenemos razón en considerarlo como el padre de la filosofía moderna, no sólo porque su contribución a la renovación de los instrumentos matemáticos, a la elaboración de los modelos de la visión mecánica del mundo tanto como a sus fundamentos metafísicos, teológicos o epistemológicos es inmenso, pero sobre todo porque es un espíritu revolucionario: su estilo y la belleza de su prosa están animados. Él va adelante, resueltamente y declara descaradamente querer revocar en duda todo lo que aprendió en las escuelas, y tirar abajo el edificio tambaleante de la escolástica, con el fin de reconstruir desde cero. (Baird Callicott, 2010: 122-123)

Sin embargo, esta concepción eufórica del poder del hombre sobre la naturaleza parece fisurarse a partir del siglo XIX, cuando las primeras alertas de la industrialización comienzan a ser visibles sobre la naturaleza, la toma de conciencia de una alteración irreversible de la naturaleza se produce en las regiones más fuertemente industrializadas. Así pues, la nostalgia romántica de un paraíso que desaparece ante nuestros ojos, podría ser considerada como el origen de las primeras reflexiones ecológicas.

Así pues, ya sea en un modo conservador es decir, recuperar la armonía perdida o revolucionaria, liberando la naturaleza reprimida, la nostalgia nunca ha sido tan intensa. De hecho, desde el deshielo de los glaciares del Ártico hasta la desintegración acelerada en los países del Sur, los síntomas de una crisis ecológica-lógica planetaria son cada vez más perceptibles. La crisis medioambiental es el descubrimiento de la siguiente realidad: la naturaleza a través del agua, el aire, los bosques que nos rodean no es inagotable, es frágil. Por otra parte, el hombre, con sus actividades, ejerce poder sobre la naturaleza, la agota y la fragiliza. Dicho esto, la crisis ambiental actual tiene sus raíces y causas lejanas en la revolución industrial. Esto es también lo que piensa Lenoir cuando afirma que no es exagerado decir que el mundo ha cambiado más entre nosotros y nuestros bisabuelos que entre su época (principios del siglo XX) y el mundo antiguo. La mayoría de los cambios en nuestros estilos de vida están relacionados con una revolución técnica sin precedentes en la historia. (Lenoir, 2012)

Porque el hombre perturba en primer lugar el medioambiente local, por la contaminación del aire, del agua y del suelo, para luego llegar a ser capaz de alterar las grandes dinámicas terrestres, con consecuencias, por ejemplo, el calor del clima y la destrucción del ozono troposférico. Esta crisis ecológica amenaza a la naturaleza pero también a la humanidad, se considera mala en nuestras intuiciones éticas. Es necesario, pues, aportar un apoyo teórico de la filosofía moral a esta convicción naciente, de que la explotación de la naturaleza por el hombre es una gran amenaza y un peligro real. Catherine Larrère introduce por lo tanto al debate en este sentido, cuando afirma que: “la reflexión moral se ha dado un nuevo objeto: el medio ambiente. A principios de los años setenta se formuló la necesidad de una ética medioambiental y se desarrolló todo un debate sobre estos problemas.” (Larrère, 2009: 2)

Históricamente, las sociedades humanas han modificado siempre su hábitat para hacerlo más acogedor, producir más o hacerlo más conforme a su visión del mundo. Es casi imposible para el hombre vivir sin hacer uso de la naturaleza, pero observemos que: “ahora estamos imponiendo nuestra huella en la biosfera, hasta el punto de que hemos modificado rápidamente la composición química de la atmósfera, las poblaciones vivas y la corteza terrestre. Por lo tanto, nuestras actividades se han vuelto visualmente visibles y sensibles” (Bourg, 2011: 9)

Sin embargo, en su relación con el cosmos y a pesar de los gritos de alarma, el hombre moderno sigue comportándose como dueño absoluto de la Tierra, porque posee el secreto de la ciencia, de la técnica y de la tecnología. La consecuencia está en que los ecosistemas se encuentren en peligro de extinción, porque cuando la tecnociencia alcanza un cierto nivel, se vuelve incontrolable, y es el hombre mismo y su medioambiente que sufren. Además, la sofisticación de las tecnologías priva al individuo de arraigarse en el entorno ecológico con el que debería evolucionar. Por consiguiente, la crisis ecológica implica una doble compenetración entre el hombre y el medioambiente y además, ante el aumento de las amenazas de todos tipos, el

hombre anda en la imposibilidad de dar una respuesta firme frente a la gravedad y la urgencia de la situación. Diakité lo expresa de manera pertinente, cuando afirma que “la primera amenaza corresponde a un desequilibrio entre el hombre y la biosfera: la perversión de la herramienta pone en peligro el equilibrio ecológico, asistimos casi impotente a la degradación dramática y espectacular del medio ambiente.” (Sidiki Diakité, 1994: 131).

Sin embargo, los historiadores nunca consideran este aspecto como una limitación fundamental que puede cambiar y, a veces, alterar el curso de la historia de la humanidad. Sin duda, en parte, porque el espacio era considerado vasto, infinito, las tierras cultivables parecían extensibles, los bosques podían ser despejados sin agotarse, los recursos del mar, del suelo, parecían inagotables y el planeta, incluso cuando fue reconocido como finito, es decir, limitado en el espacio, todavía infinita a escala del hombre y éste no se daba cuenta de una cierta desaparición programada del medioambiente, sustrato de la vida planetaria. Hoy en día, se ha tomado consciencia no sin cierto miedo, de que la idea de un mundo finito, con recursos no renovables y agotables, es una realidad ineludible, porque, en efecto,

La civilización industrial no sólo ha multiplicado los errores ecológicos ya presentes en las actividades del hombre preindustrial, sino que además ha contaminado el medio ambiente con productos químicos tóxicos y elementos radiactivos. Con el surgimiento de una civilización industrial globalizada, el impacto del hombre sobre la naturaleza ha aumentado tanto en violencia, intensidad y omnipresencia que, en los peores de los escenarios imaginables, un holocausto termonuclear, los humanos podrían destruir la biosfera misma. A menos que se produzca un cataclismo de este tipo, el ecosistema mundial podría degradarse gradualmente hasta el punto de que muchas de las formas de vida más avanzadas (incluido el Homo sapiens) ya no serían adecuadas. (Baird Callicott, 2011: 36)

En efecto, el surgimiento de una civilización industrial globalizadora fue acompañado de la pérdida de las éticas ambientales preindustriales que podemos mencionar. La secularización, el humanismo y el materialismo que caracterizan nuestra modernidad han desmitificado y sacudido las éticas ambientales anteriores, agravando el impacto destructivo de la tecnología industrial. La ironía del destino es que en el momento en que más que nunca necesitábamos una ética medioambiental, la civilización industrial, cuya capacidad de destruir el medio ambiente es infinitamente superior, eclipsó las éticas medioambientales, entre muchos otros valores culturales tradicionales que predominaban en el pasado y que permitían controlar la explotación de los recursos.

En este mismo sentido del reconocimiento de las raíces humanas de la crisis ecosocial, en el capítulo tercero de la carta Encíclica *‘Laudato sii*, ‘alabado seas ’en adelante (LS), el Papa Francisco se detiene a reflexionar acerca de las verdaderas causas de la crisis ecológica mundial, de la degradación ambiental y cultural, que son, obviamente, ‘humanas’: la generalización del paradigma tecnocrático, la absolutización y exaltación de la tecnología sin límites éticos y la comprensión del hombre desde un relativismo práctico absoluto e inaceptable.

Concretamente, el ‘antropocentrismo moderno ’otorga al hombre un poder absoluto sobre la naturaleza, con la exclusión de límites éticos. Sin embargo, este afán de poder ilimitado,

propio de la 'lógica de la técnica', o sea, de la 'tecnocracia', puede llegar a propiciar su propia destrucción, porque "un antropocentrismo desviado da lugar a un estilo de vida desviado" y el desastre ecológico es su lógico resultado., porque ofrece a los seres humanos una operatividad en forma de capacidad predictiva y de poder sobre lo real que nunca antes había poseído. Así, en LS, Francisco afirma que el proceder de la ciencia moderna "es explícitamente técnica de posesión, dominio y transformación" (Francisco, 2015: 106).

En efecto, el poder de la técnica llega a ser tan grande que incluso nos dificulta elaborar sentimientos que alerten de sus efectos perniciosos e injustos para con los más alejados de nosotros en el espacio y en el tiempo, y para con el medio ambiente. Este inmenso poder requiere una responsabilidad que solo puede asumirse desde una profunda reflexión e interiorización, en definitiva, desde la dimensión espiritual. Tal como hemos señalado anteriormente, se debe de reconocer que por el aporte del progreso tecnocientífico, las constricciones que provenían del medio natural en forma de enfermedades o de malnutrición han disminuido enormemente, especialmente en los llamados países desarrollados.

Sin embargo los problemas causados en buena parte por una entrega incondicional al sistema técnico no dejan de aumentar: son buen ejemplo de ello la degradación de la salud mental de las sociedades desarrolladas técnicamente, la desigualdad económica, la carrera armamentística, el cambio climático, la escasez de recursos, la contaminación y la falta de capacidad para imaginar e implementar soluciones para resolver estos problemas. El papa Francisco se refiere a esta incapacidad en los siguientes términos:

No puede pensarse que sea posible tener otro paradigma cultural y servirse de la técnica como de un mero instrumento, porque hoy el paradigma tecnocrático se ha vuelto tan dominante que es muy difícil prescindir de sus recursos, y más todavía es utilizarlos sin ser dominados por su lógica (...)La cultura ecológica no se puede reducir a una serie de respuestas urgentes y parciales a los problemas que van apareciendo en torno a la degradación del ambiente, al agotamiento de las reservas naturales y a la contaminación. Debería ser una mirada distinta, un pensamiento, una política, un programa educativo, un estilo de vida y una espiritualidad que conformen una resistencia ante el avance del paradigma tecnocrático (Francisco, 2015: 108).

Para el análisis a realizar, interesa resaltar el enfoque sociológico en tanto aborda el discurso como un escenario de poder y lucha social. La relación entre lenguaje, ideología y poder es clave para dilucidar el cambio social y cultural constitutivo de, y constituido por, el discurso, permitiendo reconstruir "las facetas de la vida cotidiana en una comunidad, en tanto da cuenta de las formas de interconexión entre las diferentes redes de prácticas sociales" (Escobar, 2012: 50) y "el poder habita en el sentido y el sentido es fuente de poder" (Escobar, 2005: 130). Abordar las raíces humanas de la crisis ecológica afirmando, de entrada, que la modificación de la naturaleza con fines útiles, sin especificar a qué fines se refiere, es una característica de la humanidad desde sus inicios, puede resultar problemático.

Ciertamente, toda acción sobre el medioambiente transforma su estructura biofísica y bioquímica, la minería a cielo abierto es un ejemplo nefasto de eso, pero asumir con ello que toda actividad humana en la naturaleza modifica, cambia, controla y domina, genera un proceso de

homologación de todas las culturas y todas las historias a una visión del mundo donde sociedad y naturaleza aparecen escindidas. Un planteamiento que pone en tensión esa idea de un dualismo ontológico es el concepto de ecología política como campo interdisciplinario que estudia las múltiples articulaciones, mediadas culturalmente, de la historia y la biología, trazando y caracterizando dichos procesos para sugerir articulaciones potenciales que permitan encontrar “nuevas formas de entretrejer lo ecológico (biofísico), lo cultural y lo tecnoeconómico para la producción de otros tipos de naturaleza social.”(Escobar, 1999: 280).

Así pues, las raíces humanas de la crisis al no ser contextualizadas históricamente, y encarnadas en personas, grupos, sectores o clases sociales concretas, sirven de justificativo ideológico para afirmar que el problema es de la humanidad como especie y no de un determinado modo de producción, distribución y consumo. Negar la existencia del capitalismo o sublimarlo al hablar de la orientación actual de la economía mundial, constituye un vacío textual extremadamente notorio, que refuerza, además, la idea del sistema-mundo en su conjunto, a pesar de los llamados a revoluciones culturales profundas o a generar cambios drásticos. Concretamente se sabe que

(...)La intervención humana en la naturaleza siempre ha acontecido, pero durante mucho tiempo tuvo la característica de acompañar, de plegarse a las posibilidades que ofrecen las cosas mismas. Se trataba de recibir lo que la realidad natural de suyo permite, como tendiendo la mano. En cambio ahora lo que interesa es extraer todo lo posible de las cosas por la imposición de la mano humana, que tiende a ignorar u olvidar la realidad misma de lo que tiene delante. Por eso, el ser humano y las cosas han dejado de tenderse amigablemente la mano para pasar a estar enfrentados. De aquí se pasa fácilmente a la idea de un crecimiento infinito o ilimitado, que ha entusiasmado tanto a economistas, financistas y tecnólogos. Supone la mentira de la disponibilidad infinita de los bienes del planeta, que lleva a “estrujarlo” hasta el límite y más allá del límite (...) (LS 106)

En consecuencia, entender la crisis ambiental que sacude el planeta hoy en día, implica necesariamente un análisis multidisciplinar profundo y acceder a las causas escondidas, exige que se abandone la actualidad de las cifras, porque como lo hemos dicho más arriba, la crisis echa el cuerpo o hacia la muerte o una novedad que le obliga a inventar. Desde entonces, si verdaderamente vivimos una crisis, en este sentido fuerte y médico del término, ninguna vuelta no valdría y los términos estímulo o reforma parecen irrelevantes. Efectivamente, en su libro, *La Gran Encrucijada. Sobre la crisis ecosocial y el cambio de ciclo histórico*, los autores forman parte de esa escala de iniciativas para la reflexión sobre la crisis ecosocial y su contenido. En efecto, la cuestión de actualidad queda “qué hacer” ante los desafíos ambientales, aborda una serie de análisis y propuestas, para empezar a articular un relato congruente desde el que afrontar los retos descritos. Así pues, Prats, Herrero y Torrego proponen algunos retos, cuando identifican el cambio de ciclo histórico, la relación del desbordamiento de los límites de la biosfera con los patrones de desarrollo vigentes y la insuficiencia de las medidas adoptadas hasta ahora. Además los mismos autores

-insisten en la necesidad de alumbrar nuevos paradigmas y principios generales para tratar de reconducir los procesos de desestabilización ecosocial hacia escenarios en los que los límites de biocapacidad del planeta puedan convivir con niveles de bienestar incluyente y suficiente;

- reclaman un ciclo de excepción y emergencia para alcanzar ciertas transformaciones clave a mediados de siglo y apuntan propuestas para configurar las bases de una Estrategia-País más democrática, justa y sostenible; y
- advierten sobre la previsible resistencia de élites económicas y políticas frente a cambios de lógicas, de prioridades y de iniciativas constituyentes que propugnen profundizar en el poder democrático de las mayorías.

Mientras tanto, la crisis ecológica sigue agravándose y su insuficiente valoración por parte del conjunto de la sociedad está induciendo la pérdida de un tiempo precioso para acometer transformaciones inaplazables. Las noticias de los últimos meses son extraordinariamente preocupantes: se confirma el progreso imparable del calentamiento global, continúa el desbordamiento de los ciclos vitales de la biosfera y se multiplican las alarmas sobre la gravedad de las consecuencias que pueden derivarse por el deshielo de un Ártico en situación crítica. Todo apunta a que los procesos de desestabilización ecológica en marcha pueden llegar a adquirir sus expresiones más dramáticas. A esto respecto pues afirman los autores:

Precisamente porque nos estamos jugando la vida, nunca ha sido tan importante reclamar y construir un futuro alternativo. Habrá que multiplicar las luchas de resistencia frente a las agresiones a los derechos civiles, sociales y a los ecosistemas vitales del Planeta, pero también va a resultar imprescindible alumbrar con urgencia nuevos paradigmas, relatos y programas de cambio que puedan aglutinar mayorías sociales para acceder a un futuro que dé prioridad a la defensa de la vida frente a la acumulación ilimitada de riqueza por parte de las minorías sociales que gobiernan de facto nuestro mundo. (Prats, Herrero & Torrego, 2017: 14)

Históricamente, han tenido que pasar más de cuatro décadas desde la publicación de Los límites del crecimiento del Club de Roma para que las élites mundiales, que en su día combatieron sus advertencias sobre el deslizamiento hacia el colapso ecosocial, reconozcan que sus análisis y percepciones estaban fundadas. Hoy en día, desde los Premios Nobel, el universo científico, las Naciones Unidas y el Papa Francisco, así que los presidentes de Estados Unidos y la República Popular China, pasando por el mundo empresarial de Davos, todos admiten que el principal desafío que tiene la humanidad se centra en la crisis ecosocial y climática en la que estamos inmersos. Aceptados los hechos, las dudas actuales son otras y se refieren a las diversas posiciones existentes sobre el “qué hacer” y “cuáles son los tiempos disponibles” para tratar de reconducir los procesos desencadenados.

Concretamente, la crisis energética, el cambio climático y el deterioro ecológico global están íntimamente relacionados. Desde importantes instancias de poder global, aunque no desde todas, se habla de uno de sus vértices, el cambio climático y sus consecuencias, pero se ignora casi totalmente hasta el presente, la más inminente crisis energética global y el declive ecológico, que también está en marcha. Es significativo constatar esta tendencia, cuando para el actual capitalismo global el declive energético es un problema mayor a corto plazo que el cambio climático, cuyas consecuencias son todavía limitadas, a pesar de su gravedad, puesto que todavía no afectan a las dinámicas centrales de la expansión y concentración del capital, aunque lo harán en el medio y largo plazo. Por eso, se lamenta Cantalapiedra en estos términos:

[...]Y, sin embargo, vivimos con la sensación de caminar sobre una superficie que se resquebraja, y a esta fragilidad se suma la incertidumbre ante unos procesos que parecen fuera de control y sobre los que sólo poseemos un conocimiento muy parcial. La inseguridad y el miedo que se desprenden de esta fragilidad e incertidumbre deberían conducirnos a interrogarnos sobre cuestiones que, solemnemente, podríamos denominar esenciales, como ocurre en el plano personal cuando experimentamos situaciones cercanas a la enfermedad o a la muerte. Pero, por el momento, no hemos sido capaces de destilar colectivamente respuestas en positivo. Antes bien, la tendencia dominante es a la reclusión en comunidades cerradas con la vana ilusión de que así se logra la protección necesaria. La obsesión por trazar fronteras y por individualizar la gestión de unos riesgos cuya naturaleza es global no parece que vaya a lograr más resultado que profundizar el autoengaño. (Cantalapiedra, 2011:7-8).

Estas palabras implican no solamente la necesidad de encontrar unas respuestas urgentes frente a la gravedad de la crisis ecosocial a escala global y sus consecuencias como las desigualdades y la ausencia del bienestar compartido, sino también nos invitan a una unión sagrada, porque se necesita la participación y la colaboración ciudadanas a todos los niveles. En este sentido, no se puede admitir ningún tipo de barrera o frontera, en la medida en que los riesgos se presenten a escala global, la respuesta tiene que ser también global, para evitar de refundir el autoengaño, el choque de cosmovisiones y el racismo ambiental.

Las relaciones con fondos racistas han estado presentes en la historia de África en general y la de los pueblos Ekgang en particular. Además han condenado al conjunto de las poblaciones del continente, expandiendo la mirada racista a los niveles de la vida y usándola como herramienta de dominación política, social y cultural. Ahora bien sabemos que la crisis ecosocial es una realidad, pero todas las poblaciones del planeta no se enfrentan a ella de manera diferente. En teoría, todas las personas tienen derecho a vivir y trabajar en un ambiente limpio, pero esto es solo la teoría porque en la práctica, minorías étnicas, pueblos indígenas y diferentes grupos desfavorecidos o en situación de pobreza se ven obligados a vivir en condiciones ambientalmente peligrosas, nocivas o tóxicas. Llamamos racismo medioambiental a estas relaciones injustas que dividen a la sociedad en dos partes: la que se beneficia de una naturaleza limpia y recursos medioambientales seguros y la que sin dañar mucho al medioambiente, se ve obligada a pagar injustamente las consecuencias de la degradación del planeta.

Cada año, seis millones de hectáreas de bosque se reducen al estado de desierto, lo que equivaldría a treinta años, tiene una ventaja de la extensión de la de Arabia Saudita. También durante treinta años, once millones de hectáreas de bosques tropicales han sido destruidas, lo que representa la superficie de un país tan grande como la India. También es importante tener en cuenta que la destrucción de los bosques y otras tierras silvestres provoca la extinción de especies animales y vegetales y, en consecuencia, la pérdida de diversidad genética de los ecosistemas. El resultado, para nuestros contemporáneos y para las generaciones futuras, es la privación de material genético que habría permitido mejorar las variedades de cultivo y disminuir la vulnerabilidad a las agresiones climáticas, a los ataques de animales nocivos, a la enfermedad. (Coste, 1994: 49)

En efecto, nuestro futuro común se realiza en la Tierra nuestra Casa común. Para ello, todos tenemos el deber de defender y salvar la integridad de nuestro planeta, en beneficio nuestro y de

las generaciones futuras. Edgar Morín concluye entonces sobre la intercomunicación y la solidaridad que deberían reinar entre los seres humanos y el planeta Tierra, que “todos tenemos una identidad genética, cerebral, afectiva común a través de nuestras diversidades individuales, culturales y sociales. Somos el resultado del desarrollo de la vida de la cual la Tierra fue matricial y nodriza. Por último, desde el siglo XX, todos los seres humanos viven los mismos problemas fundamentales de vida y muerte y están unidos en la misma comunidad de destino planetario.” (Morín, 2000: 81-82).

En esta parte de nuestra reflexión, queremos insistir en los límites de la ecociudadanía, intentando proyectarnos al futuro, a través de la Agenda 2030. Sin embargo, tendremos ante todo que expresar nuestras preocupaciones, a base de la experiencia del pasado, vinculada al modo de funcionamiento de la gobernanza mundial, que consiste a emitir ideas vagas de obligación universal, sin contenidos palpables, a veces para hacerse una conciencia tranquila frente a la gravedad del deterioro ambiental global, pero cuyas medidas concretas sirvan a menudo para hundir más a los países en vía de desarrollo, el conjunto del Tercer mundo y los países de la periferia, que sin embargo, contribuyen muy poco al calentamiento global. Para concretar la causa principal de nuestro miedo, relacionaremos la Agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo para el Milenio (ODM). La Declaración del Milenio de las Naciones Unidas, firmada en septiembre de 2000, comprometió a los líderes mundiales a luchar contra la pobreza, el hambre, las enfermedades, el analfabetismo, la degradación medioambiental y la discriminación de la mujer. Los ODM se derivan de esa Declaración. Cada ODM tiene metas fijadas para 2015, e indicadores para seguir los progresos realizados con respecto a las cifras de 1990. Varios de ellos están directamente relacionados con la salud.

2.2. Ecociudadanía y Principio responsabilidad

El principio de responsabilidad formulado por Hans Jonas pide que se preserve la condición de existencia de la humanidad, muestra la vulnerabilidad que la acción humana suscita a partir del momento en que él se presenta ante la fragilidad natural de la vida. El interés del hombre debe identificarse con el de otros miembros vivos de la Naturaleza, pues ella es nuestra morada común. Nuestra obligación se hace incomparablemente mayor en función de nuestro poder de transformación y la conciencia que tenemos de todos los eventuales daños causados por nuestras acciones. La tremenda vulnerabilidad de la naturaleza sometida a la intervención tecnológica del hombre muestra una situación inusitada, pues nada menos que toda la biósfera del planeta está expuesta a posibles alteraciones, lo cual hace imprescindible considerar que no sólo debe anhelarse el bien común, sino también el de toda la naturaleza extrahumana. Jonas propone un nuevo imperativo: “Actúa de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica”, o expresándolo de modo negativo: “No pongas en peligro la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra”. Al formular su imperativo de responsabilidad, Jonas está pensando no tanto en el peligro de la pura y simple destrucción física de la humanidad, sino en su muerte esencial, aquella que adviene de la desestructuración y la aleatoria reconstrucción tecnológica del hombre y del medioambiente. Así se comprende mejor la idea de vida que se presenta en la formulación del imperativo de Jonas. Ante la posibilidad escatológica de que la muerte sustituya a la vida,

se comprende por qué el lejano futuro es el lugar de un temor específico, para el cual Jonás introduce la figura de la “heurística del temor”. Un temor cuyos objetivos son los posibles peligros que amenazan a la humanidad en el plano de su permanencia, de su supervivencia. Son emblemáticos los peligros que afectan el ecosistema, dentro del cual se desarrollan las actividades humanas.

En efecto, el principio de responsabilidad pide que se preserve la condición de existencia de la humanidad, muestra la vulnerabilidad que la acción humana suscita a partir del momento en que él se presenta ante la fragilidad natural de la vida. El interés del hombre debe identificarse con el de otros miembros vivos de la Naturaleza, pues ella es nuestra morada común. Nuestra obligación se hace incomparablemente mayor en función de nuestro poder de transformación y la conciencia que tenemos de todos los eventuales daños causados por nuestras acciones, como bien observó Umberto Eco que el progreso material del mundo agudizó mi sensibilidad moral, amplió mi responsabilidad, aumentó mis posibilidades, dramatizó mi impotencia. Al hacerme más difícil ser moral, hace con que yo, más responsable que mis antepasados y más consciente, sea más inmoral que ellos y mi moralidad consiste precisamente en la conciencia de mi incapacidad.(Eco, 1973)

Inicialmente Cortina invitaba a recorrer los orígenes del concepto de ciudadanía desde sus fundamentos teóricos y prácticos en la sociedad, por esto, describe a la Ciudadanía como un: “concepto mediador pues integra exigencias de justicia y hace referencia a los que son miembros de la comunidad, une la racionalidad de la justicia con el calor del sentimiento de pertenencia.”(2005: 34), Por tanto, es un reto para los teóricos contemporáneos, elaborar una teoría sobre este tema que contenga los aspectos relevantes de su carácter dual sin desconocer los rasgos y las bases que el concepto ha logrado acentuar en otras épocas y resaltar la actual tendencia del mismo a establecer campos de acción desde la conciencia ambiental.

Así pues, las tres competencias, crítica, ética y heurística convergen hacia el desarrollo de una competencia política, ya sea a nivel de las instancias formales o en el contexto de la acción comunitaria. Así, la educación para la ecociudadanía implica el desarrollo de una competencia política, indisociable de competencias de orden crítico, ético y heurístico (Sauvé, 2013). La competencia crítica permite desconstruir las realidades y los discursos, formular preguntas precisas y exigir respuestas adecuadas, reivindicar el acceso a la información y validarla, reconocerla complejidad y la incertidumbre, analizar, relacionar, sintetizar, discutir, evaluar. Se trata de desarrollar una capacidad de auto-defensa intelectual y de construcción de un saber válido. En este sentido según Leff:

La problemática ambiental emerge como una crisis de civilización: de la cultura occidental; de la racionalidad de la modernidad; de la economía del mundo globalizado. No es una catástrofe ecológica ni un simple desequilibrio de la economía. Es el desquiciamiento del mundo al que conduce la cosificación del ser y la sobreexplotación de la naturaleza; es la pérdida del sentido de la existencia que genera el pensamiento racional en su negación de la otredad. Al borde del precipicio, ante la muerte entrópica del planeta, brota la pregunta sobre el sentido del sentido, más allá de toda hermenéutica [...] La crisis ambiental, como cosificación del mundo, tiene sus raíces en la naturaleza simbólica del ser humano; pero empieza a germinar con el proyecto positivista moderno que busca establecer la identidad entre el concepto y lo real. Mas la crisis ambiental no es sólo la de una falta de significación

de las palabras, la pérdida de referentes y la disolución de los sentidos que denuncia el pensamiento de la posmodernidad: es la crisis del efecto del conocimiento sobre el mundo(...)Es una crisis de las formas de comprensión del mundo, desde que el hombre aparece como un animal habitado por el lenguaje, que hace que la historia humana se separe de la historia natural, que sea una historia del significado y el sentido asignado por las palabras a las cosas y que genera las estrategias de poder en la teoría y en el saber que han trastocado lo real para forjar el sistema mundo moderno.(Leff, 2004: ix-x)

En efecto, la ciudadanía es una categoría importante, en el pensamiento verde y del conjunto de la teoría del conocimiento sobre el pensamiento político y ecológico global. En efecto, si la ciudadanía republicana y clásica se concebía desde el territorio de nacimiento, entiendo como la unidad ontológica necesaria vinculada a la nacionalidad y concebida como la categoría decisiva de reconocimiento y del disfrute del estatuto de ciudadano, ¿se puede concebir a la ecociudadanía como una apertura cualitativa y cuantitativa de la ciudadanía más allá de las meras fronteras territoriales del Estado-nación? ¿Qué argumentos nos disponemos para una tal afirmación y qué pueden ser las consecuencias lógicas para la concepción de la comunidad política? Son preguntas pertinentes que necesitan de profundas investigaciones, relacionándolas a la crisis medioambiental a escala global en un contexto de globalización, que obligó a las ciencias sociales y la política, el replanteamiento de una nueva visión hacia la búsqueda de una sociedad sostenible. Así, no cabe duda, que el ecologismo fue en buena parte responsable de introducir las cuestiones ecológicas en la teoría política, contribuyendo al desarrollo de una subdisciplina emergente: la teoría política verde (*green political theory*). En efecto,

(...)es indudable que dentro del ámbito de la teoría política asistimos desde hace tres décadas al desarrollo de la teoría política verde (*green political thought*) o pensamiento político verde (*green political thought*), una auténtica subdisciplina emergente, que no puede entenderse si no es a través de su relación con una definición del ecologismo como una ideología política contemporánea que influye sobre el discurso político de las democracias contemporáneas, la teoría y la práctica de los movimientos y partidos verdes y las políticas públicas medioambientales” (Valencia Sáiz, 2000: 181).

En este sentido, la aportación de la Política Verde, según Valencia (2007), supone introducir las relaciones socio-medioambientales como un tema propio y central del análisis político normativo, incluyendo una crítica al orden social existente y estableciendo algunos de los principios de la ‘sociedad buena ’y, por tanto, sugiriendo ideas para transformar un presente ‘insostenible ’en una ‘sociedad sostenible’. Como afirma el autor (2010:26), “si queremos dotar a la ciudadanía ecológica de un contenido específico, este no puede ser el mero cumplimiento de la ley”. En este sentido, la virtud del ciudadano ecológico reside en la aceptación de su propio papel voluntario en la construcción de la sociedad sostenible.

En términos generales, la ciudadanía ecológica se asocia con la asunción de responsabilidades y el cumplimiento de deberes, tanto en la esfera pública como en la esfera privada, encaminados a disminuir las consecuencias que las actividades diarias de producción y reproducción tienen sobre el medio ambiente. En tanto que el impacto de nuestros actos repercute, además de en la naturaleza, en otros seres humanos miembros de otras sociedades y generaciones futuras, las obligaciones de la ciudadanía ecológica que no son territoriales ni contractuales, están encaminadas a promover tanto la sostenibilidad ambiental, como la justicia (Dobson, 2003; 2005; 2010).

La ciudadanía ecológica puede ser articulada de diversos modos, siendo el consumo sostenible una de las formas que puede adoptar. Concebir la ciudadanía ecológica en términos de consumo sostenible exige a los ciudadanos tomar decisiones políticas y medioambientales en sus actos de consumo para reducir el impacto de la propia huella ecológica. Incide, pues, en la modificación de las pautas de consumo y estilos de vida de la ciudadanía, y en la relación que se establece entre estos y la sostenibilidad ambiental (Seyfang, 2005).

Concretamente, la relación entre ciudadanía y el medioambiente ha dado lugar en los últimos años dentro de la teoría política verde a una interesante línea de investigación en la que se ha intentado fundamentar un concepto de ciudadanía propia y original que rompe en muchos aspectos con las tradiciones liberal y republicana. En términos teóricos, la situación de la ciudadanía ecológica participa de una arquitectura conceptual similar a la de otros conceptos de ciudadanía pero representa un punto de ruptura, al menos, en tres grandes aspectos fundamentales: en primer lugar, que se trata de una noción basada no tanto en derechos como en obligaciones; en segundo lugar, que en el ámbito de su ejercicio es tan importante la esfera de lo privado como la de lo público; y, por último, que se dirige a un sujeto que va más allá del Estado-nación, siendo por ello una suerte de ciudadanía global o cosmopolita.

En este contexto, en una visión casi profética decía Kant se ha avanzado tanto en el establecimiento de una comunidad entre los pueblos de la tierra que la violación del Derecho en un punto de la tierra repercute en todos los demás, la idea de un Derecho cosmopolita no resulta una representación fantástica ni extravagante, sino que completa el código no escrito del Derecho político y del Derecho de gentes en un Derecho público de la humanidad. (Kant, 1795).

En ese sentido, la ciudadanía es un tema que evoluciona y se mantiene en constante elaboración y debate de acuerdo al ritmo que se transforman las sociedades, los individuos y sus problemáticas. De momento, el principal problema que agobia a la sociedad planetaria es la preservación de la naturaleza y los recursos que ésta provee para el desarrollo de lo humano, por esta razón pensar en una cultura ciudadana para estos tiempos, es pensar en el despertar de una conciencia por el cuidado de lo común, de un mundo que no le pertenece sólo al hombre pero que estamos en la obligación de preservar y, por qué no a mejorar.

Así pues, como lo he hemos indicado desde el inicio de nuestra reflexión, en este punto dedicado al acercamiento epistemológico de la noción de ciudadanía, la ecociudadanía y la ciudadanía ecológica, las entenderemos como nociones similares y las usaremos de igual manera, para designar la misma realidad según nuestro modo de pensar e intentaremos explicar las razones de nuestra elección. A esto respecto afirma Valencia Sáiz:

el siglo XXI será el del medio ambiente o no será. En los países ricos debe darse un ligero decrecimiento económico que sea socialmente sostenible. La teoría política verde reciente ha contribuido con la idea de que la ciudadanía constituye una clave fundamental de la sostenibilidad a través de la noción de ciudadanía ecológica. Esta implica una toma de conciencia que determina buenas prácticas medioambientales. A diferencia de otras nociones de ciudadanía, la ecológica no se basa tanto en los derechos

como en las obligaciones; en su ámbito de actuación es tan importante la esfera de lo privado, como la de lo público; y se dirige a un sujeto que va más allá del Estado-nación, siendo por ello una suerte de ciudadanía global o cosmopolita. (Valencia Sáiz, 2009: 28)

En efecto, afirma Lenoir que el proceso de curación del mundo pasa primero por una crítica lucida y argumentada de las lógicas mecanicistas y mercantiles que están al origen de muchos disturbios de la tierra y las sociedades humanas. El hombre y el planeta que lo alberga, no son mercancías. La vida no es sólo cuantificable; la curación del mundo requiere también una reformulación de los valores éticos universales a través de un auténtico diálogo de culturas y por una refundación del vínculo entre el ser humano y la naturaleza, el hombre y la mujer, el individuo y la trascendencia⁴¹ en este sentido,

Esto implica que existe una nueva relación entre política y medio ambiente que determina que lo medioambiental constituya tanto un eje de vertebración como un reto de la política contemporánea. Hasta hace poco, los problemas ecológicos y la defensa de una sociedad sostenible eran patrimonio del ecologismo político y, por tanto, constituía un reto a la política contemporánea. Lo nuevo es que la globalización de los problemas medioambientales ha convertido al medio ambiente en uno de los problemas políticos contemporáneos fundamentales a los que nos enfrentamos y, por ello, constituye un eje de vertebración de la política actual. Para un desarrollo más amplio de estas ideas, véase, (Valencia Sáiz, 2005)

Según Egerton, el equilibrio de la naturaleza es un concepto que influencia la percepción del mundo desde la antigüedad griega, aunque no explícitamente formulado. Cada especie eterna ocupa en efecto un lugar determinado, hoy en día se habla de “nicho ecológico”⁴², en perfecto equilibrio con las demás especies con cuyas interactúa dentro del mundo abiótico que ocupa en el universo. Concretamente, desde que los científicos descubrieron el fenómeno. Los fenómenos atmosféricos son cada vez más frecuentes e intensos y en los años venideros se prevé que se multipliquen, si no se pone freno al calentamiento global. Los efectos del cambio climático ya se han acelerado y serán mucho peores especialmente en los países africanos, donde en los próximos años, habrá escasez de lluvias, desertificación por causa de la deforestación, más enfermedades respiratorias, cardiovasculares hambrunas y conflictos. En fin de cuenta, se prevé la posible desaparición de algunas especies, la proliferación de otras ya sean autóctonas como locales y muchos sectores económicos se resentirán además de aumentar los riesgos para la salud.

Concretamente, tan pronto como los científicos descubren el fenómeno del declive de la diversidad, también se apresuran a describirlo como una catástrofe, un peligro para la humanidad y para el mundo viviente en general. El movimiento es doble: por un lado, vemos que la diversidad está disminuyendo, que muchas especies están desapareciendo incluso antes de ser estudiadas, que la reducción de hábitats, y en particular de hábitats muy ricos como los bosques tropicales, es sin precedente. Las causas de esa disminución se identifican

⁴¹ Cf. H. Jonas, *Une éthique pour la nature*, Paris, 2000, 26

⁴²La unidad de distribución más pequeña, dentro de la cual, cada especie se mantiene debido a sus limitaciones instintivas y estructurales.

uniformemente como relacionadas con la actividad humana. Por otro lado, al mismo tiempo, los científicos describen este fenómeno como un mal que hay que detener, promesa de un futuro apocalíptico para los hombres y para todos los seres vivos, de hecho, según Maris: “El diluvio no está detrás de nosotros, en un pasado lejano que se habría tragado monstruos y otras especies extrañas que nos alcanzaron en forma de fósiles. Ha de venir, y sólo el hombre, sin intervención divina ni predestinación sobrenatural, es la causa y el motor.” (Maris, 2006: 31)

Para decirlo de manera concreta, demasiados hombres y el crecimiento potencialmente ilimitado de su fuerza laboral, superarán rápidamente a este pequeño planeta. La mayoría de los alarmistas, sin embargo, pintan un retrato complejo de las diversas causas en juego y si las causas próximas son variadas, quienes las denuncian les atribuyen una causa común, que hay que buscar en la filosofía más que en la estadística, porque por su voluntad de dominar, controlar y esclavizar el mundo natural, por su inagotable afán de tierra y riqueza, el hombre, o al menos el *homo oeconomicus* occidental, ejerce presiones insostenibles sobre la biodiversidad y los ecosistemas globales. Así, podemos referirnos, por ejemplo, al cambio climático, la deforestación, los gases de efecto invernadero y el calentamiento de nuestro planeta, como realidades suficientemente preocupantes, en el siglo XXI. Las siguientes palabras lo evocan muy acertadamente que la novación que trae la era contemporánea reside en el “apocalipsis progresivo”, la galvanización casi sistemática del planeta. La humanidad se enfrenta a la simple cuestión de la supervivencia, el efecto invernadero, la demografía galopante, el calentamiento global, la deforestación, la destrucción acelerada de especies, la creciente contaminación de los elementos naturales, son elementos bien conocidos.

Para profundizar la noción de ecociudadanía, vamos a relacionarla con la concepción clásica de la comunidad política o del Estado-nación moderno, buscando la especificidad de la ciudadanía ecológica y preguntándonos si se puede concebir y fundamentar una ciudadanía más allá del Estado-nación moderno. De manera general, la huella ecológica se define como “el área de territorio ecológicamente productivo necesaria para producir los recursos utilizados y para asimilar los residuos producidos por una población definida con un nivel de vida específico, donde sea que se encuentre esa área.” El espacio relevante de obligación ciudadana, para Dobson y otros teóricos verdes, se expresa mejor en términos de una sencilla noción: la de huella ecológica. La noción de espacio político de la ciudadanía ecológica es, pues, bastante diferente de las nociones de Estado-nación, comunidad internacional, el globo terrestre, el mundo, e incluso la metáfora en la que se sientan los difusores del cosmopolitismo.

Como parte de su seguimiento histórico, Barbieri indica que “el núcleo duro de la distinción entre lo público y lo privado parece encontrarse en la teoría del contrato social. Subyace a la elaboración conceptual que cuestiona el ordenamiento feudal y posibilita la constitución de la democracia burguesa, la aparición del individuo libre, ciudadano en quien descansa la soberanía de la nación y del Estado moderno (...). Así se construye la sociedad civil, como la suma de los individuos-ciudadanos. Público y privado son las esferas en que se divide la sociedad civil. En la primera, que fue objeto de reflexión de los contractualistas, acontecen las actividades propias de la ciudadanía. La privada, en cambio, no es política por definición. A nivel

generalizado, predomina la representación de “lo privado” como “ámbito doméstico, espacio físico de la vivienda, de sus alrededores y las relaciones parentales e íntimas que tienen lugar en él” (Dobson, 2010: 110).

Mientras que por lo público predomina todo aquello que transcurre fuera del hogar y las relaciones sociales no adscritas en función del parentesco, la conyugalidad y la amistad. Lo público se puede definir “como el espacio de conocimiento y reflexión de la sociedad sobre sí misma y de las propuestas y acciones colectivas que tienden a mantener o alterar el estado de cosas vigente en la sociedad, o en sectores particulares de la misma. Se trata de un ámbito heterogéneo, donde es posible distinguir niveles diferentes.” (Dobson, 2010: 120-121).

Para el ámbito de lo privado, de Barbieri propone trascender la definición de lo privado: “como el locus de la subordinación, negador de las potencialidades de las mujeres que buscan alguna expresión de trascendencia individual o colectiva” (Barbieri, 1996: 108). Lo privado como cuestión o expresión de lo individual, se puede manifestar en los diferentes espacios: en la casa, en la calle, en los espectáculos”. Por ello, dentro de la corriente del feminismo la “esfera privada”: “se valoró el hacer de las mujeres como punto de partida para transformar las relaciones desiguales y jerárquicas”. En la “esfera pública”, “se expresaron la protesta y los proyectos de cambio o más generales y globales de las relaciones entre los géneros.” (Barbieri, 1996:128).

Si la ciudadanía ecológica tiene vínculo intrínseco con los derechos fundamentales del hombre reconocidos de tercera generación, ¿cómo relacionarla con la virtud cívica y la ética del cuidado? Carol Gilligan define políticamente la ética del cuidado cuando afirma:

En un contexto patriarcal, el cuidado es una ética femenina. Cuidar es lo que hacen las mujeres buenas, y las personas que cuidan realizan una labor femenina; están consagradas al prójimo, pendientes de sus deseos y necesidades, atentas a sus preocupaciones; son abnegadas. En un contexto democrático, el cuidado es una ética humana. Cuidar es lo que hacen los seres humanos; cuidar de uno mismo y de los demás es una capacidad humana natural. La diferencia no estaba entre el cuidado y la justicia, entre las mujeres y los hombres, sino entre la democracia y el patriarcado. (Gilligan, 2013: 30)

Así pues, si la ciudadanía ecológica ha de tener algún sentido, entonces, tiene que enmarcarse fuera del ámbito normalmente asociado con la ciudadanía contemporánea: el Estado-nación. Los causantes del calentamiento, según Dobson (2002), le deben responsabilidades a los afectados en virtud de “acciones precedentes” que, en este caso, han conducido al calentamiento global y sus nefastas consecuencias.

2.3. Ecociudadanía y racionalidad ambiental⁴³.

En la actualidad, uno de los escenarios en los que se manifiestan de forma más patente las interacciones y tensiones entre el ambiente y la cultura reside en los conflictos socioecológicos, a los que podríamos definir como “situaciones en las cuales existe un choque de intereses entre personas o grupos que usan un bien o un servicio ambiental, o entre quienes causan un problema ambiental y quienes sufren sus consecuencias.”(Castillo, 2008). Por su parte, la diversidad cultural completa lo anterior y nos ayuda a entender mejor que, a lo largo de la historia, la especie humana ha desarrollado diversas culturas y cosmovisiones, algunas de las cuales han mantenido una relación más respetuosa e equilibrada con el entorno natural. A este respecto, “hemos de preservar la diversidad animal y vegetal, así como la diversidad cultural, frutos de experiencias multimilenarias que, hoy lo sabemos, son inseparables de la diversidad ecológica.” (Morín & Hulot, 2008) Desde que se aprobó la Convención del Patrimonio Mundial en 1972, la Lista del Patrimonio Mundial ha evolucionado y aumentado constantemente, por lo que ha surgido la necesidad apremiante de reforzar la impartición de las directrices relativas a la aplicación de la Convención en los Estados Partes. En efecto,

El patrimonio es cada vez más importante para la sociedad. La razón de ello no está del todo clara, pero probablemente tiene que ver con el ritmo creciente de la modernización y con las dimensiones del cambio de la sociedad. En tales circunstancias, los vestigios de las sociedades del pasado pueden deparar una sensación de pertenencia y de seguridad a las sociedades modernas y ser un punto de anclaje en un mundo que se transforma rápidamente. Además, en muchas sociedades el patrimonio puede ser un importante factor definitorio de la identidad. Comprender el pasado puede ser de gran ayuda para gestionar los problemas del presente y del futuro Representación, participación, deliberación e inclusión. (Unesco, 2013: 13)

En efecto, este Protocolo de reconocimiento y designación de los patrimonios y zonas protegidas, la mayoría de los tiempos se hacen en África Central, sin la participación ni consentimiento de las poblaciones locales, que muchas veces se sorprenden ver invadir una área de su patrimonial cultural, bajo el engañoso pretexto de “razón de Estado o utilidad pública”. La utilidad pública se refiere a aquella actividad, bien o servicio que es de beneficio o interés colectivo, ya sea para los ciudadanos de un país o a mayor escala, para la humanidad en su conjunto. La utilidad pública se contrapone a la utilidad privada en el sentido de que no busca el beneficio de un pequeño grupo de socios o accionistas sino que se enfoca a beneficiar a un conjunto amplio de individuos. Muchos de estos individuos no han hecho una contribución específica al desarrollo de la actividad o producción del bien o servicio. Aquí tenemos algunos

⁴³Desde de los años 70, pensadores como Ignacy Sachs y Enrique Leff, (*Racionalidad ambiental*, 2004) entre otros, dan origen al concepto de racionalidad ambiental. La construcción de una racionalidad ambiental es un proceso de producción teórica y de transformaciones sociales. La racionalidad ambiental es una categoría que aborda las relaciones entre instituciones, organizaciones, prácticas y movimientos sociales, que atraviesan el campo conflictivo de lo ambiental y afectan las formas de percepción, acceso y usufructo de los recursos naturales, así como la calidad de vida y los estilos de desarrollo de las poblaciones. Este conjunto de procesos sociales, donde se entretajan las relaciones entre las formaciones teóricas e ideológicas, la producción de saberes y conocimientos, la organización productiva y las prácticas sociales inducidas por los valores del ambientalismo, orienta las acciones para construir una nueva racionalidad social y para transitar hacia una economía global sustentable. No se trata de sustituir una racionalidad económica por una ambiental, sino de enriquecer ambas visiones.

criterios de selección. Para ser incluidos en la Lista del Patrimonio Mundial, los bienes deben demostrar que poseen un Valor Universal Excepcional y cumplir por lo menos, con uno de los diez criterios de selección siguientes:

- Representar una obra de arte del genio creador humano;
- Atestiguar un intercambio de influencias considerable, durante un periodo concreto o en un área cultural o determinada, en los ámbitos de la arquitectura o la tecnología, las artes monumentales, la planificación urbana o la creación de paisajes;
- Aportar un testimonio único, o al menos excepcional, sobre una tradición cultural o una civilización viva o desaparecida;
- Constituir un ejemplo eminentemente representativo de un tipo de construcción o de conjunto arquitectónico o tecnológico, o de paisaje que ilustre uno o varios periodos significativos de la historia humana;
- Ser un ejemplo eminente de formas tradicionales de asentamiento humano o de utilización tradicional de las tierras o del mar, representativas de una cultura (o de culturas), o de la interacción entre el hombre y su entorno natural, especialmente cuando son vulnerables debido a mutaciones irreversibles;
- Estar directa o materialmente asociado con acontecimientos o tradiciones vivas, con ideas, creencias u obras artísticas y literarias que tengan un significado universal excepcional. (El Comité considera que este criterio debería ser utilizado preferiblemente de manera concomitante con otros criterios);
- Representar fenómenos naturales o áreas de belleza natural e importancia estética excepcionales;
- Ser ejemplos eminentemente representativos de las grandes fases de la historia de la tierra, incluido el testimonio de la vida, de procesos geológicos en curso en la evolución de las formas terrestres o de elementos geomórficos o fisiográficos de mucha significación;
- Ser ejemplos eminentemente representativos de procesos ecológicos y biológicos en curso en la evolución y el desarrollo de los ecosistemas y en las comunidades de plantas y animales, terrestres, acuáticos, costeros y marinos;
- Contener los hábitats naturales más representativos y más importantes para la conservación in situ de la diversidad biológica, comprendidos aquellos en los que sobreviven especies amenazadas que tienen un valor universal excepcional desde el punto de vista de la ciencia o de la conservación.

Sin embargo, la gobernanza internacional en los asuntos ambientales y la protección sobre patrimonios mundiales y zonas protegidas constituye un lugar de manifestación de injusticias y de la gran hegemonía del sistema-mundo, de la hipocresía organizada, de la colonialidad del poder y del neocolonialismo. En efecto, parece mentira que el fondo ideológico de las instituciones internacionales sea la democracia y los derechos fundamentales del hombre, porque no se refleja en las maneras de tratar u integrar a las comunidades ribereñas en el proceso de participación y a la gestión cotidiana de los patrimonios de la humanidad y zonas protegidas. Concretamente, hay que recordar que la designación de algunas zonas como patrimonios de la humanidad debería de obedecer a ciertas normas que tengan en cuenta la anterioridad de las civilizaciones locales

riberañas, visto que las poblaciones locales gracias a sus saberes ecológicos tradicionales son los primeros responsables de la protección de estos patrimonios y zonas protegidas.

Así pues, muchas transacciones sobre la designación de patrimonio nacional o internacional así que las áreas protegidas son opacas y se concluyen sin ninguna consulta, participación o acuerdo real de las poblaciones y comunidades locales que, sin embargo, han vivido en estos lugares durante generaciones. De hecho, por un lado, hay espacios, bosques, huertas y bosques sagrados en todas partes de África y particularmente en África Central que han sobrevivido a la explotación gracias a su asociación con la fe. Sea cual sea el país, la ciudad o el pueblo, a menudo es su carácter sagrado lo que ha protegido ciertos espacios, árboles y áreas durante siglos. Cementerios, selvas sagradas, lugares de peregrinación, templos, ríos sagrados, todos la mayoría de los casos situados en espacios cuya el paisaje ha sido protegido porque se consideraba y sigue considerado como sagrado de parte de las poblaciones ribereñas y está allí donde se encuentran muchas especies que han sobrevivido en áreas urbanas.

Por otro lado, ha aparecido ahora un nuevo tipo de peligro sobre los bosques y espacios sagrados que en realidad consiste en convertirlos en áreas protegidas, los sitios de especial interés científico, el patrimonio nacional y el internacional de la humanidad. Estas iniciativas, que a veces parten de buenas intenciones y de buena voluntad, a veces son poco juiciosas, porque borran la importancia espiritual, histórica, sociológica y cultural, que había logrado sobrevivir en la memoria de las poblaciones vecinas, mirándola con condescendencia. Al ignorar las razones culturales y religiosas que aseguraron la supervivencia de estos espacios sagrados, corremos el riesgo de destruir su razón de ser y acelerar su extinción definitiva. A esto respecto, hay que reconocer que

Los movimientos de protección ambiental se basan principalmente en la sostenibilidad. Las organizaciones más antiguas y duraderas del mundo son las religiones. Han sobrevivido a todos los imperios, dinastías, ideologías y modas. Seguirán estando aquí durante cientos de años. Si trabajamos con ellas, garantizarán la sostenibilidad de los bosques y huertos que protegen. Lo que no se debe hacer es recuperarlos, integrarlos en un discurso ecológico pseudocientífico y cortar las raíces de una fe que ha permitido florecer los bosques. Si este es el caso, los bosques desaparecerán junto con nuestras organizaciones civiles, que lo harán inevitablemente. (Palmer, 2010: 14)

Actualmente, el patrimonio cultural por ejemplo, cubre un amplio universo que se ha categorizado generalmente en lo “material” dividido a su vez en lo “mueble” y lo “inmueble” y lo “inmaterial”, y que incluye clasificaciones más específicas como las de patrimonio urbano, religioso, industrial, arqueológico, subacuático o paleontológico, por nombrar tan sólo algunas. Estas categorías, percibidas muchas veces como disímiles y que muestran la complejidad en la definición del patrimonio cultural, sirven también para facilitar su gestión y su entendimiento, sin que eso signifique que están separados y son independientes uno del otro. Por el contrario, en la medida en que asumamos el patrimonio cultural como uno solo, que siempre integra ambos componentes, el material y el inmaterial, su gestión debe ser compartida por todos los actores posibles de una manera incluyente y participativa.

Así pues, en el ámbito del patrimonio cultural, las prácticas participativas responden al deseo de democratizar la cultura y ampliar el acceso a los recursos culturales, pero también son fruto de

una reducción de la financiación pública y de los servicios y apoyo prestados al patrimonio cultural, lo cual ha obligado a incrementar la participación de la población en su conservación y mantenimiento. Los beneficios que comporta integrar enfoques participativos en la gestión de las organizaciones de patrimonio cultural son evidentes: si el público y los profesionales están implicados en la gestión de los recursos culturales, históricos y naturales, se puede generar un mayor sentido de propiedad colectiva en la comunidad, promover su bienestar y calidad de vida y facilitar la sostenibilidad de las organizaciones culturales que intervienen a largo plazo.

Ahora bien, un enfoque participativo requiere ajustes en la estructura de gobernanza y un cambio en la cultura organizacional de las instituciones implicadas, que deben estar dispuestas a renunciar a una parte de su autoridad y poder. También exige un espíritu y actitud que valoren en igual medida los derechos de información y comunicación de quienes toman las decisiones y de quienes se verán afectadas por ellas, y que establezcan que todos los que intervienen en un proceso participativo tienen derecho a determinar de qué modo se llevará a cabo dicha participación.

Nadie ignora el importante papel que juega la selva tropical en la regularidad climática, no solamente protege contra las inclemencias climáticas y contribuye a la supervivencia de la población, pero también al buen vivir y bienestar de toda la comunidad biótica y abiótica. A esto respecto, Baird Callicott, reflexionando en la línea de Ado Leopold piensa que “la ética de a tierra alarga simplemente las fronteras de la comunidad de manera a incluir los suelos, las aguas, las pantas y, colectivamente, la tierra y afirma: “El concepto de comunidad es el “concepto básico de ecología”. Una vez que el sentido común percibe la tierra como una comunidad biótica, como hacen los profesionales de la ecología, puede surgir una ética correlativa de la tierra en la conciencia cultural colectiva.” (Baird Callicott, 2010: 59)

Durante los últimos decenios la selva tropical está cada vez más amenazada. En el centro de África se constata la explotación ilegal y la tala abusiva de árboles. Algunas maderas preciosas se exportan a por el mundo en beneficio de las industrias de los países desarrollados. Una de las causas de deforestación es la sobreexplotación de la selva, donde en varios lugares se cultiva la tierra varias veces en la misma estación por razones comerciales y de consumo. El comercio de productos agrícolas y de carne de caza ha aumentado estos últimos años muy por encima de los volúmenes viables para responder a las necesidades de la creciente población de las aldeas. La utilización intensiva de carbón del bosque y de madera para la construcción de casas, empobrece la selva. En algunos lugares, la explotación desmedida hace que la selva no pueda mantener el suelo y esto provoca la erosión. La deforestación es la primera causa de emisión de gases de invernadero a escala mundial.

Sin embargo, muchas otras especies han sido saqueadas, consideradas como restos de supersticiones pasadas de moda, opuestas al espíritu del progreso. Las excavadoras entraron en acción para construir carreteras, ferrocarriles, oficinas, fábricas y viviendas, sin tener en cuenta los deseos de la población local. Las convicciones religiosas que habían permitido preservar estos magníficos y lugares esenciales para la protección del medio ambiente, fueron barridas y

consideradas obsoletas. Sin embargo, no hay duda de que estos lugares sagrados eran preciosos y cruciales para la conservación de la naturaleza, ya que a menudo protegen importantes fuentes de agua dulce indispensables para las especies en peligro de extinción y proporcionan materias primas para la salud y la medicina.

Así resulta entonces de importancia crucial, la integración, la sensibilización y la implicación de la población local en todos los proyectos vínculos su espacio cultural y entorno natural. En este sentido una de las fuentes del fracaso de muchos proyectos dirigidos por Organizaciones internacional reside en la imposición de modelos y de puntos de vista que ayudaron para lograr el éxito en un sitio X, pero que no se puede repetir en un sitio diferente Y, por causa a de la diversidad cultural en África. Del mismo modo, se sabe que los Estados-nación heredados de la colonización no son homogéneos y la noción de fronteras todavía queda una asignatura pendiente de parte del conjunto de los países del continente. Así que el principio de valoración y conservación de los bienes culturales pasa por la formación y la dotación del conocimiento necesario a la población local para lograr el objeto cultural que se puede concebir como un espejo en el que esa población se mira, para reconocerse en él, donde busca la explicación del territorio al que está unido, junto al de las poblaciones que la han precedido, en la discontinuidad o la continuidad de las generaciones. Un espejo que esa población presenta a sus huéspedes, para hacerse comprender mejor, en el respeto a su trabajo, sus comportamientos, su intimidad (Rivière, 1989).

De hecho, compartiéndose los países, los europeos no tuvieron en cuenta la diversidad cultural, étnica y tribal de los pueblos conquistados demasiado interesados y preocupados por las materias primas y la búsqueda de nuevos mercados para vender el exceso de sus productos. Sin embargo, la problemática ambiental aquí resulta muy difícil de manejar, porque se trata poco de Estados que de la memoria colectiva de los mismos pueblos dispersos en varios países, pero que comparten el mismo patrimonio histórico e ambiental. Lo que significa que en todo proceso de designación de patrimonio o áreas protegidas, hay que implicar a las tribus y etnias cuyo espacio está directamente relacionado con el proyecto. Esta implicación tiene dos ventajas, que las poblaciones lo integran en sus ámbitos culturales y ayudarán lógicamente a la protección del patrimonio, que nos e verá como algo impuesto desde fuera pero como formando parte del universo cultural. A esto respecto afirma Ballart:

No se puede plantear la interpretación del patrimonio de espaldas a los intereses y voluntades de la población. La implicación de la comunidad es necesaria ya que en muchos casos la población local no se siente identificada con proyectos en los que no ha participado [...] La población muchas veces es partícipe del propio patrimonio vivo [...], y a menudo es el auténtico motor de iniciativas que permiten conservar el patrimonio en zonas rurales o dinamizarlos con acontecimientos festivos y culturales [...] (Ballart & Tesserras, 2001: 197)

En el ámbito contemporáneo del patrimonio cultural, la dimensión inmaterial del mismo empieza a ocupar un plano similar de importancia respecto al anterior predominio absoluto de los valores materiales. Es innegable que los aspectos intangibles se hallan incorporados a los objetos e inmuebles, pues evidentemente existe una vinculación sustancial entre continente y significado, que, además, nos ofrece información directa sobre la sociedad o el grupo humano que lo ha creado y al que pertenece, en la medida que refiere a la significación que un bien tiene para dicho

colectivo. La materialidad e inmaterialidad de los bienes culturales son valores indisolublemente unidos. El papel de los organismos internacionales, y fundamentalmente de la Unesco, será esencial a este respecto, delimitando los contenidos de la definición de los bienes culturales, y además, lo que nos parece más importante, el uso más adecuado que debe hacerse de los mismos. Es evidente que las distintas concepciones van a estar vinculadas con nuevas realidades económicas y con determinadas necesidades y conquistas sociales.

De este modo podemos apuntar que, actualmente, las principales líneas que se están consolidando en relación con el uso y gestión del patrimonio cultural giran en torno a su valor como instrumento de desarrollo económico, equilibrio territorial y motor de crecimiento y fomento del turismo cultural., es importante evitar la colisión infructuosa entre turismo, patrimonio y población local. En este sentido, los programas educativos y de interpretación del Patrimonio entre las personas de la comunidad anfitriona deberían involucrar a los intérpretes locales. Los programas deberían promover el conocimiento y el respeto de su patrimonio, animando a los hombres y mujeres de la comunidad a interesarse en el cuidado y la conservación del mismo.

Así pues, para que todas estas estrategias lleguen a buen fin y logren sus objetivos de manera eficiente, ha de existir una gestión política favorable al buen vivir y bienestar de la ciudadanía en los niveles local, nacional e internacional.

A continuación, reflexionamos sobre la Ecociudadanía, la Agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) global.

2.4. Ecociudadanía, Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) y Agenda 2030.

Cómo lo hemos señalado a lo largo de nuestra investigación, la búsqueda de una sociedad sostenible global puede considerarse como una asignatura pendiente de la gobernanza mundial. Así pues, en el año 2015, los líderes mundiales se unieron para acordar unos objetivos globales para acabar con la pobreza, proteger al planeta y fomentar la prosperidad y el bienestar para todos. De ahí, saldría una Agenda de Desarrollo Sostenible hasta 2030 para transformar nuestro mundo, que implica a todo tipo de actores para el cambio: gobiernos, empresas, sociedad civil y personas individuales. Para que sea posible, cada uno de nosotros debe formar parte del cambio. Dado que queda poco tiempo para alcanzar los Objetivos de Desarrollo Sostenible, en la Cumbre sobre los ODS celebrada en septiembre de 2019, los líderes mundiales solicitaron un decenio de acción y resultados en favor del desarrollo sostenible, y prometieron movilizar la financiación, mejorar la aplicación a nivel nacional y reforzar las instituciones para lograr los Objetivos en la fecha prevista, el año 2030, sin dejar a nadie atrás. Tras la independencia de muchos países del continente en los años sesenta, África entró en una época de reconstrucción económica y desarrollo. A la vez, en algunas regiones persistía el conflicto, entre Estados y dentro de algunos de ellos. Los desafíos ligados a la construcción de una paz firme y de sociedades inclusivas sólidas en las que todos los ciudadanos puedan integrarse y participar plenamente comportaron muchas dificultades que socavaron la prosperidad económica, la buena gobernanza, los derechos humanos y el desarrollo.

En efecto, durante el siglo XXI, la protección del medioambiente se ha de convertir en un reto importante, ya que se imponen cada vez más la idea y la realidad de su degradación a la vez global y local, a causa de las actividades humanas contaminantes. Sin embargo, la conservación del medioambiente es uno de los tres pilares del desarrollo sostenible. Es también el séptimo de los ocho ODM¹⁰⁸, considerados por las Naciones Unidas como “crucial para el éxito de los demás objetivos enunciados en la Declaración de la Cumbre del Milenio.”¹⁰⁹

Concretamente, los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM eran ocho objetivos que los Estados Miembros de las Naciones Unidas se habían comprometido a tratar de alcanzar para el año 2015 y después de cinco años, es legítimo hacer un balance sin complacencia. En este sentido, 2015, precisamente, el año que marca el final del periodo que Naciones Unidas había fijado para conseguir reducir drásticamente la pobreza y el hambre en el mundo y avanzar en un gran pacto mundial y en el fomento de una alianza mundial para el desarrollo. Este año parece obligado preguntarse: ¿ha cambiado algo la evolución de los Objetivos gracias a la Declaración del Milenio? o ¿hemos tenido más ruido que nueces?

En efecto, el ODM 8 por ejemplo se limitó a algunos de los enunciados del capítulo de la declaración dedicado a “El desarrollo y la erradicación de la pobreza”, donde, tras declarar el propósito de hacer realidad para todos el derecho al desarrollo y la eliminación de la pobreza extrema, se resuelve “crear en los planos nacional y mundial un entorno propicio al desarrollo y a la eliminación de la pobreza”, afirmándose a continuación que, para lograr esos objetivos es necesaria una “buena gestión de los asuntos públicos en el plano internacional y de la transparencia de los sistemas financieros, monetarios y comerciales”. Para ello, se propugna un sistema comercial y financiero multilateral abierto, equitativo, basado en normas, previsible y no discriminatorio.

Si nos limitamos a este último punto, se sabe cómo la cuestión del desarrollo es crucial para el conjunto de los países subdesarrollados en general o el conjunto de los países africanos en particular, siempre víctimas de la discriminación del sistema-mundo y de la gobernanza global. Se me ocurre preguntar ¿si frente a todos estos ODM, las poblaciones locales habían sido asociadas para su implementación y si en toda alma y consciencia, las Naciones Unidas pueden honestamente estar orgullosas de la evolución del grado de cumplimiento, después de hacer un balance de su realización a nivel mundial de los ODM?

Ya hemos subrayado cómo el desastre más rotundo en la proyección de resultados se refiere al uso de los recursos naturales. Garantizar la sostenibilidad del medio ambiente exige una transformación del modelo económico actual. Sacralizar el crecimiento ilimitado sin preocuparse por la expoliación de los recursos del planeta, se muestra como una opción suicida a medio-largo plazo. Desgraciadamente, todas las cumbres mundiales sobre medio ambiente vienen cerrándose en falso, con declaraciones vagas y compromisos poco o nada ambiciosos. La experiencia muestra que crecimiento y desarrollo humano no es lo mismo. Elevadas tasas de crecimiento en diversos países en desarrollo y emergentes no han mejorado la situación de pobreza y exclusión de amplios

sectores de su población, sino que lo que se observa es un aumento de las desigualdades y una explotación de los recursos del planeta.

Así pues, desde aquí proviene nuestra preocupación vinculada a la Agenda 2030 que para nosotros constituye si no un nuevo engaño de la *hipocresía organizada* o más bien una añagaza, en este sentido que el fracaso que conoció la realización de los ODM seguirá siendo de todas formas lo mismo con esta Agenda 2030, porque ningún balance profundo ha sido hecho por parte de los iniciadores. ¿Cuáles son los orígenes de la Agenda 2030 y cuál es su contenido?

Los orígenes de la Agenda 2030 se encuentran en la convergencia de dos procesos mundiales: la Declaración de la Cumbre del Milenio y los ODM por una parte y por otra las sucesivas Conferencias de la ONU sobre el medio ambiente. Así pues, al acercarse de 2015, demandó un marco post 2015 para remplazar los ODM. La Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo Sostenible (Río+20), a continuación de las anteriores Conferencias sobre el Medio Ambiente declaró en su Documento final: Reconocemos que la formulación de objetivos también podría ser útil para la puesta en marcha de medidas concretas y coherentes sobre el desarrollo sostenible. Reconocemos también la importancia y la utilidad de un conjunto de objetivos de desarrollo sostenible, basados en el Programa 21 y el Plan de Aplicación de las Decisiones de Johannesburgo, que respeten plenamente todos los Principios de Río, teniendo en cuenta las diferentes circunstancias, capacidad y prioridades nacionales, se ajusten al derecho internacional, se basen en compromisos ya contraídos y contribuyan a la consecución plena de los resultados de todas las grandes cumbres en las esferas económica, social y ambiental, incluido el presente documento final.

Aquellos Objetivos deben abordar e incorporar de forma equilibrada las tres dimensiones del desarrollo sostenible y sus interrelaciones, y deberán ser coherentes con la agenda de las Naciones Unidas para el desarrollo con posterioridad a 2015 e integrarse en ella, lo cual contribuiría al logro del desarrollo sostenible e impulsaría la implementación y la integración del desarrollo sostenible en el sistema de las Naciones Unidas en su conjunto. En la Cumbre de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo Sostenible, que se celebró en Nueva York el 25 de septiembre de 2015, los 193 Estados miembros de las Naciones Unidas aprobaron los ODS mundiales, conocidos oficialmente como transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible.

Los ODS comprenden 17 objetivos ambiciosos con 169 metas, que han de lograrse a escala mundial en 2030 y se espera que la Agenda 2030 sirva de guía para las medidas de desarrollo de todos los Estados miembros de las Naciones Unidas, los organismos del Sistema de las Naciones Unidas, los fondos, los programas y las organizaciones e instituciones afines durante los próximos 15 años. Fue entonces este telón de fondo de una convergencia de los procesos post-ODM y post-Río+20 que se negoció una nueva agenda de desarrollo post-2015 que conduciría para el Desarrollo Sostenible. Se firmó la Declaración de Río, para reafirmar la alianza mundial por el desarrollo global y la protección del medio ambiente, con participación y cooperación de todos los Estados y sectores de la sociedad civil. Otros logros fueron:

- La Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático y el Protocolo de Kioto.
- La Declaración de Principios relativos a los Bosques.
- El Convenio sobre Diversidad Biológica.

Hay un consenso sobre el éxito parcial de los Objetivos del Milenio. Por primera vez se definieron indicadores claros y metas con plazos definidos, a través de los cuales se disminuyó en más de la mitad la población mundial que vive bajo la línea de pobreza extrema; en más del 90% de los países se logró la equidad de género en niveles de educación primaria y secundaria; y aumentó la Ayuda Oficial al Desarrollo (AOD) como muestra del compromiso mundial; estos pueden ser considerados los éxitos rotundos de los ODM. Pero, a pesar de los logros obtenidos en los últimos 15 años, muchas cosas quedaron pendientes y no faltan las críticas.

Así pues, ocurre que la inequidad, la discriminación, la pobreza mundial más allá de la pobreza extrema, el crecimiento desigual e inequitativo, y la sostenibilidad ambiental, entre otros, continúan siendo retos importantes en los que no hubo muchos avances y son claves para continuar los esfuerzos por lograr el desarrollo y la superación de la pobreza a nivel mundial. Una agenda para eliminar la pobreza y lograr el desarrollo global debería incluir todas las dimensiones que permitan el crecimiento de los países, no solo en términos de cuánto se aumenta el PIB per cápita. Finalmente, fue una agenda definida por la burocracia internacional y los países donantes, sin apenas participación de los países beneficiarios en las políticas de Cooperación para el Desarrollo, y estuvo enfocada en el establecimiento de metas para los países pobres, con poco compromiso respecto al modelo de Desarrollo de los países más ricos.

En efecto, las metas se diseñaron para cumplirse y en la ONU reconocen que no todas las personas que lo requerían se han beneficiado de los avances. En este sentido, “a pesar de los notables logros, soy profundamente consciente de que las desigualdades persisten y que el progreso ha sido desigual”, reconocía Ban Ki-Moon (2015), entonces Secretario General de las Naciones Unidas, en el prólogo que da paso al Informe de la ONU sobre los Objetivos del milenio. Tal vez uno de los errores de diseño de los objetivos es la desigualdad, que no estaba contemplada y es donde hemos conseguido peores resultados. Desigualdad de género y de hogares pobres y ricos, entre otras. Por ello, es reacio a valorar de qué Objetivos se han logrado y cuáles no y no creemos ni que sea bueno, que celebremos los éxitos, como si ya estuviera todo hecho.

En este sentido, la desigualdad empaña el balance de unos objetivos que, en opinión de algunas organizaciones sociales, pusieron más énfasis en las consecuencias de la falta de desarrollo, como la pobreza y el hambre, que en sus causas. Hay un consenso en que África se ha quedado atrás en general frente a Asia y América Latina, afirma José Medina, investigador de la *Plataforma 2015* y más. Adjudica algunos de los grandes éxitos, como la reducción de la pobreza extrema, a países como China que han crecido mucho, aunque no aplicando la agenda, sino sus propias políticas. En África central, que es donde se ha aplicado la agenda al desarrollo, es donde menos logros se han conseguido.

Esto significa como lo hemos señalado más arriba la existencia de un vínculo directo entre los ODM y la Agenda 2030 y a continuación emitimos los 17 Objetivos para el Desarrollo Sostenible que habrán de reorganizarse en el contexto de las realidades, las capacidades y el grado de desarrollo específicos de cada país y al mismo tiempo respetar las políticas y las prioridades nacionales. Los Objetivos de Desarrollo Sostenible pretenden ampliar los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) y alcanzar aquellos objetivos que no se cumplieron. La idea central es que todos los países, con independencia de su nivel de desarrollo o riqueza, se comprometan a promover la prosperidad y a proteger el medioambiente. Los Objetivos de Desarrollo Sostenible no son obligatorios pero cada país asume la responsabilidad de trabajar por su cumplimiento:

- Objetivo 1.** Poner fin a la pobreza en todas sus formas y en todo el mundo.
- Objetivo 2.** Poner fin al hambre, lograr la seguridad alimentaria y la mejora de la nutrición y promover la agricultura sostenible.
- Objetivo 3.** Garantizar una vida sana y promover el bienestar de todos a todas las edades.
- Objetivo 4.** Garantizar una educación inclusiva y equitativa de calidad y promover oportunidades de aprendizaje permanente para todos.
- Objetivo 5.** Lograr la igualdad de género y empoderar a todas las mujeres y las niñas.
- Objetivo 6.** Garantizar la disponibilidad y la gestión sostenible del agua y el saneamiento para todos.
- Objetivo 7.** Garantizar el acceso a una energía asequible, segura, sostenible y moderna para todos.
- Objetivo 8.** Promover el crecimiento económico sostenido, inclusivo y sostenible, el empleo pleno y productivo y el trabajo decente para todos.
- Objetivo 9.** Construir infraestructuras resilientes, promover la industrialización inclusiva y sostenible y fomentar la innovación.
- Objetivo 10.** Reducir la desigualdad en los países y entre ellos.
- Objetivo 11.** Lograr que las ciudades y los asentamientos humanos sean inclusivos, seguros, resilientes y sostenibles.
- Objetivo 12.** Garantizar modalidades de consumo y producción sostenibles.
- Objetivo 13.** Adoptar medidas urgentes para combatir el cambio climático y sus efectos.
- Objetivo 14.** Conservar y utilizar sosteniblemente los océanos, los mares y los recursos marinos para el desarrollo sostenible.
- Objetivo 15.** Proteger, restablecer y promover el uso sostenible de los ecosistemas terrestres, gestionar sosteniblemente los bosques, luchar contra la desertificación, detener e invertir la degradación de las tierras y detener la pérdida de biodiversidad.
- Objetivo 16.** Promover sociedades pacíficas e inclusivas para el desarrollo sostenible, facilitar el acceso a la justicia para todos y construir a todos los niveles instituciones eficaces e inclusivas que rindan cuentas.
- Objetivo 17.** Fortalecer los medios de implementación y revitalizar la Alianza Mundial para el Desarrollo Sostenible.

Desde su creación en el año 2015, la Agenda 2030 ha proporcionado un modelo para una prosperidad compartida en un mundo sostenible: un mundo en el que todas las personas puedan llevar una vida productiva, vibrante y pacífica en un planeta sano. Falta un poco más de una década para el año 2030 y debemos preguntarnos si las medidas que estamos adoptando hoy logran asentar el cimiento adecuado para alcanzar los Objetivos de Desarrollo Sostenible.

Fundamentalmente, la Agenda 2030 pretende generar un cambio en el desarrollo, orientándolo a la erradicación de la extrema pobreza y haciéndolo sostenible, incluyente y basado en los derechos. Esta agenda busca garantizar el cambio transformativo tanto en los países en desarrollo como en los desarrollados. Más aún, a través del componente de seguimiento y examen de la Agenda 2030, se invita a los países a desarrollar estrategias nacionales de desarrollo sostenible a través de procesos participativos con la sociedad civil, incluidos los sindicatos.

Por las importantes carencias y por las perspectivas de entonces, el continente africano era una de las regiones que se veía más afectada por esta agenda global. Muchos años después y considerando todos los objetivos en su conjunto, el continente es el que continua más rezagado y así lo reflejan los indicadores para el continente. A pesar de los avances, notables en algunos ámbitos como en el de la escolarización, o la lucha contra el VIH, la región se encuentra a la cola en muchos de los objetivos especialmente, en la reducción de la pobreza extrema y la mortalidad infantil, o en la mejora del acceso a agua potable y a un váter en condiciones. El camino por recorrer para toda África, por tanto, es todavía largo y probablemente uno de los más tortuosos debido a las persistentes amenazas derivadas de la inestabilidad política y social, a unas economías poco capaces de repartir adecuadamente los progresos y oportunidades del crecimiento económico, pero sobre todo, por la necesidad de dar respuesta política a una creciente población joven con notables ansias de libertad y progreso.

A pesar de las dificultades para hablar con una sola voz, la Unión Africana (UA) recogió las prioridades del continente para esta agenda -bueno, la de sus líderes, el sector privado y algunas organizaciones de la sociedad civil, en la denominada *Common Africa Position (CAP) on the Post 2015 Development Agenda*. Si comparamos esta posición común con la propuesta ODS, podemos observar que muchos de las prioridades africanas -especialmente aquellas relacionadas con la sostenibilidad ambiental y la lucha contra el cambio climático, la necesidad de abordar la pobreza a través de la inclusividad y la justicia social o aquellas relacionadas con la paz y la seguridad- han sido incluidas. Además, a lo largo del documento de propuesta de ODS, África es la única región del mundo mencionada explícitamente. Esta nueva agenda global de desarrollo sólo será un éxito si consigue triunfar en África Central, sino que

(...) los ODS hablan mucho sobre todo lo que se necesita conseguir y sin embargo, muy poco sobre cómo conseguirlo, quién hace qué y con qué recursos se contarán. De acuerdo a algunas estimaciones, para hacer realidad los ODS se necesitarían 2,6 billones de dólares. De esta cantidad, el continente africano necesitaría aproximadamente entre un 20 y un 30%. En términos globales, la factura de los ODS supone, más o menos, 20 veces lo que dieron en ayuda el año pasado los países más ricos. Así pues, además de los necesarios cambios políticos, económicos e institucionales a nivel doméstico, que faciliten sacar provecho del enorme potencial con el que cuenta continente, la agenda post 2015 fracasará si los países más ricos no apuestan por unas reglas globales más transparentes y justas. (Macías Aymar, 2015: 124)

Dicho esto, se reconoce que el crecimiento y el consumo a cualquier precio son incompatibles con el desarrollo sostenible y la protección del medio ambiente. Además, se ha establecido que el desarrollo de las sociedades industrializadas sujetas a los valores de la economía de mercado pone en peligro el equilibrio del mundo. En el sistema actual, la economía funciona en circuito cerrado, desconectada del medio ambiente. Las leyes del mercado no permiten regular los efectos de la industria y de las tecnologías sobre el ecosistema, por lo que el futuro de la humanidad pasa por una estrecha simbiosis entre economía y ecología:

Para ello es necesario cambiar la organización social. Así como cambiar la mentalidad y las prácticas individuales de transporte, consumo de energía, bienes y servicios. Todos deben movilizarse a su nivel: ciudadanos, ONG, poderes públicos, empresas.

Sólo el ecocivismo cotidiano, multiplicado por millones de individuos y asociado a una modificación del sistema de producción, en particular con la relocalización pero también con la economía inmaterial, podrá tener un impacto sobre el ecosistema planetario. Es sin duda una de las opciones colectivas más importantes que la humanidad tendrá que asumir en los próximos veinte años. (De Rosnay, 2008: 127)

Así pues, por un lado, es legítimo reconocer que la fundamentación de una ecociudadanía en África central depende demasiado de la gobernanza mundial y además, las normas internacionales de protección del medioambiente están a menudo violadas en el proceso de extracción de materias primas. Por otro para hablar de le ecociudadanía, hay que recordarse de todas las peripecias que surgieron alrededor del surgimiento de la ciudadanía africana y la necesidad de implementar la participación ciudadana, asociando así la población a la toma de decisiones relativas a su entorno natural

A continuación, reflexionaremos en la oportunidad de fundamentar la ecociudadanía y la participación ciudadana.

Capítulo 3: Fundamentación de la Ecociudadanía y participación ciudadana.
África está en génesis. Se construirá sobre la base de su materia indócil. Algo absolutamente nuevo saldrá de África. Preparar el advenimiento, esta es la tarea de la crítica. Achille Mbembe

3.1. Ecociudadanía, Estado-nación y Ubuntu.

El concepto de ciudadanía, siguiendo a Adela Cortina, une un estatuto legal, el de los derechos, un estatuto moral, las responsabilidades, y una Identidad que consiste en la pertenencia y en el reconocimiento (Cortina, 2013).

Según Mbembe, el afropolitanismo es una estilística, una estética y una poética del mundo (Mbembe, 2006: 14), es el espíritu que ha liquidado “lo impensado de la raza” (todavía tan presente en el nativismo), se ha libertado de la autocompasión y de la identidad victimista, pero es consciente de la justicia. Ya no es posible una comprensión de África desde el modo único de la negritud, la violencia del hermano contra el hermano deslegitima cualquier pretensión de la solidaridad negra sobre el continente. Juan Carlos Siurana refiere en su libro “La Sociedad Ética” la llamada “ley del progreso histórico de la Humanidad”, enunciada por J.A Marina y M. De la Válgoma:

Todas las sociedades, cuando se liberan de cinco grandes obstáculos: la miseria extrema, la ignorancia, el miedo, el dogmatismo y el odio al vecino, evolucionan convergentemente hacia un marco ético que se caracteriza por el reconocimiento de derechos individuales, la lucha contra la discriminación injusta, la participación del ciudadano en el poder político, la crítica racional como método de resolver problemas, la seguridad jurídica y las políticas de solidaridad. (Marina & Válgoma, 2009: 254-255)

En cuanto a la palabra “Ubuntu” viene del idioma Xhosa de Suráfrica y denota en su origen una filosofía sudafricana que resume nuestras aspiraciones de bienestar y bienestar juntos. Este término encarna la creencia en un vínculo humano universal: "Soy porque eres". Un vínculo profundo y sincero, que impulsa a respetar a cada ser humano, como parte esencial de nuestra propia humanidad. Ubuntu sería la síntesis de los valores fundamentales de África: la justicia, la igualdad, la solidaridad, la libertad, el diálogo, el compartir. Colocado en el marco de la filosofía política, Ubuntu traduce, según el autor, la expresión africana de la socialdemocracia. Por lo tanto, se ha optado por volver a examinar la modernidad de la socialdemocracia bajo el marco conceptual africano. La ambición es involucrar a los jóvenes en la noble lucha por la transformación social, en línea con las virtudes africanas.

El principio “*Ubuntu*” puede ser considerado como una contribución mayor del continente africano, a la problemática de la democracia representativa hoy en día en pérdida de velocidad por causa de sus dificultades vinculadas a la escasez de confianza de parte del electorado y de los ciudadanos, así que a la cuestión del liderazgo y de buen gobierno. e efecto, en este apartado, nuestro propósito será demostrar la originalidad del concepto “ubuntu”, como eje vertebrador y prometedor desde el cual se puede empezar de nuevo, para la revitalización institucional para un futuro sostenible no solamente para África pero también la gobernanza mundial. El *Ubuntu* tiene vínculo ontológico con el renacimiento de África. En efecto, el Estado neocolonial se presentó como la negación del progreso y el desarrollo de África, la derrota del colonialismo y

neocolonialismo, y, por lo tanto la liberación de los recursos naturales y humanos y de todas las fuerzas productivas del continente, sería el principio del auténtico progreso y desarrollo de África. En efecto

Desde el nacimiento de una persona la educación significa vivenciar el NOSOTROS. En cuclillas, madre da a luz a su niña o niño, rodeada por los adultos casados de la familia extensa. Una persona con experiencia y de cierta edad, mujer u hombre, hace el papel de partera. La criatura, una vez lavada, pasa a los brazos de cada uno de los familiares presentes. Así se realiza la aceptación en el círculo del NOSOTROS familiar o se inicia la educación sociocéntrica, mejor dicho nosotrocéntrica, si se nos permite el neologismo. (Lenkersdorf, 2002: 64)

En relación con la identidad herida y posibilitada por ella, así como con el comunalismo que acabamos de estudiar se dibuja el desafío ético de educar en la condición emergente africana del Afropolitismo (afropolitanismo). Se trata de una nueva africanidad caracterizada por elementos culturales que aúnan a los africanos en una experiencia vital común que es condición para el renacer y el desarrollo auténtico africanos, sin embargo la realidad que nos deparamos a diario, aunque pueda reconocer atisbos de este ensamblaje de los africanos, dista mucho de configurarse como una fuerza realmente creadora. Basta pensar en los violentos movimientos religiosos, nacionalistas y etnocentristas, sembrados por toda la geografía y la demografía africanas.

Mbembe (2001) sugiere que el racismo africano tiene que ver con la necesidad de reescribir la identidad creativa e imaginativamente, pero ello implica un proceso de reconciliaciones, de reencuentros, para posibilitar así la superación de la raza. El racismo no es principalmente el problema del negro y el blanco, sino la actitud ante el otro diferente, y en esta diferencia resulta más crucial la definición étnica y la dinámica de poder y sumisión que el color mismo de la piel. Así los africanos necesitan perdonarse su responsabilidad en el sufrimiento de sus semejantes, durante el comercio de esclavos, por ejemplo. Algo parecido a lo que Europa debería poder hacer ante el genocidio judío nazi. De este modo puede exorcizarse el fantasma del racismo que continua siendo esa herida mal curada del cuerpo de los africanos. Es lo que pretendemos decir cuando hablamos de escribir la identidad del ex-esclavo.

Si la desigualdad no es una prerrogativa africana sí lo es lo extremado de la misma: la propensión de las elites africanas al disfrute y a la ostentación (Mbembe, 2013), más intolerable si cabe cuando el hambre sigue siendo la gran compañía de la vida de sociedades enteras. Pero no entenderíamos África, como hemos dicho, sin el imperativo categórico de la supervivencia. Educar en una cultura de la convivencia se hace imperioso y fundamental para que pueda emerger una ciudadanía activa. Lo que nos interesa aprovechar en esta propuesta educativa es la capacidad de resistencia a la que hemos aludido como “genio pagano africano”. Es decir, esa capacidad de encontrar caminos para sobrevivir en medio de la negación antropológica presente, y de hacerlo con un “estilo” propio y genuinamente africano. Canalizar esta capacidad y organizarla puede resultar en un real empoderamiento para la ciudadanía africana.

En las sociedades occidentales, la democracia adopta varias formas y la representación es una de ellas, caracterizada por una delegación del poder a representantes políticos que han sido elegidos por los ciudadanos. Los ciudadanos participan en la sociedad, es decir, ejercen y expresan su soberanía, mediante su derecho de voto. Algunos autores creen que esta forma de democracia

por sí sola puede llevar al desencanto democrático, ya que las formas de expresión y de renegociación de los intereses de los ciudadanos se limitan a los períodos electorales.

Por otra parte, estos autores creen que esto tiende a no representar a ciertos grupos de la sociedad, como las mujeres, los jóvenes, etc. lo que puede conducir a la marginación de algunos ciudadanos, que no se van a sentir suficientemente incluidos en el porche de toma de decisiones, entonces pueden tener tendencia a ignorar su derecho de participación ciudadana, como su derecho de voto (Mercier, 2000; Parazelli & Latendresse, 2006; Patsias, 2006). En aquello en que las religiones o las culturas puedan ser incompatibles con diferencias de convivencia habrán de someterse al marco ético. La centralidad de la persona (fin en sí misma) constituirá la base del marco ético común, pero la multiculturalidad nos exige el diálogo intercultural. En la sociedad moderna deberá estar garantizada la libertad para que cada individuo elija su identidad y su pertenencia a los grupos que considere más identificadores (Cortina 2013). Proteger esta libertad es justicia. Éticamente seis valores fundamentales se justifican en esta ética intercultural que aquí se propone: libertad, igualdad, solidaridad, respeto activo, actitud de dialogo, solidaridad. Los seis constituyen el valor de la justicia (Cortina, 2013: 193).

Según, Onyebuchi Eze, considerado como formulación de una nueva conciencia nacional, ubuntu no sólo aporta legitimidad emocional para sustituir el antiguo orden político, sino que también ofrece al orden político nuevo un sentimiento de identidad y de finalidad política. Mientras que el antiguo orden se nutría de un concepto de ciudadanía basado en la discriminación y la diferencia, el nuevo régimen se ha esforzado en ganar legitimidad tratando de forjar un concepto de ciudadanía democrática basado en la inclusión y las virtudes cívicas. Pero la nueva práctica debe deshacerse de las estructuras opresivas del pasado en favor de un sistema de valores fundado en principios de derecho y en la dignidad incondicional de la persona humana.

El concepto de ubuntu reviste un carácter ético al crear un nuevo sentimiento de identidad nacional. Para Mbembe esta ética se define como una ética del reencuentro desde el compartir de las singularidades. Freire decía que aprender a decir la propia palabra es toda la antropología y toda la pedagogía. Podríamos añadir que es también toda la política. La auto-inscripción de la identidad será un proceso siempre por hacer, ante la novedad que modifica cada día la presencia africana, habrá de retomarse incesantemente (Mbembe, 2014). En este sentido afirma Mbembe que la figuración social de la democracia tiene que ver con el hacerse entender, conocerse a sí mismo, hacerse reconocer y hablar de sí mismo.

El concepto de Ubuntu se ha utilizado en la transformación del sistema educativo de Sudáfrica para crear una nueva conciencia, generar valores como la honestidad y la responsabilidad. El informe de la Comisión de Trabajo sobre la Educación ha puesto de relieve seis cualidades que el sistema educativo debe promover activamente: equidad, tolerancia, multilingüismo, apertura, responsabilidad y honor social. El documento va más allá y explora los ideales y conceptos de democracia, justicia social, igualdad, no racismo, no-sexismo y Ubuntu como dignidad humana: La ley, el respeto y la reconciliación también se inculcan en el sistema educativo. Sin embargo, la intersubjetividad y el reconocimiento como dimensiones también constitutivas, lo que queremos plantear con el concepto Ubuntu se refiere a estas dimensiones, pero no las agota porque

(...)lo común es Ubuntu, una relación social de interdependencia, que tiene en la igualdad su principio material... no hay constitución de lo común sin abertura a las singularidades, sin reconocimiento material de su importancia y sin potencialización de sus capacidades creativas... una política de constitución de lo común es la afirmación de la ética Ubuntu, la afirmación de la igualdad contra el privilegio, de la multiplicidad contra la uniformidad, del respeto contra el prejuicio, de la inclusión contra la exclusión y de la creación de medios que aseguren humanidad para los muchos de una colectividad y acceso objetivo a los derechos definidos como humanos” (Nascimento, 2014: 22).

El Ubuntu puede comprobarse en varios campos de las humanidades, del derecho a la filosofía política, de la etnografía a la teología, de la sociología al servicio social, de la lingüística a la pedagogía. También ha servido para diversos usos políticos, en expansión y renovación ininterrumpida. Es perceptible, por otra parte, el derrame del concepto sobre otros campos de interés creciente como la ecología, las literaturas para el desarrollo personal y empresarial y la informática. Ubuntu no es más que uno de los términos de las lenguas de origen bantú a ser tomado contemporáneamente, siendo el que ha accedido a una mayor popularización en estos últimos años.

La adopción de esta Constitución establece la base segura para que el pueblo de Sudáfrica trascienda las divisiones y luchas del pasado que han producido graves violaciones de los derechos humanos, la transgresión de los principios humanitarios en forma de conflictos violentos y un legado de odio, miedo, culpa y venganza. Esto se puede abordar ahora debido a una necesidad de comprensión pero no de venganza, una necesidad de reparación pero sin represalias, una necesidad de ubuntu pero no de victimización (Republica de Sur África, 1993, s.p.).

Es razonable identificar al menos dos procesos paralelos a lo largo del desarrollo del concepto. El primero se refiere a su complejidad, pasando de una cualidad humana a una realidad más sistémica-ética, filosofía (política), ideología, visión de mundo. El segundo proceso es el creciente acercamiento al negro-africano, a algo relacionado con su modo de vida, su origen, la forma de definir su relación con la comunidad, incluidos los antepasados y las generaciones futuras y con la naturaleza. Estos acontecimientos ocurrieron a partir de la mitad del siglo XX y su clave para la comprensión de los usos contemporáneos del ubuntu desde los años 1990 de los usos asociándolo a una contribución surafricana original al estímulo de la comunidad, de la solidaridad, el perdón, la unidad, la armonía y la justicia. Según Battle

Ubuntu es la forma plural de la palabra africana “bantú”, acuñada por Wilhelm Bleek para identificar un vínculo lingüístico similar entre los hablantes africanos. Ubuntu significa “humanidad”, y está relacionado tanto a “umuntu”, que es la categoría de la fuerza humana inteligente, que incluye espíritus, la muerte y la vida humana, como a “ntu”, que es el ser divino como metadinámico (en el sentido activo que metafísico). Tutu pertenece al pueblo Xhosa, y el sentido que le da a “Ubuntu” viene del proverbio Xhosa: “Ubuntu ungamuntu ngabanye abantu”, lo cual se traduciría como “cada humanidad individual se expresa idealmente en la relación con los demás”, o “la persona depende de otras personas para ser persona” (Battle, 2009:39)

Dejando al lado los usos de ubuntu que pueden ser entendidos como propiamente políticos, el concepto siguió su curso y floreció en los territorios más diversificados, como el mundo de los negocios, el empresariado, la responsabilidad social, el desarrollo sostenible, la inteligencia emocional, etc. El concepto se ha vaciado en gran medida de significados más sustanciales,

circulando ahora de manera hegemónica por acepciones como “bondad”, “compasión”, “respeto”, “colaboración”, “trabajo en equipo”, y “ayuda al prójimo”. En cierto sentido, a medida que se hacía menos (sudafricano), perdía sus significados más consistentes: “moral”, “filosofía”, “visión del mundo”.

En las versiones del ubuntu relacionadas con el human-Ness que podrían denominarse “las más originarias”, el comercio entre los vivos y las generaciones pasadas y futuras se acentúa generalmente, incluso entre los seres vivos no humanos y los seres inanimados. Aquí es donde ubuntu toma un aspecto más holístico y asume una mayor radicalidad epistémica, ya que exige una concepción del hombre integrada en la naturaleza y en compromiso con las generaciones futuras.

Mediatizado en las últimas décadas por Desmond Tutu y Nelson Mandela, el vocablo *Ubuntu* y sus diferentes variantes (mtu, moto, bomoto, bumuntu, wantu, wuntu) están sin embargo presentes en la mayoría de las lenguas africanas, principalmente de la familia Bantu. Ubuntu sería la síntesis de los valores fundamentales de África, el continente más antiguo del mundo: la justicia, la igualdad, la solidaridad, la libertad, el diálogo, el compartir. Colocado en el marco de la filosofía política, Ubuntu traduce, según la expresión africana de la socialdemocracia. Así pues,

Habla de la esencia misma del ser humano. Cuando queremos alabar a alguien decimos, "Yu, u nobuntu"; "Hey, él o ella tiene ubuntu. Esto significa que son generosos, hospitalarios, amistosos, cariñosos y compasivos. Comparten lo que tienen. También significa que mi humanidad está atrapada, está inextricablemente ligada a la de ellos. Pertenecemos a un grupo de vida. Decimos, 'una persona es una persona a través de otras personas'. No es [Creo que por lo tanto soy]. Dice más bien: 'Soy humano porque pertenezco. Participo, comparto. (...). Lo que te deshumaniza, me deshumaniza inexorablemente. El perdón da resiliencia a las personas, permitiéndoles sobrevivir y emerger aún humanas a pesar de todos los esfuerzos por deshumanizarlas. (...). Ubuntu significa que en un sentido real incluso los partidarios del apartheid fueron víctimas del sistema vicioso sistema que implementaron y que apoyaron con tanto entusiasmo (Tutu, 2000: 34-35)

El Ubuntu también se relaciona con el ejercicio del poder, especialmente como lo concebía Nelson Mandela, cuyo biógrafo Richard Stengel escribe: Un buen jefe no impone su opinión más de lo que exige a los demás que le sigan. Escucha, propone una síntesis, luego se esfuerza por dar forma a las ideas y orientar a la gente hacia una acción, un poco como el joven pastor lleva su rebaño desde atrás. Para Mandela, esta es la tradición africana del ejercicio del poder. Considera a Occidente como el bastión de las ambiciones personales, donde la gente lucha por llegar primero y superar a los demás. La noción de individualismo, surgida en el Renacimiento, nunca penetró África como Europa y América. La mejor expresión del liderazgo africano es el ubuntu, en otras palabras: el poder viene de los demás, y el yo mejora en una interacción no egoísta con los demás.

El propio Nelson Mandela define el ubuntu como el sentimiento profundo de que sólo somos humanos a través de la humanidad de los demás; que si se nos da la oportunidad de lograr algo en este mundo, el mérito será compartido por el trabajo y la eficacia de los demás. Incluso en los tiempos más sombríos de la cárcel, cuando mis camaradas y yo fuimos empujados a nuestros límites, yo veía un destello de humanidad en uno de los guardias, tal vez sólo por un segundo,

pero era suficiente para tranquilizarme y mantenerme en marcha. La bondad del hombre es una llama que se puede ocultar pero no apagar nunca (Mandela, 2010)

Así pues, intelectuales progresistas con una formación claramente más occidental, en busca de un proyecto alternativo perdido se apropian actualmente de estos conceptos. Buscan otra vía para el desarrollo, la modernidad, el capitalismo y han comenzado a desplegar versiones post-estructuralistas, postmodernas, postcoloniales o descolonizadoras de estos conceptos. Ejemplos de ello son Alberto Acosta, Edgardo Lander, Eduardo Gudynas, Boaventura de Sousa Santos, Augustine Shutte y Thaddeus Metz. Se propone la superioridad del individualismo, del insolidarismo del extractivismo y del consumismo que constituyen la base de las economías de estos países. Pero no hay consenso sobre lo que debería reemplazarlos: algunos autores defienden la necesidad de desarrollar “desarrollos alternativos”, un nuevo concepto de desarrollo, un nuevo “régimen de desarrollo”; otros defienden la supremacía de la idea misma de desarrollo, un “no desarrollo” o un “post-desarrollo”; y otros, una articulación con el socialismo.

En estas condiciones, La legitimidad y sostenibilidad de la Nueva Alianza para el Desarrollo de África (NEPAD) depende de la medida en que la población y la sociedad civil de África participen en la ejecución de sus programas y actividades. Reconociendo esa necesidad imperiosa, los gobiernos africanos se han comprometido firmemente a colaborar con la sociedad civil y otros asociados en las actividades relacionadas con la NEPAD. La sociedad civil puede intervenir en los procesos vinculados a la NEPAD a nivel nacional, regional e internacional.

En el plano nacional, la sociedad civil de los países africanos ha venido participando en la formulación de las estrategias de reducción de la pobreza y se espera que ahora cumplan un papel importante en la vigilancia del logro de los objetivos de desarrollo del Milenio. A escala regional, la sociedad civil ha participado en el marco de la Unión Africana y en las actividades de prevención de conflictos y establecimiento de la paz. En el plano internacional, la sociedad civil colabora con sus contrapartes del hemisferio norte en las tareas de promoción e intervención a favor de África en aspectos tales como el alivio de la deuda, el aumento de la asistencia oficial para el desarrollo y la ampliación del acceso de las exportaciones africanas a los mercados. Las Naciones Unidas también ofrecen una plataforma y un foro internacional para facilitar intercambios entre los gobiernos y la sociedad civil que pueden resultar provechosos para los países de la región.

La Oficina del Asesor Especial para África Central presta apoyo a la labor de las organizaciones de la sociedad civil en África mediante la publicación de una serie de informes en los que pone de relieve sus contribuciones para hacer frente a las amenazas a la paz y la seguridad y promover el desarrollo de África. La Oficina también procura facilitar el contacto con las organizaciones de la sociedad civil africanas mediante la publicación anual de un directorio de organizaciones no gubernamentales. A través de las acciones positivas mencionadas, uno está conectado, vinculado y vinculado a los demás. Una acción comunitaria práctica para aliviar el sufrimiento humano es la mejor manera de demostrar la propia contribución a la sociedad. Es un principio importante en forma de apoyo adicional, donde quienes son fuertes ayudan a los miembros más débiles. Ubuntu también trata con muchos sentimientos de compasión, relacionados con hacer la vida más

humana para los demás; especialmente para cuidar de los desfavorecidos, a saber, los enfermos, los deudos, los pobres y los extranjeros.

En el Ubuntu, hay un esfuerzo y un compromiso concertados para promover sus intereses. Ubuntu es un antiguo término africano para "humanidad" - para cuidar y compartir. Es una forma de vida y subraya la importancia de la comunidad, la solidaridad, el compartir y el cuidado. Como ideal, Ubuntu significa lo contrario de ser egoísta y egocéntrico. Promueve la cooperación entre individuos, culturas y naciones. Por lo tanto, Ubuntu empodera a todos a ser valorados para alcanzar su máximo potencial de acuerdo con todo lo que los rodea. Un estilo de gobierno Ubuntu significa un estilo "humano" de gobierno basado en la solidaridad colectiva y la comunidad en lugar del individualismo y la particularidad. Los principios de Ubuntu como filosofía de liderazgo enfatizan el colectivismo y las relaciones sobre las cosas materiales, incluyendo la propiedad de oportunidades, responsabilidades y desafíos. En este artículo el foco está en el valor de Ubuntu y el posible papel que puede desempeñar en la promoción del liderazgo y la buena gobernanza.

Ubuntu se puede definir como humanidad, un espíritu omnipresente de cuidado y comunidad, armonía y hospitalidad, respeto y respuesta que individuos y grupos muestran unos por otros. Ubuntu es la base de los valores básicos que se manifiestan en las formas en que los africanos piensan y se comportan entre sí y con todos los demás que encuentran (Sulamoyo 2010:41). Nussbaum (2003:21) afirma que Ubuntu es la capacidad de la cultura africana para expresar compasión, reciprocidad, dignidad, armonía y humanidad en interés de la construcción y el mantenimiento de la comunidad. Además, Nussbaum captura esto como sigue, Ubuntu nos llama a creer y sentir que:

- Tu dolor es mi dolor,
- Mi riqueza es tu riqueza,
- Tu salvación es mi salvación.

Valores claves del Ubuntu según Mbigi (1997) citado por Poovan, Du Toit y Engelbrecht (2006:18) sostiene que los cinco valores clave de Ubuntu son la supervivencia, el espíritu de solidaridad, la compasión, el respeto y la dignidad. Estos valores siempre han formado parte integrante de la cultura africana, y aquí se tratan brevemente.

Por lo tanto, en el corazón de Ubuntu está la supervivencia. y la supervivencia se puede describir como la capacidad de vivir y existir a pesar de las dificultades. El pueblo africano aprendió a sobrevivir gracias al cuidado fraternal y no a la autosuficiencia individual. Como resultado, los africanos han desarrollado una psique colectiva. Es esta psique la que les permitió y aún les permite aunar sus recursos, preservar y crear las comunidades africanas. A través de un espíritu colectivo y colaborativo, los africanos han desarrollado una voluntad compartida de sobrevivir, los africanos han desarrollado una voluntad compartida de sobrevivir.

Espíritu solidario: Estrechamente relacionado con la supervivencia está un espíritu de solidaridad que se desarrolló a través de los esfuerzos combinados de las personas al servicio de su comunidad. Socializado para entender que las metas y tareas difíciles sólo se pueden lograr colectivamente. Los lazos de solidaridad, que para un africano consisten en vínculos

interpersonales, biológicos y no biológicos, se crean y mantienen a través de los valores espirituales. El espíritu de solidaridad impregna todos los aspectos de la vida de un africano y se expresa colectivamente a través del canto, el trabajo, los ritos de iniciación y guerra, el culto, el baile tradicional, los himnos, la narración, la pintura corporal, las celebraciones, la caza, los rituales y la vida familiar.

En este sentido, se trata de la compasión que es una cualidad humana de entender los dilemas de los demás y querer ayudarlos. En el medio africano, sin embargo, la compasión es llegar a otros y practicar el humanismo para que puedan formarse relaciones y amistades. La creencia subyacente entre los africanos es que todos los seres humanos están interconectados y comparten una responsabilidad común y comunitaria entre sí. Respeto y dignidad El respeto se refiere a una consideración objetiva e imparcial y a la consideración de los derechos, valores, creencias y propiedades. El respeto y la dignidad se consideran valores importantes en la mayoría de las sociedades y culturas. In the African culture, it is even considered as one of its building blocks. Closely related to respect is dignity. La dignidad se perfila como una cualidad que gana o merece respeto. De Compasión La compasión es una cualidad humana de comprender los dilemas de los demás y querer ayudarlos. En el medio africano, sin embargo, la compasión es acercarse a los demás y practicar el humanismo para que se puedan formar relaciones y amistades.

De todas esas traducciones de Ubuntu se desprende una visión comunitarista que asienta a la comunidad humana como base del ser, del existir y de la realización de todos los seres humanos. Esa visión ha sido a menudo mal utilizada por algunos dirigentes “oportunistas” africanos que, en virtud de asentar su dominio sobre sus poblaciones, abusaban de algunas prácticas culturales o tradicionales, como el trabajo comunitario, la tradición que rechaza la existencia de más de un jefe en una aldea... Esa concepción comunitarista de Ubuntu ha sido criticada por varios autores tanto africanos como extranjeros. La crítica más importante consiste, a grandes rasgos, en “sacrificar” al individuo en aras de la comunidad. (Kakozi Kashindi, 2013: 6)

La creencia subyacente entre los africanos es que todos los seres humanos están interconectados y comparten una responsabilidad común y comunitaria entre sí. Respeto y dignidad El respeto se refiere a una consideración objetiva e imparcial y un respeto por los derechos, valores, creencias y propiedad. El respeto y la dignidad se consideran valores importantes en la mayoría de sociedades y culturas. En la cultura africana, incluso se considera como uno de sus componentes básicos. Estrechamente relacionado con el respeto está la dignidad. La dignidad se describe como una cualidad que gana o merece respeto:

Desde la infancia, los africanos aprenden que el comportamiento hacia las personas con autoridad, como el rey, los ancianos y otros miembros de la comunidad, debe ser siempre respetuoso y estos miembros de la sociedad se dignifican a través del respeto. El respeto y la dignidad, junto con la supervivencia, el espíritu de solidaridad y la compasión, constituyen el sistema de valores africano de Ubuntu. A medida que más y más africanos están empoderados para progresar en las instituciones africanas, trabajar en ellas e incluso gestionarlas, este sistema de valores debe tenerse en cuenta para gestionar equipos diversos en África de forma eficaz (Poovan, Du Toit y Engelbrecht 2006: 19).

Estos valores también tienen implicaciones para la ética laboral, como se analiza en la siguiente sección. Ubuntu es un marco crucial para comprender la cultura africana. Brack y col. (2003) sostienen que de hecho, muchos académicos e investigadores creen que las instituciones

y organizaciones exitosas deben construirse en torno a la filosofía de Ubuntu si los gerentes y líderes quieren obtener aceptación de aquellos a quienes están tratando de ayudar. Según ellos, Ubuntu tiene una sorprendente similitud con el principio central del interés social en la psicología individual. La creencia fundamental en Ubuntu es "*umuntu ngumuntu ngabantu*" que traducido literalmente, significa que una persona solo puede ser una persona a través de otros. Por tanto, toda la existencia del individuo es relativa a la del grupo.

Los aportes del pensamiento bantú de Tutu pueden ser resumidos, entonces, en cuatro afirmaciones: Ubuntu como fundamento de una comunidad interdependiente; el reconocimiento de las personas como distintas en sus identidades; combina lo mejor de las culturas europea y africana para construir una nueva y distinta teología; y por último, está mejor constituido para dirigirse en contra del apartheid. Tutu encontró en la sabiduría africana que reza: "Umuntu ngumuntu ngabantu", una clave hermenéutica para abordar la situación sudafricana y proponer una pista de solución. Y esa sabiduría se basa en la relación con el otro como elemento esencial en el ser humano. Ser humano, vivir la humanidad es, en el horizonte africano bantú, ser generoso, compasivo, solidario, lo cual siempre remite a una alteridad. (Kakozi Kashindi, 2013: 6)

Esto se manifiesta en una conducta antiindividualista hacia la supervivencia del grupo si el individuo es sobrevivir y servir a la comunidad (Brack et al. 2003; Bertsch 2012). Esto permitirá que las personas desarrollen una ética laboral positiva. Las personas no son individuos que viven en un estado de independencia, sino parte de una comunidad, viviendo en relaciones e interdependencia. Lutz (2009) sostiene que la comunidad. El carácter de la cultura africana no significa, sin embargo, que el bien de la persona individual está subordinado al del grupo, como es el caso del colectivismo marxista". En una verdadera comunidad, el individuo no persigue el bien común en lugar del propio bien, sino que persigue su propio bien persiguiendo el bien común. La ética de una verdadera comunidad no pide a las personas que sacrifiquen su propio bien para promover la bien de los demás, sino reconocer que pueden alcanzar su propio bien verdadero sólo promoviendo el bien de los demás.

La filosofía de Ubuntu, según Venter (2004) se refiere a una ética / forma moral de ir / ser en relación con los demás. Ubuntu es un sistema de valores profundamente arraigado en la sociedad africana. El yo está vinculado y forma parte de la comunidad y estos valores deben enseñarse en la sociedad. Es más probable que el sistema de valores africano inculque una cultura de responsabilidad y transparencia. Según Mbigi y Maree (1995) citado por Rwelamila et al. (1999), hay cuatro principios cardinales, que se derivan de los valores de cualquier comunidad africana. Estos son dados un acrónimo MIST, Moralidad, Interdependencia, Espíritu del hombre y Totalidad, que son esencialmente basado en *Ubuntu, ubuntu o utu*, literalmente traducido como persona es una persona. Esto La persona (africana) tiene, por tanto, derecho al respeto y la dignidad incondicionales. Líderes públicos. Debe comprender el significado de estos cuatro principios para gestionar las instituciones públicas, en beneficio de todas las comunidades.

Anteriormente, los investigadores escribieron sobre el potencial de Ubuntu y otros valores africanos como fuerza positiva en el lugar de trabajo en África. Describen varias formas en las que las artes, La narración de historias y los rituales de construcción comunitaria fortalecen y animan las relaciones grupales. (Nussbaum 2003). Valores y procesos orientados a la búsqueda de

consensos y mutuos la comprensión y el mantenimiento de la armonía son una parte muy importante de la cultura africana. Estas incluir liderazgo y habilidades de curación y procesos interpersonales simples, como cómo saludar a alguien por la mañana. Los líderes con Ubuntu enfatizan y modelan la importancia de respetar al individuo, colocado valoran trabajar en equipo y apoyarse mutuamente. Regine vincula Ubuntu y liderazgo de la siguiente manera:

Los grandes líderes del siglo XXI tendrán Ubuntu. Los líderes con Ubuntu reconocen su interconexión y cómo su humanidad está indisolublemente ligada a los demás, si otros disminuyen ellos también, si otros fallan, ellos también. Disfrutan de los demás éxito sabiendo que su éxito es el éxito de todos. Cuando Ubuntu guía a los líderes, ellos darse cuenta de que somos más parecidos que diferentes. El espíritu de Ubuntu conduce a la cooperación y entornos de trabajo colaborativo porque se anima a las personas a participar, compartir, apoyarse mutuamente y el esfuerzo colectivo, ser un jugador de equipo. Incluso si está inspirado en ubuntu. Los líderes ocupan altos cargos en sus organizaciones y ejercen un poder tremendo, ya que inevitablemente, todavía crean relaciones basadas en la reciprocidad: interés mutuo, necesidad mutua, y respeto mutuo. Hoy, en todos los niveles, negocios, política y religión, los líderes deben ser curanderos. Los líderes que tienen Ubuntu son sanadores naturales, porque pueden ver y mantener la colectiva vulnerabilidad, fomentar la verdadera colaboración y, uno por uno, curar a muchos. (Regine, 2009: 17

Como parte de Ubuntu en África, existe un sentido de comunismo que lo impregna todo. La tierra es mantenida en fideicomiso por el jefe, para la comunidad. Hay participación directa de todos los miembros de la comunidad en la toma de decisiones y la resolución de disputas (Wanless, 2007). Esto puede considerarse como parte de la promoción del buen gobierno.

Los principios de Ubuntu, como compartir oportunidades, responsabilidades y desafíos, Toma de decisiones participativa y liderazgo, y reconciliación como meta del conflicto .gestión, se utilizan como punto de partida para evaluar un rango de liderazgo y clave cuestiones de gobernanza debatidas en los sectores público y privado (Mulaudzi 2007). Murithi (2009) menciona trabajar hacia "formas de gobernanza Ubuntu" que permitan a todos los ciudadanos participar públicamente en asuntos relacionados con sus sociedades y gobiernos, que protegen a los derechos y que permitan la adopción de formas de liderazgos transparentes y responsables.

A continuación, analizaremos la importancia de implementar los Movimientos sociales de defensa del medioambiente.

3.2. Fomento de los Movimientos sociales de defensa del medioambiente.

La democracia es la forma predominante de gobierno en el mundo de hoy. Mientras que en la mayor parte del mundo se trata de un fenómeno reciente, las olas sucesivas de democratización durante el siglo XX han hecho que hoy, en el nuevo milenio, más países se rigen por formas de gobernanza democráticas en lugar de formas no democráticas. La democracia, en todas sus acepciones, exige la existencia y el libre ejercicio de ciertos derechos fundamentales individuales y colectivos sin los cuales no puede existir ninguna democracia, cualquiera que sea su forma. Se trata, en particular, del derecho a la vida, el derecho a la libertad, el derecho a la propiedad y las garantías suficientes del derecho, la igualdad, la no discriminación, la libertad de expresión y de reunión, el derecho a recurrir a los tribunales y a interponer recursos. De cada uno de estos derechos fundamentales emanan otros derechos.

Sin embargo, la aplicación justa y efectiva de todos los derechos fundamentales depende de los derechos procesales. Éstos están enunciados en la Declaración Universal de Derechos Humanos. El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, El Pacto Internacional de Derechos Sociales, Económicos y Culturales y otros instrumentos y normas de derechos humanos. Las convenciones regionales dotadas de mecanismos de aplicación, como el Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales y sus Protocolos y la Convención Americana sobre Derechos Humanos han contribuido de manera notable a consolidar el tejido de la democracia.

El sistema de aplicación de la Carta Africana de los Derechos Humanos y de los Pueblos se orienta en la misma dirección que sus equivalentes europeos y estadounidenses, pero a un ritmo más lento; Sin embargo, se están logrando progresos constantes en los planos internacional y regional, lo que pone de manifiesto la correlación que existe entre las normas internacionales, regionales y nacionales de derechos humanos (que son la base necesaria de la democracia, independientemente de cómo se conciba).

En esta parte de nuestra reflexión, queremos resaltar el papel de los movimientos sociales relacionarlos con el capital social, en un ámbito democrático, como iniciadores del fomento de un diálogo fructuoso entre las fuerzas políticas, en un espíritu de convivencia tolerante. Recordamos que estamos en una situación de crisis ecosocial global, que muchos han calificado de crisis de civilización, originada por la civilización occidental en su gestión desastrosa de los recursos del planeta y su consumismo universalizado y entonces es necesario buscar alternativas para garantizar un equilibrio sostenible del medioambiente. El interés principal del estudio de los movimientos sociales proviene sin duda de la multiplicidad de los cuestionamientos que suscitan. Cuestionamiento teórico, por supuesto: si la noción de movimiento social debe acceder al estatuto de concepto teórico, debe definirse en términos tales que permitan discriminar los diferentes tipos de conductas colectivas como los grupos de presión, la desviación o el comunitarismo. Cuestionando también la naturaleza de las sociedades contemporáneas: las formas específicas de dominación social, la base social y la importancia de estos nuevos actores que son los movimientos sociales, su relación con las clases sociales y los partidos políticos, los desafíos que plantean, el desafío que plantean a las prácticas sociales institucionalizadas, su eficacia en la transformación de las sociedades, estos son los interrogantes que plantean. Sin embargo, si bien las preguntas son numerosas, las respuestas todavía no tienen la claridad deseada: de hecho, el debate abierto por el movimiento social nos obliga a reconciliar nuestros modelos de interpretación y a reflexionar sobre nuestras prácticas sociales.

La lucha contra las desigualdades y la exclusión basadas en el sexo ha sido impulsada por las mujeres que a la vez habían accedido a la educación superior, en el mercado de trabajo y en la participación política y al mismo tiempo que sufrían los límites de esta participación debido a las prerrogativas del poder masculino. Así, los movimientos sociales son alimentados por grupos que han adquirido una relativa autonomía, habiéndose forjado una cierta individualidad colectiva, que posee recursos culturales, económicos y sociales, pero a los que se les niega la plena autonomía y

participación. El artículo de Jean François René sobre los jóvenes es ejemplar a este respecto; la juventud es plural, concluye, porque la fracción cuyos recursos son escasos tiende a retirarse en la marginalidad o la desviación mientras que la más escolarizada se une en torno a cuestiones sociales (ecología, feminismo, nación) y experimenta nuevos valores. El sistema exige que los jóvenes aprendan y adquieran la máxima autonomía, al mismo tiempo que les niega el empleo, la participación política y el reconocimiento de su cultura.

Los movimientos sociales no son partidos políticos, no apuntan a la conquista del poder del Estado, como lo recuerdan Maheu y Descent. Se podría incluso precisar que existen precisamente porque los partidos son incapaces de traducir las demandas expresadas por los movimientos sociales; por el contrario, los movimientos sociales desaparecen si están vinculados a un partido en el poder. Porque los movimientos sociales, como afirma Melucci, llevan una pluralidad de significados y objetivos: luchas contra las desigualdades económicas vinculadas a la discriminación sexual o nacional, luchas por la participación o la igualdad política y social de los excluidos, impugnación del modo de gestión de los recursos de la sociedad, impugnación del poder y de los fines que se esconden tras los procedimientos técnicos y la racionalidad instrumental.

Los efectos políticos más evidentes son la aparición de nuevas élites formadas en los movimientos sociales, decisiones políticas que reconocen la legitimidad de algunas de sus reivindicaciones, y la creación de agencias para abordar los problemas planteados por los movimientos sociales. Esta influencia política sigue siendo limitada pero, sin embargo, considerable si se considera, por ejemplo, la cuestión nacional, el medio ambiente o el movimiento de mujeres. Además, los partidos políticos escuchan el mensaje de los movimientos sociales.

Pero los movimientos sociales no se agotan en sus efectos políticos. Por el contrario, su acción colectiva constituye una lucha permanente de desinstitucionalización, un cuestionamiento de los compromisos en nombre de nuevos valores y de contrapoderes que exigen recursos económicos y culturales de la sociedad. Las nuevas orientaciones de los diversos movimientos sociales cuestionan el modelo hegemónico basado en el progreso científico, las reglas universalistas, la racionalidad técnica, el progreso social asociado al consumo. A ello se oponen la autonomía, la diferencia, la identidad, la satisfacción personal, la comunicación y la participación.

Tal vez habría que concluir, en lugar de ello, que los movimientos sociales no ofrecen un contra-modelo global y unificado. Representan uno de los polos de tensión entre elementos contradictorios, entre exigencias necesarias: es imposible elegir entre el progreso técnico y la satisfacción de las necesidades personales, entre la integración y la autonomía. Sin embargo, las luchas de los movimientos sociales nos indican la existencia de problemas sociales, la necesidad de nuevas formas de organización social, nuevas reglas del juego más democráticas. Revelan el carácter irracional del modelo dominante y sus múltiples efectos perversos: destrucción del planeta, incapacidad de alcanzar sus objetivos en materia de educación y de salud, producción de exclusión social y económica.

Al mismo tiempo inventan nuevas formas de organización social en las múltiples organizaciones comunitarias que ofrecen servicios alternativos. Los movimientos sociales constituyen otro modo de representación: intervienen directamente en la formación de la opinión pública a partir de los espacios autónomos (organismos comunitarios, centros de investigación, etc.). No sólo reivindican que el Estado se hace cargo de nuevos sectores, pero lo hacen ellos mismos: crean nuevos servicios, más eficaces que los servicios estatales y de mejor coste. En esta estrategia ofensiva, la experimentación es el elemento clave de una estrategia de cambio social, porque “Definir y practicar alternativas concretas a los modelos institucionales tradicionales; intentar experiencias portadoras de nuevas relaciones sociales se convierte en la forma esencial de militancia para todos aquellos y aquellas que ya no pretenden limitarse al combate político tradicional, o que lo consideran insuficiente, o incluso se han vuelto totalmente indiferentes” (Viveret y Rosanvallon, 1977:113-114)

La existencia de la democracia y de los procesos democráticos puede haber preservado la integridad política de esos Estados; sobre todo, puede haber salvado millones de vidas y evitando daños humanos y materiales incalculables. Es ahí donde la democracia puede aportar su mayor contribución a la humanidad y a la civilización. Cabe señalar que todos los regímenes tiránicos que han causado innumerables víctimas han destruido o socavado en primer lugar la sociedad civil y luego han consolidado su poder en ideologías discriminatorias o intolerantes. Al mismo tiempo, colocaron en posiciones de poder a las personas que habían defendido los razonamientos falaces que originaban la opresión. En la mayoría de los casos, estas personas estaban entre los peores elementos de la sociedad, o habían confiado a algunos de los peores elementos de la sociedad la tarea de cometer horribles fechorías.

Por lo tanto, la falta de una sociedad civil unida a la falta de controles sociales ha creado el vacío en el que se han llevado a cabo las políticas y las prácticas de opresión. En muchos casos, la eliminación de la sociedad civil ha fomentado la corrupción que, al igual que las violaciones de los derechos humanos, se producen en un clima de impunidad y con la esperanza de una impunidad futura. Por consiguiente, es indispensable establecer un sistema de rendición de cuentas después de un régimen, para evitar que la situación se repita en el futuro. Por consiguiente, la restauración de la sociedad civil y de la democracia debe estar siempre asociada a la rendición de cuentas; en cualquier forma, a la luz de los objetivos futuros de cada sociedad. Los crímenes pasados nunca caen en el olvido; son prisioneros de un eterno presente, las víctimas gritando venganza o esperando reparación. Aceptar el pasado es un elemento indispensable de una reconciliación futura. Actuar de otro modo sería, como dice el filósofo George Santayana, condenarse a repetir los errores del pasado.

Últimamente los sociólogos, antropólogos, filósofos y políticos reconocen que en una sociedad democrática, la vitalidad social descansa prioritariamente en el conjunto de fuerzas con los Movimientos sociales, para producir a la convivencia tolerante. Lo que implica un diálogo democrático inclusivo. Para nombrar algunos fenómenos de protesta, incluso muy diferentes, por lo general se tiende a llamarlos movimientos. Esta denominación espontánea, que no está apoyada por soportes teóricos, designa habitualmente a conjuntos de individuos que tienen

características comunes y que están organizados de alguna manera de manera que persiguen los mismos objetivos. Estas características permiten establecer las características específicas de un fenómeno colectivo y diferenciarlo de los demás. Estas características son sociales, como en el caso de los trabajadores o estudiantes, o se refieren a la pertenencia de género, como en el caso de las mujeres.

También pueden consistir simplemente en un tema al que convergen sensibilidades y compromisos individuales como es el caso de los ecologistas, atentos al medio ambiente y a su protección. En cuanto a la relación entre el movimiento, la emancipación social y la evolución histórica, el problema con el que se enfrenta Marx, Durkheim y Weber fue en primer lugar para denunciar las carencias de la emancipación realmente experimentada por individuos y grupos en la vida social moderna. Para todos, la emancipación seguía siendo la perspectiva que había que seguir para colmar una laguna histórica. Por lo tanto, cada uno de ellos ha tratado de comprender la relación entre la acción del movimiento, la emancipación y la evolución. Marx insistió en particular en la relación entre los movimientos colectivos de proletarios, los procesos revolucionarios y la emancipación real con relación a la dominación social que el capitalismo industrial substituye a la del feudalismo (Marx, Engels, 1973).

¿Qué impactos, qué significados produce entonces la acción del actor colectivo en la construcción de la vida social de hoy? En cambio, ¿la novedad de estos grupos en cuanto a sus objetivos y a su diversidad de forma y funcionamiento no indicaría una transformación estructural de la sociedad? Desde esta perspectiva, ¿implicaría la emergencia de nuevos movimientos el retroceso del movimiento obrero como movimiento central y guía para dar eventualmente paso a un nuevo movimiento central típico de una nueva sociedad? ¿O no asistiríamos más bien a una transformación de las relaciones sociales, de las relaciones de clases, que se concretaría en una diversificación de los movimientos sociales y ordenaría una renovación de las relaciones entre el movimiento obrero y los nuevos movimientos, así como de las estrategias de ambas partes?

Los movimientos colectivos de hoy no se definen únicamente por el hecho de que son diferentes del movimiento obrero, del que no tienen ni las características de clase ni los objetivos políticos. Se definen sobre todo por la forma en que ponen de relieve las cuestiones culturales, que se vuelven cruciales para la vida individual y colectiva. Son cuestiones que nacen de las acciones de estos movimientos y que se propagan por toda la vida social. Se trata, por ejemplo, de cuestiones como las relaciones entre los dos sexos, que el movimiento de las mujeres ha hecho surgir en la vida social para asegurar a las mujeres incluso la liberación de la dominación masculina y el respeto de sus propias subjetividades y especificidades culturales. Se trata también de cuestiones como el desarrollo, que los ecologistas ya no quieren basar únicamente en el crecimiento económico, deseando que sea sostenible y respete más el medioambiente.

El concepto de capital social se ha vuelto muy popular entre académicos, consultores y funcionarios en el último lustro. Se le han atribuido diversas funciones y se ha dicho que es esencial para explicar y promover el desarrollo económico, mejorar el funcionamiento del sector público,

mantener la estabilidad de los sistemas democráticos y superar la pobreza. Es así que, siguiendo a Bourdieu, el capital social se define como:

(...)Conjunto de recursos actuales o potenciales que están ligados a la posesión de una red duradera de relaciones más o menos institucionalizadas de interconocimiento y de inter-reconocimiento; o, en otros términos, a la pertenencia a un grupo, como conjunto de agentes que no están solamente dotados de propiedades comunes (susceptibles de ser percibidas por el observador, por los otros o por ellos mismos), sino que están también unidos por lazos permanentes y útiles. [El capital social a su vez, es el producto de] estrategias de inversión social consciente o inconscientemente orientadas hacia la institución o reproducción de relaciones sociales directamente utilizables, a corto o a largo plazo. (Bourdieu, 2007:203).

Hoy, el carácter fragmentario de los movimientos colectivos más recientes, sus diferentes evoluciones, sus características, sobre todo, la importancia que atribuyen a las especificidades y a las subjetividades pueden hacer pasar a estos movimientos como extranjeros a proyectos posibles de emancipación, social e histórica. Sin embargo, el problema persiste. Si, en efecto, se supera el problema del carácter ineluctable de esta emancipación, las protestas y las campañas, incluso las que intervienen sobre temas puntuales, no renuncian a la posibilidad de proseguir la emancipación. Basta pensar en las campañas de defensa de las especificidades de género, o en las de respeto de las particularidades de la homosexualidad, que no renuncian a la convicción de establecer un vínculo entre sus objetivos y los de un proyecto de emancipación social e histórica. Así, para retomar las palabras de Rawls, plantean el problema del vínculo que debe establecerse entre diversidad y universalidad, entre salvaguardia de las especificidades y proyecto de emancipación (Rawls 1993: XVIII).

Por lo tanto, el problema no consiste únicamente en comprobar si estos movimientos son componentes ordinarios o no de la vida social y si son racionales o irracionales. También hay que ver si se trata de actores que se oponen a la nueva dominación, a la que tratan de sustraer el control de las orientaciones culturales de la vida social de hoy. Por otra parte, es necesario conocer la posición de estos actores en las relaciones sociales. El problema se convierte entonces en saber, por una parte, si son los actores de una nueva clase media que sustituye a la clase obrera en la construcción de un nuevo paradigma de la política, que sustituye al paradigma, agotado, de la institucionalización de la acción de los trabajadores (Offe 1987), o en la definición del antagonismo de clase de la sociedad (Eder 1993). El problema consiste en saber; por otra parte, si son los actores que se forman a partir de la resistencia que los sujetos ejercen frente a la dominación para adquirir plena soberanía sobre sus propias historias (Touraine 1992).

En efecto, en un Estado de derecho existen principios y procedimientos fundamentales que garantizan la libertad de cada persona y permiten la participación en la vida política. En primer lugar, está el derecho al libre desarrollo de la personalidad individual. En resumen, el poder de un Estado está vinculado a las leyes que lo rigen. Así, la noción de Estado de derecho se opone directamente a la de "Estado policial" o de "Estado arbitrario". En un Estado democrático, todos los ciudadanos son iguales ante la ley, incluso los empleados del Estado y de la administración. Esta última sólo puede actuar cuando ha sido investida de la responsabilidad correspondiente por la ley o la Constitución. En este sentido, un Estado de derecho es siempre un Estado basado en el

respeto de la ley y de la Constitución. De este modo, responsabiliza al Estado de sus actos ante los ciudadanos y les da la oportunidad de posicionarse y reaccionar en relación con sus actos. En este orden regulado por el Estado, los ciudadanos también pueden participar libremente en la vida política y "(...) La acción social está fundada en interacciones; en segundo lugar, esas interacciones entre los actores generan su interdependencia, y, en consecuencia, la interacción genera una suerte de estructura para los participantes en ella. En ese sentido, configura un medio donde se desarrolla la acción que va más allá de la noción del actor aislado" (Gutiérrez, 2008:36).

El trabajo en el aula sobre memoria histórica y contextos de conflicto, como el del Holocausto, nos permite desarrollar la sensibilidad de los estudiantes frente a episodios de violencia y de conflicto (Tribó, 2013). Se pretende de esta manera potenciar la competencia social y ciudadana, definida como la capacidad de comprender la realidad social que se vive, afrontar la convivencia y los conflictos empleando el juicio ético basado en valores y prácticas democráticas, y ejercer la ciudadanía, actuando con criterio propio, contribuyendo a la construcción de la paz y la democracia, y manteniendo una actitud constructivista, solidaria y responsable ante el cumplimiento de los derechos y obligaciones cívicas (Salmerón, 2010: 148).

En este sentido se destaca la enorme importancia que tiene la existencia y desarrollo de lo que se ha denominado "capital social" de una comunidad definido como "el conjunto de capacidades identitarias de una comunidad dada que, habiéndose acumulado a lo largo de sus realizaciones históricas, constituye una sinergia interna o potencial de acción que se aplica a la ejecución eficiente de nuevos proyectos de desarrollo presentes y futuros basados en la autogestión, la presencia del capital social otorga a la comunidad no sólo capacidad para ejecutar, sino también autonomía en la acción. Es decir: poder y soberanía"⁴⁴

Así pues, las organizaciones gubernamentales, intergubernamentales y no gubernamentales hacen cada vez más hincapié en que la democracia es un fin en sí mismo y un medio importante para otros fines, como el desarrollo económico, la reducción de la pobreza y una mayor protección de los derechos humanos reconocidos a nivel internacional. El crecimiento, la expansión y el ritmo notables de la democratización se explican de muchas maneras. Las explicaciones internas se centran en las grandes transformaciones socioeconómicas, la movilización de los movimientos sociales y de las organizaciones de la sociedad civil, las alianzas de clase, los desafíos y las revoluciones.

La necesidad de reformar los recursos radica en que el marco se basa en la idea de que la igualdad política y jurídica debe ir acompañada de los medios para garantizar la igualdad social. La persistencia de las desigualdades sociales y económicas limita la posibilidad de que un gran número de personas participe en los asuntos públicos del país. La insistencia en el respeto de los derechos económicos y sociales ha sido criticada con frecuencia, ya que supone una pesada carga para la capacidad fiscal de los gobiernos; Sin embargo, los programas que mejoran la protección

⁴⁴Salazar, Gabriel, "Estrategia globalizadora versus desarrollo regional y local en Chile contemporáneo", Conferencia inaugural IX Jornadas de Historia Regional, agosto 2000, Universidad de Tarapacá, publicado por Universidad de Tarapacá, págs. 7-8.

de los derechos civiles y políticos también deben soportar esa carga. En cierta medida, todos los derechos dependen de los ingresos fiscales y del gasto público. Así, mejorar la calidad de la democracia supone mejorar la capacidad fiscal de los Estados, mientras que unos procedimientos e instituciones más democráticos pueden contribuir a una mejor asignación de los ingresos nacionales y, de este modo, mejorar las condiciones de vida y el bienestar general.

Esas reformas de las instituciones, los recursos y las culturas requieren diversos grados de atención, tiempo y una amplia gama de agentes para construir un futuro más grande, más rico y mejor. El marco de evaluación muestra claramente que la evaluación de la democracia debe ser amplia, inclusiva y orientada hacia el futuro, basarse en los éxitos democráticos, basarse en los muchos contextos diferentes en los que prospera la democracia y requerir el apoyo de todos los ciudadanos del país que deben ser evaluados. La evaluación de la democracia implica a todos los niveles de la sociedad y a los actores internacionales en un esfuerzo por construir y consolidar las instituciones democráticas, la sociedad democrática y la cultura democrática para traducir las necesidades de la población.

La democracia no puede existir sin la sociedad civil, y la sociedad civil no puede existir sin una población que tenga la voluntad y la capacidad de defender sus valores e instituciones. En última instancia, sin embargo, son las personas las que hacen y viven la democracia; también ellas pueden derrotarla y destruirla. Por consiguiente, las personas deben tener los conocimientos y la capacidad necesarios para ejercer sus derechos individuales y colectivos a fin de establecer la democracia, preservar los procesos democráticos y velar por que esos procesos funcionen con eficacia y con integridad, de manera que se logren resultados democráticos. Aquí es donde entran en el debate los problemas de la educación y de los recursos. La educación es indispensable, porque da a los ciudadanos la capacidad de desarrollar la sociedad civil y defender sus valores e instituciones. La falta de educación es probablemente la causa principal de la apatía y la indiferencia en una sociedad. Y la apatía y la indiferencia ofrecen a algunos la posibilidad de gobernar mal, de violar los derechos individuales y colectivos, y de explotar a sus conciudadanos.

Ninguna democracia puede sobrevivir mucho tiempo si los ciudadanos son apáticos o indiferentes a los métodos de gobierno - el compromiso y la participación en la vida pública y en el apoyo de la sociedad civil son indispensables para la democracia.

La democracia se reconoce a ciertos principios esenciales y a un conjunto de instituciones y prácticas a través de las cuales se realizan esos principios. Su punto de partida, como el de los derechos humanos, es la dignidad de la persona.

Sin embargo, la democracia también tiene una orientación - las decisiones relativas a las normas y políticas válidas para cualquier grupo, asociación o sociedad en general - y una concepción específica del ciudadano, no sólo como titular de derechos y responsabilidades, sino como participante activo en las decisiones colectivas y en las políticas que afectan su vida. Los principios fundamentales de la democracia son el derecho del pueblo a influir en las decisiones públicas y a controlar a los encargados de adoptar decisiones, y la obligación de tratar a todas las personas con el mismo respeto y atribuirles el mismo valor en la adopción de esas decisiones. Esto

es lo que se puede llamar en pocas palabras los principios del control popular y de la igualdad política.

Es importante, en un debate sobre la democracia, comenzar por sus principios fundamentales o “ideales normativos” y no por un conjunto de instituciones políticas (elecciones, partidos, parlamentos, separación de poderes, legalidad, etc.) por varias razones. En primer lugar, lo que justifica que llamemos democráticas a estas instituciones no es sólo una cuestión de convención, sino lo que aportan a la realización de estos principios subyacentes. No nos ha sido dados tal cual, sino que son la culminación de luchas conducidas por el pueblo para hacer el gobierno más accesible a su influencia y para generalizar esta última. En segundo lugar, definir simplemente la democracia en relación con las instituciones es erigir medios en fines, concentrarse en la forma en lugar de centrarse en el contenido y renunciar a adoptar un punto de vista crítico que permita desvirtuar de manera más o menos democrática estos acuerdos institucionales en su contexto y modo de funcionamiento. La democracia es siempre cuestión de grado en la realización de determinados principios, no designa un estado de perfección logrado. En tercer lugar, definir la democracia en función de estos principios fundamentales nos permite verla actuar más allá del marco formal del poder público.

En particular, cada vez que las personas se organizan colectivamente en la sociedad civil para resolver sus problemas, defender o promover sus intereses, persuadir sus conciudadanos desde el punto de vista correcto o influir abiertamente en la gestión de los asuntos públicos, la democracia se manifiesta tanto como a través de los mecanismos de gobierno propiamente dichos. Por razones similares, en cualquier estudio sobre la democracia es importante partir del ciudadano y no de las instituciones.

En efecto, los gobiernos democráticos reciben su mandato de los ciudadanos y éstos son responsables ante ellos, tanto directamente como a través del parlamento de la opinión pública. El ciudadano es al mismo tiempo el origen y el centro del proceso democrático. Al mismo tiempo, para ser eficaz y sostenible, la democracia requiere ciertas cualidades de todos sus ciudadanos. Dos de ellas son decisivas. Una es la capacidad y la voluntad de no desempeñar un papel en los asuntos de la colectividad, local o nacional, de la sociedad en general o de una parte de ella, y de reconocerse en cierta medida responsable de ella. La segunda es el respeto de los derechos de los demás ciudadanos, el reconocimiento de su igual dignidad y de su derecho a tener una opinión, en particular cuando son disidentes. Así pues, los principios democráticos del control popular y de la igualdad política tienen necesariamente que ver con un cuerpo de ciudadanos activos en la vida pública, y capaces de tolerancia.

Así pues, la convivencia tolerante y el dialogo inclusivo y los movimientos sociales, traducen la vitalidad social de una sociedad democrática los defensores y los profesionales del diálogo subrayan la necesidad de inclusión en las sociedades democráticas, no sólo en circunstancias extraordinarias o en el marco de procesos destinados a definir una agenda, sino también en la vida cotidiana. Esta necesidad se ha hecho cada vez más evidente a través de las transiciones democráticas ocurridas tras la guerra fría, y los gobiernos han tenido que darse cuenta de que en

las democracias la gobernanza no puede organizarse totalmente de manera jerárquica. Esta necesidad también se aplica a las democracias establecidas, y se manifiesta en las peticiones de grupos de ciudadanos de que se adopte un enfoque de la gobernanza más participativo. Como el ex economista jefe del Banco Mundial y premio Nobel Joseph Stiglitz lo sugirió, “la participación no consiste simplemente en votar. [pero] exige que los individuos participen en las decisiones que les afectan”.

Hoy en día, se puede decir que la paz es duradera cuando empodera a las personas y las ayuda a adquirir competencias y a crear instituciones para gestionar pacíficamente sus intereses diversos y a veces antagónicos. El diálogo es universalmente reconocido como la herramienta por excelencia para abordar y, esperamos, resolver las diferencias - objetivas y subjetivas - que provocan conflictos. Cualquiera que sea la definición que se le dé, el diálogo permite resolver democráticamente los problemas gracias a la comprensión mutua y a las concesiones, y no imponiendo unilateralmente los puntos de vista e intereses de una parte. Por su parte, la democracia como sistema de gobierno ofrece un marco para un diálogo continuo y estructurado. Se puede entablar un diálogo en muchos contextos, a diferentes niveles y sobre una serie de temas. Las cuestiones tratadas pueden ir desde la seguridad nacional o internacional hasta los derechos humanos, pasando por el cambio climático, el VIH/SIDA, el desarrollo económico o la gestión de los recursos hídricos. Entre los actores e interesados figuran gobiernos, partidos políticos, dirigentes tradicionales y ciudadanos corrientes.

Quienes han acumulado experiencia en la facilitación de los procesos de diálogo son plenamente conscientes de la importancia de los conocimientos locales. Las lecciones aprendidas en un país nunca son fácilmente aplicables a otro. Esto se explica por el hecho de que el diálogo es un ejercicio eminentemente humano, muy sensible a las necesidades y prioridades determinadas por realidades locales, a los matices lingüísticos y a las sutilezas de la memoria colectiva. El diálogo se centra sistemáticamente en las necesidades y prioridades de las personas reales en situaciones igualmente difíciles.

Todo el mundo tiene un interés en el resultado del diálogo, incluidos los individuos y las instituciones que proporcionan un apoyo técnico para el diálogo. Los profesionales del diálogo deben esforzarse por interrogarse sobre su propio papel en la continuación del diálogo, ya se trate de llevar a cabo una misión institucional, seguir una carrera como experto en procesos o simplemente ser un actor eficaz en una situación problemática. Al promover el diálogo, los profesionales del diálogo deben tener en cuenta todo el contexto durante todo el proceso de exploración. Esto equivale a tener en cuenta los elementos que están en contra del diálogo en un momento determinado, sin concentrarse únicamente en aquellos que parecen estar a favor del diálogo. La teoría de la movilización de recursos insiste en la importancia del aspecto organizativo de los movimientos, aspecto que se considera central para el éxito de una acción. Se considera que las frustraciones o el descontento son relativamente constantes y necesarios para la formación de un grupo, pero secundarios, y, además, no provienen de tensiones estructurales, sino más bien conflictos estructurales de intereses en el plano institucional mismo, o más precisamente en el terreno político. (Jenkins, 1983)

Así pues, un movimiento social se encuentra en la serie de reivindicaciones o desafíos planteados a los portadores del poder, en nombre de una categoría social que no se encuentra en posición de poder. (Tilly, 1985) Pero estas demandas y desafíos son llevados a cabo por grupos que son responsables de la interacción en curso entre los actores para la identidad y la unidad del movimiento. Se trata de una interacción entre múltiples actores y competidores. El peso de los movimientos sociales no es tan grande como a los más optimistas les gustaría que fueran, pero es importante: lo hemos visto en las audiencias de la Comisión de Investigación sobre Salud y Servicios Sociales. También nos damos cuenta, quizás confusamente, de que el poder local tiene importancia y puede debilitar el poder central: de hecho, los diferentes esfuerzos de descentralización del Estado tienen por objeto atar lo central y lo local. Por el contrario, la complementariedad evocada entre los sectores estatal y comunitario esconde una dura realidad: para poner en marcha los servicios que los políticos alquilan en coro, es necesaria una energía feroz y un combate de todo momento para los movimientos sociales.

Los nuevos servicios comienzan a pesar del Estado y no gracias a él, y su financiación sigue siendo precaria, a pesar de sus esfuerzos de empoderamiento. Estas organizaciones son laboratorios de experimentación social que quieren demostrar que es posible hacer otra cosa, combinar productividad y participación, eficacia y diferencia, modernidad e identidad. Los movimientos sociales nos desafían a actuar de otra manera y a salir del dilema de la estatización y la privatización. Demuestran la capacidad de ampliar los espacios de libertad, contribuyendo así a la renovación del diálogo democrático, la convivencia tolerante y del capital social.

A continuación, analizaremos el vínculo entre la crisis ecosocial y los retos de la ciudadanía ecológica.

3.3. Crisis ecosocial y retos de la ciudadanía ecológica.

¿Por qué la relación entre la ciudadanía y el medioambiente parece tan importante para nuestra reflexión? ¿Cuál es el papel de la ciudadanía en la consecución de una sociedad sostenible? Porque a nuestro entender, la ciudadanía y el medioambiente se relacionan lógicamente y ontológicamente en muchos puntos, pero insistiremos en su encrucijada en tres enfoques:

Primo, en cuanto la crisis ecosocial global tenga una raíz antropológica en el sentido de la “consciencia de especie” (Toledo, 2006), además, los ciudadanos y ciudadanas son parte imprescindible en la maquinaria del cambio y según la aproximación de Boff: “Para vivir como humanos, los hombres y las mujeres necesitan establecer ciertos consensos, coordinar ciertas acciones, refrenar ciertas prácticas y construir expectativas y proyectos colectivos. Se necesita un punto de referencia para la totalidad de los seres humanos, habitantes del mismo planeta, que ahora se descubren como especie, interdependientes, habitantes de una misma casa y con un destino común. (Boff, 2001: 25)

Segundo, en cuanto la naturaleza afecta, de manera disruptiva, las actividades del ser humano y su deterioro constituye un asunto de supervivencia para la especie humana, porque

hay que recordar que el ser humano no está fuera de la naturaleza, sino que forma parte intrínseca de ella. Esta concepción dicotómica de separación entre lo humano y lo natural está presente, más o menos diluida en los contextos políticos y académicos que hablan acerca de la naturaleza y del cambio climático. Suele pensarse que lo humano y lo natural son dos dimensiones distintas, como dos círculos separados, y que una dimensión afecta a la otra, y viceversa, como si fueran dos entes no relacionados a esto respecto advierte:

El mundo de la naturaleza ha interrumpido en la esfera de lo político. Los procesos de la biosfera y los que la sociedad es capaz de producir se aúnan y se contradicen actualmente. Los umbrales se mezclan entre lo vivo y lo artificial, entre naturaleza y cultura. Tributaria de la crisis de nuestra relación con la naturaleza, la ecología tiende a desarrollarse como un vasto conjunto de principios heurísticos. Si se pierde de vista un instante al hombre, el factor traumático más potente de la biosfera, entonces no será más que un ejercicio académico sin alcance concreto. Arthur Tansley en realidad decía lo mismo cuando afirmaba que los ecólogos no pueden limitarse a las entidades pretendidamente naturales porque, precisamente, el análisis científico debe ir más allá de las apariencias formales de estas entidades llamadas naturales. Esta actitud, añadía, sería prácticamente inútil, puesto que la ecología debe adaptarse a las condiciones creadas por las actividades humanas. Aceptar esta propuesta, significa admitir la imperiosa necesidad de ampliar todavía más el campo de la reflexión ecológica. (Deléage, 1993: 335)

Tercio, en cuanto con el fenómeno de la globalización entendido como cambio estructural vinculado a las preocupaciones ecológicas emergentes, se ha puesto de manifiesto el complejo debate sobre las responsabilidades propias de ciudadanía. En efecto si durante el recorrido histórico de la ciudadanía, hemos señalado su fundamento en los derechos, hay que señalar que las preocupaciones ecológicas a escala mundial, han dado lugar también al lenguaje de las responsabilidades y de los deberes ciudadanos además de los derechos, con esta particularidad que desde luego las preguntas formuladas y las respuestas esperadas en este contexto, van más allá del Estado-nación, de la ciudadanía libera y republicana así que de la ciudadanía cosmopolita según Dobson. A esto respecto afirma Dean:

El pensamiento verde ha tenido un impacto en nuestras concepciones de ciudadanía por lo menos de tres formas diferentes. En primer lugar, las preocupaciones ambientales han entrado en nuestra concepción de los derechos que disfrutamos como ciudadanos. En segundo lugar, el aumento en el nivel de conciencia global asociada al pensamiento ecológico ha ayudado a ampliar nuestra concepción del ámbito potencial de la ciudadanía. En tercer lugar, las preocupaciones ecológicas emergentes han echado más leña al fuego del complejo debate sobre las responsabilidades propias de ciudadanía. (Dean, 2001: 491)

En efecto, se concibe a menudo que los derechos ambientales formen parte del conjunto de tipo social, y que la ciudadanía trate en parte de la definición y de la reivindicación frente al Estado. Sin embargo, hay que reconocer también que el fenómeno de la globalización plantea la pregunta de si la ciudadanía se puede concebir más allá del Estado y este sentido, según Dobson, se plantean preguntas vinculadas a la “sociedad sostenible” y a las responsabilidades de la ciudadanía, cuyos respuestas en el contexto de la crisis ecosocial global, lógicamente llevan las reflexiones más allá de las ciudadanía liberal y republicana.

Por otro lado, nos toca ahora reflexionar en la siguiente pregunta: ¿Cuál es el papel de la ciudadanía en la búsqueda de una sociedad sostenible?

Esta pertinente pregunta nos lleva después de demostrar que existe un vínculo lógico, ontológico e intrínseco entre el hombre y la naturaleza, a afirmar ahora el papel clave y primordial de la ciudadanía en el proceso de construcción de una sociedad sostenible. Indagando sobre las posibles salidas a la actual crisis socioambiental, nos encontramos con el paradigma de desarrollo sustentable, el cual incorpora una nueva relación entre ser humano, sociedad y naturaleza, comprendiendo que la naturaleza es la que sustenta y provee la base de recursos para la supervivencia de la humanidad, por consiguiente, todo deterioro ambiental disminuye la calidad de vida. (Leff & al., 2000)

Dicho esto, uno de los desafíos de la ciudadanía hoy en día reside en la combinación de la sostenibilidad, política, económica social y ambiental. Sin embargo, nos parece difícil prever como el ciudadano tradicional puede transformarse en ciudadano ecológico, sin haber previamente asumido sus necesidades básicas vinculadas a su bienestar cotidiano. El futuro sostenible debe basarse sobre un juego de poder, en medio del cual se encuentra la ciudadanía, en su aspecto de Sociedad civil como fuerza renovadora y transformadora de la sociedad profunda. A esto respeto, hay que añadir que el ciudadano ecológico busca un poder político que permita desactivar la violación que el consumismo de la sociedad actual ejerce sobre la Naturaleza. Pretende además que a ese poder político se llegue a través de la concertación, pues considera que si se hiciese a través de la violencia, esa propia violencia también se expresaría contra el medioambiente. Porque en un mundo globalizado, la ciudadanía tiene que ser la mediada segura, el termómetro sociopolítico, una brújula que encamina hacia la construcción de la sostenibilidad, aunque los límites culturales a la sostenibilidad, aparecen claramente cuando el ciudadano tome conciencia de que sus deseos de consumir ya no pueden satisfacerse atendiendo únicamente a su individualidad. En este sentido, hay que tener en cuenta también que en una perspectiva globalizadora, las preocupaciones vinculadas a la sostenibilidad van más allá del Estado-nación para abarcar a la sociedad global.

Así pues, la relación de la ciudadanía ecológica con su entorno, debe de tener dos sentidos: en primer lugar, se caracteriza por trascender lo local ya que se mueve dentro de los parámetros extendidos de un ecosistema global, piensa en la biosfera, como entidad, con sentido en ella misma, y que puede verse afectada por las actividades humanas. Luego en segundo lugar, tiene también plena consciencia de que sus acciones se enmarcan siempre dentro del reducido ámbito de lo local.

Vives Rego en una posición que compartimos piensa que “la sostenibilidad debe entenderse como un proceso social orientado políticamente en el que el ciudadano ecológico adquiere un rol relevante. La emergencia de ese nuevo tipo de ciudadanía implica elementos cosmovisionales nuevos tanto de tipo social, como filosófico y político. Las esperanzas y rechazos de la tecnología, el papel del miedo y las cosmovisiones emergentes se analizan desde la perspectiva del ciudadano ecológico.”(Vives Rego, 2012: 83)

En ese sentido, la ciudadanía es un tema que evoluciona y se mantiene en constante elaboración y debate de acuerdo al ritmo que se transforman las sociedades, los individuos y sus problemáticas. De momento, el principal problema que agobia a la sociedad planetaria es la preservación de la naturaleza y los recursos que ésta provee para el desarrollo de lo humano, por esta razón pensar en una cultura ciudadana para estos tiempos, es pensar en el despertar de una conciencia por el cuidado de lo común, de un mundo que no le pertenece sólo al hombre pero que estamos en la obligación de preservar y, por qué no mejorándolo.

Así pues, desde el punto de vista filosófico, la situación de crisis es múltiple, pues se entiende como un salto dialéctico que permite la evolución, el cambio, la modificación de una situación dada. La *Enciclopedia Larousse* define la crisis como: “Momento decisivo y grave de una persona, de un negocio, de una política”. Rescatamos allí una primera característica para la discusión: la crisis es momentánea. Cualquier situación de carácter permanente no correspondería a la definición de crisis. En su uso contemporáneo, la palabra crisis remite a una fractura entre lo que acontece en el tiempo presente, los patrones precedentes y las posibilidades que arroja el futuro cuando no cabe pensar en una continuidad. Así, las crisis ponen de manifiesto un estado de agonía de determinadas cosmovisiones estructurantes tanto de nuestras prácticas teóricas, como de nuestras experiencias históricas. Ahora bien, todo malestar que conduzca a una crisis de paradigmas no solo alerta sobre posibles vaciamientos de sentidos sino que también nos dice algo sobre los modos de gestación de nuevos conceptos. Antes de seguir analizando los contornos de la crisis global vamos intenta profundizar la noción misma de crisis, ¿Qué es una crisis?

Según Michel Serres, la palabra “crisis” proviene del griego κρίνω, *crinô* que justamente significa juzgar. Según este autor, explicar el sentido de un término permite a veces aclarar lo que designa. Así pues, el concepto “crisis” deja ver su origen jurídico. Se trata de una decisión tomada por un jurado y su presidente: la raíz latina en cuanto a ella, proviene de de-cisión y significa cortar en dos con las tijeras. En efecto:

Pasado, pero luego decisivamente por lo que nos concierne, en el léxico médico, la crisis describe el estado de un organismo enfrentado al crecimiento de una enfermedad, infecciosa, nerviosa, sanguínea, cardíaca hasta un pico local y catastrófico que lo pone en peligro total: crisis de nervios, asma, apoplejía, epilepsia, infarto. En esta situación llamada crítica, el cuerpo vuelve a tomar una decisión por sí mismo: más allá de este límite, o muere o toma un camino completamente diferente. Bifurcación y elección, nuevamente. En el caso de que sobreviva a dicha crisis, toma otro camino y se cura. (Serres, 2012: 12)

Según Koselleck, “Quien abra el diario hoy se encuentra el termino crisis: el concepto indica inseguridad, desgracia y prueba, y refiere a un futuro incierto, cuyas condiciones no pueden ser lo suficientemente elucidas” (2002: 236) En la historia conceptual de *Krise*, Koselleck ofrece cinco subdivisiones del texto a través de las cuales se manifiesta la conexión de este término con nuestro vínculo con el pasado. Afirma que en lo que refiere a su aplicación en el ámbito de la historia, desde fines de siglo XVIII denotaba “una nueva experiencia del tiempo, factor e indicador de una ruptura epocal” (Koselleck, 2007b: 241). Yendo al recorrido del texto y comenzando por el *topos* griego, *kríno*, Koselleck señala: En griego, la palabra formaba parte de los conceptos centrales de la política. Significaba “separación” y “lucha”, pero también “decisión”, en el sentido de una

inclinación definitiva de la balanza” (Koselleck, 2007b: 241)¹³. Hay dos acepciones más que el autor destaca para ese uso: la relacionada con la justicia y la perteneciente a la teoría médica⁶ Koselleck afirma la existencia de un vínculo ontológico entre crisis y crítica, afirmando que la crisis absoluta nos conduciría a un abismo insondable; en cambio, el discernimiento de crisis políticas, culturales, económicas, filosóficas o históricas, nos recuerdan la inestabilidad o mutabilidad de los fenómenos de los que formamos parte. En este sentido, es pertinente reconocer con Cantalapiedra que

Nos encontramos ante una situación inédita que nos confronta con una serie de cuestiones que nunca antes se nos habían planteado a escala mundial. El conocimiento, las normas y las reglas del juego económico de la civilización actual se muestran incapaces de arreglar el deterioro ecológico y social ocasionado por su propio funcionamiento. Carecemos de la perspectiva, los hábitos, las pautas culturales y las instituciones políticas necesarias para encarar con éxito los problemas planteados. En el fondo late un problema eminentemente cultural: el de la visión heredada desde la primera Modernidad acerca del mundo natural y el papel que se arroga el ser humano en esa representación como actor-demiurgo a medida que ve incrementadas sus capacidades de transformación de la naturaleza mediante el desarrollo de la tecnología. Necesitamos, por tanto, un nuevo marco de referencia para repensar nuestra ubicación e identidad en relación con la naturaleza. (Cantalapiedra, 2011: 9)

En efecto, desde que el tema de la crisis ambiental global se estrenó en la Agenda pública mundial hace cuarenta años en la Cumbre del Medio Humano celebrada en Estocolmo 1972, el sistema internacional siempre ha manifestado apreciaciones diversas respecto de cómo entender esta crisis y dónde poner los énfasis para su resolución. Al respecto, la principal línea de confrontación se ha dado entre la perspectiva de los países desarrollados y altamente industrializados frente a la perspectiva de los países subdesarrollados o en vías de desarrollo. “la escasez de los recursos naturales, los riesgos ecológicos, la relación entre crecimiento económico y degradación ambiental, el miedo a una crisis medioambiental global, la capacidad de movilización social de la ecología, el cuestionamiento por parte del medio ambiente de algunos aspectos de la soberanía de los estado-nación y el papel de los organismos internacionales”, están llevando a la “ambientalización de la geopolítica” (Nogue y Vicente, 2001: 200). Beck, por su parte ha señalado que “con el discurso ecológico se experimenta todos los días el fin de la política exterior, el fin de los asuntos internos de otro país, o sea, el fin de los llamados Estados nacionales”(citado en Caride y Meira, 2001:48)

En ese sentido, tal como se desprende del análisis de autores como Naredo (1981, 2000), Redclift (1987, 2000), Martínez Allier (1992), Jiménez Herrero (1992, 1997), Boff (1994), Bermejo (1994), Leff, (1994, 1996, 1998), Gorz (1995), Jonás (1995), Kapp (1995), Riechmann (1995, 1998, 2005), Sachs W, (1997), Daly (1997), Dobson (1997,1999), González Gaudiano (1998, 1999), Guimarães (2002, 2006) y Caride y Meira (2001), entre otros, desde la concepción del pensamiento ambiental crítico, el sistema socioeconómico actual se encuentra en crisis, debido a que, entre otros aspectos:

- no es capaz de satisfacer las necesidades básicas de la población.
- provoca rupturas y desestabiliza los equilibrios demográficos.
- amenaza y daña la salud deteriorando irreversiblemente el medio ambiente.
- destruye y agota los recursos renovables y no renovables.

-genera situaciones de violencia e inseguridad.

Hoy en día en efecto, se ha tomado consciencia de que la humanidad está pasando por una encrucijada. Si consideramos que el equilibrio ecosistémico del planeta es clave para garantizar la vida y este equilibrio se ve amenazado por un fenómeno como el Cambio Climático, entonces las formas de uso y gestión del espacio geográfico por parte del ser humano, desde la perspectiva ambiental, se transforma en un claro problema político. Hoy en día son varios los politólogos, sociólogos y geógrafos que coinciden en este aspecto de que

se vive una crisis de civilización cuyo rasgo primordial es la de ser multidimensional, pues reúne en una sola trinidad a la crisis ecológica, a la crisis social y al crisis individual, y dentro de cada una de estas a toda una gama de (sub). Esto nos obliga a orquestar diferentes conocimientos y criterios dentro de un solo análisis, a considerar los ámbitos visibles e invisibles del devenir social, incluyendo la condición humana y la identidad terrenal. La salida a la crisis requiere entonces de un análisis multidisciplinario y multicriterial. La sostenibilidad, como solución, es polifónica. (Toledo, 2002: 356)

El proceso de la crisis tiene también una estrecha relación con la sociedad de información y de comunicación en la vivimos. Es obvio que la comunicación ha evolucionado, pero hay que enfatizar, que sobre todo se ha visto influida en los últimos tiempos por un mundo más globalizado; con la influencia de la explosión de Internet y las redes sociales; por la eliminación de barreras, lo que provoca un aumento de la competencia; por la apertura de mercados, pero sobre todo por la convergencia de las tecnologías de la informática, las telecomunicaciones y la audiovisual; que han alterado las relaciones tradicionales entre el emisor y el receptor. En este sentido se ha visto alterado no sólo el canal, sino también las dimensiones tradicionales del tiempo y espacio. Para Raúl Bustos González:

La sociedad de la información, la sociedad integrada e instantánea, la sociedad y el mercado transparente están produciendo que las crisis no sean una situación privada, interna, de las organizaciones. Este efecto interactivo de las crisis, esta situación de diálogo activo entre lo "objetivo" y "subjetivo" de la crisis, de repercusiones evidentes entre la situación y su reflejo en los medios de comunicación, en los entornos de la organización, es la clave que explica el desarrollo, y quizás el final, de las propias crisis. (Bustos González, 2005: 55)

Así pues, los tiempos que vivimos son tan inimaginables e inesperados, que las críticas anticipadamente hechas desde hace décadas se hacen efectivas, confirmando los temores que los procesos sociales son mucho más lentos de lo que se suponía. En efecto,

la degradación ambiental se manifiesta así como síntoma de una crisis de civilización, marcada por el modelo de modernidad regido bajo el predominio del desarrollo de la razón tecnológica por encima de la organización de la naturaleza. La cuestión ambiental problematiza las bases mismas de la producción; apunta hacia la desconstrucción del paradigma económico de la modernidad y a la construcción de futuros posibles, fundados en los límites de las leyes de la naturaleza, en los potenciales ecológicos y en la producción de sentidos sociales en la creatividad humana. (Leff, 2004: 19)

Sin embargo, las discusiones sobre la crisis y sus posibles soluciones y cambio de paradigma, son lideradas, dominadas y conducidas o por economistas, ingenieros, politólogos, ecólogos, pedagogos, políticos y empresarios al detrimento de la participación ciudadana. Afortunadamente, estas discusiones que han permanecido entre las manos de los expertos han

tenido la participación en contraparte de intelectuales, teólogos, artistas, educadores y filósofos como Edgar Morín, Leonardo Boff, María Novo, Ulrich Beck, Enrique Leff, Marta Nussbaum, Andrew Dobson, Adela Cortina, Michel Serres, Hans Jonas y Jorge Riechmann. A esto respecto, Toledo piensa en efecto que Estamos en un fin de época, en la fase terminal de la civilización industrial, tecnocrática y capitalista, en la que las contradicciones individuales, sociales y ecológicas se agudizan y en el que la norma son cada vez más los escenarios sorprendidos y a la ausencia de modelos alternativos. Vista así la crisis requiere de un tratamiento bastante cuidadoso, de un esfuerzo especial que vaya más allá de lo que normalmente se analiza, pues se trata de remontar una época que ha afectado severamente a un proceso histórico, iniciado hace miles de años, de relaciones visibles e invisibles entre las sociedades humanas y la naturaleza, en otras palabras, que ha perturbado el metabolismo entre la especie humana y el universo (Toledo, 356)

En consecuencia, entender la crisis ambiental que sacude hoy al planeta, implica necesariamente un profundo análisis multidisciplinar “para acceder a estas causas enterradas requiere que dejemos la actualidad de las cifras.” (Serres, 2012: 10), porque “la crisis lanza el cuerpo o hacia la muerte o hacia una novedad que le obliga a inventar” (Serres, 2012: 13). Por lo tanto, “si realmente estamos atravesando una crisis, en este sentido fuerte y médico del término, entonces no vale la pena dar marcha atrás. Los términos estímulo o reforma son irrelevantes” (Serres, 2012: 12). En este sentido, teniendo en cuenta la complejidad epistemológica del concepto de crisis vinculándola a la geopolítica ambiental.

Concretamente, si consideramos que el equilibrio ecosistémico del planeta es clave para garantizar la vida y este equilibrio se ve amenazado por un fenómeno como el Cambio Climático, entonces las formas de uso y gestión del espacio geográfico por parte del ser humano, desde la perspectiva ambiental, se transforma en un claro problema geopolítico. Hoy en día son varios los politólogos, sociólogos y geógrafos que coinciden en este aspecto y reconocen la necesidad de conjugar a los esfuerzos para luchar contra la degradación ambiental y el calentamiento climático global en general. En este sentido, lo más lógico y honesto hubiera sido la implicación total de los países desarrollados que desde la Revolución industrial, por su concepción del progreso, de la ganancia y la competitividad desleal y su afán de crecimiento para satisfacer las demandas de sus sociedades consumistas, son los que más amenazan al equilibrio del planeta, de lo que Dobson llama la “huella ecológica.”

Sin embargo, la compleja paradoja política que plantea la situación de la crisis ecosocial en la actualidad es parte significativa de la responsabilidad respecto de tomar medidas claves de mitigación de este problema global recae en países en vías de desarrollo, sobre todo en aquellos países del Tercer Mundo y Cuarto mundo, que no sólo desde muchas décadas, experimentan la pobreza endémica por causas de la degradación ambiental, ajenas a sus hábitos culturales de vida, contaminan muy poco a la atmósfera, pero encima no disponen de un peso internacional suficiente para revertir la situación, los procesos de colonización, de neocolonialismo y globalización los hayan clasificado en la periferia del sistema-mundo, desde donde su relevancia no se lee y se ve que como proveedores de materias primas, al beneficio de los países del Norte.

Se trata así pues de un esquema histórico, dibujado desde la entrada forzada del continente en la dinámica de la globalización que en su inicio, se describía por los observadores como una oportunidad para los países subdesarrollados, porque iba a transformar el planeta en aldea global, lo que implicaría la toma en cuenta de la especificidad de las preocupaciones vitales de cada lugar pero, que ha demostrado ser un nuevo engaño y una nueva base para la profundización de las desigualdades estructurales a escala mundial, confirmando así el fracaso de la mitologización de la ideología desarrollista.

Así pues, si aceptamos que vivimos bajo el orden mundial, transitando de un esquema bipolar a otro multipolar, este tránsito se caracterizaría por el hecho de “que nos acercamos a una prolongada etapa de rivalidad hegemónica entre potencias globales, potencias mundiales y potencias regionales por acceder a niveles mayores de la jerarquía de potencias en el sistema-planeta” (Rodríguez, 2010). Y en esta pugna, la ecología y el medio ambiente serán factores de conflicto adicionales, tanto por la necesidad de los Estados de controlar el agua y preservar sus propios entornos naturales, como por el imperativo de cautelar su respectivo patrimonio ecológico territorial. Los riesgos de guerra ambiental, es decir de utilización de componentes del clima o del medio ambiente como instrumentos de destrucción masiva, podrían acentuarse en el futuro.

Taylor y Flint, concluyen también que en la geopolítica de la globalización coexisten variables muy distintas como la preocupación por “la conservación de la biodiversidad de las selvas tropicales” junto con “el mantenimiento de la competitividad de Londres” dentro del concierto de las ciudades mundiales. Esta situación puede ser altamente confrontacional, si se considera que el modelo de vida hegemónico se caracteriza, esquemáticamente, por el elevado nivel de consumo. Por lo tanto, para estos autores, lo que mucha gente plantea es “que las tendencias actuales son insostenibles desde el punto de vista ecológico”, lo que lleva a afirmar que la “la crisis ecológica global es la tensión definitiva entre el lugar y el espacio, entre hacer de la Tierra un lugar habitable y explotarla como espacio de recursos” (Taylor & Flint, 2002: 409).

De aquí entonces, la resolución de esta crisis ambiental en general, así como su variable Cambio Climático en particular, proyecta tensiones que se pueden volver determinantes para el orden mundial emergente en el presente siglo XX. En efecto, para nadie es un misterio que “un ambiente apropiado no puede obtenerse mediante los actos individuales de un país” (Thurow, 1992:261) y la crisis ambiental, con variables como el Cambio Climático, es un argumento que se utiliza reiteradamente sobre la necesidad de avanzar en un nuevo tipo de orden global requiere de la acción de toda la comunidad internacional. Sin embargo, en la medida que no se logren acuerdos multilaterales efectivos y satisfactorios para todos los países, tanto desarrollados como en vías de desarrollo, y que las nuevas instituciones globales emergentes o por emerger sean capaces de dar plena garantía de justicia a todos los actores del sistema, esta tensión puede ser crecientemente compleja y determinante para la política mundial del siglo XXI. A esto respecto, hay que añadir que

El mundo enfrenta en la actualidad una gran cantidad de desafíos, como la excesiva volatilidad financiera, el calentamiento global, el fantasma cada vez más presente de la escasez de tierra, agua y alimentos, la pérdida de biodiversidad, el “fin del petróleo”, el comercio internacional ilícito, que va acompañado de delitos y violencia, y la (in)seguridad cibernética. A esto se suma la persistencia de los problemas vinculados a la proliferación nuclear, las enfermedades transmisibles y la desigualdad global. Estos desafíos no han pasado inadvertidos; muchos han figurado en las agendas nacionales e internacionales por décadas y la mayoría ha sido objeto de numerosos estudios y conferencias. Si bien actualmente entendemos en qué consiste la mayoría de estos problemas y estamos familiarizados con muchas respuestas políticas posibles, en ninguna de las áreas temáticas clave se percibe la inminencia de un avance político. (Kaul & Blondin, 2015:71)

En efecto, según Montañó Galarza & Storini, la “crisis” actual, que no es solo la crisis de una fase del ciclo económico, o una crisis financiera o ambiental, una crisis que solo se identifica con la fase terminal del régimen capitalista de producción, es la crisis de una civilización. Una crisis que se manifiesta en múltiples niveles, que implica el desequilibrio de la era moderna y de su paradigma. La crisis de un modelo de organización del conocimiento, la crisis del modo industrial de producción, la crisis de las formas de gobierno y de la democracia, el alejamiento de las posturas positivistas, la crisis de las verdades y de los valores absolutos, de las teorías abstractamente válidas y de la pureza del derecho, entre otras manifestaciones.

En fin de cuenta, vemos que el último camino es el único que permite la sobrevivencia y es el que se ha llamado Buen Vivir como noción superadora del “bien común” y del “estado de bienestar” con los modelos estatales y ordenamientos jurídicos que les han correspondido históricamente. Esto es así, porque si bien, la crisis ambiental es global, no ocurre en un mundo homogéneo política, económica, y culturalmente. Además, en este mundo de desigualdades, la más relevante en el sistema internacional son las desigualdades de poder. La asimetría de poder en el sistema internacional es lo característico, desde todo punto de vista. Una minoría, un tercio, está desarrollado, industrializado, rico y poderoso, y una gran mayoría aún en vías de desarrollo o derechamente son comunidades y estados muy atrasados y carentes de toda posibilidad de otorgar una vida digna a sus ciudadanos.

En efecto, nuestro esfuerzo se dirige a elucidar la relación lógica entre nociones maestras, nociones clave, principios clave que han gobernado y lo siguen haciendo todos los discursos en torno a la ciencia. Es una peculiar forma de ver el cosmos, la realidad y al hombre. Ellas surgen en un momento histórico, político, social, cultural en el que encuentra su legitimación y en el que funcionamos como humanidad. Como todo proceso de la evolución humana, nuevos razonamientos, nuevos métodos para dar cuenta de la realidad y el cosmos objetan los cimientos mismos de la relación lógica entre nociones maestras, nociones clave, principios clave que han gobernado todos los discursos de cada etapa civilizatoria de la humanidad. Se constituyeron en formas en que el mundo y las personas se hacían comprensibles y se vivían de acuerdo con ellos.

En África Central, la relación del hombre y la naturaleza, o bien dicho las relaciones de la humanidad con su entorno natural, constituye un sujeto cuyo tratamiento, aunque sumario, requiere nociones que impliquen a la vez los mitos, las tradiciones, las religiones, las culturas, los

sistemas filosóficos, políticos y económicos. La ecología entendida como ciencia interdisciplinar, de las interacciones, encuentra aquí un inmenso campo de investigación a su nivel social, antropológico, sociológico, cultural e ideológico. Como lo afirma Marín:

El asunto de la naturaleza y la relación que los seres humanos tenemos con ella no es algo nuevo. Desde los albores del pensamiento siempre ha existido la inquietud por interrogarla y desentrañar los misterios que ella encierra, más aun, desde esa sabiduría milenaria, el hombre comprendió que establecer frente a ella una relación amorosa y estrecha era instaurar, en últimas, una relación consigo mismo pues alcanzó a entender que él mismo era parte esencial de aquella, que su composición material, orgánica y química le era otorgada por esa physis que lo rodeaba, le aparecía al solo acontecimiento de abrir sus ojos, además de captar muy bien que él era sustancia de la sustancia misma de esta fuerza activa, permanente, en cuyo brotar está su misma razón, en un germinar constante de vida y abundancia. (García Marín, 2006: 6)

En efecto, a pesar del espíritu de rigor reconocido a los métodos científicos, hay que subrayar que la universalidad científica se basa en algunos principios y fundamentos ontológicos y epistemológicos considerados como el paradigma de la construcción del orden social. Lo que significa que un razonamiento tiene que seguir algún guion para que se considere válido y pertinente desde un punto de vista puramente científico. Al respecto Berman señala también que

En el pensamiento occidental, hay dos arquetipos que invaden el tópico de cómo se aprehende mejor la realidad, arquetipos que tienen en último término su origen en Platón y Aristóteles. Para Platón, los datos sensoriales eran, en el mejor de los casos, una distracción del conocimiento, el cual era la provincia de la razón pura. Para Aristóteles, el conocimiento consistía en generalizaciones, pero éstas se derivaban en primera instancia de información obtenida del mundo exterior. (Berman, 1987:27)

Concretamente, en esta parte de nuestra investigación, nos surge una pregunta pertinente: ¿Cómo realizar un diálogo multicultural cuando algunas culturas fueron reducidas al silencio? Además, la racionalidad que domina en el Norte ha tenido una influencia enorme en todas nuestras maneras de pensar, las creencias y concepciones de la vida y del mundo. De Sousa Santos (2010), sostiene que para contribuir en un cambio social radical, es necesario desmercantilizar y descolonizar a las culturas desde las epistemologías del Sur, lo cual, significa refundar los conceptos de justicia social al incluir en la igualdad y la libertad, el reconocimiento de la diferencia, la justicia cognitiva, ecología de saberes y la justicia histórica, la lucha contra el colonialismo extranjero y el colonialismo interno.

Así que en definitiva, está a punto de surgir un nuevo paradigma epistemológico y socio-cultural, considerando que los paradigmas socio-culturales nacen, se desarrollan y mueren. Reflexionando en los criterios reconocidos válidos, para el conocimiento y la construcción del orden social, desde el punto de vista del paradigma dominante (De Sousa Santo, 2018), nos hemos dado cuenta de que las herramientas conceptuales en vigor en termino científico, esconde un fondo ideológico eurocéntrico. Por eso, De Sousa ante las políticas dominantes del conocimiento reconoce por un lado que “todo saber es un saber situado” y por otro se propone, “(...) confeccionar otros inventarios del saber. Para ello articula una pedagogía del desplazamiento y de la escucha: *aprender a viajar hacia el Sur*, yendo al encuentro de los numerosos y heterogéneos espacios analíticos y modos de construir conocimiento, y *dejar hablar al Sur*, en la medida en que

el Sur ha sido sometido a un proceso de silenciamiento ejercido por el conocimiento científico producido desde el Norte.” (De Sousa Santos, 2018: 14)

Este silenciamiento y la invisibilización de los saberes ecológicos tradicionales de los cuales habla De Sousa Santos, constituyen efectivamente una de las dificultades que impiden el surgimiento del paradigma emergente y la eclosión de los “desafíos epistemológicos que planeta el Sur Global, “en un contexto de globalización, resulta importante pensar el mundo de forma situada, reconociendo la diversidad potencialmente infinita de saberes y experiencias culturales.

A continuación, intentaremos insistir sobre la necesidad de fomentar la participación ciudadana gracias a la cultura democrática y el autogobierno local.

3.4. El fomento de la cultura democrática y el autogobierno local.

La democracia ambiental es el derecho a saber, el derecho a participar y el derecho a corresponsabilizarse” (Manzini, E. y Bigues, J. 2000: 64)

Hablar de un desarrollo alternativo al actual supone situarnos en un ámbito descentralizado, caracterizado por la diversificación de los estilos de desarrollo y los modos de vida de las poblaciones que habitan nuestro planeta. Desde esta realidad se ofrecen nuevos principios a los procesos de democratización de la sociedad que inducen a la participación directa y a la responsabilización de las diferentes comunidades ante su realidad y ante la calidad ambiental (Cortina 1997; Villasante 1995)[...]

En este capítulo, queremos mostrar los vínculos lógicos que existen entre la participación ciudadana local y la fundamentación de la ecociudadanía en África Central.

En efecto, el sistema político tiene su incidencia en el sistema educativo, al igual que lo ejerce sobre el resto de los sistemas sociales. Con todo, la complejidad del sistema educativo permite siempre amplios márgenes de autonomía, que lo hacen difícilmente controlable en todas sus facetas. Dicho con otras palabras, si el nivel estructural es fácilmente controlable desde el poder político, no así el procesual, donde el profesorado puede actuar con mucha iniciativa propia. A su vez, la educación es garantía para la democracia, gracias a sus productos resultantes que se verán reflejados en todos los miembros de la sociedad. Proceso y sistema educativo en su conjunto deben preparar a los ciudadanos para hacer posible la democracia. Basándonos en las palabras pertinentes de Manzini y Bigues, podemos afirmar que la democracia ambiental implica a los tres aspectos vinculantes: El derecho a saber; el derecho a participar y el derecho a corresponsabilizarse. (2000)

Según Ousmane Sy, una de las causas de la crisis de la acción pública, es decir, de la gobernanza en África, es el fallo estructural de los Estados-nación poscoloniales y por lo tanto la aceptación de un modelo y de una falta de visión y de sueño para el continente, porque la construcción de una sociedad democrática, la lucha contra la corrupción y la producción de riquezas compartibles para el bienestar de todos no pueden hacerse fuera de los valores, de las normas y de los referentes conocidos comprendidos y admitidos de los africanos. En este sentido, la democracia es la forma predominante de gobierno en el mundo de hoy, mientras que en la mayor parte del mundo se trata de un fenómeno reciente, las olas sucesivas de democratización

durante los siglos XX y XXI han hecho que hoy, en el nuevo milenio, más países se rigen por formas de gobernanza democráticas en lugar de formas no democráticas. La democracia, en todas sus acepciones, exige la existencia y el libre ejercicio de ciertos derechos fundamentales individuales y colectivos sin los cuales no puede existir ninguna democracia, cualquiera que sea su forma. Se trata, en particular, del derecho a la vida, el derecho a la libertad, el derecho a la propiedad y las garantías suficientes del derecho, la igualdad, la no discriminación, la libertad de expresión y de reunión, el derecho a recurrir a los tribunales y a interponer recursos. De cada uno de estos derechos fundamentales emanan todos los demás derechos.

En efecto, la democracia es una forma de vida y no un mero sistema político. Esta idea todavía no ha arraigado con suficiente fuerza entre nosotros. Muchos ciudadanos de a pie siguen pensando que el derecho y el deber de votar llenan su compromiso de participación política para contribuir a la buena marcha del Estado. Los índices de abstención y de apatía en todos los aspectos de la vida asociativa son preocupantes. Esta creencia está presente en nuestros hábitos de comportamiento e inciden también en el terreno educativo. Se trata de un concepto reciente, en relación con la ampliación del concepto clásico de los derechos humanos. La problemática de la democracia ambiental nos remite a la presentación crítica de los déficits y de las insuficiencias de las democracias actuales. La democracia ambiental se basa en la idea de que la participación significativa es fundamental para garantizar que se aborden de manera adecuada y equitativa los intereses de los ciudadanos en las decisiones sobre tierras y recursos naturales. La democracia ambiental comprende esencialmente tres derechos que se refuerzan mutuamente:

-el derecho de acceder libremente a la información sobre la calidad y los problemas ambientales;

-el derecho a participar de manera significativa en la toma de decisiones;

-el derecho a solicitar la ejecución de las leyes ambientales o la compensación por daños.

Así pues, para Dewey “La democracia debe nacer de nuevo en cada generación y la educación es su madrona.”⁴⁵, porque si la democracia tiene un significado moral e ideal, consiste en pedir a todos un gesto en beneficio de la sociedad y en ofrecer a cada uno la oportunidad de desarrollar sus capacidades distintivas. Separar estas dos finalidades en la educación es fatal para la democracia.

⁴⁵John Dewey (1859-1952) es el filósofo estadounidense más importante de la primera parte del siglo XX. Su obra es pletórica, cubre los campos más diversos: moral, política, estética, religión, la educación no es más que la parte que le ha permitido gozar de cierta notoriedad, sobre todo en Europa. Dewey fue además un hombre de compromiso, experimentó nuevas formas de escuela con su esposa Alice, participó en el movimiento progresista con Jane Adams, especialmente cuando enseñaba en Chicago (1894-1904), en el movimiento sindical docente, y ha trabajado con muchas asociaciones. Por otra parte, hay que subrayar que, si bien Dewey nunca parece haberse interesado en la sociología francesa y bastante poco en las ciencias sociales en general - con excepción de la antropología cultural y de la psicología social de la que fue uno de los fundadores en Estados Unidos -, Durkheim lo leyó y comentó en su curso de 1913-1914 dedicado al pragmatismo [1955]. El ideal democrático según Dewey debe entenderse desde dos puntos de vista indisociables: Considerado desde el punto de vista del individuo, consiste en tomar su parte, de manera responsable y según sus capacidades, en la definición y la dirección de las actividades de los grupos a los que pertenece [...]. Desde el punto de vista de la sociedad, exige la liberación de las capacidades de los miembros del grupo, en armonía con los intereses y los bienes comunes. (citado en Campbell, 1999: 3)

A partir de estas palabras de Dewey citadas más arriba que, la democracia debe nacer de nuevo en cada generación y la educación es su meta, se entiende perfectamente que existe un vínculo intrínseco entre la democracia participativa y la educación. La problemática presenta los desafíos del déficit de democracia en la educación formal, tal como se describen en estudios realizados a escala local, nacional e internacional. Los conceptos clave de la investigación se analizan, teniendo en cuenta su arraigo en un marco teórico y sociocrítico que apunta a la transformación de las realidades sociales y a la emancipación de las personas. El objetivo de este estudio es comprender las percepciones y experiencias de los futuros docentes en relación con los vínculos entre la educación y la democracia. En su teoría de la experiencia, Dewey (1963) sostiene que el marco social democrático promueve una mejor calidad de la experiencia humana, más que los marcos antidemocráticos o antidemocráticos. Lo aborda con un enfoque holístico, como una interacción continua entre el individuo y el mundo, interpelando todas las facetas de su ser en el mundo. También es un fenómeno colectivo de comunicación, siempre en un contexto histórico y cultural, que permite sentir, concebir y actuar (Hohr, 2013).

En efecto, por una parte, como gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, la democracia confiere un papel sin precedentes al pueblo: el poder de tomar decisiones por el ejercicio de la palabra, y no ya por la fuerza o la violencia. Esta ruptura fundamental plantea, desde la aparición de la primera forma instituida de democracia, en la ciudad griega de Atenas, en el siglo V antes de nuestra era, la cuestión de la competencia. ¿Están todos los ciudadanos en condiciones de comprender y enunciar una argumentación, de formarse un juicio, de participar en la toma de decisión? ¿Somos ciudadanos naturales o nos convertimos en ciudadanos por medio del aprendizaje? En caso afirmativo, ¿cuáles son las competencias que hay que dominar para ser un buen ciudadano? Estas preguntas han dado lugar a múltiples reflexiones y debates filosóficos y políticos, y según las posiciones, se han traducido concretamente.

Por otra parte, desde el momento en que el sistema político ya no se basa en una autoridad venida de arriba que impone por la fuerza la cohesión entre los individuos que la componen, se plantea la cuestión de la convivencia. ¿Qué es lo que une a las personas libres e iguales en una democracia? Vínculos ¿se imponen o podemos contentarnos con apuntar a una sociedad compuesta de individuos que viven unos al lado de otros? ¿Acaso la democracia no significa también, según una de las facetas de su definición griega más antigua, “el gobierno por sí mismo”, que implica una movilización del ciudadano por lo colectivo? Y para permitir que la democracia funcione bien, ¿no hay también un reto para educar a los niños en este sentido? En caso afirmativo, ¿cuáles son las competencias, los conocimientos técnicos y cómo? Es evidente que la idea democrática cuestiona el campo educativo, desde sus orígenes hasta hoy. En lugar de contemplar aquí una perspectiva histórica de las relaciones entre democracia y educación, nos centramos en el reto de la educación en nuestra sociedad actual para favorecer el ejercicio democrático.

En efecto, aunque la educación no puede explicarlo todo, parece capital reflexionar sobre ello, en un momento en que los ciudadanos se alejan cada vez más de la participación política, en el

que se asiste a un aumento de los extremismos, en el que el sentido común es cada vez más difícil de percibir al-más allá de los intereses particulares. Una vez explicitados los desafíos actuales de la educación para la democracia, se tratará de definir los conocimientos, las competencias, los conocimientos técnicos que deben promoverse para enriquecerlo. Por último, se planteará la cuestión de los medios que se han de emplear para dar la impresión de que tal educación es posible si se replantea.

La gobernanza democrática es una de las claves del desarrollo y la búsqueda de una sociedad sostenible. Se reconoce ahora el importante papel que desempeñan las instituciones, las normas y los procesos políticos en el crecimiento económico y el desarrollo humano. La lucha contra la pobreza no es sólo un objetivo social, económico y técnico, sino también una misión institucional y política. En la Declaración del Milenio, la comunidad internacional llegó a un consenso sobre la importancia de la buena gestión pública para el desarrollo. Esta constatación va acompañada de la hipótesis de que los problemas del desarrollo están vinculados a un fracaso de la gobernanza. La democracia está directamente relacionada con la idea de la gobernanza.

Sin embargo, es importante decir que la gobernanza debe adaptarse a las necesidades de los ciudadanos y no al revés. El principio de las elecciones, y por tanto de la responsabilidad sancionable, constituye un elemento fundamental de la gobernanza democrática. Pero las elecciones no bastan, la gobernanza democrática presupone también un poder legislativo que represente al pueblo. Requiere un poder judicial independiente capaz de hacer respetar el Estado de Derecho en igualdad de condiciones para todos los ciudadanos. Requiere fuerzas de seguridad, no sólo profesionales sino también políticamente neutrales y al servicio de la ciudadanía. Supone medios de comunicación accesibles que sean libres, independientes e imparciales. Y por último, se apoya en una sociedad civil activa, capaz de interpelar a los poderes públicos y de proponer modos diferentes de participación política. Pero así como la democracia no se limita a la celebración de elecciones, la buena gobernanza no se limita a instituciones públicas más eficaces. También exige el respeto de los derechos humanos y de las libertades, el rechazo de toda discriminación de raza, etnia, religión o sexo, la igualdad de género en el espacio público y en el privado.

Así pues, toda sociedad organizada se basa necesariamente en valores, es decir, en una representación de lo que, dentro del grupo, se considera bueno, bueno o justo. En efecto, toda sociedad posee una escala de valores vinculada a su cosmovisión y su memoria histórica y a la manera de relacionarse con las otras comunidades de cosmovisiones diferentes, el objetivo principal siendo el vivir en común armonioso y la garantía de la convivencia que tengan en cuenta las aspiraciones profundas de la comunidad y del individuo, en un respecto estricto de los derechos y deberes de cada entidad, en su interrelación permanente.

En el recorrido de nuestra investigación, nunca nos ha ocurrido desvincular la crisis ecosocial en África Central del desmoronamiento antropológico que conocieron los pueblos Ehang en el contacto con la civilización occidental, que instaló la hegemonía europea como referencia cultural universal. En este sentido, la educación democrática es un derecho individual y colectivo,

precisamente en un contexto de globalización, tiene que ofrecer a cada individuo, la oportunidad de adquirir conocimientos y aptitudes que le permitan llevar una vida constructiva. También es el instrumento más valioso de un país para lograr el crecimiento económico, el progreso social y el desarrollo democrático. La educación es un servicio social esencial y una piedra angular de la democracia. Una de las principales responsabilidades de los gobiernos es proporcionar servicios de educación de calidad mediante el establecimiento y la financiación de sistemas de educación pública eficaces.

Sin embargo, nuestro propósito no está en debatir si la democracia exista en África Central o no, sino reflexionar en la necesidad y la oportunidad de un entorno democrático, para la floración de una educación comprometida con las exigencias ecociudadanas, puente entre el dinamismo de la ciudadanía y la protección del medioambiente. Así pues, desde la historia de la filosofía, basándonos en la respuesta a la pregunta: ¿Qué son las Luces? Kant explica lo que caracteriza el Siglo de la Ilustración que dio origen a la democracia moderna. Según él, este momento histórico permitió la salida del hombre de su estado de minoría, de su oscurantismo para acceder a la luz de la razón, en este sentido que “la minoría es la incapacidad de servirse de su entendimiento sin ser dirigido por otro. Se debe a nuestra propia culpa cuando no es el resultado de una falta de entendimiento, sino de una falta de resolución y de coraje para servirse de ella sin ser dirigida por otro. ¡Sapere Aude! ¡Ten el coraje de usar tu propio entendimiento! Este es el lema de las Luces. (Kant, 1980: 209)

En este sentido, el funcionamiento de la democracia en efecto, es indispensable el ejercicio del espíritu crítico y de discernimiento, porque es importante que los ciudadanos tengan interés por la cosa pública, pero también sean capaces de participar activamente en la toma de decisiones políticas. Deben poder elegir entre diferentes posiciones políticas y expresar sus posiciones mediante votación consiente. Los ciudadanos después haber estado informados, a través de los medios de comunicación, de los temas y cuestiones que les conciernen, deben ser capaces de debatir sobre estos diversos temas y juzgar la pertinencia de las decisiones políticas. Como explica Baillargeon: “En una democracia, cada uno es gobernante en potencia y está llamado a pronunciarse sobre los asuntos que conciernen al bien común; cada uno puede hacer oír su voz y puede, por ley, participar en los debates y en las discusiones que tienen lugar constantemente sobre un número infinito en teoría de temas y de cuestiones que desembocan, tras deliberación, en decisiones y acciones.” (Baillargeon, 2001: 19)

En efecto, la democracia que algunos consideran como una evidencia, requiere sin embargo una cierta iniciación, una educación, un aprendizaje y una madurez de parte de los ciudadanos y nos importa decir que alrededor de la década 1990, la casi totalidad de la ciudadanía africana se levantó para reivindicar la vuelta a la democracia cuyas caras visibles más eran el Multipartidismo y la Conferencia Nacional Soberana. Sin embargo, la vuelta a la democracia no se acompañó de la educación adecuada y necesaria en el sentido del fomento de la participación ciudadana, y en esto la mejor parte de los ciudadanos cayeron en la mediocridad. Así pues, “(...) desgraciadamente, con demasiada frecuencia los ciudadanos de nuestra sociedad son incapaces de participar en el debate: (...) la figura ideal de un ciudadano informado, capaz de eludir y de participar en debates

tiende a ceder, en la práctica, a la de sujetos adoctrinados, ignorantes de datos cruciales sobre el mundo en el que viven y excluidos del debate político del que ya no son participantes sino espectadores.”(Baillargeon, 2001: 23.)

Así pues, la “Educación para todos” está asociada a una democracia comprometida, participativa y basada en la justicia y la solidaridad sociales, y viceversa, la democracia está asociada a una educación de calidad, es decir, una educación inclusiva, crítica, concientizadora, transformadora y emancipadora (Freire, 1974). La irreductibilidad de este vínculo se manifiesta en Dewey (1930) cuando plantea juntos *Democracy and Education*, “la educación como laboratorio de la filosofía”, sugiriendo “la educación como laboratorio de la democracia”. Este vínculo estaría en el origen de la creación de los sistemas de educación pública: “Con la educación vienen la ciudadanía y la democracia” (Villegas-Reimers, 2002; Noddings, 2013). En este sentido, los fundamentos de la educación y la democracia se encuentran solidarias y complementarias, en un mismo núcleo social, político y ético compuesto por valores humanistas, finalidades educativas y proyectos de transformación social (Banks, McGee Banks, Cortés, Hahn, Merryfield, Moodley y Parker, 2005; Point, 2017). Del mismo modo, los desafíos que agitan a las democracias interpelan a la educación, y viceversa, los desafíos socioeducativos interpelan a las democracias en sus propios fundamentos (Print & Lange, 2012; Westheimer, 2015). Considerando las amenazas contemporáneas que pesan sobre la democracia (Villegas-Reimers (2002), así con las desilusiones que ha provocado (Delors, 1999) ¿Cómo garantizar que la educación sea a la vez un baluarte para la democracia y una palanca que permita repensarla y comprometerse con ella? (Goodson y Schostak, 2016)

En efecto, los mecanismos formales de la democracia pueden manifestarse en sentido contrario y congelar sus dinámicas de compromiso, participación y acción ciudadana, poniendo entre paréntesis sus principios de solidaridad y justicia social (Pruyn & Malott, 2016; Barber, 1984). Según Delors: “si la democracia ha conquistado nuevos territorios hasta ahora dominados por el totalitarismo y la arbitrariedad, tiende a hundirse donde existe institucionalmente desde hace décadas. Como si todo fuera a volver a empezar, a renovar, a reinventar.” (Delors, 1999: 12), El resultado sería el desinterés y el cinismo, las crisis (Gauchet, 2008), al tiempo que se reducía la democracia a una dimensión única, la del voto electoral, llamada “democracia débil o delgada” (Barber, 1984; Pruyn & Malott, 2016).

Paralelamente, una visión llamada “neutra” y “apolítica” de la educación, da lugar a una disociación del vínculo orgánico, recíproco, entre la democracia y la educación, notable en la percepción de algunos actores de la educación. Paradójicamente, en la educación formal se asiste a un “déficit democrático” (Westheimer, 2015), o incluso a una “erosión de la democracia” (Portelli & Solomon, 2001). Esto plantea problemas de cultura institucional, currículum, pedagogía, epistemología, didáctica y, más globalmente, de formación de los docentes. Entonces, ¿cómo perciben los futuros profesores los vínculos entre democracia y educación?

Según Delors, la educación tiene una “función de arraigo de la democracia”, y constituye la vía privilegiada para “superar las principales tensiones que [...] están en el centro de la problemática del siglo XXI” (Delors, 1999:12). Sobre la democracia, se pregunta: “¿Podemos

participar en la vida en comunidad; es la cuestión central de la democracia.” e invita a “una renovación de la democracia concretamente vivida”, es decir, a “vivir juntos en la aldea-planeta”. Este ideal socioeducativo debería formar parte del papel de los actores principales que son los docentes: educaciones a (la salud, sexualidad, medio ambiente, economía, artes, ciencias, tecnologías, ciudadanía, paz, convivencia) la democracia se elude en la formación de los docentes. Sin embargo, la interrelación entre la educación y la democracia pone de relieve aspectos fundamentales de su misión y los convierte en protagonistas sociales de la educación de los jóvenes del siglo. Así pues, “cada vez más y más, se observa una ciudadanía democrática que se define cada vez menos sobre la base de la acción y de las intervenciones del Estado-nación o simplemente por la suma de los derechos y las libertades detentados y ejercidos por los individuos pero más bien en el proceso que invita a la participación o la acción social y forma la identidad política del ciudadano.” (Lebrun, 2006: 646).

Sin embargo, la educación formal, al romper su vínculo orgánico con la democracia, elude su papel en el arraigo de la democracia. Entonces, ¿cómo pueden las democracias arraigarse en “suelos” no democráticos? ¿Cómo pueden los valores democráticos alimentarse de “fuentes” de las que fluyen violencias sociales de todo tipo. En efecto, cuando reflexionamos sobre las perspectivas del desarrollo escolar, nuestra acción debe guiarse por la visión de una escuela democrática, de una escuela viva en un Estado democrático, así como por la concepción del ser humano a la que está asociada. En sus procesos de concepción y en su vida cotidiana, la escuela del mañana debe ser ella misma una puesta en práctica de la democracia en la gran política. No se trata de defender una democracia de proximidad sin ninguna complejidad ni de dar la impresión de que la participación democrática permite resolver todos los conflictos de manera duradera y armoniosa. Por el contrario, también hay que apoyar la participación de los alumnos en la confrontación cuando sea necesario y favorecer el descubrimiento reflexivo de la complejidad de las democracias representativas modernas. La educación pública tiene por objeto contribuir directamente a una ciudadanía democrática, por una parte, ofreciendo más oportunidades a los niños de los distintos medios socioeconómicos y culturales, y por otra parte, preparando a los ciudadanos que conocen, comprenden y hacen la elección de una democracia para hacer frente mejor a los desafíos del buen vivir juntos (Villegas-Reimers, 2003). Para ello, se requiere la enseñanza explícita y la construcción de saberes asociados a la democracia. La interdependencia de la educación y la democracia es crucial para todas las sociedades, pero especialmente para las sociedades con una democracia frágil, en las que los jóvenes no suelen estar expuestos a principios, discursos y prácticas de la democracia en las esferas privada o pública (Villegas-Reimers, 2003).

En primer lugar, la educación para la democracia no es un tema que pueda delegarse en determinados profesores expertos o limitarse al curso de educación para la ciudadanía: es una misión que debe asumir todo el personal escolar. Los valores, las actitudes, las normas y las ideas que conforman la enseñanza y la vida escolar representan un contenido implícito y decisivo que moldea el pensamiento y la acción democráticos. La organización democrática de las escuelas, las oportunidades de aprendizaje informal y los espacios de experimentación participativos que ofrecen, así como la conciencia de la importancia de una cultura escolar democrática en la

comunidad escolar, no deberían dejarse al azar, sino constituir una misión obligatoria del desarrollo escolar. Las escuelas son un microcosmos donde los niños y los adolescentes pueden aprender lo que significa ser un ciudadano activo y responsable.

En el espacio pedagógico protegido que es la escuela, pueden desarrollar un comportamiento democrático y poner a prueba a su escala las capacidades de ejercicio de los derechos que necesitan en los diferentes ámbitos de la sociedad: el reconocimiento de los principios democráticos, la voluntad de participar y asumir responsabilidades, la experiencia política y social, la capacidad de juicio y de gestión de conflictos, la voluntad de dialogar y la capacidad de adoptar el punto de vista de los demás. En los distintos comités escolares y en las estructuras de participación, los niños y los adolescentes pueden descubrir los procesos de decisión democrática fundamentales y la importancia de las nociones de pluralismo, de representación o de Estado de Derecho, que a menudo son abstractos y desconectados de la realidad en la política. No se trata de defender una democracia de proximidad sin ninguna complejidad ni de dar la impresión de que la participación democrática permite resolver todos los conflictos de manera duradera y armoniosa. Por el contrario, también hay que apoyar la participación de los alumnos en la confrontación cuando sea necesario y favorecer el descubrimiento reflexivo de la complejidad de las democracias representativas modernas. En su dimensión ontológica, la educación para la democracia o la educación para la ciudadanía democrática, “es la preparación de los ciudadanos en los planos cognitivo, emocional y comportamental, para adherirse a los principios fundamentales del marco democrático de su sociedad y para pensar y comportarse como ciudadanos democráticos; mediante una enseñanza explícita que promueva el desarrollo de saberes principios, valores, saberes, habilidades y actitudes, competencias democráticas.” (Villegas-Reimers, 2003: 18).

En su dimensión epistemológica, la democracia o la educación para la ciudadanía democrática se inscribe en las perspectivas sociocríticas y sustenta una “educación para una democracia crítica” o “educación para una ciudadanía democrática crítica”. La democracia y los derechos humanos no caen del cielo. Los valores que los sustentan deben inculcarse a las generaciones futuras. Esta misión, en ninguna parte escrita, es la que se asigna la profesión docente en todo el mundo. Los métodos pedagógicos y didácticos inspirados en los valores democráticos deberían constituir la base de todas las asignaturas. Se trata de un desafío formidable, especialmente en los países no democráticos, donde los educadores deben perseguir a veces objetivos ideológicos o religiosos definidos por el Estado, pero también donde los sistemas educativos deben responder ante todo a las exigencias del mercado y formar a los futuros consumidores, dejando poco tiempo o margen de maniobra para contribuir al desarrollo de los ciudadanos responsables.

Así pues, la educación para la democracia quiere que los educadores estén correctamente formados y puedan disfrutar de su libertad profesional para llevar a cabo su misión. Además de la responsabilidad de las autoridades públicas de financiar la educación y de definir objetivos para este sector, los educadores deben demostrar siempre mucho discernimiento en el ámbito profesional, para cuestionar la pertinencia de las directivas y rechazar las que pretenden negar los hechos, falsificar la historia, fomentar la xenofobia y el odio en los programas escolares, así como

las juzgadas en contra de las normas internacionales de derechos humanos. Existe una responsabilidad profesional y ética capaz de contrarrestar la autoridad de los empleadores de la educación o de los gobiernos que violan los derechos humanos y los principios de la democracia.

En efecto, la enseñanza se consideraba en otro tiempo “la más noble de las profesiones”. En todo el mundo, con algunas excepciones notables, el trabajo de los educadores se rige cada vez más por contratos de duración determinada, su carga de trabajo no cesa de aumentar, su espacio profesional se reduce, su autonomía se ve amenazada, su acceso al desarrollo profesional sigue siendo limitado, sus salarios suelen ser inferiores a la media y, en algunos países, no poseen ni las cualificaciones ni las competencias para enseñar, y no se benefician de la orientación ni del material pedagógico que les permita ejercer su profesión en buenas condiciones, se llama desprofesionalización. Los gobiernos que avalan esta erosión de la profesión docente ponen en peligro el futuro mismo de las naciones que representan. Pero los educadores orgullosos de su vocación a la formación de las mentes y de sus organizaciones, no abandonarán su misión y seguirán siendo nuestra primera línea de defensa de la democracia, porque defender nuestros sistemas democráticos significa reivindicar y proteger nuestros derechos y los de nuestros colegas y estudiantes. La forma más eficaz y sostenible de mejorar la situación de nuestros estudiantes, profesionales y comunidades sigue siendo la acción colectiva a través de nuestros sindicatos democráticos e independientes.

Por lo tanto, hay que reconocer que la democracia va más allá de la elección democrática de un gobierno y un movimiento sindical independiente, junto con la libertad de prensa, una sociedad civil dinámica y un sistema de educación pública eficaz, son los pilares de las sociedades democráticas modernas, aunque en varios países no exista el derecho a fundar sindicatos independientes, y en otros, son objeto de ataques o se ven privados de algunos de sus derechos. A menudo, los grupos antidemocráticos desconfían de los sindicatos representativos democráticos y de su capacidad de movilizar a sus miembros para ejercer presión sobre los gobiernos y los empleados. Hay una multitud de formas de obstaculizar el buen funcionamiento de los sindicatos libres: presentarlos como organizaciones reaccionarias opuestas al cambio y no representativos de sus miembros, no invitarlos a participar en las consultas importantes a los ojos de sus afiliadas o debilitarlos creando organizaciones alternativas. La negociación colectiva es un derecho fundamental, garante del principio democrático que rige no sólo los procesos electorales, sino también nuestras sociedades enteras. La negociación colectiva para el sector de la educación está estrechamente relacionada con la calidad de la educación. Convertirla en ilegal o limitar su ámbito de aplicación constituye un obstáculo para la democracia.

En algunos países africanos, los sindicatos de la educación, los guardianes y los representantes de la profesión docente ya no se consideran asociados privilegiados en los debates sobre las políticas educativas. A veces se seleccionan expertos para sustituir a los educadores que, por lo tanto, ya no tienen la posibilidad de hacer valer su experiencia en el marco de las reformas. Así pues, en demasiados países, los sistemas de educación pública han sido desmantelados y confiados a agentes privados. Algunos piensan que la educación es menos costosa y más eficaz una vez que se introduce en el mercado libre, preferiblemente con menos personal cualificado y

una buena dosis de programas en línea y otras pruebas estandarizadas. La idea simplista de aplicar los principios de las empresas, la clasificación de las escuelas o la remuneración basada en el rendimiento no contribuyen a mejorar la calidad de la educación. Por supuesto, el mercado tiene un importante papel que desempeñar en la construcción de escuelas, la fabricación de equipos y la elaboración de material didáctico. Sin embargo, es importante establecer límites para evitar que las empresas administren y orienten las escuelas desde una perspectiva comercial, detrás de la cual se esconde el concepto competitividad, lo que provocaría desigualdades sociales y la pérdida de autonomía de los educadores, a quienes se imponen el contenido y las modalidades de la transmisión de los conocimientos. En un sentido amplio, la voluntad política es el compromiso sostenido de los políticos y funcionarios de invertir los recursos necesarios para lograr objetivos específicos. Es la buena disposición de estos actores para realizar reformas e implementar políticas, a pesar de la oposición. Por el contrario, la falta de voluntad política es la ausencia de dicho compromiso y buena disposición. La voluntad política puede ser, asimismo, entendida en términos de tres conceptos interrelacionados: compromiso, liderazgo y capacidad de respuesta.

En efecto, corresponde a los poderes públicos definir objetivos generales para sus sistemas educativos. Las escuelas y los educadores deben poder aplicar de manera independiente sus métodos pedagógicos y seleccionar libremente los recursos profesionales y pedagógicos que les permitan alcanzar esos objetivos. Los responsables políticos no deben intervenir en las actividades profesionales de los educadores imponiéndoles sus métodos y programas que implican una cierta igualdad política. La igualdad política, que es la base de la democracia, incluye el derecho a votar, a presentarse a las elecciones y a ocupar cargos políticos. También se trata de la participación de los sindicatos y la sociedad civil, el acceso a los medios de comunicación y el ejercicio de los derechos fundamentales. La igualdad política puede verse comprometida por las desigualdades socioeconómicas y el acceso gratuito de todas las personas a la educación pública es la mejor manera de reducir esas desigualdades. Las escuelas y los educadores pueden ayudar a luchar contra las desigualdades a través de un amplio programa escolar, no sólo garantizando la adquisición de los conocimientos, las competencias y los valores pertinentes, pero también ofreciendo una base sólida para el aprendizaje a lo largo de la vida, porque las escuelas no son entidades aisladas, pero forman parte de la visión hegemónica de la sociedad.

Así pues, si “se necesita toda una aldea para criar a un niño”, según un dicho africano, preparar a los niños para vivir en una sociedad democrática constituye un verdadero desafío educativo. Este último puede mejorarse cuando las escuelas invitan a los padres y a las comunidades locales en las que trabajan a desempeñar su papel. Establecimiento de asociaciones con grupos comunitarios, las empresas y las agencias locales no sólo pueden ayudar a las escuelas a alcanzar sus objetivos educativos, sino que también pueden fortalecer el compromiso de la comunidad con las escuelas públicas y la democracia a nivel local. El acceso gratuito a la enseñanza primaria y secundaria es un derecho universal. Ningún niño puede ser privado de ella, aunque se trate de un menor indocumentado. Al igual que el acceso a los servicios de atención de la salud, los niños, independientemente de su situación jurídica, deben poder asistir a la escuela y formarse a la participación política para ser futuros líderes conscientes de las aspiraciones legítimas y

libertadores de sus pueblos, a través el empoderamiento de las mujeres, los jóvenes y la Sociedad Civil

3.5. Empoderamiento de las mujeres, los jóvenes y la Sociedad Civil.

Para la búsqueda de una sociedad sostenible, el papel y la participación de la Sociedad Civil es imprescindible. Las organizaciones de la sociedad civil se caracterizan por no pertenecer al ámbito gubernamental, así como tampoco, al ámbito comercial. Pero ésta no es su principal definición, ya que las OSC son un campo complejo y disímil que en ningún caso suponen un sector escindido del mercado o del Estado que implica: ONGs, fundaciones, asociaciones, organizaciones sin fines de lucro, instituciones filantrópicas y movimientos sociales. En África Central,

- La sociedad civil ha evolucionado durante los últimos 50 años para responder a los desafíos de la globalización
- El papel de la sociedad civil ha pasado de ser contestatario a ser actor y socio
- Una fuerza de propuesta para las políticas y los centros de decisión.
- Una fuerza de ataque y acción sobre el terreno.

Históricamente, las mujeres en África Central con el declive de las sociedades ancestrales, han tenido un poder decisorio o de control muy limitado sobre los recursos forestales y sus derechos forestales se limitan a menudo al uso de los productos forestales no madereros. La batalla por mejorar los derechos y la condición de la mujer en las comunidades forestales de África central, queda una asignatura pendiente para los gobiernos de la subregión. En comparación con los hombres, las mujeres suelen estar en desventaja por diversas razones culturales, sociales, políticas, económicas e institucionales relacionadas entre sí en lo que respecta a su acceso, los recursos forestales y su control sobre ellos, y en cuanto a las oportunidades a las que pueden tener acceso y esta situación parece ser una norma general en todo el continente.

Sin embargo, no ha sido lo mismo en las sociedades Ekang que consideraban a las mujeres con eje vertebrador de la sostenibilidad ancestral. Las mujeres en efecto, desempeñaban y siguen desempeñando un papel fundamental en la gestión y conservación de los recursos naturales en todo el país Ekang y están también muy implicadas en las diferentes actividades de producción de estos recursos y poseen conocimientos y conocimientos propios de sus vivencias, tradiciones y entorno. Por desgracia, las mujeres son poco consideradas y poco conocidas en estos papeles, pero son las más afectadas por la pobreza y se enfrentan a relaciones de poder injustas en varios países en desarrollo, incluido las de África Central, como lo afirma con pertinencia Shiva:

El acto de vivir y de celebrar y conservar la vida en toda su diversidad, en las personas y la naturaleza- parece haber sido sacrificado en aras del progreso, y la santidad de la vida sustituida por la santidad de la ciencia y el desarrollo. La muerte de la naturaleza constituye el centro de la amenaza a la supervivencia. Los constantes ataques a la naturaleza alteran los ciclos vitales y amenazan con una rápida extinción de la diversidad. [...] Los bosques son la matriz de los ríos y manantiales, y destruirlos en las regiones tropicales equivale a desecar y desertizar la tierra. Con la destrucción de los bosques, el agua y la tierra, estamos perdiendo los sistemas en que se apoya la vida. Esta destrucción se está llevando a cabo en nombre del "desarrollo" y el progreso, pero debe haber algo muy equivocado en un concepto de progreso que amenaza la propia supervivencia. La violencia hacia la naturaleza, que parece inherente al modelo de desarrollo dominante, se asocia también con la violencia hacia las mujeres que

dependen de la naturaleza para obtener el sustento para ellas, sus familias y sus sociedades. [...] En su afán por sobrevivir a los ataques de la ciencia y el desarrollo, las mujeres han comenzado una lucha que desafía las categorías principales del patriarcado occidental: los conceptos de naturaleza y mujer, y los de ciencia y desarrollo. Están desafiando el supuesto universalismo de la ideología patriarcal no con otra tendencia universalista sino con la diversidad; y están desafiando el concepto dominante de poder como violencia con el concepto alternativo de la no violencia como poder. (Vandana Shiva, 1995: 19)

Así pues, todas las investigaciones científicas y la experiencia cotidiana han demostrado que las mujeres de las zonas rurales se ven más afectadas por la deforestación y la pobreza que los hombres. A menudo están acampadas en funciones informales, pero de importancia capital en la gestión de los recursos. Sin embargo, las mujeres constituyen el pulmón económico des Ekang, a través de las actividades agrícolas y económicas. Están organizadas en Redes de Desarrollo solidario, Asociaciones, ONGs nacionales, para la defensa de sus derechos y para el bienestar de sus familias respectivas e incluso de todas sus naciones, a través de pequeñas actividades proveedoras de bien-estar social, incluso su irradiación y su saber hacer más allá de las fronteras nacionales.

Tradicionalmente en efecto, las mujeres se ocupan de la agricultura en pequeña escala, la selección de semillas, el esparcimiento de pesticidas y los fertilizantes, pero también del trasplante, la jardinería, la recolección de frutas, verduras y leña, la escarda manual, el almacenamiento de cosechas y el mantenimiento de pequeñas cantidades de ganado, además de la búsqueda de agua, porque son madres y orgullosas de serlo, a pesar de las difíciles condiciones de vida. Las mujeres tienen pues un papel determinante en la salvaguardia de la agrobiodiversidad, ya que poseen un gran conocimiento sobre la conservación de las semillas, su germinación, así como la selección y la cantidad de semillas que deben conservarse para el futuro. Asimismo, cabe señalar que, según un estudio sobre el acceso de las mujeres a los bosques en África central, éstas trabajan específicamente en la recolección de madera y en la recolección de productos forestales no madereros. Esto les permite producir bienes de consumo para ellos familia y para la reventa. Otra función importante de las mujeres, al igual que en la agricultura, es la conservación y distribución de las semillas de las diferentes plantas de los bosques. Se aseguran de preservar una parte para las zonas más frágiles o para los años posteriores. Las mujeres también poseen conocimientos muy importantes en relación con las diferentes especies de los bosques y los métodos de extracción de los recursos forestales.

Así pues, aunque los bosques son útiles para los hombres, las mujeres dependen más de ellos para sus ingresos y para mantener a sus familias. Además de la agricultura, las mujeres obtienen pequeños ingresos de la venta de vino de palma y sus derivados, condimentos para salsas y la venta. Sin embargo, “la organización social es de tipo poco jerárquico. El poder real lo ejercen individuos en función de su éxito social, de su papel político o del carácter sagrado de sus funciones: catequista, curandero del pueblo, concejal que es un antiguo maestro, grandes plantadores. Las mujeres tienen una audiencia relativamente baja y sólo son consultadas para relatar hechos, o para dar su voz a un partidario que se les impone previamente.” (Milol, 1999: 489) Por consiguiente, deberían beneficiarse de más liderazgo, atención y protección, como por

ejemplo la formación intelectual, el apoyo de expertos, el acceso al crédito y la propiedad de la tierra.

Por otra parte, proponemos también la multiplicación de distinciones como, por ejemplo, las medallas de honor del mérito agrícola y la creación por las autoridades de un gran premio subregional, patrocinado por la CEMAC, en materia de protección de la biodiversidad; asignado cada año a un grupo de mujeres de un pueblo de las subregiones, que hayan brillado y realizado sacrificios en favor de la protección de los ecosistemas. Este premio, que se entrega solemnemente durante un programa de radio y televisión en forma de Oscar, podría constituir un estímulo para promover iniciativas de protección de los bosques nacionales y subregionales, orientándolos hacia una gestión sostenible del medioambiente.

En África Central, la mujer tiene que ser revalorada según sus capacidades y reencontrarse con su estatuto de eje vertebrador de la sostenibilidad tradicional y por lo cual, la igualdad del género, la protección del medioambiente son inseparables y para que el continente renazca de sus cenizas históricas, las mujeres tendrán que estar en primer plano de esta dinámica. En efecto, las mujeres desempeñan un papel pionero en el movimiento feminista de defensa del medioambiente y ponen su creatividad y su dedicación al servicio de la paz, de la justicia y del bienestar de su familia, de su comunidad y de su país. Es en África Central donde la tasa de empresariado femenino es más alta del mundo, también donde la paridad en la política progresa más rápidamente, y la representación femenina en el parlamento figura entre las más altas del mundo.

En efecto, estas características no se observan exclusivamente frente al exterior, mediante el despliegue de políticas públicas que tratan de generar una mayor igualdad entre mujeres y hombres, sino también dentro de las propias organizaciones. Las estructuras sociales que nos acompañan a todas, y nos sostienen a diario, exigen que estemos constantemente en guardia para protegernos. Debemos seguir insistiendo en la importancia de la nueva centralidad del feminismo y su aprendizaje como práctica política, porque una cosa es segura: sin feminismo no hay revolución, sin intervención, cada día, en la vida cotidiana, no hay verdadero cambio posible. Por lo tanto, la participación política de las mujeres sigue siendo un desafío vinculado a la estructura social, la organización del tiempo y las desigualdades que se derivan de la distribución de los papeles entre hombres y mujeres en la sociedad.

En este sentido, la búsqueda de espacios de corresponsabilidad en la vida política es tanto más urgente y complicada cuanto que con la presión del mercado laboral se hace cada vez más difícil encontrar tiempo para cuidar de sí mismo. La actualidad del ecofeminismo, como conjunto de reivindicaciones y luchas llevadas a cabo por las mujeres en un afán de búsqueda del reconocimiento de su papel en la protección del medioambiente, contra las injusticias de que son víctimas en una sociedad esencialmente patriarcal y la necesidad de garantizar sus derechos fundamentales, no es tan ajena a la cultura ekang.

En este sentido, algunos sociólogos y antropológicos africanistas piensan, se lo imaginan a menudo y afirman erróneamente que la igualdad de género nunca ha formado parte del esqueleto

de las tradiciones africanas, ya que la mujer, según ellos, siempre ha sido considerada esclava. La Unión Africana, en sus esfuerzos de alcanzar mayor igualdad entre los hombres y las mujeres en el continente, apuesta más por la corriente del Género en Desarrollo por considerar clave el empoderamiento de la mujer para el desarrollo de África Central y de sus pueblos. Así pues, compartimos la opinión de Bakala cuando piensa que

Muchas veces, en los foros internacionales y las investigaciones científicas, se coloca África en la cola de todo. El discurso sobre África y los africanos, especialmente en los países occidentales, se basa a menudo sobre generalizaciones, estereotipos, datos anacrónicos o prejuicios sin fundamentos empíricos, contrastados y actualizados. En España por ejemplo, cuando se trata de África, todo vale. Y la mayoría de las veces, se habla de África como si de una comunidad autónoma se tratara. [...] Cuando hablamos de empoderar a las mujeres africanas, no partimos del presupuesto que no lo están. Nuestro análisis aborda la problemática del empoderamiento de la mujer africana desde la perspectiva de las políticas públicas. El África de ayer no es igual que el de hoy. En cuanto a la igualdad de género se refiere, las noticias que vienen del continente estas últimas décadas nos indican que hay avances notables en la promoción de la igualdad en la mayoría de los estados africanos. (Bakala Kimani, 2016: 128)

En efecto, las mujeres africanas son protagonistas indispensables en la transformación de las condiciones sociales y económicas de África Central. Conscientes de ello, desde la Unión Africana se elaboró la Agenda 2063 para hacer frente a los retos de la igualdad en el África actual. Pese a las persistentes amenazas a la seguridad y los efectos del cambio climático en algunas partes del continente, se lograron neutralizar en cierta medida las amenazas contra los procesos electorales y se fortaleció el vínculo entre la paz, la seguridad y el desarrollo. Dada la importancia del empoderamiento y el liderazgo de las mujeres y las niñas para la paz, la seguridad y el desarrollo, las Naciones Unidas también trabajaron para aumentar la visibilidad y la concienciación a nivel mundial de las agendas pertinentes de la Unión Africana, por ejemplo mediante el posible establecimiento de un marco de resultados sobre las mujeres, la paz y la seguridad en África Central.

Asimismo, la Unión Africana proclamó 2015 *Año del Empoderamiento y el Desarrollo de la Mujer con miras a la Agenda 2063 de África*. Igualdad porque la “prosperidad compartida” se menciona en varias ocasiones como un objetivo claro o incluso como una herramienta para otro propósito. Además, la primera aspiración menciona estrategias de crecimiento inclusivo y de igualdad de género, nuevamente, como caminos para alcanzar metas mayores. El empoderamiento de las mujeres y la plena igualdad de género (Aspiración 6) confirman el punto. En educación, la igualdad también está presente al sentar las bases educativas de las nuevas generaciones enunciado como “todos los ciudadanos educados sin y en la no discriminación”. Allí tenemos algunas fechas vinculadas al fomento de la igualdad de género y el empoderamiento de la mujer africana, por parte de la Unión Africana. La igualdad del género no es una prioridad de desarrollo novedosa para los países africanos. De hecho, su importancia se reconoce desde hace mucho tiempo, ya que la Unión Africana y su predecesora, la Organización de la Unidad Africana, tomaron la iniciativa al defender los derechos de las mujeres y las niñas hace ya varios decenios. Algunos de los hitos que así lo demuestran son:

-La Unión Africana nombró al Año 2016 como el de los Derechos Humanos en África, con especial atención a los Derechos de la Mujer. Además, 2015 fue un poco antes, el Año del Empoderamiento y el Desarrollo de la Mujer.

-Casi todos los países de este continente han ratificado la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW).

-Más de la mitad de los países africanos ya han ratificado el Protocolo sobre los Derechos de la Mujer en África de la Unión Africana.

-La Declaración de la Unión Africana del periodo 2010–2020 como el Decenio de la Mujer Africana.

-El firme compromiso adquirido en 2015 con la Agenda de Acción de Addis Abeba, la cual se establece para hacer frente al problema de la financiación y de la creación de un entorno propicio a todos los niveles para el desarrollo sostenible a nivel mundial.

-En enero de 2015, la Unión Africana aprobó la Agenda 2063: el África que Queremos, que tiene por objeto alcanzar la igualdad de género plena en todas las esferas de la vida, eliminar todas las formas de discriminación en las esferas social, cultural, económica y política y lograr la paridad de género antes de 2020 en sus instituciones públicas y privadas.

-Los países que conforman la región de África Occidental ratificaron en 2015 la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible, la cual expone que “todas las intervenciones deben partir de políticas integrales y procesos encaminados a abordar la erradicación de la pobreza y las desigualdades, poniendo a las mujeres en el centro de dichas acciones” y cuyo Objetivo n°5 supone el logro de la igualdad entre los géneros y el empoderamiento de todas las mujeres y las niñas.

Así pues, en los planos regional y nacional, cada vez se reconoce en mayor medida que la consecución por parte de las mujeres africanas de mayores niveles de bienestar económico y social beneficia a toda la sociedad, pero, a pesar de la creciente toma de conciencia, la eliminación de las desigualdades que afectan a las mujeres no ha tenido lugar al mismo ritmo. En toda la región africana, esas desigualdades se reflejan en el acceso a los activos económicos, la participación en el mercado laboral, las oportunidades empresariales y el disfrute de los recursos naturales y el medio ambiente y sus beneficios.

Sin embargo, en esta parte de nuestra reflexión, no vamos a profundizar las diferentes variantes ecofeministas que existen hoy en día a veces con propuestas contradictorias, porque esa tarea superaría los límites de esta investigación, pero intentaremos demostrar que la mujer Ekang ha sido siempre la columna vertebral y el eje vertebrador de la sostenibilidad ancestral. Pero, cuando reflexionamos sobre los factores que causaron la decadencia de los pueblos Ekang, identificamos la cooptación de la mujer por parte de los misioneros, en detrimento del cuidado de la tierra y del medioambiente. Por lo tanto, es imperativo que la mujer redescubra el papel que jugaba en las sociedades precoloniales, antes la llegada de los europeos, que implantaron el desorden en la organización social ekang, para hacerlos vulnerables y establecer su propio dominio. La economía ekang no puede sostenerse sin las mujeres; son ellas quienes la sostienen gracias a su labor en los sectores de la agricultura, servicios y de negocios. En efecto, “las mujeres africanas constituyen el “engranaje esencial del bienestar de sus familias y la pieza central del

futuro de sus hijos. Su opinión pesa mucho en la gestión de sus comunidades y de sus naciones. Sin embargo, todavía se enfrentan a una serie de obstáculos que les impiden desempeñar plenamente su papel potencial. Estos obstáculos a la plena participación de las mujeres son fundamentalmente injustos. Más aun, constituyen frenos a la realización del potencial de desarrollo de África. La adopción de medidas para reducir las disparidades basadas sobre el género podría generar un impacto profundo y sostenible.”(BAD, 2015)

El modelo doméstico tradicional más frecuente en las sociedades africanas era matrilineal, similar al modelo de democracia participativa que prevalece en la comunidad de las aldeas, es suplantado por el modelo doméstico autoritario y burgués importado, que refleja la estructura colonial. Las mujeres no sólo son responsables del proceso de producción, sobre todo de los cultivos alimentarios, de los cuales producen el 70%, sino que también se ocupan de la transformación y conservación de los víveres, pero también están muy implicadas en la esfera sanitaria a través de su papel en la atención sanitaria, como el parto o la higiene del medioambiente, el abastecimiento de agua, la mejora del hábitat y de la alimentación de la familia. También ayudan a los hombres en los grandes cultivos y se ocupan de la transformación y comercialización de los productos cosechados. La siembra, la escarda, las cosechas y el envasado son, por tradición, reservados para ella y estas múltiples actividades contribuyen a definir la identidad de su condición social.

La familia africana era un lugar de inculcación y patrimonio de valores y son las mujeres las que transmiten los valores culturales a sus hijos, desde una edad temprana, por medio de expresiones como el canto, la danza, los cuentos. A pesar de una educación sexista vigente, las mujeres, gracias a su inserción dominante en la entidad familiar, tienen una predisposición para la vida asociativa (sociedad secreta, asociación de danza, tontina, etc.) que a menudo las ha protegido permitiéndolas tener una vida relativamente autónoma.

Así pues, los intentos de confinamiento en sectores sociales poco prometedores, han logrado, con un ingenio extraordinario, transformar las desventajas en ventajas. Hoy en día se desarrollan otras formas de asociaciones en forma de agrupaciones, cooperativas, comités y les permite realizar actividades generadoras de ingresos, asistir a cursos de formación y tener un terreno favorable a la expresión. Estas organizaciones coexisten con las estructuras tradicionales. Las mujeres de África Central son los agentes económicos más dinámicos del mundo. Realizan la mayor parte de las actividades agrícolas, poseen un tercio del total de las empresas y representan, en algunos países, hasta el 70% de los empleados.

Más allá de sus actividades generadoras de ingresos, son las principales palancas de la economía doméstica y del bienestar familiar, y desempeñan un papel absolutamente indispensable, a veces desconocido de parte de los dirigentes en sus respectivas comunidades y naciones. En los países en desarrollo en general, y en África Central en particular, la economía informal hace vivir a varias familias en comparación con la economía formal. A tal punto que, cuando se llega a la mayoría de las grandes aglomeraciones del tercer mundo, se tiene la impresión de que lo formal se ha vuelto informal y viceversa.

En efecto, la economía pública está paralizada, dejando a la imaginación popular un campo de acción ampliado. Gracias a la imaginación popular nacen organizaciones como los organismos no gubernamentales (ONG), las mutualidades de ayuda mutua y diversas asociaciones cívicas. Cada una de estas creaciones sociales toma el relevo de una institución estatal fallida. El caso más elocuente de la derrota del sector público es el del sistema de crédito bancario casi inexistente, del que ha tomado el relevo las tontinas. De hecho, las Asociaciones económicas desempeñan actualmente un papel de primer orden en África en las esferas económica y sociocultural, porque son en cierto modo, un trampolín para llevar a cabo un proyecto en común.

A través de las tontinas, las mujeres pueden ahorrar dinero, ya sea para una inversión a corto o mediano plazo, o para un acontecimiento previsto o para hacer frente a lo imprevisible, de manera colectiva o individual, en un contexto de extrema pobreza material. Socialmente, la importancia de las tontinas ya no hay que demostrarla, ya que se trata de una reunión de personas para intercambiar ideas, una especie de club de encuentros para compartir las alegrías y las preocupaciones familiares, un grupo de apoyo para los momentos difíciles y una red de influencia social. Por eso se cree que las tontinas permiten ante todo la solidaridad colectiva, lo que evita que la gente se excluya socialmente, porque en esto se busca también la fama y la estabilidad social.

Además, cabe destacar que entre las innumerables agrupaciones que florecen en las ciudades y aldeas africanas, una red asociativa permite a los ciudadanos que tienen un poder adquisitivo irrisorio tener una especie de caja de previsión a la que la gente se adhiere en previsión de dificultades que pueden surgir, por ejemplo en el plano familiar. En efecto, la necesidad de seguridad frente a los diferentes riesgos sociales ha hecho necesario recurrir a las tontinas, convirtiéndolas en poderosos medios de cobertura social. En general, estas asociaciones no recurren a la financiación externa, ya sea pública o privada. Como tales, son autónomas con respecto a los poderes públicos y a los demás donantes. En su seno, la regla de oro es que todos los miembros son iguales en derecho y en obligación y la finalidad no es simplemente hacer del beneficio capitalista, sino más bien promover la ayuda mutua entre las personas que tienen vínculos sociales privilegiados.

Sin embargo, en todo el continente africano, las mujeres se enfrentan a una serie de obstáculos que dificultan la realización de su plena potencia, que van desde las prácticas culturales restrictivas y las leyes discriminatorias hasta los mercados del trabajo muy segmentado. Así pues, la eliminación de las desigualdades entre los géneros y el empoderamiento de la mujer, podrían aumentar el potencial productivo de las mujeres africanas y estimular considerablemente el potencial de desarrollo todo el continente. En efecto

La humanidad se encuentra en una difícil situación. Los últimos informes del panel de expertos sobre cambio climático apuntan a que puede que los ecosistemas ya estén colapsando, y es imposible seguir ocultando los signos de agotamiento de energía y de materiales. Ya no es creíble, además, que el deterioro ambiental sea el inevitable precio que hay que pagar por vivir en sociedades en las que las grandes mayorías se sienten seguras: a la vez que se está destruyendo la naturaleza, las desigualdades en todos los ejes de dominación, género, clase, procedencia, edad, se han profundizado y las dinámicas que

expulsan a las personas de la sociedad están adquiriendo una velocidad aterradora. (Shiva y Mies, 2013:7)

En efecto, para Shiva y Mies, el ecofeminismo como una potente corriente de pensamiento y un movimiento social que liga el ecologismo y el feminismo. Se trata de una filosofía y una práctica activista que defiende que el modelo económico y cultural occidental “se constituyó, se ha constituido y se mantiene por medio de la colonización de las mujeres, de los pueblos “extranjeros” y de sus tierras, y de la naturaleza” (Shiva y Mies, 2013). A partir de su trabajo, se revela que la subordinación de las mujeres a los hombres y la explotación de la naturaleza son dos caras de una misma moneda y responden a unas lógicas comunes: la ilusión de poder vivir al margen de la naturaleza, el ejercicio del poder patriarcal y del sometimiento de la vida a la exigencia de la acumulación.

En esta era de la información se puede liberar el poder de la mente, que aumentaría dramáticamente la productividad de las personas y da lugar a más tiempo libre, permitiendo a los individuos lograr “una mayor profundidad espiritual y una conciencia ambiental” (Castells, 2009). El concepto de ecofeminismo une la explotación y la dominación de la mujer con la del medio ambiente, y sostiene que existe una relación entre la mujer y la naturaleza que viene de su historia compartida de opresión por parte de una sociedad patriarcal occidental. Parece que el poder, el conocimiento y los medios de comunicación se vinculan estrechamente con este concepto de ecofeminismo (Shiva, 2010).

Por lo tanto, las tres variables, el poder, el conocimiento y los medios de comunicación conforman un sistema sobre el que se sostienen en gran medida los modelos de gobernabilidad mundial, no se pueden producir cambios en uno sin afectar al otro. Y en un mundo globalizado ningún acto está aislado. Las teorías de sistemas de Morín y Senge caben en cuanto el concepto aquí planteado se puede dividir en Eco y Feminismo solo para fines educativos porque un verdadero feminismo debe por su propia naturaleza ser profundamente ecológico y no se puede considerar lo ecológico al margen de los efectos depredadores de una cultura patriarcal de dominación y exclusión (Morín 1999 & Senge 2008). La igualdad de género, la diversidad y la inclusión, todo comienza en la escuela, dentro de la clase y la puesta en práctica de estos valores ayuda a consolidar la cultura democrática.

Así pues, para la UNICEF, la igualdad de género significa que las mujeres y los hombres, al igual que las niñas y los niños, disfrutan de los mismos derechos, recursos, oportunidades y protección, pero esto no significa que las niñas y los niños o las mujeres y los hombres deben ser iguales o ser considerados exactamente de la misma manera, si no que la diversidad consiste en garantizar que todas las personas, independientemente de su sexo, raza o situación, puedan participar a la búsqueda de una sociedad inclusiva, justa y sostenible.

Así pues, el proceso de desarrollo de la Modernidad presenta ambigüedades y múltiples caras, y no todas ellas son deseables. Los principios y convicciones de libertad e igualdad han estado acompañados de nuevas formas de opresión y explotación. Sin embargo, puede decirse que la crítica al prejuicio y la idea de la igualdad de todos los hombres han sido decisivas para el

surgimiento imparable de numerosos movimientos emancipatorios y, como no podía dejar de ocurrir, para la emergencia de las reivindicaciones de las mujeres. El compromiso visible y sostenido de los líderes electos y los funcionarios es crucial si se quiere lograr cambios positivos en actitudes, políticas y programas que afecten la igualdad de género en la educación, y si se quiere sostener estos cambios. El compromiso para lograr la igualdad de género y el empoderamiento de las mujeres por medio de un acceso igualitario a todos los niveles de la educación para el año 2015, como se expresa en el tercer Objetivo de Desarrollo del Milenio (ODM), puede ser legal o político. La mayoría de países están legalmente comprometidos para lograr la igualdad de género y el acceso universal a la educación. Este compromiso se expresa mediante la ratificación de convenios internacionales, entre los que se incluyen la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer. Así pues,

Por empoderamiento de las mujeres africanas entendemos entonces el proceso por el cual las mujeres dejan de ser beneficiarias para convertirse en actrices de sus propias vidas y de los problemas de su entorno en todos ámbitos sin exclusión. Es empoderamiento cuando las mujeres africanas “asumen el control sobre sus vidas: establecen su propias agendas, adquieren habilidades (o son reconocidas por sus propias habilidades y conocimientos), aumentando su autoestima, solucionando problemas y desarrollando la autogestión. Es un proceso y un resultado” (ONU Mujeres, 2011: 13)

Asegurar así pues un compromiso sostenido es difícil, especialmente cuando los cambios requeridos son contrarios a las normas y prácticas socioculturales. Por ello, no es sorprendente que aquellos países que han sido más exitosos en lograr rápidos avances hacia la paridad e igualdad de género han sido aquellos donde existe una ideología de inclusión social fuerte y ampliamente apoyada. La mujer, por sorprendente que parezca, constituye un pilar importante en la economía ekang. Para muchos observadores, parece ser la sustancia, al igual que el medio de la riqueza. Es decir, desde el principio, qué lugar importante va a ocupar en la sociedad.

A menudo, las mujeres solo disponen de un acceso limitado a la tierra, pues trabajan en la agricultura con acuerdos a corto plazo de familiares o autoridades tradicionales. Estos frágiles derechos pueden desaparecer de la noche a la mañana, evitando que las mujeres puedan planificar su futuro o participar en una agricultura conservacionista a largo plazo. Las mujeres se benefician menos de los procesos y herramientas agrícolas avanzadas, así como de los servicios y la capacitación agrícolas y tienen menos acceso a la financiación rural. Asimismo, suelen utilizar equipos manuales y adquirir fertilizante con menos frecuencia. Las mujeres se enfrentan a obstáculos para participar en cadenas de valor a mayor escala y más remunerativas. Suelen carecer de conocimientos sobre normas comerciales necesarias para ampliar sus negocios, especialmente normas fitosanitarias que implican conocimientos especializados. Con tasas de alfabetización más bajas y entornos jurídicos discriminatorios, las mujeres carecen de acceso a oportunidades, lo cual afecta a su propia seguridad alimentaria y a la de sus hijos. Hasta hace poco, las mujeres tropezaban con enormes obstáculos para ser tratadas en pie de igualdad con los hombres y un cuarto de siglo atrás, las desigualdades eran tan evidentes como generalizadas en las universidades africanas, en el trabajo e incluso en el hogar pero, la situación de la mujer ha mejorado considerablemente en muchos aspectos en África Central. En la mayoría de los países ricos y en desarrollo, las niñas y las mujeres están más escolarizadas, viven más tiempo, tienen mejores empleos y adquieren derechos. Sin embargo, persisten grandes desigualdades. El riesgo

de mortalidad de las mujeres es mayor en muchos países de ingresos bajos y medianos, ganan menos y son menos productivas en casi todo el mundo, porque tienen menos oportunidades de decidir de su suerte.

Así pues, según el *Informe sobre el Desarrollo Mundial: Igualdad de Género y Desarrollo*, publicado por el Banco Mundial en 2012, la eliminación de las disparidades es importante para el desarrollo y la evolución de la sociedad. Una mayor igualdad puede aumentar la productividad, mejorar el desarrollo de las generaciones más jóvenes y hacer que las instituciones y las políticas sean más representativas. Muchas desigualdades persisten, incluso a medida que los países se desarrollan, lo que aboga por una acción sostenida y precisa de los poderes públicos. Las políticas correctivas tendrán más repercusiones en el desarrollo, ya que se centrarían en las desigualdades más graves para ser más eficaces, deben abordar las causas profundas de la desigualdad sin hacer caso omiso de la economía política. Para promover las políticas a favor de la igualdad en todos los sentidos, los responsables políticos deben fijarse cinco prioridades: reducir la mortalidad excesiva de las niñas y las mujeres, eliminar las discriminaciones que aún sufren en la educación, aumentar las oportunidades económicas y, por consiguiente, aumentar los ingresos y la productividad, garantizar la igualdad de influencia en los hogares y la sociedad y limitar la transmisión intergeneracional de la desigualdad. La Cumbre de la Unión Africana de 2020 ofreció diversas plataformas y oportunidades para que las mujeres y las niñas de África movilizaran apoyo y promovieran la adopción de medidas para cumplir los compromisos de la Unión Africana. Esto se tradujo en la Declaración de que los años 2020 a 2030 constituirían la nueva Década para la Inclusión Financiera y Económica de las Mujeres africanas.

A través de esta Declaración, los dirigentes africanos se comprometieron nuevamente a intensificar las acciones en favor de una inclusión de género progresiva que sirva al desarrollo sostenible a nivel nacional, regional y continental. Esta nueva declaración llega al final de la DFA (2010-2020) sobre el Enfoque Local de la Igualdad de Género y el Empoderamiento de las Mujeres. Su objetivo general es que todas las mujeres puedan trabajar, recibir una remuneración y participar en la economía de su país. Para alcanzar estos objetivos, los gobiernos africanos deben establecer políticas y medidas y programas complementarios específicos, como la formación en materia de emprendimiento, gestión de empresas, tecnología, educación financiera, de planificación financiera y de inversión, así como de refuerzo de las competencias, sobre todo para las pequeñas empresas de mujeres, otras tantas formaciones que ayudan a las mujeres a superar los obstáculos del acceso a la financiación, pero también a la información de mercado y las redes.

En cuanto a la juventud africana, es sabido que un problema que ya no es objeto de debate. Lo que es menos importante es el proceso que ha llevado a esta situación y las consecuencias que sigue teniendo para la posición de África en el sistema económico mundial. Creemos que todo el estudio de la juventud para ser pertinente y escapar de la retórica, debe plantear las interrelaciones entre África y lo que se conoce comúnmente como el Norte que designa los países industrializados. En otras palabras, hay que "hacer frente" a los problemas de los jóvenes africanos en la actualidad a la luz del cambio social que ha sacudido a las sociedades africanas.

En efecto, si cerca de 60% de la población africana es joven, esto tiene sus implicaciones positivas porque constituyen una oportunidad para la emergencia de una nueva sociedad arcana más justa y democrática, donde la convivencia, el buen vivir y el bienestar inclusivo se consideran como principios fundamentales para la supervivencia humana en armonía con el medioambiente, pero también negativas, en la medida en que una juventud sin formación, instrucción, ni capacidades participativas a la toma de decisiones de su sociedad o abandonada a la delincuencia rural o urbana, puede transformarse en una bomba social, capaz de explotar en todo momento. Los tristes eventos de 1968 con el lema “está prohibido prohibir” y la juventud española contemporánea con el suyo “si nos dejen soñar, no los dejaremos dormir”, nos recuerdan la peligrosidad de una juventud sin oportunidades para soñar de su futuro. En efecto, nos dijeron “¡a la p...calle!”, y aquí estamos. Apaga la tele y enciende la calle. La llaman crisis, pero es estafa. No falta dinero: sobran ladrones. Los mercados gobiernan. Yo no los voté. Ellos toman decisiones por nosotros, sin nosotros. Se alquila esclavo económico Estoy buscando mis derechos. ¿Alguien los ha visto? Si no nos dejen soñar, no los dejaremos dormir.

En estas condiciones, nos importa recordar la doble dimensión de la ecociudadanía según Dobson, la pública y la privada, ambas siendo de igual importancia para la búsqueda de la sostenibilidad. Así pues, después de analizar el papel de las mujeres y la necesidad de su empoderamiento, tal como las tenían en las sociedades ancestrales precoloniales, en cuanto eje vertebrador de la familia y de la sostenibilidad, a continuación reflexionaremos en la ecociudadanía de los jóvenes que implica no solamente su participación política, pero también su compromiso y su corresponsabilidad, en la protección del medioambiente, con el objetivo al advenimiento de una sociedad al bienestar inclusivo y compartido.

En un mundo globalizado, los últimos años han demostrado que la digitalización social era una condición sine qua non para el acceso a la comunicación e información hoy en día. En efecto, informarse en unas fuentes credibles queda el mejor desafío de la cultura socioglobal, porque hay tanto flux de informaciones en un tiempo corto, que hace falta gastar enseguida. Así pues, es obvio que la digitalización y las redes sociales como herramientas de emancipación y de intercambio y diversidad cultural, constituyen una oportunidad y de rendimiento para la educación en África Central, sin olvidar que conllevan también sus caras problemáticas de facilitadores de la eclosión de un nuevo tipo de ciudadano caracterizado por el anonimato, el incivismo y la delincuencia, es decir sujetos a los peligros cibernéticos.

Sin embargo, el reconocimiento y la apreciación de la dinámica población joven africana van más allá de la retórica. El papel de la juventud en el programa de desarrollo de África se ha ampliado con el Acta Constitutiva de la Unión Africana (UA), que reconoce expresamente a la juventud como un socio importante para reforzar la solidaridad y la cohesión entre nuestros pueblos. Además, el plan estratégico de la Comisión de la Unión Africana (CUA) para 2004-2007 ha dado prioridad al desarrollo y el empoderamiento de los jóvenes. La Carta Africana de la Juventud (CAJ), adoptada por la Conferencia de Jefes de Estado y de Gobierno en Banjul, Gambia, en 2006, cristalizó el reconocimiento de los jóvenes, hombres y mujeres, en el desarrollo de África, proporcionando un marco continental con disposiciones sobre la juventud: derechos, deberes y

libertades; participación activa en el desarrollo del continente a todos los niveles; directrices y responsabilidades de los Estados miembros para promover el empoderamiento, responsabilidades y contribuir al desarrollo nacional, regional y continental.

En efecto, la degradación del medioambiente y los desequilibrios socioeconómicos que sacuden a la Tierra han obligado a los gobiernos a interrogarse sobre las acciones de ayer y de hoy para frenar la situación de crisis a la que nos dirigimos. Armados de predicciones científicas y de nuevas ideas para satisfacer las necesidades futuras, los gobiernos han puesto en práctica conceptos para proteger al planeta y a sus habitantes. Es difícil satisfacer las necesidades en cantidad y calidad de una población en aumento al mismo tiempo que se protege el medio ambiente y se evitan las desigualdades.

Dicho esto, hay que subrayar que la democracia participativa constituye en cierto modo la dimensión política de la participación ciudadana. Significa la participación directa o indirecta de los ciudadanos en las acciones públicas llevadas a cabo por los responsables políticos. Mientras que las sociedades se basan generalmente en las competencias y experiencias de expertos, permite la implicación, al menos parcial, de los “conocimientos de uso” de los “ciudadanos ordinarios”. Para retomar la definición de Gleize et al (2007): La democracia participativa se caracteriza por un conjunto de mecanismos destinados a garantizar una forma de participación de los ciudadanos y de las organizaciones de la sociedad civil en el proceso de toma de decisiones de las políticas públicas; hayan tomado la palabra por iniciativa propia o hayan sido solicitados para hacerlo”. Si la participación es de iniciativa ciudadana, ésta se denomina “ascendente”, si es solicitada por las propias instituciones, se denomina “descendiente”. Así pues, “las nuevas tecnologías impactan en los subsistemas de producción, distribución y consumo, por un lado, y en los mecanismos de reproducción social y del poder, por otro. Cambian, también, las nociones de tiempo y espacio, de poder y libertad, lo individual y colectivo, lo público y privado, nacional e internacional, productivo e improductivo.”(Zallo, 1992: 45)

El término redes sociales inicia en las Ciencias Sociales y se ha venido usando para denominar a aquellos individuos o grupos humanos organizados en sociedades o instituciones que poseen fines y objetivos comunes y que se adhieren unas a otras a un sistema de información que los unifica. Se ha estado empleando el concepto desde la década de los cuarenta, pero es solo hasta la década de los sesenta que se ha tomado como fuente de análisis del comportamiento de las personas en el marco de sus relaciones sociales. En este informe, la noción de “democracia digital” o “e democracia” se refiere en particular al uso de las TIC en el marco de actividades políticas o en relación directa con el debate público, mientras que la “ciudadanía digital” o “ciudadanía electrónica” se refiere a actividades de expresión más amplias, de implicación y/o movilización ciudadanas.

En general, se entiende por “democracia o ciudadanía digital” el conjunto de actividades digitales que facilitan las prácticas existentes o crean nuevas prácticas en el ámbito de la “participación ciudadana” en el sentido amplio del término. Dicho de otro modo, este concepto se refiere a la idea de que las redes digitales pueden desarrollar o incluso reforzar la participación

en la vida política y social. Desde la simple información útil para los ciudadanos hasta el debate en línea, pasando por la expresión ciudadana y la codecisión en los asuntos públicos, este concepto abarca una gran variedad de iniciativas, dispositivos y prácticas, basadas en todo o en parte, sobre las tecnologías digitales. Los dispositivos digitales pueden apoyar o incluso ampliar todos estos niveles de participación en los debates públicos. Sin embargo, varios autores coinciden en poner de relieve tres ejes principales en torno a los cuales se articulan los proyectos y las experiencias en materia de democracia digital: producir, difundir y compartir informaciones; debatir y discutir; deliberar y codificar. (Vedel, 2005).

En un principio, el concepto de participación ciudadana estaba estrechamente vinculado a la participación en la colectividad política, ya que el término ciudadanía tenía su origen en la Ciudad, una palabra de origen griego que designaba el espacio en el que las personas tomaban las decisiones políticas. El concepto ha ido evolucionando progresivamente y, además del aspecto político, la participación ciudadana se refiere también, de manera más amplia, al compromiso que cada ciudadano asume como miembro de una colectividad. Este compromiso puede adoptar diferentes formas: participar en la vida pública adhiriéndose a una asociación, participando en una manifestación, haciendo circular una petición, comprometiéndose con el bienestar de la sociedad que la rodea mediante acciones ciudadanas. La participación en una acción humanitaria o como voluntario en una asociación es un acto de participación ciudadana, ya que refuerza la cohesión entre los miembros de una comunidad. De este modo, la participación ciudadana supera ampliamente a la vinculada a la esfera política; significa participar en la construcción y organización del “vivir juntos” en sociedad.

Dicho esto, se entiende porque es importante educar la masa al uso razonable y eficiente de las TIC, especialmente de las redes sociales como Twitter, Facebook, Instagram, WhatsApp. Este horizonte democrático del “todo participativo” ha ido acompañado de una ampliación de la noción de participación hacia formas de expresión menos exigentes desde un punto de vista social y cultural, mezclando palabras a nivel de lenguas, de tonos y de subjetividades heterogéneas. En palabras de Cardón, la web ha dado a formas ínfimas, incompletas, subjetivas y murmurantes de participación la oportunidad de emerger en el espacio público. La masificación de estas nuevas formas de expresión más democráticas plantea entonces dos retos principales:

El reto de la transformación de las relaciones entre los poderes públicos y los ciudadanos. En primer lugar, los debates se cristalizaron fuertemente en torno a la cuestión política. La entrada de la democracia en la era digital ha surgido como una vía prometedora, si no para derrocar radicalmente la relación gobernados-gobernantes, al menos para reorganizar su “relación de fuerzas” tradicional.

En efecto, diversos dispositivos digitales permiten un nuevo reparto de funciones, ofreciendo a los ciudadanos la posibilidad de intercambiar de manera más inmediata y más personalizada con las autoridades públicas, o incluso participar más directamente en las actividades que tradicionalmente son competencia exclusiva de los gobernantes. De hecho, estas herramientas de la democracia digital permiten reforzar la transparencia de las políticas públicas, sometiendo a

la prueba del debate, de la evaluación e incluso, en algunos casos, de la co-construcción. De este modo, estos mecanismos ofrecen a los ciudadanos la posibilidad de examinar públicamente de manera crítica las acciones de los gobernantes, lo que permite consolidar la confianza en ellos y aumentar su legitimidad.

Este nuevo entorno incluye una serie de fenómenos sociales, artísticos, políticos y especialmente comunicativos, por lo que pareciera que su mayor impacto se encuentra en las formas como las personas interactúan entre sí. El digital, en particular a través de la red Internet, tiene un carácter implacable e irreversible, ya que no se contenta con un aumento de lo real a través de una aportación técnica de herramientas particulares, sino que se inserta y actúa a través de las redes, en el corazón mismo de nuestras funciones democráticas, de nuestra cultura y del vínculo social, modificando nuestra relación con los demás, nuestra forma de ser y nuestra mirada sobre el mundo.

Tanto los adultos como los jóvenes están inmersos en este ecosistema y las tecnologías digitales cuestionan nuestra manera de entender los lugares, los tiempos y nuestra relación con los conocimientos, así como con el trabajo. Sus usos, con todos sus potenciales y límites, se desarrollan al mismo tiempo que se diversifican. Aprenderlos críticamente, elegirlos en lugar demás que sufrir es un reto colectivo de educación y cultura. ¡Jóvenes y adultos, todos estamos implicados! Estos nuevos espacios y herramientas que toman una parte cada vez mayor en nuestras vidas revisten un potencial inédito de información, de expresión, de participación y de creatividad, pero también exigen una postura crítica permanente. Sus usos plantean cuestiones fundamentales: la del sentido que damos a nuestras relaciones sociales y personales; de nuestra presencia en línea y de la identidad digital que debemos dominar para seguir siendo sus autores; de nuestros datos personales que algoritmos demasiado oscuros captan en una lógica comercial poniendo en juego nuestra privacidad; de la frugalidad energética de los sistemas informáticos.

Además, los desafíos son también para nosotros los de nuestra vida democrática, en particular a través de la nueva fábrica de información, sus especificidades, sesgo y desorden. Así pues, actuar a través de la educación y la movilización ciudadana son para nuestras dos asociaciones los pilares para construir una sociedad digital ilustrada, en torno a los valores fundamentales de la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano. Un mundo en el que las innovaciones tecnológicas sean sinónimo de progreso humano y de desarrollo sostenible y solidario para construir y elegir una sociedad humanista y respetuosa del futuro de nuestro planeta. Esta oportunidad, si se explota adecuadamente, podría conducir a un crecimiento y desarrollo sustancial, pero también a una transformación completa del continente. Si África logra aprovechar estos potenciales, se ubicaría en los albores de una inminente cuarta revolución industrial que tendría un impacto innegable en todo el continente.

Por lo tanto, es importante reconocer que África Central, gracias a su población joven y en rápido crecimiento, su importante necesidad de nuevas habilidades y sus altos niveles de desempleo, necesita más que nunca acelerar su transformación digital para impulsar todas sus industrias y sectores. Hoy en día, gracias al poder de las nuevas tecnologías como la nube o el

aprendizaje automático, la transformación digital permitirá que las economías del continente y de África Central aprovechen más que nunca las múltiples ventajas de las redes sociales, mientras captura una parte significativa de la economía digital. Debe decirse que, a pesar de los vastos esfuerzos de transformación digital adoptados e implementados en todo el continente, el verdadero potencial de África Central aún está luchando por ser revelado. Entonces, ¿por qué todos estos retrasos hacia la transición a una economía digital en África Central?

En su dinámica de transformación, las empresas muchas veces ignoran el aspecto tecnológico y se olvidan de integrarlo en sus nuevos sistemas y procesos. Sin embargo, África solo puede comenzar a aprovechar todo su potencial si comienza a considerar seriamente la transformación digital como una necesidad apremiante, que es integral y específica. Los líderes africanos deben asegurarse de no verse abrumados por una plétora de “elementos llamativos pero innecesarios” cada vez que eligen las tecnologías que creen que son necesarias para generar cambios.

En efecto, la problemática de la formación integral de las personas es un problema actual. Lo cual nos impide interesarnos en los principios que predominan en cada modelo educativo, revelando sus fortalezas. Por otra parte, viviendo hoy en un mundo sumergido en las nuevas tecnologías de la información y las comunicaciones, ¿no es necesario considerar los desafíos vinculados a la mundialización de los conocimientos, de los conocimientos y de las competencias? En otras palabras, ¿cómo combinar los métodos endógenos de educación con los llamados modernos en el marco de un sincretismo de valores?

Así pues, las nuevas tecnologías han demostrado su utilidad para mejorar la enseñanza y el aprendizaje. Contribuyen a aumentar las oportunidades educativas para los estudiantes y ayudan a los educadores/as a mejorar sus técnicas de aprendizaje. Pero también presentan peligros. Por ejemplo, un mercado de tecnologías “agresivo” puede imponer lo que hay que aprender y cómo. La “robotización” de la enseñanza ya no pertenece a la ciencia ficción en algunos círculos tecnológicos y podría seducir a los poderes públicos por razones financieras.

Sin embargo, inculcar y desarrollar el sentido de la democracia, motivando a los alumnos y orientando sus comportamientos y actitudes, depende en gran medida de las interacciones humanas entre ellos/ellas, y ya no pertenece a la ciencia ficción en ciertos círculos tecnológicos y podría seducir a los poderes públicos por razones financieras. Sin embargo, inculcar y desarrollar el sentido de la democracia, motivando a los alumnos y orientando sus comportamientos y actitudes, depende en gran medida de las interacciones humanas entre ellos/ellas y sus educadores/as. Las nuevas tecnologías no pueden sustituir las funciones más esenciales de los profesionales cualificados de la enseñanza.

Tanto los medios de comunicación como diversos Estudios empíricos muestran que las redes sociales cumplen un papel relevante en lo referido al empoderamiento de la participación ciudadana a través de la convocatoria a diversos tipos de encuentros en torno a temas específicos. Estas nuevas formas de comunicación han modificado los hábitos sociales de las personas alrededor del mundo, pero también han originado una nueva manera de organización y

participación ciudadana en la que los individuos sienten que tienen acceso a la información de forma directa y permanente, pero también derecho a ser partícipes del discurso público, el cual solo estaba restringido a una élite de poder. (Ayala, 2014). En el mundo actual, Internet ofrece innumerables ventajas, pero también presenta una serie de riesgos. La información, real o falsa, se difunde instantáneamente por todo el planeta. Es importante que los jóvenes aprendan a utilizar Internet en su propio beneficio, así como a filtrar información falsa y a ser responsables en las redes sociales. Son muchas las escuelas donde el acoso cibernético se ha convertido en una verdadera plaga social, sin menospreciar la cuestión de la privacidad y la confidencialidad. La explotación de Internet está en manos de un puñado de gigantes industriales, sin control democrático o casi de la recogida y el uso de los datos. En algunos países, los gobiernos reúnen y almacenan datos personales sin reservas de sus ciudadanos, ni preocuparse demasiado por el respeto del derecho a la vida privada.

Sin embargo, como terreno privilegiado de la contestación, el aumento exponencial del volumen de los intercambios, de su frecuencia y de su velocidad hacen de las redes sociales una herramienta de comunicación a gran escala. Es aquí donde se expresa la protesta popular y se organiza una nueva forma de oposición. Al permitir la rápida difusión de la información, la web social facilita la movilización y la coordinación de estos movimientos. El voto electrónico: ¿una respuesta a la abstención de los jóvenes? La voluntad de los ciudadanos de participar en el debate público que se percibe en las redes sociales no encuentra eco en las elecciones, donde la tasa de abstención alcanza máximos. ¿La votación electrónica podría ser una solución? Más allá del desafío de la seguridad de los datos, ¿el voto electrónico implicaría una mejor participación al permitir una votación a distancia? La pregunta sigue en pie. Las redes sociales han sido parte cada vez más de nuestras vidas en los últimos años. Sus efectos, intereses y defectos comienzan a ser estudiados.

Por eso, debido a la rápida evolución de las prácticas y los instrumentos, no es fácil comprender bien esos fenómenos en la vida cotidiana. Existe una problemática en relación con estas herramientas y podría extenderse a la digital en general: existe una diferencia de enfoque entre individuos que han crecido sin, y han aprendido a utilizarlas con sus conocimientos previos, ante aquellos que sólo han conocido un mundo con. Como ocurre con cualquier evolución técnica importante, la experiencia de los primeros es interesante para intentar conservar los mejores aspectos y adoptar un enfoque crítico con respecto a estas nuevas prácticas. Problema: el diálogo con los segundos no siempre es evidente.

En efecto, el conocimiento y los usos de estas herramientas por los primeros son a menudo más limitados, cuando no están ausentes y muy diferentes. Pero los nativos de la era digital no son genios. Aunque por el defecto o al menos con fuertes incentivos, deben utilizar estas herramientas a diario, no necesariamente dominan las apuestas ni saben cuestionarlas. Es útil proporcionar a los instructores de la sociedad civil elementos para comprender esos instrumentos y prácticas, sus intereses y sus peligros. Se trata de intentar mejorar el diálogo y, apoyándose en sus trayectorias y experiencias, ayudarles a sensibilizar a los más jóvenes sobre los buenos usos.

En materia de redes sociales como más generalmente en todas las prácticas digitales, los usos, herramientas, posibilidades, servicios, etc. ¡cambian rápidamente, muy rápidamente incluso! Esta velocidad de evolución se refuerza para los jóvenes, a menudo más rápidos para probar nuevas aplicaciones. Se combina con una verdadera diversidad de prácticas que varían según las edades, los medios sociales, las zonas geográficas y, más generalmente, los hábitos y modos locales. De este modo, el conocimiento exacto de las redes existentes tendrá necesariamente sus límites. No cabe duda de que unos meses después de la publicación de estas líneas se utilizarán nuevas herramientas o que el uso de las antiguas habrá cambiado. Se trata sobre todo de tratar de entender las características generales y tomar un poco de altura frente a estos fenómenos. Las redes sociales son, sin duda, herramientas poderosas, tanto más cuanto que se utilizan masivamente. Se verá que esto implica verdaderos peligros que hay que tener en cuenta.

Sin embargo, hay que reconocer los intereses de estas herramientas para incitar a estas prácticas y valorizarlas. Si bien es preferible cuestionarlos, los aportes genéricos de las redes sociales son bastante claros. Facilitan la comunicación y el intercambio de mensajes y contenidos. En particular, permiten mantener un vínculo con personas que están alejadas, agruparse por campos de afinidad o diversos temas, difundir sus producciones, hablar de sus pasiones, etc. Por lo tanto, es adecuado matizar las críticas que cuestionan la realidad de los vínculos e intercambios entre los usuarios. Todas estas herramientas ofrecen la posibilidad de tener verdaderas relaciones con otras personas, ya sea digital y a través de las redes no parece tener que desacreditarlas por defecto. Las interacciones de los jóvenes en estas redes son reales y tendrán consecuencias para su desarrollo y sus elecciones.

Hay que tratar de participar en la promoción de sus aspectos positivos: al facilitar la comunicación, pueden favorecer la ayuda mutua y la cooperación. En este mismo sentido, testimonian la cercanía de los vínculos que unen a los seres humanos unos con otros, fenómeno llamado del “pequeño mundo”. Además, pueden utilizarse como instrumentos educativos con fines educativos. Esto puede pasar por el uso de las funcionalidades de las herramientas o disfrutando de un entorno menos formal y más lúdico en el que los alumnos se sienten más cómodos. Muchas de estas herramientas, junto con otros avances de la informática, permiten a los alumnos ejercer una libertad de expresión real: pueden transmitir mensajes que pueden ser vistos por todos.

En este mismo sentido, gracias a la facilidad de compartir contenidos e intercambios, pueden favorecer también la difusión de informaciones, evitando así que la única carga de “informar” se atribuya a medios centralizados. Esto libera las opiniones minoritarias y permite el acceso a una mayor diversidad de información y, por lo tanto, con una pizca de optimismo, mejorar la responsabilidad colectiva. Lo lamentemos o no, las redes sociales pertenecen a la vida cotidiana de una gran mayoría de jóvenes y a los mecanismos de construcción de sus identidades y de sus personalidades. Constituyen en esto una forma de espacio público donde los jóvenes se reúnen e intercambian, con limitaciones “técnicas”, pero también con libertades consiguientes frente al espacio público “físico”. Sí, no es posible tocarlo, al alivio seguramente de algunos padres, pero las limitaciones temporales, de seguridad física, de transporte y también desaparecen.

Las redes sociales pueden así paliar las dificultades de acceso a un espacio de encuentro físico. Al ejercer un control excesivo sobre las prácticas de sus hijos en las redes sociales, así como para al igual que para sus otras actividades, los padres pueden tener efectos nefastos sobre el buen desarrollo, la construcción de la identidad y la autonomía de éstos. Es bueno que, como en todas las actividades, los padres se interesen por estas prácticas. Sin embargo, los adolescentes también tienen derecho a la intimidad, y la necesitan especialmente. A diferencia de nuestras acciones físicas, nuestras actividades en línea dejan huellas que son sostenibles y potencialmente accesibles a muchas personas.

Es importante cuidar su reputación digital y prestar atención a lo que otros pueden ver de nosotros en línea. Las necesidades de esta reputación electrónica variarán según el público que pueda acceder a la información: se acepta que ciertas informaciones sean vistas por nuestros compañeros, pero no por nuestros profesores y viceversa. El uso de las redes sociales implica, por tanto, una atención muy especial a lo que se publica y quién puede acceder a él. El problema es que otros también pueden poner información sobre nosotros sin que necesariamente se nos informe. Algunos jóvenes se ven obligados a estar presentes en las redes sociales para poder controlar lo que se dice sobre ellos.

La facilidad de acceso y de producción de informaciones tiene su contrapartida: la fabricación de “informaciones falsas” y su difusión. Las intenciones pueden ser humorísticas sin problemas si se expresan claramente, pero también pueden consistir en realizar una verdadera desinformación e influir en la opinión pública. La detección de esta información falsa no es fácil, especialmente para los jóvenes, y a menudo requiere un trabajo importante para luchar contra sus propios prejuicios, verificar la información y ejercer un verdadero espíritu crítico. Transmitir información falsa puede ayudar a construir opiniones que no se basan en hechos probados. Esto puede llevar a influenciar a muchas personas, pero también a desestabilizar las mentes demasiado crédulos y empujarlos a enfoques desprovistos de toda realidad y, en particular, llamados “conspiracionistas”. En una red donde la información es libre, es responsabilidad de cada uno evaluar la información que recibe y no transmitir nada sin saber de qué se trata. Transmitir una comprensión extensiva de los desafíos aquí desarrollados, de buenas prácticas, una mirada crítica, etc. y especialmente a la juventud es una tarea ardua. Cada uno tiene su propia práctica de redes sociales, sus expectativas, sus necesidades, etc. Cada experiencia es diferente. Por supuesto, sigue siendo posible y necesario sensibilizar sobre estos temas, pero la evolución de las prácticas no podrá ser forzada. Las redes sociales son a menudo para los jóvenes espacios de libertad y un control extensivo, un enfoque demasiado moralizador, demasiado anclado en la sanción parece poco eficaz. Los jóvenes ya han adoptado mayoritariamente medidas de control de estas exteriorizaciones de sí mismos, aunque sólo sea por necesidad práctica. Más allá de la sensibilización, de la explicación de problemas para esperar la toma de conciencia, el descubrimiento de nociones ignoradas, se trata pues sobre todo de tratar de reforzar su poder de dominio de su vida digital, su autodeterminación informativa.

Muchos de los problemas que surgen de las redes sociales provienen de la naturaleza y los objetivos de sus operadores: monetizar su privacidad. Ante esta situación, se han puesto en marcha proyectos para desarrollar redes sociales que conserven las ventajas de las herramientas existentes, respetando al mismo tiempo la vida privada y las libertades individuales de sus miembros. Entre otras cosas, tienen por objeto descentralizar la información para evitar que una sola entidad posea la información de todo el mundo, garantizar una confidencialidad real de los intercambios y no explotar comercialmente la vida privada de los usuarios.

Con el fin de determinar si las redes sociales constituyen medios en los que se puede basar una campaña de comunicación medioambiental destinada a inducir a los ciudadanos a adoptar comportamientos medioambientales, se comparan los medios tradicionales y las redes sociales. Por ejemplo, si las puntuaciones obtenidas por las redes sociales son iguales o superiores a las obtenidas por los medios tradicionales, se considerará que pueden efectivamente utilizarse en el marco de una campaña de este tipo. Por el contrario, si las puntuaciones obtenidas por las redes sociales son inferiores a las obtenidas por los medios tradicionales, se concluirá que las redes sociales no pueden o, al menos, no deberían utilizarse para llevar a cabo este tipo de campañas. Es posible afirmar que, en comparación con los medios tradicionales, las redes sociales constituyen efectivamente medios en los que se puede basar una campaña de comunicación con el fin de inducir a los ciudadanos a adoptar comportamientos medioambientales.

En efecto, es esencial que los municipios consideren las redes sociales como una opción a la hora de elaborar el plan de sus campañas de comunicación medioambiental. En efecto, éstos presentan numerosas ventajas no desdeñables que pueden contribuir al éxito de estas campañas de comunicación: control del mensaje publicado, potencial de realización de actos atractivos, potencial de diálogo entre el emisor y el receptor de la comunicación, potencial de comunicación asincrónica, posibilidad de aplicar una segmentación al mensaje. Sin embargo, a pesar de todas las ventajas de las redes sociales, éstas no deben utilizarse con los ojos cerrados. Todos estos factores pueden hacer que las redes sociales sean más o menos adecuadas para diferentes campañas de comunicación también es esencial que los medios de comunicación seleccionados respondan a los objetivos de la campaña de comunicación.

Sin embargo, para un municipio que desea inducir a sus ciudadanos a adoptar comportamientos medioambientales, el primer elemento que debe tenerse en cuenta es su población. En efecto, conociendo la distribución de la población según la edad, el sexo, el idioma hablado en el hogar, el nivel de escolaridad, los ingresos de los hogares, el número de hogares conectados por Internet, el tipo de medios consultados y la frecuencia de las consultas, pero también sus intereses y valores, el municipio está ya en mejores condiciones de elaborar una campaña de comunicación adaptada a su población, no sólo en el marco de una campaña de comunicación medioambiental, sino también para cualquier campaña de comunicación. De este modo, el municipio puede identificar mejor al grupo destinatario y lograr una campaña de comunicación propia (Bertheau, 2015). El nivel de planificación de una campaña de comunicación puede marcar la diferencia entre su éxito o su fracaso. En primer lugar, es esencial consultar el balance de las campañas de comunicación anteriores para aprender de ellas, aprender de ellas y

paliar sus debilidades (Bertheau, 2015). Posteriormente, la problemática debe definirse, como ya se ha mencionado, de la manera más clara y completa posible, ya que es la base de toda campaña de comunicación. También deben detallarse todos los recursos necesarios para llevar a cabo toda la campaña, a fin de garantizar que el municipio disponga de ellos, en particular la financiación para llevar a cabo la campaña. Entre las barreras a la modificación del comportamiento, se ha identificado que una persona puede no sentirse tentada a proteger un recurso si siente que los demás a su alrededor no la protegen.

Así pues, para superar esta barrera, los municipios deben dar ejemplo a sus ciudadanos: reducción del consumo de agua, construcción de edificios sostenibles, reducción de la emisión de gases de efecto invernadero, protección de la biodiversidad y publicar las iniciativas y sus resultados en aras de la transparencia, pero también para inspirar a la población joven a seguir el ejemplo.

A continuación, en la tercera parte de nuestra investigación, reflexionemos sobre los pilares de la fundamentación de la ecociudadanía en África Central, a saber: los retos de la antropología, de la educación y de la espiritualidad ekang.

PARTE III: ECOCIUDADANÍA Y RETOS DE LA ANTROPOLOGIA, DE LA EDUCACIÓN Y DE LA ESPIRITUALIDAD EKANG.

Introducción: ¿Por qué es importante alejarse de la sustentabilidad liderada por el paradigma occidental para fundamentar a la ecociudadanía en África Central?

África Central en general y los pueblos Ekang en particular, paradigma de nuestra investigación están experimentando transformaciones no sólo a nivel morfológico, sino también al estatuto del hombre creador de su medioambiente, de la concepción del hombre ideal e incluso de la escala de valores. África contemporánea es un mundo radicalmente nuevo, que bajo todos los ojos, se presenta como la negación del orden secular y mercadológico occidental. En este sentido, ha sido castrada, quebrada en su propio impulso, acaparada en la conducción de su existencia, desamparada ante la vida y separada de sus generaciones anteriores y cortada de su naturaleza y de todas sus raíces.

Capítulo 1: Saberes ecológicos tradicionales Ekang cómo Praxis de la Ecociudadanía.

1.1. ¿Cómo alejarse de la sustentabilidad liderada por Occidente?

El panorama antropológico y sociocultural de África Central se caracteriza hoy en día, por la ambigüedad y la resistencia a la prueba del tiempo, poniendo de relieve las contradicciones de una modernización dolorosa y costosa que representa por una parte, las instituciones administrativas, políticas, económicas y los edificios, las modas, las infraestructuras, las actividades y las técnicas, el ocio, y por otra parte, la erradicación de las religiones tradicionales locales, la implantación del cristianismo y el islam, la dictadura ideológica y la imposición de otros modos de vida, de educación, de producción, así que la secularización que han desacralizado casi totalmente la visión ancestral del medioambiente y han hecho que se agotara el impulso espiritual que constituía el sustrato de la armonía entre el hombre Ekang y su entorno natural. Esto creó lógicamente un desequilibrio en el imaginario popular según que se experimente en una zona rural o urbana, a causa de los cambios intelectuales, culturales, políticos y socioeconómicos que han surgido en las sociedades ekang y han dejado huellas en todas las nuevas generaciones, implementando así la necesidad de un renacimiento desde las culturas animistas y la espiritualidad tradicional, para alcanzar la sostenibilidad ambiental. En este sentido

El entorno social del ser humano construye su visión del mundo. Se trata de una visión del mundo que es muy a menudo inmutable y que a lo largo de nuestra vida se muestra como símbolo de nuestra identidad o como el foco principal que construye nuestro pensamiento. Sin embargo, si ese foco principal de nuestro pensamiento fue edificado en un contexto donde prevalecía la imagen estereotipada sobre los demás, en toda nuestra vida nos resultaría muy difícil deshacernos de dicha imagen debido a que ya forma parte del foco de pensamiento. Pensamos que por esta razón perduran los mismos estereotipos a lo largo del tiempo. (Kem Mekah Kadzue, 2016: 13)

Desde allí, África Central está llamada a crear nuevos caminos que puedan responder a las exigencias de la vida y que asuman nuevos valores africanos para interpretarlos a la luz de las

exigencias del mundo moderno, protegiéndolos de los asaltos de ciertas mentalidades ajenas. En efecto, para un África Central traumatizada por la violencia epistémica y modificada por los cambios actuales en una sociedad globalizada, es necesario poner en situación histórica las realidades africanas, es preciso elaborar una dinámica que interprete la vida interna de los Ekang y descubra el movimiento que los transforma, lo que hay que entender siendo las sociedades africanas en acción y en evolución. Así pues, culturalmente, África Central está recreando su propio universo cultural por sutiles mecanismos antropológicos, políticos, económicos, culturales y religiosos. En este sentido, la cosmovisión occidental no puede ser ni un modelo, una referencia tampoco, en asunto de preservación y conservación ambiental, porque está contemplando a dar una vuelta hacia el colonialismo ambiental, esta vez incluso, bajo la cara de la sostenibilidad. En efecto,

El colonialismo ambiental viene estableciendo agendas y pactos que son verdaderos verdugos para las frágiles economías tercermundistas. Cepos al desarrollo, normativas destructivas e irresponsables en materia energética, alimenticia, sanitaria o de transporte. Todas estas regulaciones se imponen con un abanico de herramientas que van desde la persuasión de los Organismos multilaterales, el Lobby en los parlamentos locales no siempre muy transparente, la propaganda sistemática en medios, redes y en los textos educativos y daga de subsidios. Siempre aderezado con dosis masivas de proteccionismo y, si los subdesarrolladitos no entran en razones, se agregan las sanciones (...) Los colonialistas ambientales han tomado el compromiso de recaudar miles de millones de dólares para financiar proyectos climáticos, cosa que es un delirio si consideramos las crisis económicas y de deuda que sus países están atravesando y que, si continúan la ingeniería social de la agenda 2030, es posible que se agraven. Están prometiendo una utopía en lo que se refiere a ayuda y a cambio están exigiendo que el tercer mundo se despidiera de cualquier posibilidad de desarrollo. (Marina, 2021: 4)

Desde allí, hay que lamentarse el daño que se ha hecho con la irrupción de las religiones monoteístas en el universo místico-divinatorio ekang, al introducir dioses personales en la historia de las relaciones espirituales entre el ser Ekang y lo sobrenatural, desactivando así y poniendo en ridículo a los dioses ancestrales, bases de la cohesión y la armonía comunitaria de las sociedades africanas tradicionales, intermediarios entre Dios el Ser Supremo, los antepasados y la comunidad. En este sentido, hemos reconocido que la crisis ecosocial en África Central tenga raíces y fuentes antropológica, social, económica, política y cultural. En el caso concreto de los pueblos Ekang, hay que subrayar además que toda fundamentación de una ecociudadanía residiría y pasaría necesariamente por la vía de la educación tradicional, que sea formal o informal y en la confluencia de los valores de la educación ambiental, reafirmando la escala de valores, la concepción del hombre ideal y su vínculo espiritual con el medioambiente. Dicho esto, se puede preguntar entonces ¿Cómo una sociedad que nunca ha sido iniciada, introducida o admitida al círculo de los derechos culturales puede pretender fundamentar la ecociudadanía desde sus mismas experiencias culturales? ¿Cómo despertar hoy en día el sentido de los derechos culturales en el campesino Ekang, mientras ha estado guiándose por el intermediario de las costumbres de los antepasados, los ancestros y el derecho consuetudinario? ¿En qué sentido la ecociudadanía fundamentada por los Ekang puede contribuir al desarrollo de sus pueblos, en el estricto respecto del medioambiente?

Así pues, como lo hemos señalado a lo largo de nuestra investigación, los métodos de imposición unilateral que han caracterizado siempre a la civilización occidental, a pesar de ser la primera responsable del deterioro ecológico global, son propios de la dominación imperialista. En este sentido, es necesario que la consciencia ecológica global anduviera en paralela con la conciencia humanística, para evitar la marginación de algunos pueblos especialmente del continente africano y al beneficio del planeta entero, porque los países occidentales tienen por principal reto contribuir a una justicia social y geopolítica ambiental global, apoyando así a los países del Tercer mundo en el proceso de transferencia de riqueza y de tecnología, con el fin de promover y fomentar su propio desarrollo, desde su localidad cultural, vinculándolo con las políticas de explotación de sus recursos y la búsqueda de la sostenibilidad ambiental. En efecto,

(...)Menos de un siglo le ha tomado a la Unión Europea hacer un salto innovador en el concepto de colonialismo, uno más inclusivo y sustentable, pero con las mismas mañas: el colonialismo ambiental. El colonialismo ambiental concibe su misión, como era esperable, como algo superior. ¡Se trata de salvar el planeta! ¡Tenemos 12 años antes de que todo se hunda (o se seque, depende de lo que se les ocurra en ese momento)! Así se arrogan el derecho de prescindir de la soberanía, la democracia y las leyes del resto del mundo. ¡La emergencia planetaria no puede andar atendiendo menudencias locales! Así que rápidamente tenemos legiones de elites fanáticas dispuestas a colonizar todos los rincones del globo para obligar a la gente a salvarse del Apocalipsis. (Mariani, 2021: 2)

En este sentido, como en el recorrido de su pasado histórico doloroso y desde el punto de vista de la infantilización, los procesos de colonización supusieron para muchos pueblos, la imposición de una pretendida modernidad por parte de civilizaciones supuestamente más avanzadas, con todas las consecuencias desastrosas generadas, por la explotación del medioambiente, al beneficio del progreso unilateral del hemisferio norte del planeta. El carácter dependiente de África Central es evidenciado a través de los análisis de los diversos modelos económicos de desarrollo impuestos a lo largo de todos estos años, pero que no han logrado alcanzar el pleno rendimiento, la subregión dependiendo tradicionalmente de los intereses de los agentes colonizadores y de sus redes de clientelismo, representadas por la élites locales, encargadas de gobernar a los pueblos. Así pues curiosamente,

La Unión Europea se ha convencido de que la humanidad debe pasar por la Tierra tratando de hacer como que no estuvo, dejando una huella lo más nula posible. De esto se ha convencido ahora, claro, cuando ha llegado a un alto estándar de confort, un alto promedio de vida y una riqueza considerable. La Europa pujante que se abocó durante los últimos siglos a alcanzar esos altos niveles como diera lugar, de pronto se sentó en un comfortable sillón, se prendió un habano, miró al horizonte y se dijo: es hora de parar, ya estoy donde quería estar. En consecuencia ha pedido al mundo todo, vale decir, al resto de los países y a todas las 8 mil millones de almas sujetas a esta roca planetaria que limiten de inmediato, ¡ya mismo! súbitamente sus emisiones gasíferas para poner freno a su obsesión: el cambio climático. (Mariani, 2021: 3)

En efecto, décadas después del fin del colonialismo, la dominación occidental en las áreas del desarrollo sostenible y la protección del medioambiente amenazan con socavar los esfuerzos hacia un futuro más igualitario y sostenible y llama la atención que Occidente propietario de la potencia técnica, científica y tecnológica, sea dueño de la mayor parte de la riqueza mundial, mientras el continente africano con la mayor parte de los seres humanos del planeta, se quede casi despernadamente pobre. Los países más pobres, a pesar de ser víctimas de las injusticias de

la gobernanza mundial en el reparto equitativo de la riqueza mundial, sufren también los riesgos ambientales generados por la búsqueda egoísta del progreso occidental, lo que representa curiosamente una dolorosa ironía global. En eso, hay que notar que esa dualidad no es resultado del destino o de la selección natural darwiniana, sino que se ha convertido en uno de los objetivos y herramienta geopolítica del nuevo orden capitalista neoliberal, vinculándola a la violencia epistémica, simbólica y epistemológica a la que hacemos referencia en la primera parte de nuestra investigación, debe considerarse como una característica del imperialismo ecológico y manifestación del ecocolonialismo, de los cuales, los pueblos Ekang tienen que alejarse, para fundamentar una ecociudadanía auténticamente crítica en África Central. En efecto

Durante cinco siglos, Europa se creyó poseedora de la clave para resolver los problemas de un mundo en expansión e inherentemente problemático. El colonialismo, la evangelización, el neocolonialismo, el imperialismo, el desarrollo, la globalización, la ayuda exterior, los derechos humanos, el imperio de la ley, la asistencia humanitaria, han sido algunas de las claves de las soluciones eurocéntricas a los problemas del mundo. Al depender de dichas soluciones, el mundo no europeo estaba obligado a adoptarlas, ya fuese de manera voluntaria o forzosa, en este establecimiento de su subalterneidad respecto a Europa. Pero, en el proceso, también dio lugar a muchas innovaciones económicas, sociales y políticas, algunas de las cuales consisten en nuevas formas de aplicar las concepciones europeas y de combinarlas con las no europeas, en respuesta a contextos específicos. (De Sousa Santos & Mendes, 2017: 63-64)

En efecto, la cultura está vinculada a un modo de transmisión que se denomina tradición, la tradición se define como “aquello que del pasado persiste en el presente donde se transmite y permanece activo y aceptado por quienes la reciben y quienes, a su vez, a lo largo de las generaciones, la transmiten.”(Pouillon, 1994:7). Concretamente, no hay tradición cultural que no esté adscrita a una sociedad determinada, histórica y geográficamente ubicada y una cultura no puede sobrevivir ni transmitirse independientemente de la sociedad que la nutre. Por el contrario, no hay sociedad en el mundo que no tenga su propia cultura y por tanto, se dice que cualquier cultura está socializada. Así pues,

En este sentido, el hombre no es el único. Todos los animales tienen en cuenta el espacio y el tiempo. Muchos de ellos forman sociedades donde la necesidad de adaptarse a otros miembros es un factor siempre presente en sus vidas. Lo que distingue al hombre de los demás, ese animal social que nos ocupa, es la cultura. Esta tendencia al desarrollo de las culturas consolida en un todo unificado todas las fuerzas que actúan sobre el hombre, integrando a favor del individuo su medio natural, el pasado histórico de su grupo y sus relaciones sociales. La cultura reúne todos estos factores y, por lo tanto, proporciona al hombre los medios para adaptarse a las complejidades del mundo. Le da la sensación, y también a veces la certeza de ser su creador al mismo tiempo que su criatura. (Herskovits, 1967: 125)

Por lo tanto, a partir de la década 1980, la importancia de los conocimientos locales se tuvo en cuenta en los debates mundiales sobre la naturaleza (Roué, 2012; Tubiana, 2005). Esto abrió el camino a los investigadores de diversas disciplinas científicas que encontraron un campo de investigación prometedor. A este respecto, García & al. (2006) señalan que los bosques sagrados pueden ser considerados como una institución que combina la conservación del medioambiente con el respeto de los valores endógenos de las culturas africanas. En el mismo orden de ideas, Roussel, (2005) demuestra la sostenibilidad de los conocimientos naturalistas locales, destacando

que pertenecer a una tradición se considera como garantía de una cierta antigüedad y si los elementos de la biodiversidad han llegado hasta nosotros, es que la utilización que se ha hecho de ella, es necesariamente sostenible. Todos estos conocimientos aún perduran hoy en día, al lado de las modernas técnicas, porque

el territorio también incluye el sistema cognitivo, de valores, la organización social y la tecnología de una determinada cultura y, por tanto, reafirma la idea de que al territorio lo conforman no sólo los elementos de carácter biológico sino que también aquellos de carácter ecológico-cultural. Sería, entonces, un sistema ecosocial inmerso en un ecosistema o una interacción o interrelación entre comunidades de plantas, animales y humanos. Esto implica aceptar la definición de ecosistema como un sistema biológico, social y cultural cuando estamos en lo dominio de lo territorial y sólo un conjunto de relaciones entre entidades biológicas no humanas. (Pérez & al., 2004: 19)

En efecto, para los ecólogos, el medioambiente de cada sistema biológico ha evolucionado hasta reflejar la naturaleza del pueblo, su organización social, sus valores, conocimientos y tecnologías. Los pueblos han seleccionado las características de las especies por siglos y han contribuido al mantenimiento de relaciones biológicas deseables, porque el tipo de especies y variedades que son seleccionadas, depende de los valores de los pueblos, de lo que sepan, de cómo se encuentran organizados socialmente para interactuar con su entorno, su sistema biológico y de las técnicas que dispongan. (Noorgard, 1996)

Así pues, la mayor parte de la historia humana ha sido siempre una producción y reproducción de la diversidad. Durante cientos de miles de años, el hombre ha conseguido mantener una relación equilibrada, imitativa y adaptativa con el entorno natural. Sin embargo, en la actualidad, asistimos a un proceso de destrucción generalizada de lenguas, saberes y tradiciones con devastadores efectos sobre la memoria histórica, la experiencia humana, y en último término, sobre la producción de diversidad cultural y biológica. Al destruir esta diversidad se aniquila también la experiencia humana acumulada en la forma de sabidurías locales o tradicionales, y la especie humana incrementa lenta e inexorablemente su amnesia al suprimir áreas o sectores claves de su propia memoria, de su conciencia histórica. (Toledo & al., 2008)

Por eso, con el objeto de hacer frente a las exigencias de una globalización homogeneizadora, una de las tareas más urgentes para el fomento de la sostenibilidad, sería revitalizar a los antiguos saberes comunitarios, vivientes y actuantes, como ejemplos vivos de estructuras pertenecientes a otros modos de racionalidad, y vitales mecanismos de autoconocimiento social, un conocimiento nos permitiría erigir formas más democráticas y justas de autocontrol (Toledo & al., 2008)

De hecho, hoy en día, el núcleo duro de la memoria biológica y cultural del planeta parece residir en estos saberes tradicionales. Estos conocimientos, que demuestran un uso más racional y equilibrado de los recursos naturales, habitan hoy fundamentalmente en los pueblos indígenas y tradicionales, campesinos, pescadores, artesanos, tal y como lo demuestra el hecho de que los territorios con mayor densidad lingüística y cultural habitados fundamentalmente por indígenas, son los que evidencian una mayor diversidad biológica y agrícola (Toledo & Barrera Bassols, 2008)

Para referirnos a la cultura, es pertinente considerar el punto de vista desde el cual se comprende este concepto. Puede partirse de la definición del antropólogo británico Edward B. Tylor, quien en 1871 concibió la cultura como“(...) esa totalidad que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos que el hombre adquiere como miembro de la sociedad.” (Lévi-Strauss, 1992: 368) En la descripción de los componentes del rombo filosófico se planteó que la axiología tratara de los valores morales y culturales y de los principios que determinan las costumbres y ellos se muestran en la cultura, porque la cultura está matizada por valores y costumbres dados, en principio, por su origen social, porque el medio social contribuye también a moldear la visión ética social, es decir a indicar al individuo y a la comunidad lo que es bueno o lo que está bien.

En efecto, Tylor ha dado una definición de la cultura que ha conservado su valor canónico de “entidad compleja que comprende el conocimiento, creencias, artes, leyes, costumbres, moral, costumbre y cualquier otra habilidad o hábito adquirido por el hombre como miembro de la sociedad”⁴⁶, y las culturas están, pues, compuestas por prácticas y creencias religiosas, educativas, nutricionales, artísticas y recreativas. También se refieren a las reglas de organización del parentesco, de la familia y de los grupos políticos. En este sentido, la cultura corresponde, en el sentir de Tylor, a “las aptitudes los hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad” (Taylor, 1870). El vago término cultura no es una unidad que signifique que todos los aspectos que le integran reposan sobre los mismos hechos históricos. No existe ninguna prueba que nos permita suponer que el desarrollo de la organización social, del arte, de la religión, haya seguido los mismos derroteros o estén, orgánica e indisolublemente, conectados.

Así pues, la cultura, en la opinión de Franz Boas, puede definirse como la totalidad de las reacciones físicas y mentales que caracterizan la costumbre de los individuos que integran un grupo social colectiva e individualmente en relación con su ambiente natural, con los otros, grupos, con los miembros del propio grupo y con el propio individuo. Incluye también los productos de esas actividades y su papel en la vida de los grupos. Warnier añade algunas precisiones en las definiciones que hemos dado más arriba, las cuales tienen por ventajas enriquecer al campo teórico de la investigación científica. A esto respecto se entiende que la cultura constituye

un conjunto complejo formado por normas, hábitos, repertorios de acción y representación, adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad. Toda cultura es única, geográfica o socialmente localizada, objeto de expresión discursiva en una lengua determinada, factor de identificación de grupos e individuos y de diferenciación con respecto a otros, así como de orientación de los actores de unos y en relación con su entorno. Toda cultura se transmite por tradiciones reformuladas según el contexto histórico. (Warnier, 1999: 13)

En este mismo sentido, la cultura está vinculada a un modo de transmisión que se denomina tradición. La tradición se define como “aquello de un pasado que persiste en el presente donde se

⁴⁶Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, Oxford, 1871.

transmite y permanece activo y aceptado por quienes la reciben y quienes, a su vez, durante generaciones, la transmiten.”(Pouillon, 1991:1)

Así para Heinrich Beck (2001), la cultura, como expresión y realización de la vida humana, depende de las condiciones físicas del vivir, ante todo: la estructura de la superficie terrestre y el clima. En este contexto, la cultura es casi la reacción del espíritu humano a las exigencias, desafíos y provocaciones de la naturaleza y la respuesta del espíritu humano a la llamada y al diálogo con la naturaleza. En este sentido, “no debe sorprendernos que en África y Asia la conciencia humana sienta la realidad como una unidad ilimitada de contrastes, desarrollando una capacidad y un hábito básico sensitivo-intuitivo correspondiente.”(Beck, 2001:274) Así pues, hay en esta visión una dimensión moral y espiritual, y podría ser que en nuestras percepciones intuitivas afirma Callicott:

nos reconciliábamos con la indivisibilidad de la tierra, de sus suelos, sus montañas, sus ríos, sus bosques, su clima, sus plantas, sus animales y que respetábamos esta Comunidad no sólo como una sierva útil, sino como un ser vivo, infinitamente menos vivo que nosotros en grado, pero infinitamente más grande en el tiempo y en el espacio, un ser que era viejo cuando las estrellas de la mañana iluminaban con un canto de alegría y que será siempre joven cuando el último de nosotros será enterrado junto a sus padres.(Baird Callicott, 2011: 85)

Sin embargo, los cambios biológicos en los pueblos se producen con lentitud, mientras que las modificaciones culturales se efectúan en cada generación. Por esto no es posible explicar los fenómenos transitorios de la cultura mediante una constante racial. Esas modificaciones culturales pueden tener por causa la evolución del genio individual o colectivo o el contacto con otros pueblos. En el caso del África Central, este último motivo es el que ha fomentado la mutación y las características geográficas no son las creadoras de un tipo cultural determinado, porque está comprobado que idénticos medios geográficos son compatibles con culturas totalmente distintas. Pero, en cambio, es indudable que la noción concreta de cultura se halla estrechamente relacionada a la del medioambiente geográfico.

Si partimos de la premisa de que la crisis ecosocial a la que actualmente se enfrenta el planeta entero hunde sus raíces, en buena medida, en la matriz cultural heredada de la Modernidad occidental (siglo. XVIII), y a sus particulares cosmovisiones y modos de racionalidad, que son, en esencia, desencantados, instrumentales, mercantilistas y colonizadores de la Naturaleza. Si los pilares de esta crisis son, en buena parte, culturales, la cultura, entendida desde una perspectiva antropológica amplia, incluyendo formas de expresión y representación simbólicas, sistemas y lenguajes de valoración, modos compartidos de percepción y organización, se transforma en el terreno central a partir del cual articular una conciencia más responsable con el uso de los entornos y recursos naturales. A partir de estas premisas, es importante plantear las bases de una nueva “cultura de la sostenibilidad”, que, reconciliando cultura y ambiente, se edifica sobre los siguientes pilares⁴⁷:

⁴⁷Cultura y Ambiente. Una Propuesta Teórica. Proyecto: La dimensión cultural en los problemas ambientales como herramienta al Desarrollo: Líneas estratégicas de actuación, Junio de 2009, CIP-ECOSOCIAL.

- Una visión crítica de la racionalidad científico-técnica moderna, de acuerdo a premisas complejas, sistémicas e integrales, y valores éticos como la solidaridad, la cooperación o el “buen vivir”.
- La revalorización de creencias, conocimientos y prácticas más respetuosas con el medioambiente, con frecuencia locales y ancestrales, como las que emanan de los “saberes ecológicos tradicionales”.
- La promoción de instituciones, normas, técnicas y prácticas sostenibles, que incidan en la resolución de los conflictos socioecológicos y de otras problemáticas medioambientales.
- El impulso de estrategias participativas de educación y comunicación orientadas a la emancipación humana y al uso responsable de los recursos naturales: comunicación y educación ambiental, formas artísticas de expresión popular.

Además, para entender la crisis ecosocial contemporánea, es necesario profundizar las fuentes de las principales cosmovisiones que han configurado el mundo en los últimos años, en tanto que conjuntos de creencias y valores, culturalmente condicionados y a menudo inconscientes, que orientan la conducta humana y nuestra relación con el entorno (Riechmann, 2005). La cosmovisión más característica de la sociedad contemporánea es la que deriva de la Modernidad, una configuración histórica y filosófica que se consolidó y se impuso durante la Ilustración y que sigue determinando, en lo esencial, el paisaje social, político y económico contemporáneo.

En efecto, en las últimas décadas, el supuesto de una “racionalidad única” ha entrado en crisis en favor de la existencia de “racionalidades múltiples” (Hopenhayn, 1995); o de una razón plural, abierta, relacional y compleja, que nace del respeto a la diversidad, y a los diversos modos de concebir la realidad y relacionarse con el mundo. En este sentido es fundamental seguir articulando la tesis de la “razón comunicativa” de Habermas (1984), una racionalidad construida a partir del diálogo y el consenso intersubjetivo, que parte de la idea de que la naturaleza, más que “objeto”, es “sujeto” interlocutor privilegiado de nuestras relaciones comunicativas (March, 2005), y de que todos los seres humanos intentan hacerse comprender siguiendo unas estructuras válidas en cualquier contexto pragmática universal.

En este contexto, resulta necesario apostar por una nueva “racionalidad ecológica”, que se apoye en la revalorización de lo cultural frente a lo económico (Leff, 1994; Riechmann, 2009). Esta nueva racionalidad contribuirá a configurar un “nuevo paradigma que superaría el “excepcionalismo humano”, o la falsa creencia de que los seres humanos, por sus especiales características, no están sometidos a restricción alguna con respecto al medioambiente (Catton y Dunlap, 1978). La “razón ecológica” se desprende así de la antigua calificación de absoluta y universal, para vincularse a una lógica de las particularidades y las variantes específicas de cada situación y contexto de análisis. (March, 2005)

Así pues, frente a la visión occidental del progreso, la economía ecológica plantea que la realidad económica constituya un subsistema dentro de un sistema más amplio, la biosfera y que de acuerdo con esta relación de subordinación, su dinámica esté restringida y deba de ser

compatible con las leyes que gobiernan el funcionamiento de la biosfera: las leyes de la termodinámica y la ecología. A diferencia del enfoque convencional, el ámbito económico y el proceso de producción de bienes y servicios se consideran así como un sistema abierto en estrecha relación con el resto de sistemas sociales y naturales con los que coevoluciona. En este sentido, la economía ecológica conecta lo monetario con las realidades físicas, biológicas y sociales, durante tantos años ausentes en la ortodoxia económica dominante.

Por su parte, las prácticas culturales y las creencias tradicionales forman parte de la identidad antropológica y ontológica de los pueblos silenciados y dichas prácticas son transgeneracionales, preservadas por motivos de supervivencia en las tribus africanas. Algunas de ellas son fundamentales para moldear la sociedad africana e inculcar las virtudes reales de la comunidad en sus hijos e hijas. Tales prácticas comprenden desde ritos de iniciación, festivales, ceremonias de imposición de nombre a niños y niñas y ceremonias matrimoniales hasta toma de poder de los jefes de tribu y funerales. Nuestras distintas tradiciones y creencias son importantes para diferenciarnos de las personas de otras localizaciones geográficas y cosmovisiones diferentes. Al preservar y practicar dichas costumbres y ritos, garantizamos la continuidad y la protección de nuestra rica herencia cultural. Los conocimientos acumulados sobre las especies autóctonas y la utilización tradicional de los recursos naturales desempeñan un papel clave en la implementación de proyectos relacionados con la biodiversidad.

Por tanto, las técnicas y ciencias que han desarrollado los Ekang tienen que ver con la caza, la agricultura, la pesca y la medicina natural. Además, han desarrollado un hábitat adaptado a su entorno. Desde varias investigaciones antropológicas y sociológicas llevadas a cabo, en el asentimiento del supuesto núcleo primitivo ekang, se ha podido demostrar que estos pueblos conocieron también a los metales como el hierro y el bronce, porque con ellos fabricaron las distintas armas como lanzas y flechas que usaron tanto en la caza como en el arte de la guerra y hoy en día todavía es frecuente encontrar a un grupo de cazadores Ekang armados de flechas y arcos.

Según De Sousa Santos, entre los desafíos epistemológicos que plantea *el Sur global* se encuentra el conocimiento ecológico tradicional, y queremos llamar la atención sobre las formas de conocimiento y de organización social que hacen posible la viabilidad de un territorio, y sobre la necesidad de preservar dichas prácticas. Comprender la forma en que las culturas adaptan el territorio y se adaptan al entorno, habitándolo y sobreviviendo con éxito a lo largo del tiempo, pasa por entender sus saberes sobre el entorno y las formas de organización social que propician dichos saberes. A esto respeto,

[...]urge construir una nueva postura epistemológica que recupere las experiencias y saberes relegados o incluso destruidos por la lógica colonial-capitalista, en lo que designa epistemicidio[...]para defender la diversidad del mundo, para rescatar saberes silenciados por el capitalismo, colonialismo y patriarcado, [...]urge construir una teoría alternativa de alternativas, que dé cuenta de la diversidad y de la complejidad de las luchas de los oprimidos y subalternizados, de los que no cuentan como humanos por la fuerza del pensamiento abisal. (De Sousa Santos, 2018: 27)

Así pues, el conocimiento es el necesario mediador a través del cual el ser humano se apropia de su entorno y lo recrea, y a través del cual el entorno es incorporado y transformado en pautas culturales. En efecto se entiende el conocimiento ecológico tradicional como

un cuerpo acumulativo de conocimientos, prácticas y creencias que evoluciona a través de procesos adaptativos y es transmitido mediante formas culturales de una generación a otra acerca de las relaciones entre seres vivos, incluyendo los seres humanos, y de los seres vivos con su medio ambiente". Al igual que el conocimiento científico, el conocimiento ecológico tradicional es producto de un proceso acumulativo y dinámico de experiencias prácticas y adaptación al cambio. A diferencia del conocimiento científico, el conocimiento ecológico tradicional es local, holístico y portador de una cosmovisión que integra aspectos físicos y espirituales. (Reyes García, 2009: 406)

En efecto, el interés por los estudios sobre el conocimiento ecológico comenzó a convertirse en un tema de estudio recurrente entre los investigadores a partir de los años 60. Tanto la opinión pública, cada vez más sensibilizada hacia la crisis ecológica, como los organismos internacionales, comenzaron a reconsiderar el papel que podía jugar el conocimiento de las llamadas culturas tradicionales en la gestión y preservación del entorno natural. Así pues, es realmente motivo de reflexión profunda entender que a pesar de la ignorancia de los métodos científicos modernos, los pueblos bantús en general y los Ekang en particular, han podido transmitir sus saberes ecológicos de generación en generación, mucho antes la toma de conciencia de la necesidad de promover sociedades y estilo de vida sostenibles. Numerosos investigadores que se dedicaron entonces a indagar en la comprensión de estos sistemas de conocimiento, presentándolos como inteligentes estrategias de adaptación humana al medioambiente se podían arrojar la luz sobre los caminos transitables hacia la sostenibilidad, se le otorga al saber local toda una serie de características que lo diferencian de la ciencia occidental, ya sea en un sentido peyorativo o idealizado. El saber local se considera como intuitivo y emocional y por tanto, poco racional, frente a la metodicidad y objetividad del paradigma científico; también se le atribuye un carácter cerrado, estable e imposibilitado para la generalización solo puede ser válido localmente, en tanto que la ciencia se concibe como un paradigma universal y en evolución permanente.

Con frecuencia se tienden a olvidar las interfaces y las yuxtaposiciones entre uno y otra, tratándolos como compartimentos estancos de los que poco pueden sacarse en claro. Al saber local se le priva así de su capacidad de sistematización y de abstracción, se le niega un método empírico que es, a fin de cuentas, muy parecido al usado por la ciencia, así como la posibilidad de renovación y cambio. El conocimiento científico, por otra parte, se ve excluido del terreno intuitivo y práctico, estando abocado a una objetividad en la que hoy en día muy pocos pueden creer o acceder. Apenas nos adentramos en uno u otro ámbito, nos damos cuenta de la artificialidad de la línea divisoria que los separa (Sillitoe, 2007) y de que, tanto saberes locales como ciencia occidental "son el resultado de construcciones históricas específicas desplegadas por distintas sociedades para explicar su propia existencia y su entorno, así como para darle sentido a su transcurso civilizatorio y construir sus propias estrategias de supervivencia" (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 107). En este sentido, "todos los sistemas cognitivos, incluyendo a la ciencia y a los saberes locales, constituyen maneras parciales y limitadas de entender el mundo." (Barrera-Bassols, 2003).

En este sentido, los pueblos Ekang de África Central, cultivan y cuidan de la tierra y de toda la naturaleza con sus abundantes recursos, de una forma más responsable y respetuosa que los occidentales, sin negar que existan abusos. En primer lugar estos pueblos africanos viven en comunión con la naturaleza y en simbiosis con ella, se consideran vitalmente conectados con todos los elementos naturales: montes, arboles, rocas, tierra, ríos, lagos, mar, animales, viento, lluvia, sol, luna, nubes y todos los elementos naturales también están llenos de vida y los respetan. Además, en segundo lugar, sorprende a los occidentales, que los africanos se sirvan de lo que necesitan para satisfacer sus necesidades básicas pero no sientan la necesidad de acumular más de lo que necesitan. Por eso, existen tierras fértiles libres, caza abundante, bosques inmensos, ríos limpios y la avaricia de acaparar más y más riqueza, aunque existe, no les atenaza como a los occidentales, con su civilización de acumulación. Lo que los occidentales llaman a veces tabús y supersticiones, son sencillamente formas ingeniosas africanas de cuidar los árboles, ríos, flores, animales y se podría aprender de los pueblos africanos grandes lecciones para mejor cuidar el medioambiente y superar la crisis ecosocial global vigente.

En tercer lugar, la gobernanza mundial está imponiendo a los pueblos ekang, a cambio del capital y de la tecnología, otra forma de usar y abusar de la naturaleza, que agota los recursos, contamina el medioambiente y empobrece, al expropiarlos de sus tierras ancestrales y de sus abundantes recursos naturales y minerales. El acaparamiento frenético de las tierras por los inversores extranjeros y locales, junto con la explotación de sus abundantes recursos, está no solamente empobreciendo a los pueblos africanos, sino privándoles de su mismo hábitat y de una vida digna. Esta avaricia de muchos países occidentales, gobiernos y multinacionales está privando a millones de africanos de su tierra considerada como herencia ancestral y que para ellos, representa no solo el medio de producción, sino su ambiente vital, morada de sus antepasados, su lugar de encuentro con todos los seres vivos de su historia, de su presente y de los que están por llegar. Además de desterrarlos de su ambiente vital y ancestral, y de condenarles a ser desplazados por el mundo, les están cerrando las fronteras y los está negando la entrada en los países llamados desarrollados. Sin darse cuenta, al tratar así a los pueblos africanos, la civilización occidental está llegando a un grado de “deshumanización” sin precedentes, sencillamente porque dispone de medios técnicos y financieros.

Así pues, la imagen de un África Central a la deriva sobre todos los planes de la realidad política, económica, intelectual, sociocultural u espiritual, nos impide creer que haya producido y conservado una representación del mundo coherente y generosa, que esta representación del mundo contenga la solución a la mayoría de los problemas que viven los habitantes del subcontinente y de la diáspora, que además es susceptible de contribuir a levantar el colapso ideológico y axiológico que se cayó sobre el horizonte del planeta.

Por lo tanto, los pueblos Ekang pueden ayudar a ser más humanos, a vivir en armonía con la naturaleza, a cuidar mejor del medioambiente y a preocuparnos de verdad por el bien de los demás y por un desarrollo sostenible para todos. Este planeta es la única casa que tenemos todos las futuras generaciones presentes y venideras. Los pueblos africanos tienen que demostrar cómo

vivir en armonía con las generaciones pasadas, presentes y venideras, así como con la Madre Tierra.

A continuación, trataremos de reflexionar sobre el origen y la geoantropología de los pueblos Ekang de África Central.

1.2. Origen, geoantropología, Cosmovisión, Cosmología y visión ekang del universo.

iEiá para el Kailcedrato real! Eiá para los que nunca han inventado nada para los que nunca han explorado nada para los que nunca han domado nada pero ellos se abandonan, sobrecogidos, a la esencia de todo ignorantes de las superficies pero embargados por el movimiento de todo despreocupados de domar, pero jugando el juego del mundo verdaderamente son los primogénitos del mundo porosos a todos los hálitos del mundo era fraternal de todos los hálitos del mundo lecho sin desagüe de todas las aguas del mundo centella del fuego sagrado del mundo carne de la carne del mundo que palpita con el mismo movimiento del mundo(Césaire, 1939: 97)

La religión de los africanos en general y de los bantúes en particular es el conjunto cultural de ideas, sentimientos y ritos basado en: 1) la creencia en dos mundos, visible e invencible; 2) la creencia en el carácter comunitario y jerárquico de estos dos mundos; 3) la interacción entre los dos mundos, ya que la trascendencia del mundo invisible no impide su inmanencia; 4) la creencia en un Ser Supremo y Padre de todo lo que existe. Partiendo de este esquema, se estima que la religión tradicional africana puede considerarse basada en cuatro elementos fundamentales: 1) la unidad de vida y la participación; 2) la creencia en el aumento, la disminución y la interacción de los seres; 3) el símbolo, medio principal de contacto y de unión; 4) una ética derivada de la ontología.

Desde la época colonial, muchos observadores extranjeros, africanistas o africanos han producido varias obras sobre el pueblo Beti, Pahouin o Ekang en general y desde los primeros momentos de su recopilación, han estado expuestos a graves confusiones, a menudo alimentadas por los problemas de nomenclatura semántica y cultural que presentan los términos “Fang” y “Pahouin” de las que se extraen las características de las sociedades Ekang aquí resumidas: Son descendientes de Bantúes, pero su origen es complejo por definir y más comúnmente aceptado es el dado por la tradición oral y las epopeyas del Mvet⁴⁸.

Así pues, Ekang es el nombre genérico e inclusivo más utilizado por los miembros de los grupos mismos para identificarse con los inmortales. Intentaremos presentar ésta visión evidentemente lapidaria e incompleta, porque sería una pretensión excesiva, resumir en pocas líneas la riqueza,

⁴⁸Descripción del instrumento musical que designa también el ritual de la narración oral y al tañedor transmisor de los mitos cosmogónicos de los Ekang. El mvet en el mundo de los EKang y otras culturas ágrafas del Golfo de Guinea es el elemento de trasmisión fundamental de todo un universo mental, cargado de figuras místicas y sus gestas épicas. Estas tradiciones de la que fue colonia española despertaron el interés de algunos investigadores del tema, y, en nuestros días, continúan apareciendo publicaciones sobre su importancia como modelo de trasmisión oral.²⁵⁸

la profundidad y la complejidad de la verdadera representación del mundo propio a toda sociedad como África Central, tomada en su especificidad ekang.

El Ekang tiene una cosmología de significado, complejo, oscuro y místico. Para él, de hecho, el universo no es mecánico o deshumanizante, sino que imita a los más inertes en apariencia y albergan un principio de vida. Detrás de todo hay un doble dotado de fuerza y espontaneidad. Estamos muy lejos de la visión del mundo del científico para quien todo es determinado y cada fenómeno se explica por la serie de fenómenos previos. Mientras el científico europeo siente frente al mundo una sensación de seguridad y ni una sombra de angustia, el Ekang, por el contrario, ha abierto al universo y al mundo circundante una perspectiva llena de vida, acción y misterio. Para él, la realidad no reside sólo en su esencia sino en símbolos táctiles y visuales que componen el mundo percibido: está en la profundidad un misterio, más allá de las apariencias que hay que superar. Aquí es donde se lo encuentra y nos comunicamos íntimamente con ella. Así pues,

En África, sentimos, a pesar de nosotros, la necesidad de ir más allá de los datos. Existe en África la atracción irresistible del más allá. Con una confianza que el hombre de Occidente ya no puede saborear, comulgamos, detrás de las apariencias inertes de todo, con la voluntad activa, capaz de un poder muy por encima de todo ese hombre mismo conoce el poder. Tal es el mundo ante el que nos sitúa el animismo. Que él sea demasiado subjetivo y emane de especulaciones todavía demasiado impregnadas de nuestras perturbaciones emocionales, esto no debería impedirnos recordar como un hecho de que el negro tiene un sentimiento muy alto del carácter oscuro de nuestra mundo. (Quenum, 1958: 34)

La consecuencia lógica de esta visión del mundo es, como podemos adivinar, una sensación molesta de inseguridad permanente y de angustia. El hombre Ekang se sabe vivir en medio de otros seres, unos beneficiosos, otros perjudiciales. No vive al lado de ellos, pero vive con ellos. Así pues, “no basta con traducir esto diciendo que es un ser social; no, se siente y se sabe una fuerza vital en relación real, íntima y permanente con otras fuerzas que actúan por encima y por debajo de él en la jerarquía de fuerzas; se conoce a sí mismo como una fuerza vital actualmente influenciada e influyente.”(Tempels, 1959: 71)

Por eso, anda constantemente con mucho cuidado y su vida se mueve entre el miedo y la angustia. Es esta trágica verdad que grita tristemente el pregonero silbatico: “No hay seguridad en el bosque; No hay seguridad en el bosque; No hay seguridad en el bosque”, (Anyá-Noa & Atangana, 1964: 113). En efecto, antiguamente, la convivencia en las sociedades ekang estaba regida y fundamentada en muchos principios que garantizaban la cohesión social en su conjunto y las relaciones con las tribus vecinas.

Así pues, la principal virtud que se recomienda y que más se encuentra a menudo en el canto de los pájaros, es prudencia. Un hombre prudente tiene la oportunidad de vivir feliz, mientras que el hombre temerario necesariamente corre hacia la ruina. Por eso hace falta estar constantemente en vela por miedo a ser sorprendido por el adversario. Mejor incluso estar preparado por la astucia es el camino más seguro. Porque, dice el proverbio ekang: Si escuchas decir: vida, sepa que este es el truco. En la vida, también es necesario saber tener en cuenta los oráculos de los adivinos y no desdeñar las recetas mágicas que pueden prescribir contra los malos hechizos.

En todo, es necesario considerar el fin y mantener la medida, porque la virtud huye de todo extremo. El colmo de la miseria y la desgracia es carecer de lo estrictamente necesario para vivir y sobre todo morir sin hijos. Pasa por la existencia como un pájaro en el aire, sin dejar rastro. Si podemos asegurarnos una posteridad, entonces vale la pena vivir la vida. A menudo es necesario pensar en la hierba, porque acecha al hombre en todos los momentos decisivos de la vida. Lo siguiente que hay que hacer, devolverlo, para bien o para mal: es la ley de la represalia. Así pues, para el Ekang, la hospitalidad se considera sagrada al igual que los demás imperativos de la moral natural: no se debe perder y el medio ambiente se percibe de tres maneras:

-El ambiente espiritual es la esfera de las relaciones con el mundo invisible.

-El medioambiente humano es el universo de las relaciones entre los seres humanos, que se extiende a los ancestros, los muertos y los aún no nacidos. (Informe Brundtland y las generaciones futuras).

-Por último, el medioambiente es el entorno natural o la naturaleza física. La naturaleza es el medio de comunión con el mundo invisible. En el imaginario cultural ekang, la relación con la naturaleza integra los problemas sociales. La naturaleza está vinculada conceptualmente con la salud humana y los procesos sociales. Existen vínculos de causalidad y representación entre el proceso reproductivo y la salud humana y la reproducción de la naturaleza y la fertilidad del suelo.

Sin embargo, a pesar de su aspecto complejo, la vida no debe tomarse de manera demasiado trágica, porque está permitido distraerse, tomar un buen trago, reírse de los tapetes, cantar *tralala*, bailar al ritmo del tam-tam y el tambor. Además, el cultivo de los campos ocupa también un lugar preponderante, porque el trabajo manual es apreciado en todas partes y se come plátanos, bananas, ñames, maíz, aguacates, yuca y se bebe alegremente vino de palma por la noche después de largos y agotados días de trabajos campestres. El matrimonio es una institución ancestral que garantiza la continuidad de la familia, de la tribu y del clan. La dote es de regla y se acompaña a menudo de una prestación de trabajo o de servicio notificado.

Así pues, Ekang representa un nombre multidimensional y una palabra que traduce una realidad multidimensional sagrada, espiritual, mística, misteriosa, guerrera entre otras y la palabra "Ekang", gana en los últimos años en popularización. Si cada Fang o Beti (y lo mismo en sus subgrupos) ama celosamente su identidad particular, se reconoce totalmente como miembro de su grupo de referencia, y como descendiente Ekang. Esta palabra es la que domina todo el conjunto, acentuando una rica unidad de su diversidad. En efecto, Ekang es el nombre genérico e inclusivo más utilizado por los miembros de los subgrupos mismos para identificarse con los inmortales. Son descendientes de bantús. El origen de Ekang es complejo de definir. Más comúnmente aceptado es el origen dado por la tradición oral. Ekang se refiere también a otras realidades como el Mvet, a la vez arte, mística y espiritualidad. De hecho, los Inmortales de los que los Ekang se definen como descendientes, se llamaban Ekang, repartidos como lo siguiente:

TABLA GEOGRÁFICA DE LOS PUEBLOS EKANG

Países	Población	%	Idioma	Dialectos
Camerún	2.400.000	23 %	Beti	Bebele, Bebil, Bulu, Eton, Ewondo, Fang, Mengisa, Mvele
Congo Brazzaville	950.000	38 %	Fang(Pamue, Pahouin, Pangwe)	Meke, Ntumu, Ogowe
Gabón	480.000	33 %	idem	idem
Guinea Ecuatorial	390.000	75 %	idem	idem
Santo Tomé y República Centroafricana	13.500	10 %	idem	idem

En efecto, más allá del territorio habitado, los Ekang se caracterizan por una unidad lingüística, una organización sociopolítica y unos valores antropológicos y espirituales comunes. Fueron grandes guerreros, migrantes y conservaron un sentido desarrollado de nobleza. Los Ekang son tradicionalmente sedentarios, agricultores y herreros. Los pueblos Ekang tienen una lengua común, a pesar de la diversidad de diptongación, porque las lenguas Fang-Beti constituyen en realidad una única lengua, a pesar de las divisiones artificiales impuestas por la colonización. Como se observa en todos los lingüistas, las diferencias entre ellos se deben a ligeras especificidades de vocabulario, pero sobre todo a la pronunciación. La sintaxis es prácticamente idéntica de una a otra y las diferencias gramaticales son insignificantes. De este modo, la intercomunicación entre los Ekang, nunca ha sido un problema y además esta unidad lingüística confirma su visión unificada y común del universo.

En efecto, la estructura social y política de los Ekang se caracteriza por tres elementos esenciales: libertad, parentesco y ausencia de una organización política centralizada. Los instrumentos musicales, tradicionalmente reconocidos, son el tam-tam, el xilófono, el mvet y han sido reconocidos como grandes herreros y escultores. Antes de la llegada de los europeos, existían creencias animistas en un Dios llamado Ntondobe¹²⁶. Las religiones cristianas llegan a finales del siglo XIX y los colonos-misioneros contribuyeron al derrumbamiento del edificio espiritual de estas creencias y los misioneros europeos que precedieron o acompañaron a los colonos pudieron cristianizar a los Ekang, que en la actualidad son principalmente católicos o protestantes.

Libertad: Para los Ekang, todos los hombres son iguales y el espacio ekang es por lo tanto un espacio de libertad de gran tendencia igualitaria donde los grupos sociales se establecen en

función de los vínculos consanguíneos y las únicas estructuras que se encuentran en los países Ekang son la familia extensa, el linaje y la tribu. Estas tres estructuras corresponden respectivamente al *ndabot*, al *mvog* (en los Beti) o a *esa* (en los Fang) y al *ayoñ*.

Sin embargo, el *mvog* sigue siendo la unidad fundamental de toda la organización social. La estructura social dominante de la sociedad ekang es, por tanto, una estructura por patrilineaje integrado. En efecto, según Laburthe-Tolra, en su acepción social, la palabra “*mvog*” designará al conjunto de los descendientes del hombre fundador o de la mujer fundadora. El *mvog* podrá entonces traducirse como “*linaje*”, a condición de que se comprenda bien que se trata siempre de patrilineaje, incluso si el epónimo es una mujer. Todo progenitor funda así un linaje, un *mvog*, o si se prefiere, cualquier segmento de linaje es el punto de partida de un nuevo *mvog* que se ajusta al anterior, cada niño pertenece a la vez al *mvog* de su padre, al de su abuelo padre paterno, al de su bisabuelo y así sucesivamente, en línea agnática.

Por tanto, el *mvog* o *esa*, la estructura social fundamental de los ekang, desempeña el papel esencial en las normas de matrimonio y de solidaridad social. A través del *mvog* se organiza la vida político-militar, económica y religiosa. Así, el jefe es, entre los antiguos Fang/Beti, aquel cuya comunidad esperaba los más eminentes servicios. En efecto, el jefe de los Beti debe mostrarse *akàb*; palabra por palabra “partícipe” de (*Kàb*, *mvam*: compartir, solidaridad, caridad, hospitalidad), cualidad a menudo asociada a la palabra *mgba*; sociabilidad, afabilidad). La riqueza que ha adquirido, debe redistribuirla, y ante todo a sus descendientes; pero también, aunque no esté ligado allí por ninguna obligación definida, se espera que haga disfrutar a sus padres, a sus hermanos, a sus vecinos, o el extranjero de paso a quien dará una gran hospitalidad. Es el primero del país, aquel en quien se está seguro de encontrar siempre comida, y van a aprovecharse con mayor razón de su riqueza aquellos hacia quienes tiene deberes precisos: suegros y sobrinos por ejemplo.

En estas circunstancias, la sociedad Ekang no puede sino valorar en extremo al hombre capaz de reunir en sí mismo todas estas cualidades e influir suficientemente en los innumerables jefes independientes para orientarlos hacia los objetivos comunes. Así que el poder de los Beti es primero personalizado. El jefe de esta sociedad debe ser un “*mfañ mot*”, o “verdadero hombre”, un *ntomba* o “hombre distinguido” y un “*nkukuma*” “hombre verdaderamente rico”, así pues, esto se puede comprobar desde la etimología de los dos principales grupos Ekang: Fang/Beti. En efecto “Fang” viene de la raíz de la palabra “*mfañ*” que significa “verdadero hombre, hombre distinguido y hombre rico”, mientras “Beti” o señores, plural derivado del singular “*nti*” significa “señor, distinguido”, y por eso en la lengua beti, las palabras *monsieur* francés y *sir* inglés y *señor* español, se dicen “*monti*”, que significa, señor en el sentido divino o hijo del señor.

A la vista de los elementos arriba presentados, se puede decir que el liderazgo en el contexto Fang/Beti puede acomodarse al modelo paternalista del padre protector donde el poder está al servicio de aquellos sobre quienes se ejerce: poder alterado centrado y donde hay búsqueda de un intercambio equilibrado. La riqueza en los países Beti no se considera un objetivo sino un medio de expresar un poder directo o indirecto (prestigio) sobre los hombres. La ignorancia de la noción de mercado: para este fin había en los antiguos Beti una cierta ignorancia

de los mercados. Las palabras ekang que son equivalentes (por ejemplo, “*Bilabi*” significan “visita ostentosa”, “intercambio”) y la más común es el Pidgin “*mâkit*” (market). La naturaleza social de los intercambios: los intercambios en esta sociedad dependen de las leyes “anéconomicas”, de naturaleza puramente social, y más exactamente políticas, en relación con la adquisición y la conservación del poder. La riqueza que hace jefe no es para él, sino para el grupo; La preocupación por la apariencia: la presencia del “gran rico” expresa, pues, el éxito total del grupo que encarna, y que se reconoce en él, en una “economía de desfile” de la que los espectadores se satisfacen por participación.

Las relaciones de intercambio personalizadas: la relación de intercambio sigue siendo profundamente “personalizada” en el país ekang, de ahí la dificultad de instaurar una vida económica según el liberalismo moderno. Aquí las cosas económicas están fuertemente ligadas a la persona; un fracaso es, pues, una puesta en cuestión de todo el ser. Preferir las verduras vendidas aquí a las que se venden allí, es preferir esta vendedora a aquella; es llevar sobre ella un juicio peyorativo, carecer de confianza en ella, quizás sospecharla de haber embrujado sus productos. No hay relaciones meramente económicas, ni tampoco relaciones meramente familiares o religiosas, porque todas las relaciones son totales.

En efecto, se reconoce actualmente de modo creciente que la cultura es un aspecto indispensable del desarrollo auténtico. Esta reciente tendencia se refleja, en numerosos países del mundo en el surgimiento de instituciones dedicadas a promover la cultura. En las antiguas colonias, especialmente en África, la cultura ha desempeñado un papel fundamental en la lucha por la liberación nacional. Desde la independencia, la reafirmación de una identidad cultural se ha convertido en uno de los objetivos prioritarios de todos los estados africanos. Como lo hemos dicho desde el inicio de nuestra reflexión, la crisis ecológica y ambiental en África es ante todo una crisis antropológica y sociocultural, porque ha existido siempre una fraternidad muy estrecha entre la naturaleza y el africano desafortunadamente destrozada por las atrocidades de la esclavitud y la colonización, que remordámoslo tenían como fondo ideológico, la cosificación, la deshumanización y la infantilización del Africano, hasta casi su alienación completa. Lo que significa concretamente que para entender à África Central en general y los pueblos Ekang en particular, es necesario reconstruir su concepción del hombre ideal, su organización sociopolítica, sus costumbres y tradiciones, abandonando al dualismo cartesiano que distingue la *res cogitans* de la *res extensa*, para enfrentarse a una realidades complejas, que rigen las acciones cotidianas de la población local, relacionándola a su entorno natural.

Así pues, la tradición de transmitir la cultura de manera oral, de generación en generación, ha producido que la identidad de los pueblos Ekang no perezca y gracias a ello, podemos conocer una serie de relatos que muestran el origen, una manera peculiar de concebir la vida y la muerte, lo infraterrenal y lo supraterrrenal, los mitos contienen realidades en la medida en que simbolizan todo aquello que la razón humana no puede explicar racionalmente. Es importante señalar que muchos mitos son similares en distintas tradiciones culturales africanas e incluso algunos temas abordados son análogos a tramas de la mitología universal, como el relato del gran diluvio terrestre, el *big bang*. La riqueza mitológica Ekang es enorme, aquí sólo se presenta una

pequeñísima selección que nos orienta para conocer y comprender una parte del mundo extático de las mentalidades Ekang. Así será posible presentar mediante la mirada a cada elemento lo que cada cultura nos habla de ella misma a través de lo que sucede en su visión del universo u sus interacciones con lo visible y lo invisible, relacionándolas con su entorno natural.

En efecto, se ha constatado arqueológicamente la existencia entre los bosques antiguos ekang de centros sagrados o de santuarios en emplazamientos como montañas, altos lugares, rocas, cuevas, abrigos, bosques, manantiales y fuentes termales. La mayor parte de esas evidencias no han dejado una huella arqueológica demasiado profunda, siendo generalmente centros rituales modestos, en ocasiones el pueblo Ekang ha procedido más bien de la observación etnográfica, la cual ha proporcionado numerosa información acerca de prácticas rituales desarrolladas en esos enclaves, sobre la devoción popular hacia los genios y los antepasados, así como a propósito de las ceremonias de carácter agrícola vinculadas a cultos de la fertilidad.

Así entonces, la cosmovisión está íntimamente en la visión que tienen los grupos sociales y en este caso, los grupos Ekang ligados a la religión, la política, la economía y el medio ambiente. En los sistemas cosmológicos de los indígenas del pueblo Ekang la tradición tiene un enorme peso y, gracias a los estudios de antropólogos e historiadores, ha sido posible conocer el origen prehispánico de muchos de los elementos que forman los sistemas actuales de creencia y conocimiento. En la cultura milenaria, desde los profundos significados que explican su propia cosmovisión, se tiene una forma de concepción e interpretación del mundo, sus mitos relatan el surgimiento de los componentes de la naturaleza, dónde el individuo Ekang es parte de ella. El hombre vive en varias dimensiones y se mueve en el espacio, donde el medio natural tiene una influencia constante sobre él. Existe también en el tiempo, lo que le da un paso histórico y un sentimiento al futuro. Desarrolla sus actividades dentro de una sociedad de la que forma parte y se identifica con el resto de perennidad, de generación en generación. Las representaciones significantes son las del universo, las de las relaciones del hombre con la naturaleza, que corresponden al primer nivel de la cultura según nuestro modelo teórico, en el segundo nivel también son significantes las relaciones sociales, entre los hombres mismos, e igualmente significantes las de los orígenes y las finalidades de la humanidad en el tercer nivel.

Por otro lado, la religiosidad popular que, de hecho pertenece a las clases subalternas, se sitúa en el segundo nivel y tiene distintas manifestaciones. En las sociedades de escaso desarrollo tecnológico está muy ligada con la explicación de lo humano y sus relaciones con la naturaleza y a veces está condicionada por el modo de producción y las instituciones, aquí aparece la relación entre los tres niveles.

En efecto, todas las representaciones colectivas y las prácticas mágicas de protección contra las enfermedades, la ineficacia de las técnicas de producción o la esterilidad de los campos, quedan contenidos en los códigos mágico-religiosos. La influencia de la magia, desde el plano simbólico hasta su práctica en la vida cotidiana, no sólo se confirma en su estrecho vínculo con la religión, sino que se percibe en los grados de cohesión social que necesita toda comunidad, que se identifica como una unidad diferenciada de otras. Incluso la acción mágica más conciliatoria

reduce su flexibilidad cuando está en riesgo la cohesión social, se considera como exclusión inevitable la de aquellos o aquello que sea considerado infractor de los códigos establecidos por la colectividad.

Así pues es justo de reconocer que si la crisis del desarrollo insistió en particular en el hecho de que la diversidad de situaciones, la mayoría de los valores y la multiplicidad de soluciones deseables variaban según las condiciones espaciales, temporales, ecológicas, económicas y sociales, se trata ante todo de hacer buenas preguntas y liberarse de los prejuicios culturales, reflexionando en el orden cósmico y la religiosidad tradicional ekang.

1.3. Orden cósmico y religiosidad animista ekang.

Desde un punto de vista antropológico, histórico y sociológico, todos los pueblos del mundo han desarrollado una cosmovisión; es decir, que no existe cultura que no posea una concepción de su realidad y que de acuerdo a ella viva, viendo y dejando ver determinados aspectos que responden a sus inquietudes, intereses y necesidades. Esta manera de ver e interpretar el mundo, denominada cosmovisión, se ha desarrollado e hilvanado por medio de un prolongado proceso de interacciones continuas entre el ser humano, la colectividad y el medio natural. Como cada grupo humano y medio natural posee peculiaridades y particularidades que las diferencian unas de otras; el resultado de sus interacciones resulta divergente y/o diferente, lo cual incide en el semblante o la concepción del mundo que cada una de las culturas posee.⁴⁹

El término cosmovisión se refiere al conjunto de creencias, valores y sistemas de conocimientos que articulan la vida social de los grupos indígenas. El historiador Alfredo López Austin (1990) define la cosmovisión como “el conjunto estructurado de los diversos sistemas ideológicos con los que el grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo, engloba todos los sistemas, los ordena y los ubica”. Tal como se dijo con anterioridad la cosmovisión se manifiesta en la vida de las personas y las colectividades, esta visión resuelve en la práctica, la maraña de cuestiones sobre temas cruciales: la muerte, el sentido de la vida, el transcurrir de la historia, el orden de las cosas, la existencia de los grupos y de los individuos. Esta cosmovisión es sentida, valorada afectivamente, compartida subjetivamente, creída, asimilada y asumida no sólo mediante procedimientos discursivos y racionales, sino gracias a una predisposición subjetiva.

El término *cosmovisión* de acuerdo con la etimología griega, procede de *cosmos*, que significa el mundo o el universo, y siendo éste el elemento primigenio de cosmovisión, podría enunciarse que ésta palabra involucra una visión global del mundo que surja a partir de las actividades vitales, de la experiencia de la vida y de la estructura de la totalidad psíquica; mística, mágica, religiosa y divinadora, estando por ende sometidas a las variaciones de la historia, conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente

⁴⁹Escuelas Superiores de Formación de Maestras y Maestros, “Cosmovisiones y filosofías”, Versión preliminar, Bolivia, págs 19-20

congruente, con el que un individuo o grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo.

La cosmovisión es el conjunto de representaciones mentales compartidas por un grupo social que pretende explicar la totalidad del universo, esto es, toda la realidad social y natural. En sus contenidos, es más amplia que la ideología, pues sus proposiciones no solo abarcan la realidad social del hombre, sino también el universo físico. En cambio, para Mario Mejía Huamán la concepción del mundo o cosmovisión es la manera total de ver el mundo o la manera total de apreciar el mundo. Con el término mundo hace referencia no sólo a la naturaleza física que rodea al ser humano, sino a ese mundo espiritual propiamente humano. Concibe que la visión del mundo sea distinta porque los hombres concretos de cada pueblo y cada nación son distintos.

En efecto, los mitos acerca de los orígenes, ya sea del estado, el universo, el mal o el hombre, tienen una función importante, la de señalar qué es importante y significativo así como dar sentido a la existencia humana, situándola en el contexto más amplio del cosmos al que pertenecemos. Los griegos veían el mundo como un lugar “mágico”, en el que dioses, titanes y semidioses visitaban el mundo de los hombres y habitaban en cielos y mares. El cristianismo promovió la concepción de un mundo en el que el hombre era una criatura especial por su semejanza con Dios y, por tanto, ocupaba una posición privilegiada en el cosmos. Así, se representaba a la Tierra como el centro del mundo.

Así pues, los primeros filósofos griegos asumían una “química elemental” según la cual había cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego. Estos elementos en realidad se consideraban “estados” de lo material. Así, el elemento tierra se identificaba con “lo sólido”, el agua con lo líquido o el fuego con “lo ígneo”. Mientras unos filósofos reducían esos cuatro elementos a uno (agua, fuego o lo indeterminado), otros como Empédocles consideraban que eran irreducibles y eternos y que todas las cosas estaban compuestas de ellos. A los primeros se los denomina monistas, pues creían en un único principio o *arjé*; a los segundos se les denomina pluralistas.

En África Central, la tradición oral la que a través de la palabra viva lleva una expresión directa de la vida de las generaciones la tradición cultural afroasiática el espíritu busca primeramente armonía y unidad, es decir participación e integración. Esta tradición, así, implica no solo la unidad, sino también la diferencia de espíritu y pues de otro modo no se podría hablar explícitamente de una unidad de ambos, promoviendo así un hábito de síntesis.

En efecto, el africano ha ejercido y sigue ejerciendo violencia sobre la naturaleza. Pero consciente de que dioses inmanentes viven en la naturaleza, las montañas, los bosques, las aguas, ha puesto en marcha estrategias que permiten evitar o prevenir desórdenes (epidemias, desaparición de especies vivas, agotamiento de minas, etc...) que podrían resultar de esta violencia necesaria. De hecho, a través de estas estrategias, el africano tiene la preocupación de evitar la ruptura entre la naturaleza y él, su compañero divino y progenitor. En segundo lugar, para Beck

Así, en Occidente la relación con la realidad se caracteriza por la intención de objetivar las cosas, de determinarlas y tomarlas directamente por conceptos racionales. Al contrario, el espíritu original del hemisferio afro-asiático, no intenta dominación, sino participación e integración en la estructura y sentido de la naturaleza. En la conciencia europea, la unidad de la realidad emerge y se separa en una multiplicidad de diferencias; el acento va de la unidad a la multiplicidad. En la conciencia asiática y africana, la multiplicidad y lo distinto no se desmarcan explícitamente frente a la unidad básica, sino que permanecen en ella o regresan a ella. Frente a la pluralidad y diversidad se acentúa aquí la unidad. (Beck, 2002: 272)

Como otras características de las culturas africanas.: La mentalidad se expresa propiamente por movimientos rítmicos. La música, la danza y el drama penetran en toda la vida y en todas las regiones de la existencia. El ser de la naturaleza material se experimenta como un acontecimiento totalmente rítmico. Este movimiento se continúa por medio de una 'identidad eidética 'hasta lo espiritual y se presenta perfectamente por las obras culturales. La mentalidad africana se expresa propiamente por movimientos rítmicos. La música, la danza y el drama penetran en toda la vida y en todas las regiones de la existencia. El ser de la naturaleza material se experimenta como un acontecimiento totalmente rítmico. Este movimiento se continúa por medio de una 'identidad eidética 'hasta lo espiritual y se presenta perfectamente por las obras culturales. Conforme a esta realidad, en la cultura africana la unidad del ser espiritual se encuentra en y con la pluralidad de los entes materiales, en medio de ellos; es inmanente a ellos.

La armonía de las culturas africanas con el medioambiente procede del ser, se realiza por una vitalidad primigenia y en su búsqueda de comunión y fraternidad con la naturaleza. En efecto,

la relación a la naturaleza, en la cual el espíritu intenta no dominar la naturaleza científico-técnicamente, sino vivir con ella consonantemente, se prolonga hasta la relación al hombre. En eso, quizás, las diferencias típicas de las culturas pueden destacarse más distintamente. Mientras que en la cultura occidental el individuo humano está distanciado por estrictos límites frente a los otros, según la concepción africana la individualidad humana consiste exclusivamente en sus relaciones a los prójimos, al todo de la tribu y de la naturaleza. En ello se ve el sumo valor de la individualidad humana. (Beck, 2002: 276)

Según las culturas africanas, las almas de los difuntos viven en la comunidad de sus familias; las ayudan, inspiran y protegen como sus "buenos espíritus". Conforme a eso, los cadáveres en la cultura africana se entierran, porque deben devolverse a la unidad inmediata de la naturaleza material y según Diop, los muertos no están muertos, tienen que sobrevivir en medio de los vivos y se puede experimentar su presencia, resalta la presencia cósmica de los seres queridos desaparecidos y simbiosis con el paisaje. En efecto Grand afirma: "el africano no vive 'con 'la naturaleza ni 'en 'ella, sino que 'es 'esa naturaleza que participa de todo el universo como la célula es parte dinámica de un organismo vivo" (Grand, 1991: 1). Efectivamente, los antepasados juegan un papel primordial en el proceso de conservación de la tribu y del medio ambiente. En este sentido, Diop confirma:

Los que han muerto nunca se han ido: En la sombra que se ilumina, Y en la sombra que se espesa. Los muertos no están debajo de la tierra: Están en el árbol que se estremece. En el bosque que gime, en el agua que fluye, en el agua que duerme, en la caja, en la multitud: Los muertos no murieron. Escucha más a menudo Las cosas que las otras La Voz del Fuego se oye, Oye la Voz del Agua. Escucha en el Viento La Zarza sollozando: Es el Soplo de los Ancestros muertos, Que no se han ido Que no están bajo la Tierra Que no están muertos. Los que han

muerto nunca se han ido: Están en el seno de la mujer, Están en el Niño que vaga y en el Tisón que se inflama. Los muertos no están bajo la tierra: están en el fuego que se apaga, están en las hierbas que lloran, están en la roca que gime, están en el bosque, están en la morada, los muertos no están muertos(Birago Diop, 2006: 111-112)

El poeta y la creación están atormentados por la muerte, este otro dominio como él lo llamaba (Grah Mel, 1990: 1), por estos “muertos que no están muertos” y que nos acompañan, aunque no actúen: por eso vemos desfilar nombres de lugares, cercanos y reales, donde se instalan para que les prestemos atención. En primer lugar, genéricamente, el agua (“el agua”, “el río”), el aire (“el viento”, “la sombra”) y diversos elementos del paisaje vegetal (“el arbusto, la madera, el árbol, las hierbas, el bosque”) y mineral (“la roca”). También el hombre aparece en esta letanía (“la choza, la multitud, la mujer, el niño, la morada”). Sólo faltan los animales, indignos, esta presencia cósmica de los seres queridos desaparecidos, esta simbiosis con el paisaje, este “pacto” de la muerte y de la vida. Sin embargo, la vida del africano se inserta en un universo concreto, caracterizado por la “frecuencia e intensidad de las relaciones con lo invisible.”(Laburthe-Tolra, 1977: 24)

Dicho esto, se reconoce entonces que la cosmovisión está íntimamente en la visión que tienen los grupos sociales y en este caso, los grupos Ekang ligados a la religión, la política, la economía y el medioambiente. Los sistemas cosmológicos de los pueblos de tradición ekang, tiene un enorme peso y, gracias a los estudios de antropólogos e etnológicos, ha sido posible conocer el origen prehispánico de muchos de los elementos que forman los sistemas actuales de creencia y conocimiento. En la cultura milenaria, desde los profundos significados que explican su propia cosmovisión, se tiene una forma de concepción e interpretación del mundo, sus mitos relatan el surgimiento de los componentes de la naturaleza y el individuo forma parte de ella.

En efecto, para las tradiciones negro-africanas, toda la naturaleza es un símbolo y el simbolismo de ciertos elementos permanece bastante constante, como el del mundo animal, mineral y vegetal. Así pues, el simbolismo animal presenta a los animales o ciertos animales como héroes civilizadores de la tribu, en el sentido de que en los mitos fundadores de los clanes, el ancestro epónimo es a menudo un animal. El mundo mineral representa, en el mismo sentido, a todos los seres vivos inanimados y entre estos, la tierra asociada al cielo ocupa un lugar primordial: “El cielo y la tierra, pareja primordial, progenitor y progenitor, trae al mundo a todos los seres que son así hermanos uterinos y consanguíneos.”(Memel Fotê, 1998: 44)

Sin embargo, subsiste una dificultad real, la de saber si se puede hablar de tradición africana en singular o en plural, en el sentido de que existen varias civilizaciones muy diferentes en África. Así, por ejemplo, la civilización de los pueblos de sabana difiere de la de los pueblos de bosque o de los pueblos que habitan las montañas, del mismo modo que los pueblos pastores no tienen la misma civilización que los pueblos de agricultores o de pescadores. Pero, si se mira de cerca y con atención, se puede darse cuenta de que más allá de la diversidad real o aparente de las tradiciones africanas, lo que llama la atención del observador advertido es su unidad, porque si desde el punto de vista de sus medios, hay diferencia, dependiendo de los tipos de actividades y su historia, es la unidad cultural de África que se vive, porque “más allá de la extrema diversidad

de las sociedades, de las culturas y de sus historias, esta unidad es hoy admitida por la mayoría de los historiadores y antropólogos sobre temas variados: fondo común, identidad, africanidad.”(Memel Fotê, 1991: 26)

Por consiguiente, cabe señalar que este fondo de cultura común tiene su fundamento en la tradición religiosa que comparten todas las sociedades africanas precoloniales, preislámicas y precristianas. Esta tradición religiosa que une y desvela la visión unificada del mundo, “se presenta ideológicamente como una concepción general del universo, de la vida, y del hombre, una totalidad que sigue formando el alma y el comportamiento de los pueblos.”⁵⁰

Así pues, el africano tradicional distingue dentro del mundo visible dos espacios: el espacio socializado o cultural, que es el que el hombre ha-bite, y el espacio no socializado o natural que es el habitáculo de los dioses, ínter-medios más o menos benévolos entre los cuales las montañas, los bosques densos, las islas, las aguas, los pantanos, los rápidos, las profundidades y las alturas son los santuarios. Así, el hombre, el elemento de este mundo, permanece unido al resto del mundo por el origen absoluto que se llama Dios, el hombre es el pariente “consanguíneo” del mineral, del vegetal y del animal, porque en la composición de los cuerpos de estos seres emparentados entran las mismas sustancias (agua, tierra, fuego, aire) que manifiestan el *nyama o ngul*, energía vital universal.⁵¹

Así pues, la religión tradicional africana se presenta como una religión de la alianza eterna entre el hombre y la naturaleza por mediación de los espíritus, de los antepasados, de los genios y de Dios. Elungu expresa bien esta alianza recíproca en estos términos: “Una vez más, el tradicional simbolismo negro presume y plantea la unidad del hombre con su sociedad, del hombre clánico y del universo, y se apoya constantemente en ella para una acción a operar en este mundo, para un sentido trascendente, la única experiencia practico-sensible y, por tanto, immanente al mundo, al hombre y a su sociedad.” (Elungu, 1987: 42)

En efecto, la psicología tradicional africana, todos los seres de la naturaleza son dotados de vida. Los minerales también son seres vivos entre otros. El mundo vegetal se interpreta también según el inagotable tesoro de los símbolos y, en general, está representado por el árbol. En efecto, según las cosmogénesis africanas, la vida, sustancia del mundo, se manifiesta por primera vez en y por las plantas. En efecto, “es de la tierra, síntesis de los otros elementos de la cosmogénesis (Fuego, Aire, Agua) después de la fecundación de ésta por el Fuego (energía) y del Aire (respiración) que salió la vida bajo la forma vegetal. La tierra, al recibir los residuos y los elementos no asimilables por la vida, los transforma en vida; el lugar donde se realiza y se manifiesta esta transformación es el árbol.” (Memel Fotê, 1998: 35-36)

Por eso, el medioambiente en África Central está percibido también como una progenitora. Así, las sociedades se identifican con ella como su “padre” y “madre”, tal es el caso

⁵⁰“Rapport sur la civilisation animiste” en *Colloque sur les religions*, Paris 1961, págs 31-58.

⁵¹Memel-Fotê, “Essais sur l'homme et l'environnement dans les sociétés d'Afrique nubienne”, en: *Communication aux Journées Nationales de l'Environnement* (Abidjan, 1990) 5-6.

de los cazadores pigmeos del bosque del este de Camerún. Según ellos, cuando la caza es infructuosa en la selva, cuando hay muerte extraña de hombre, estos pigmeos ven allí la señal de que el bosque, “su padre” y “su madre”, duerme. Es entonces cuando hacen la música del *Molimo* para que se vuelva a despertar, que encuentre la felicidad de la vida vigilante y que comparta la alegría de los humanos.

Para el relato de la cosmología y la cosmogonía ekang, la mayor parte de la literatura consiste en cuentos y relatos históricos, mitos y leyendas que trazan las genealogías, descifrar los acertijos y decodificar los refranes a través las epopeyas del *Mvet*. El *Mvet* es un género popular oratorio mayor de los pueblos Ekang y se caracteriza por la glorificación de sus héroes con poderes sobrenaturales y las luchas entre inmortales y mortales que quieren conquistar la eternidad (Tsira Ndong Ndoutoume, 1983)

En un enfoque comparativo entre documental histórico y ficción, busca demostrar que la ficcionalización en el *Mvet*, lejos de intentar desconectar el Ekang de su realidad, más bien tiene como objetivo llevarlo a apropiado para una vida auténtica para el negroafricano. Así, si la cultura define nuestra identidad es la pertenencia al territorio que crea nuestro habitado, porque en la cultura se recogen valores comunes y son parte importante los que inciden en la protección del medio ambiente. La idea fundamental que pone de relieve el concepto de cosmovisión es que las relaciones del ser humano con el medio ambiente, con la sociedad en la que vive y con él mismo, están mediadas por elementos culturales. La visión del universo y nuestro reflexionar sobre el mundo están directamente relacionados con la manera en que actuamos en ese mundo y al mismo tiempo, nuestro actuar en el mundo refuerza la concepción que tenemos de ese sentido del mundo.

En efecto, los pueblos en todo el mundo han desarrollado una cosmovisión; es decir, que no existe cultura que no posea una concepción de su realidad y que de acuerdo a ella viva, viendo y dejando de ver determinados aspectos que responden a sus inquietudes, intereses y necesidades. Esta manera de ver e interpretar el mundo, denominada cosmovisión, se ha desarrollado e hilvanado por medio de un prolongado proceso de interacciones continuas entre el ser humano, la colectividad y el medio natural. Como cada grupo humano y medio natural posee peculiaridades y particularidades que las diferencian unas de otras; el resultado de sus interacciones resulta divergente y/o diferente, lo cual incide en el semblante o la concepción del mundo que cada una de las culturas posee. Así pues, los seres humanos estamos en el mundo y desde tiempos remotos nos hemos preguntado por el mundo en que vivimos y el que alcanzamos a ver o a pensar. Los llamados mitos cosmogónicos pretendían contar cómo había surgido el universo.

Actualmente se reconoce de modo creciente que la cultura es un aspecto indispensable del desarrollo auténtico. Esta reciente tendencia se refleja, en numerosos países del mundo en el surgimiento de instituciones dedicadas a promover la cultura. En las antiguas colonias, especialmente en África central, la cultura ha desempeñado un papel fundamental en la lucha por la liberación nacional. Desde la independencia, la reafirmación de una identidad cultural se ha

convertido en uno de los objetivos prioritarios de todos los estados africanos. La tradición de transmitir la cultura de manera oral, de generación en generación, ha producido que la identidad de los pueblos indígenas no perezca. Gracias a ello podemos conocer una serie de relatos que muestran el origen, una manera peculiar de concebir la vida y la muerte, lo infraterrenal y lo supraterrrenal, los mitos contienen realidades en la medida en que simbolizan todo aquello que la razón humana no puede explicar. Es importante señalar que muchos mitos son similares en distintas tradiciones culturales amerindias e incluso algunos temas abordados son análogos a tramas de la mitología universal, como el relato del gran diluvio terrestre. La riqueza mitológica veracruzana es enorme, aquí sólo se presenta una pequeñísima selección que nos orienta para conocer y comprender una parte del mundo extático de las mentalidades indígenas. Así será posible presentar mediante la mirada a cada elemento lo que cada cultura nos habla de ella misma a través de lo que sucede en su visión del mundo.

Desde entonces, conviene notar que este fondo de cultura común, encuentra su fundamentación en la Tradición religiosa que compartían la casi totalidad de las sociedades africanas precoloniales, preislámicas y precristianas. Ésta tradición religiosa que vincula y desvela la visión unificada del universo “se presenta ideológicamente como una concepción general del universo, de la vida y del hombre, una totalidad que continúa formando el alma y el comportamiento de los pueblos”⁵². Para justificar nuestros dichos, señalamos que concretamente, las visiones éticas y socioantropológicas tradicionales atestiguan en África la existencia de un mundo cercano a la *physis* de los presocráticos, distribuido de la siguiente manera: “cuatro elementos entran en su formación: el primero elemento es el Fuego, energía celeste, manifiesta el caliente y el seco, correspondiendo a la temporada seca, el fuego engendra el segundo elemento, el aire, manifestado en lo caliente y lo húmedo; es del aire que viene en forma de lluvia, el tercer elemento el Agua, síntesis de los tres elementos. Por fin, de la Tierra han nacido, por orden cronológico, lo vegetal, lo mayor, el animal, lo menor, y el hombre, lo joven, entre los seres animados.”(Memêl Fotê, 1998: 35-36).

Efectivamente, el universo negro-africano se subdivide entonces en dos esferas, una visible y la otra invisible, en interrelación perpetua gracias al juego de las conexiones invisibles. El mundo invisible perceptible para los que tienen doble vista, es decir los nictósofos⁵³ o adivinos, magos y brujos, es el verdadero mundo, el subterráneo habitado por los genios, antepasados, dueños y propietarios de la Tierra⁵⁴, el cielo siendo la morada del Ser Supremo. Así pues, el espacio tradicional africano distingue perfectamente en el seno del mundo visible dos espacios: el socializado o cultural, donde vive el hombre y el no socializado o natural, el hábitat de los dioses, intermediarios más o menos benévolos, cuyas las montañas, las selvas densas, las islas, las aguas, las albuferas, los rápidos, las profundidades y las alturas constituyen a los santuarios.

⁵²Rapport sur la civilisation animiste en *Colloque sur les religions*, Paris, 1961, págs 31-58

⁵³Según Zahan, en su libro “Espiritualidad y pensamiento africano” ediciones Cristiandad, los nictósofos son personas en posesión del don de la doble vista intermediaria entre el mundo visible e invisible.

⁵⁴Para los Ekang, la tierra es una herencia ancestral, que debe conservarse y transmitirse intacta de generación en generación, por eso la designan como “si be Tara”, es decir literalmente “Cuna, tierra y lugar de descanso de los antepasados y ancestros. Ntondobe, Zamba o Zama es el nombre del Dios de los Ekang.

Así pues, el hombre, el elemento de este mundo queda vinculado al resto del mundo por su origen absoluto que se llama Dios, el hombre siendo “consanguíneo” del mineral, del vegetal y del animal, porque en la composición de los cuerpos de estos seres aparentados entran las mismas sustancias (agua, tierra, fuego y aire) que manifiestan el *nyama o ngul*, energía vital universal (Memel Fotê, 1998). En este sentido, el ambiente se concibe en África como madre y por eso muchas sociedades se identifican a ella, refiriéndose como a su padre y madre según el principio gemelo y la religión tradicional africana se presenta como una religión de la alianza eterna entre el hombre y la naturaleza mediante los espíritus, los antepasados, los genios y el Creador. Elungu expresa muy bien esta alianza recíproca en estos términos: “una vez más, la simbólica negra tradicional presupone la unidad del hombre a su sociedad, del hombre clánica y el universo, y se apoya constantemente en ella para una acción a operar en el mundo, para un sentido trascendente, la única experiencia práctico-sensible y por lo tanto inmanente al mundo, al hombre y su sociedad.”(Elungu, 1987: 42)

Sin embargo, a pesar de todos estos milenios de dominación colonial y de las atrocidades de los mecanismos de imposición de la cosmovisión occidental, lo que llama la atención es la capacidad de renovación interior desde la cual renacieron las culturas africanas tradicionales como un fénix de las cenizas olvidadas, después de la descolonización y el acceso a las independencias.

Así pues, en la cosmovisión africana, el universo se apodera de Dios, el hombre y sus semejantes y otros seres cósmicos. Se refiere a las realidades cósmicas. El universo es la manifestación de su presencia; el lugar y el espacio donde el hombre experimenta el encuentro con Dios. Es un inmenso campo de seres articulados entre sí gracias al eje dialéctico de comunión y participación. Está marcado por la dualidad y la fluidez. La unidad dual lo hace dinámico y lo mantiene en equilibrio a través de una tensión entre fuerzas opuestas y complementarias, que son el nacimiento y la muerte, macho y hembra, izquierda y derecha, caliente y fría, la luz y la oscuridad, etc. El universo es una comunidad de seres que se sitúan en un plano global donde cada ser encuentra un lugar en las relaciones y conexiones cósmicas, alberga aspectos de la reproducción, del nacimiento y de la muerte. Es una tela cósmica que produce la vida cuyo centro es el hombre. El bienestar de éste depende de su equilibrio fundamental para el mantenimiento del cosmos, este “equilibrio fluido” se restablece siempre, conservando igualmente todos los puntos particulares de equilibrio en movimiento constante. Como resultado, las categorías opuestas como macho y hembra, día y noche, alto y bajo, cercano y lejano, bien y mal estaban siempre en equilibrio fluido. En cada situación, había que encontrar el punto crítico en un movimiento continuo; se redefinió de un momento a otro y estaba sujeto al cambio y a la fluctuación de todo el cosmos, oscilando y reconstituyéndose siempre. La búsqueda interminable del equilibrio suponía una responsabilidad colectiva. El mantenimiento del equilibrio era el deber moral de cada uno en su comunidad. (Sylvia, 1995: 47)

Sin embargo, una cosa sigue siendo cierta, no se puede dudar ni del lugar ni de su importancia en la vida del Ekang, cuya relación con Dios no era un pacto de tipo judío-cristiano.

(Messi Metogo, 2013) Más que en ningún otro lugar, en el África negra, la existencia de Dios no se demuestra, simplemente se conoce. Así pues, el concepto de Dios se siente más que analizado, vivido más que pensado, la presencia de Dios penetra la vida tradicional africana como la presencia de un ser superior, personal y misterioso. Se recurre a él en las horas solemnes de la vida y en sus momentos más críticos, cuando se considera como inútil la intercesión de cualquier otro ser que serviría de intermediario. Casi siempre, superado el temor de su omnipotencia, Dios es invocado como Padre. Las oraciones que se le dirigen, individual o colectivamente, son espontáneas y a veces conmovedoras, mientras que entre las formas de los sacrificios se distinguen por la pureza de su significado los sacrificios de las primicias.⁵⁵

Para el negroafricano, Dios es el Creador último de la realidad absoluta, del cielo y de la tierra, del mundo visible e invisible. Él es el que llamó a todas las cosas a la existencia. Es la presencia que sustenta la perennidad del universo y asegura al hombre la tranquilidad y la serenidad en la vida. Él es el pilar del mundo. Dios es la causa primera y última de todo. Es el Único, el sin límites, el Omnisciente y el Omnipotente, el trascendental. En él se explica el mundo, el universo, el hombre y sus medios de subsistencia (Mulago Gwa Cikala, 1980). Dios es el otro, sin comparación con algunos seres creados. Es el Ser a partir del cual los fenómenos observados se caracterizan como religiosos y hacia los cuales convergen las prácticas y las obligaciones religiosas del hombre (por ejemplo: creencias, ritos, símbolos, ética, cultos, etc.) (Mukulu Mbangi, 2015). Dios es la presencia última y absoluta, el único y único Ser por el que se explica el universo. Dios es invisible y todopoderoso y trascendente. No es del orden de seres no personalizados. La trascendencia se expresa incluso en la manera de designarlo.⁵⁶

Para los Ekgang, la idea de Dios está esencialmente ligada a la noción de la vida. Esto significa que la vida está pensada y vivida en referencia a Dios, el Ser increado y eterno que da sentido y significado a la vida. Es autor de la vida y procurador de la fuerza vital. Dios es invisible y todopoderoso y trascendente. Dios es conocido a través de las huellas, las cifras, los vestigios que son los signos y las manifestaciones de su firma y de su presencia en el mundo. Sus huellas aparecen también a través del lenguaje del hombre y de las experiencias existenciales. Dios es aún conocido a través del libro de la naturaleza, a través de las cosas creadas (*res creatae*) y las del mundo (*res mundi*); pero también a partir del calendario cósmico y la sinergia entre el mundo visible y el mundo invisible.

Así pues, el mundo es la realidad inmediata en la que está insertado el hombre. Está dividido en mundo visible e invisible. El mundo visible es la esfera de las relaciones con las realidades cósmicas. Es el mundo material. El mundo invisible es la esfera de las relaciones con los

⁵⁵Paul VI, *Message Africae terrarum*, n°8

⁵⁶Cf. V. Mulago, *Le Dieu de bantou*, en: *Cahiers des Religions Africaines* 1(1968), págs 59-60. Les êtres personnalisés sont de la catégorie de Ntu, qui indique l'êtré. Muntu signifie la personne humaine, l'êtré personnalisé et doté d'intelligence, le suppôt. Cintu ou Kintu désigne la substance ou l'êtré non personnalisé ; tandis que Hantu désigne la localisation spirale ou temporelle (Ubi, quando). Enfin Bumuntu indique l'humanité et Kimuntu la nature humaine ou la manière d'êtré. Il correspond aux catégories aristotéliennes de quantité, qualité, matière, relation, action, passion, situation et habitus. 3 Cf. J. S. MBITI, *Religions et philosophie africaines*, pág.102.

seres espirituales, entre ellos Dios, los antepasados, los genios, los muertos y los espíritus. El mundo invisible es el significado, mientras que el mundo visible lo es, sino que son indisolubles. Los seres son jerarquizados del mundo invisible al mundo visible en función del grado de su fuerza y poder y del nivel de su participación en la vida. Así, como autor de la vida, Dios está en la cima de la jerarquía de los seres. Después de él vienen los antepasados fundadores del clan. Los ancestros son los muertos y son seguidos por los vivos en la tierra, entre los cuales el jefe de la tribu y los jefes de los demás clanes. Finalmente vienen las fuerzas naturales de tres órdenes, animal, mineral y vegetal.⁵⁷

Por eso, Baird Callicott en una afirmación pertinente a partir de sus reflexiones sobre las religiones no occidentales afirma que “las limitaciones éticas y morales, especialmente en las tradiciones culturales occidentales, están formuladas como reglas de producto o, más en general, como preceptos y principios. En las tradiciones no occidentales, estos límites pueden estar relacionados con comportamientos esperados, costumbres, tabúes, ritos; o aún pueden ser implícitamente preconizados a través de los mitos, las historias y las leyendas.” (Baird Callicott, 2010:26) Por otra parte, según Memel-Fotê, “no hay sociedad animal o humana sin un medio ambiente. No hay cultura sin religión, sin economía, sin política, sin conocimiento y sin arte. Toda religión supone, pues, un entorno, lugar de la sociedad y de su cultura.”(Memel Fotê, 1999: 38)

A continuación, reflexionaremos sobre la selva como centro cultural, cultural y socioecológico ekang.

1.4. La selva centro cultural, cultural y socioecológico ekang.

Reflexionar sobre la crisis ecosocial y la crisis ecológica, el “infarto ecológico” (Kabunda Badi, 2012) en África Central no se presente como una tarea tan fácil. En efecto, hay que subrayar que la relación entre el hombre y la naturaleza, o más bien las relaciones de la humanidad con su entorno natural, constituyen un asunto cuyo tratamiento aunque sumario, requiere nociones que implican a la vez la antropología, las tradiciones culturales, las religiones, los sistemas filosóficos, sociológicos, antropológicos, políticos y económicos, porque la ecología, por esencia, ciencia interdisciplinaria y de interacción, encuentra aquí un inmenso campo de investigación a su nivel social, antropológico, sociológico, cultural e ideológico. A esto respecto, García Marín reflexionando en la perspectiva ecológica de Serres afirma que

El llamado sincero que se nos hace por vía del Contrato natural, como concepto central, no es otro que el de hacer de los lazos producidos por la relación humanidad-Naturaleza, un profundo símbolo y metáfora de unión, distribución, intercambio y resonancia de todos aquellos componentes de ese gran sistema de la Naturaleza, que es pensado como nuestro hogar, en donde la multiplicidad de especies comparten una esfera de vida común, interdependiente. Será, entonces, a partir de la libertad interior que nos habita desde donde se pueda construir esta ética ecológica que va a retar y a poner en cuestión, tanto nuestra manera habitual de relacionarnos con los seres vivos como nuestros automatismos, comportamientos habituales y mecánicos usuales del trato que les otorgamos, para obligarnos a pensar lo que hacemos, cómo lo hacemos, cómo vivimos y habitamos la Tierra.

⁵⁷Cf. V. Mulago, La fin ultime de l’homme africain dans sa religion traditionnelle et son accomplissement dans le Christ, en: K. R. RIVINIUS (Éditeur) págs 223-224.

Esta conciencia crece cada vez más debido a los efectos lamentables que ya están a la vista. (García Marín, 2006: 8)

Así pues, si la política en su sentido primero se define como la administración de la ciudad (*polis*), entonces los problemas relacionados al hombre con su entorno ambiental también la conciernan fundamentalmente, porque

en la actualidad, toda reflexión sobre la ciudadanía tendrá que atender también a las enormes transformaciones que están teniendo lugar en el mundo, al carácter global de las tendencias. De igual modo, resulta imposible abordarla hoy sin tener en cuenta la naturaleza ecosocial de la crisis en la que actualmente están inmersas las sociedades humanas. Es decir, es una crisis ecológica y social, lo cual expresa que el modelo socioeconómico hegemónico a nivel global impone constricciones tanto al medio físico y natural, como contradicciones y desigualdades al medio social, y que ambas están interconectadas. Este contexto plantea retos también para la política, tanto desde el plano institucional como desde la acción colectiva orientada a la transformación del estado de las cosas. Podemos decir que la humanidad en su conjunto se ve afectada por estas dinámicas.⁵⁸

Casi de manera unánime, historiadores, sociólogos, filósofos, economistas y políticos reconocen que los días en que estamos viviendo, se mueven en una crisis ecosocial global, que cuando alcance su paroxismo, sus efectos tocarán a la totalidad de la humanidad y cambiarán para siempre la cara y el rumbo del mundo actual. En este sentido afirma Cantalapiedra:

Las sociedades humanas se encuentran sumidas hoy en una crisis ecosocial o ecológico social que aboca, según distintas expresiones, a un escenario de “cambio global”, “fin de época” o “juicio final”. Al usar esta última, Ken Booth señala: “El ‘juicio final’ es la expresión que empleo para designar el estado general de la sociedad global en el siglo XXI. Un ‘juicio’ es una situación en la que los seres humanos, como individuos o colectividades, nos encontramos frente a frente con nuestras formas de pensar y de comportarnos arraigadas pero regresivas. Ante un juicio, tenemos que cambiar o pagar las consecuencias”. Un dilema ante el que damos muestras de estar mal preparados: reacios al cambio, existe aún menos disposición para asumir responsabilidades. (Cantalapiedra, 2011: 7)

Exponer algunos resultados de los estudios antropológicos e históricos, a saber que los africanos disponen efectivamente de una representación del mundo común, coherente y competente; describir las modalidades de esta representación del mundo, que no es el fruto de nuestras propias elaboraciones, pero la reconstrucción sintética de una realidad auténtica que se puede encontrar en el terreno. Mostrar además en qué el modelo del mundo subsecuente, puede contribuir al advenimiento del mundo mejor y a la realización del cual se consagran hombres y mujeres clarividentes, valientes y sinceros, constituye un desafío para las ciencias sociales en África Central.

Así pues, frente a lo que hoy se denomina crisis ecológica, existe una conciencia internacional de la importancia capital de la salvaguardia y el uso racional de los recursos naturales. Esta conciencia se ha manifestado a nivel mundial por la Conferencia de Estocolmo (Suecia) en 1972, seguida veinte años más tarde por la de Río de Janeiro, Brasil en 1992. Como acciones de

⁵⁸“Guía didáctica de ciudadanía con perspectiva de género Igualdad en la Diversidad” capítulo I, en Ciudadanía para el siglo XXI, pág.13

seguimiento, tras estos encuentros internacionales, se llevarán a cabo diversas conferencias y medidas en los Continentes y Naciones. Como ejemplos, mencionemos, para el continente africano, la conferencia regional africana sobre el medio ambiente y el desarrollo sostenible en Kampala (Uganda) en junio de 1989, el seminario regional sobre la integración de la dimensión ambiental en los estudios universitarios generales en África, en 1988 en Dakar (Senegal), el Simposio sobre Medio Ambiente y Desarrollo en 1989 en Dakar, la Conferencia de ministros de habla francesa sobre el Medio Ambiente en Túnez en abril de 1991.

La inquietante cuestión de salvaguardar la biodiversidad en África es para firmarnos con un manifiesto de políticas medioambientales africanas. Dos causas vinculadas pueden explicar esta situación: evacuación autoritaria, unilateral y absoluta, en las políticas ambientales, los derechos consuetudinarios por un lado, y el tipo de desarrollo iniciado desde la colonización, mantenido y fortalecido después de las independencias por otro lado. De hecho, el derecho moderno, a través de cuya racionalización y secularización es portador, es natural y profundamente inadecuados para el contexto africano donde los derechos consuetudinarios, cuestiones de propiedad colectiva o uso de la tierra, por ejemplo, caen dentro de las consideraciones sociales, culturales y sobre todo religiosas. Este cambio de una economía de subsistencia a una economía en gran parte de intercambio (ganancias) monetarizado contribuye también en cierta medida a distorsionar la explotación del medio ambiente, dado que aquí, la naturaleza se analiza ante todo como un depósito de recursos naturales o energéticos que deben ser explotados. En efecto, el hombre, por naturaleza, para su reproducción social y biológica, está obligado a consumir otros elementos de esta misma naturaleza, es decir ejercer violencia sobre ella. Entonces, ¿cómo el antiguo africano había podido resolver esta contradicción?

De hecho y de antemano, es importante recordar que la cultura africana percibe la realidad como un todo, la totalidad es la esencia de la visión africana del mundo. Se trata de un concepto vitalista de la realidad que aúna Dios, la naturaleza, el grupo humano y los individuos del grupo en una red de conexiones vitales. El proyecto de Dios, el proyecto de los antepasados se tiene que respetar por completo. Así pues, el hombre tiene un deber religioso hacia la naturaleza y debe vivir en armonía y en simbiosis con ella. Además, los ascendientes son los custodios de las tradiciones y el respeto hacia aquellos se impone mediante tabúes y el temor del castigo. El papel principal de los ascendientes es asegurar la perpetuidad de la traiciones. Todo esto genera actitudes muy conservadoras y la sumisión a las tradiciones se interioriza mediante la iniciación y la educación. Aun así, las sociedades no son inertes, pero tienen control sobre los cambios. Éstos ocurren a un ritmo muy lento y de forma tal que puedan ser absorbidos sin que suponga un desafío a la estructura de base de la sociedad. Los cambios se aceptan más fácilmente cuando se disfrazan de tradición.

Pero también, por sus medios de supervivencia (caza, recolección, cría, pesca, agricultura) y las herramientas técnicas asociadas a ellos que eran muy flexibles y ejercían violencia medido en la naturaleza, el africano tradicional era técnica y socialmente adecuado para la naturaleza. A esto respecto, se reconoce que todos los que se dicen que son agricultores, pastores, pescadores, cazadores experimenten una intimidad viva con la naturaleza circundante. Están totalmente

adaptados a ella. El hombre africano del campo está íntimamente involucrado en la naturaleza que lo rodea. Es del punto de vista de una tecnología mecánica. También es desde el punto de vista espiritual en este sentido que aprehende la naturaleza como el intermediario privilegiado entre él y una comunidad de poderes. Su relación con el mundo, por pragmática que sea, influye en sus comportamientos. La naturaleza no se define como un conjunto mecánico de posibilidades, sino como un conjunto por el cual se significan múltiples intencionalidades. No se doblaba a las necesidades, sino que obedece a mandamientos y prescripciones, y responde a ellos con deseos, alabanzas e interrogantes. (Houis, 1971).

Así pues, La consecuencia del cambio del estatuto de la naturaleza, es en primer lugar el paso de una filosofía de negociación o del concordato de las sociedades preindustriales a una filosofía de conquista de las sociedades industriales. En segundo lugar, es el paso de una violencia mínima y ritual de las sociedades campesinas y politeístas a una violencia máxima, antropofágica y cosmo-fágica de las sociedades urbanas e industriales. Es finalmente el paso de un ambiente relativamente protegido de las religiones sociales de la tradición a un caos de sociedades monoteístas urbanizadas. En suma, según Memel-Fotê (1999), mientras que los cultivos anteriores, llamados tradicionales, parecen haber conservado a la naturaleza sus grandes rasgos característicos (climas, suelos, razas...), los cultivos industriales como que culturas de conquista, imperialistas y destructivas por la contaminación intensiva, la deforestación masiva y la aplicación salvaje de la investigación científica, tanto en el orden físico como en el biológico y económico, han puesto en peligro los grandes equilibrios naturales y el propio cultivo humano. La ontología creacionista de cristianos, judíos y musulmanes proclama la unicidad y trascendencia del Dios creador, la unidad del mundo, y la responsabilidad del hombre sobre el mundo.

La naturaleza que lo rodea deja de ser un socio divino, no tiene más que un sentido físico y antropológico: hábitat, recurso y obra cultural. Junto con las economías mercantiles, estos cultivos abren el medio ambiente a tres revoluciones: la revolución mercantil por la enajenación de la tierra, la revolución agrícola por el monocultivo extensivo, y más tarde la revolución industrial por la manufactura. De hecho, África central tiene un patrimonio biológico y ecológico y una diversidad natural variada. No faltan tierras ricas y fértiles, aunque los suelos de las regiones tropicales y ecuatoriales son en su mayoría de mala calidad. Lamentablemente, desde hace varios años se asiste a una deforestación prácticamente irreversible de este patrimonio, que continúa irrevocablemente con una velocidad cada vez mayor. La fauna se ha empobrecido considerablemente. Plantas y animales siguen sometidos a presiones considerables y múltiples. Estas especies de la flora y la fauna, si han sobrevivido, es porque las sociedades tradicionales estaban unidas y firmes en su representación del mundo y sus prácticas, es porque el africano antiguo siempre se había esforzado por ajustarse a todo un relaciones espirituales mantenidas con las potencias supranaturales, el medio ambiente en África se ha preservado en la mayoría de los casos de la degradación; porque el Africano antiguo tenía conciencia de que las plantas, los animales y los microorganismos son, a la vez, fuentes de medicamentos, de alimentos y de productos de usos variados, y cuya desaparición llevaría a la de la humanidad.

Así pues, ante la urgente cuestión de la búsqueda de una política de protección de la naturaleza, África dispone ya de estrategias cuya eficacia ya no es necesario demostrar. Se trata, pues, desde el punto de vista de la acción, de reconsiderar esas estrategias, cuyo marco normativo e institucional es la religión tradicional que aporta respuestas adecuadas y creíbles, es decir, operativas y eficientes a los problemas de la relación del individuo, en el sentido genérico del término y su entorno natural, porque si bien hoy la mujer es vista en África como un motor privilegiado para alcanzar el desarrollo económico, promover la igualdad social y política y obtener la paz en aquellos lugares donde aún hay conflictos de algún tipo, en muchos lugares continúa padeciendo una condición de sumisión e inferioridad la gran mayoría de las veces invisibilizadas. Allí reside entonces un gran desafío para el progreso del continente: hacer visible el rol de la mujer en la sociedad.

Sin embargo, contra la opinión muchas veces admitida de que la mujer africana tenía un estatuto de esclava en África, queremos de antemano decir en esta parte de nuestra reflexión, que nos trataremos de la problemática del género, porque ajena a las sociedades africanas, y ausente en las preocupaciones de las sociedades tradicionales, pero que ahora se presenta como una preocupación, por influencia del contacto con la cultura occidental, en su afán de universalizar problemas locales e imponerlos al resto del mundo. En efecto

(...) entre los muchos tópicos que existen sobre África quizás el más difundido es el referido a la situación de la mujer. Este trata sobre la condición de sumisión e inferioridad en la que se encuentran las mujeres tanto en la vida pública como en la privada, tanto en las zonas urbanas como en las rurales. En particular, es en el campo donde empeora esta situación debido a todas las tareas que deben realizar (cuidado de la casa y de los hijos, recogida de agua y leña, preparación de alimentos, trabajos agrícolas y atención del ganado doméstico). Este argumento se refuerza con la idea de que los hombres se dedican a tareas más de tipo comunitario, dedicados a discutir todo el tiempo que sea necesario para lograr un acuerdo. En las ciudades, su situación no mejora mucho, pues además de realizar todas las tareas del hogar (por las que no reciben salario alguno), si trabajan fuera del ámbito doméstico reciben una menor remuneración que los hombres por la misma tarea.(Becerra, 2018: 140)

En este proceso de conservación de la biodiversidad tradicional desde los saberes ecológicos ancestrales, la mujer tenía un papel preponderante como pilar central y eje vertebrador de la sostenibilidad. La mujer, por sorprendente que parezca, constituye un paso importante en la economía ekang. Para muchos observadores, parece ser la sustancia, al igual que el medio de la riqueza. Es decir, desde el principio, qué lugar importante va a ocupar en la sociedad de ahí la preeminencia que puede ocupar en la vida diaria del hombre Ekang. Así pues, muchas veces, en los foros internacionales y las investigaciones científicas, se coloca África en la cola de todo. El discurso sobre África y los africanos, especialmente en los países occidentales, se basa a menudo sobre generalizaciones, estereotipos, datos anacrónicos o prejuicios sin fundamentos empíricos, críticos, contrastados y actualizados. En España por ejemplo, cuando se trata de África, todo vale y la mayoría de las veces, se habla de África como si de una comunidad autónoma se tratara. Además, la misma civilización occidental relaciona con demasiada facilidad pobreza y mujer en África, ignorando la historia profunda y el papel que ella ha tenido en la historia sociopolítica y cultural del continente.

Sin embargo, a pesar del reconocimiento del ocaso de la civilización occidental y por ser en gran parte, responsable de la crisis ecosocial global, el fondo ideológico eurocéntrico como un fénix que renace de las cenizas, persiste y resiste al tiempo, con la misma intención, imponer su cosmovisión, en un mundo cuya la diversidad cultural constituye un imperativo y una alternativa a la civilización neoliberal y capitalista vigente. En efecto, es pertinente lo que afirma Mahbubani: “la relativa superioridad en cuanto a rendimiento de Occidente respecto a otras civilizaciones es una gran anécdota histórica. Todas las aberraciones históricas tienen un final. Y esto es lo que está sucediendo ahora.”(Mahbubani, 2018: 18)

Por eso, nos encantaría mostrar que la mujer ha sido desde siempre el pilar central y el eje vertebrador de la sostenibilidad tradicional en África central. Así pues, nos gustaría recordar a aquellos que quieren fingir que en las sociedades tradicionales, las mujeres eran el pilar de la familia y el impulso de la vida socioeconómica: las encargadas de la educación, la comida, la vestimenta así como de la transmisión de los valores socioculturales. Fueron también reinas influyentes, guerreras temibles y feroces resistentes a la esclavitud y a la presencia colonial. Por ejemplo, la mujer estaba implicada en la toma de decisiones que tenía que ver con la comunidad en general y la familia en particular. Las mujeres desempeñaban un papel fundamental en la gestión y conservación de los recursos. Pero también estaban muy implicadas en las diferentes actividades de producción de estos recursos y poseían secretos y conocimientos propios de sus vivencias, tradiciones y medio ambiente. Sin embargo, que reconocer que “la organización social es de tipo poco jerárquico. El poder real lo ejercen individuos en función de su éxito social, de su papel político o del carácter sagrado de sus funciones: catequista, curandero del pueblo, concejal que es un antiguo maestro, grandes plantadores. Las mujeres tienen una audiencia relativamente baja y sólo son consultadas para relatar hechos, o para dar su voz a un partidario que les es impuesto previamente.” (Milol, 1999: 489)

Las investigaciones han permitido descubrir un amplio campo de dichas prácticas, que afectan a las especies florísticas y faunas, así como a los fenómenos naturales que limitan la actividad de caza y/o de pesca. Se han constatado sus saberes y consideraciones místicas en las prácticas agrícolas. Además, los cementerios, los espacios de ritos de iniciación cultural, las prohibiciones alimentarias y los espacios legendarios también disfrutaron de la sacralización. El injerto entre la religión, la colonización, la modernidad, la cultura y las realidades prácticas se ha erigido en un cuello de botella, reduciendo a rebote la dimensión cautelar de dichas prácticas. A pesar de estas limitaciones, existen oportunidades a nivel local, nacional y mundial para su reactivación.

Como en todos los territorios ekang, las mujeres realizaban diferentes tareas en la agricultura. Entre otras cosas, se ocupan de la plantación en pequeña escala, la selección de semillas, el esparcimiento de pesticidas y los fertilizantes. También tenían como tareas el trasplante, la jardinería, la recolección de frutas, de verduras y leña, escarda a mano, almacenamiento de cosechas y mantenimiento de pequeñas cantidades de ganado. Además de tener que ir en busca de agua, porque son madres y orgullosas de serlo, a pesar de las difíciles condiciones de vida, las mujeres tenían pues un papel determinante en la salvaguardia de la

agrobiodiversidad, ya que poseían un gran conocimiento en la conservación de las semillas, su germinación, así como la selección y la cantidad de semillas que deben conservarse para el futuro. Esto les permitía producir bienes de consumo para ellos, su familia y para la reventa. Otra función importante de las mujeres, al igual que en la agricultura, era la conservación y la distribución de las semillas de las diferentes plantas de los bosques y se aseguran de preservar una parte para los recursos en las zonas más frágiles o para los años posteriores.

En este sentido, las mujeres sobretodo poseían conocimientos muy importantes en relación con las diferentes especies de los bosques y los métodos de extracción de los recursos forestales. Aunque los bosques eran útiles para los hombres, las mujeres dependían más de ellos para sus ingresos y para mantener a sus familias. Además de la agricultura, las mujeres obtenían pequeños ingresos de la venta de vino de palma y sus derivados, condimentos para salsas y la venta de palitos de yuca. En sus campos, las mujeres conservaban los árboles que tienen una copa débil, los que protegen los cultivos contra el viento y los que tienen consideraciones místicas o consuetudinarias.

En efecto, en África Central, muchas de las sociedades tradicionales eran de tipo matriarcal. Con la llegada de las invasiones extranjeras, tales como las religiones monoteístas (en particular el Islam y el Cristianismo) y la colonización, el subcontinente conoció grandes convulsiones, sobre todo la zona subsahariana, fue desposeída de sus creencias, vaciada de su potencial humano y, con el periodo colonial, sus recursos naturales fueron explotados. Estos sucesos trágicos han desestabilizado culturalmente a los africanos y desestructurado a las sociedades tradicionales de manera violenta, tanto desde el punto de vista físico como psicológico.

Estos comportamientos inhumanos se realizaban en gran parte con el pretexto de misiones civilizadoras y salvador. Hacia 1917, el cacao, el café, la yuca y el maíz fueron introducidos por los colonos y esto modifica profundamente la organización del trabajo así como el ecosistema, ya que los hombres que se dedicaban a la cultura del ñame debían dejar esto para los cultivos de renta con fines de impuesto de colonización. Mientras que antes, la recolección y recolección, la agricultura sobre la quema, el barbecho, la captura permitían asegurar la subsistencia, ahora el cacao y el café ocupan a los hombres, hasta ahora. En el marco de la economía de mercado, esto permite pagar una serie de cosas necesarias en la vida cotidiana. La mujer y la tierra están relacionadas en el cultivo Beti. También, maíz y cacahuete son cultivados por las mujeres. La alfarería es también prerrogativa de las mujeres, al igual que la pesca de eco llamada *alog* y en el marco del *alog*, iban a buscar pescado en temporada seca mientras que los hombres practicaban la captura.

Así pues, con la llegada de la colonización, el arma de fuego es introducida y viene suplantar el arco y la flecha. A nivel de los intercambios, mientras que antes era el trueque el que permitía abastecerse de alimentos y objetos no disponibles, con la colonización que prohibió el *bilabi*, se instituye el mercado. Uno de los platos típicos de los Ekang es el *okok* generalmente acompañado de tubérculos. El *okok* está hecho de hojas *gnetum* finamente cortadas, hervidas con mantequilla

de maní y zumo de nuez de palma. Otro plato típico es el *kpem*, hecho de hoja de yuca, mantequilla de maní. Otra forma de consumir *kpem* es sustituir la mantequilla de cacahuete por zumo de nuez de palma, en este caso se llama *Kpem isouk* o *mendza'a*. Otro plato típico llamado *Sangha* de los Ewondo o *Sangla* de los Eton se prepara a base de hojas de yuca, maíz y zumo de nuez de palma, porque la yuca es el alimento básico de la gastronomía fang/beti, se consume en todas sus formas: hojas, tubérculo hervido, harina para hacer rosquillas o cuscús. Las nueces de palma, los cacahuetes forman parte de la dieta básica.

Sin embargo, el advenimiento del cristianismo en la región des Ekang ha trastornado el funcionamiento de varias prácticas tradicionales locales. Estos pueblos se han adherido a ella desde la época colonial. La presencia de antiguas misiones protestantes y católicas en lo demuestra sin esfuerzo. En casi todas las aldeas donde se han llevado a cabo las investigaciones se encuentra al menos una confesión religiosa. El recurso a ciertas creencias locales es predicado por los misioneros o “hombres de Dios” como una práctica contraria al orden divino, pura superstición contraria a la profesión de la fe cristiana. Se trata, en particular, de prohibiciones alimentarias diversas, de circuncisiones tradicionales y de iniciaciones rituales.

En efecto, la religión tradicional ha dado paso al cristianismo. Así pues, “la ideología civilizadora del siglo XIX, por sus construcciones de pensamiento negativas sobre África y por la escala de valores que estableció entre las sociedades humanas, ha llevado a la inferiorización del Negro y a su rechazo en los suburbios de la historia. [...] Los racistas occidentales de la época del imperialismo colonial señalaban que era necesario disociar el cristianismo de la civilización occidental y utilizar esta religión como medio de hacer aceptar a los negros su situación de atraso.”(Somé, 2002: 280)

En este sentido, el cristianismo ha trabajado en la subregión con el apoyo secular del poder colonial contra el fundamento de las creencias ancestrales y las comunidades ekang se veían así debilitadas en su empresa religiosa (tradicional) por la persuasión del cristianismo y la coacción de los poderes públicos. Esto corrobora el punto de vista de Juhé Beaulaton (2003) que sostiene que “después de la conquista colonial, las políticas aplicadas por los administradores contribuyeron también a la desestructuración del tejido social y del espacio”. Así pues, se sabe según el antropólogo Moane que “el pueblo Fang saca su fuerza de dos elementos de los cuales guarda el secreto: La mujer y los poderes. La mujer es la fuerza externa del hombre. Un auténtico Fang se casa con nueve mujeres de tres generaciones.” (Eya Moane, 2017: 13)

Así pues, la institución de la monogamia por parte de la religión cristiana tuvo sus consecuencias nefastas en el empobrecimiento sociocultural y económico de los pueblos Ekang, porque la religión exigía que cada hombre se casara con una única mujer y las demás, obligadas de abandonar sus hogares por miedo al infierno cristiano, encontraron su refugio en las iglesias. En efecto, según Eya Moane (2017), un punto de vista que compartimos también nosotros, el desarraigo de la mujer y los poderes ancestrales por parte de la iglesia y de la administración colonial, pueden ser considerados como las causas principales de la decadencia y la tragedia del pueblo Ekang.

A continuación, reflexionaremos sobre la simbólica del árbol como puente de intercambio mágico-religioso y místico-divinatorio entre la comunidad ekang, los antepasados y la trascendencia.

1.5. El árbol como puente entre la comunidad, los antepasados y la trascendencia.

La religión tradicional des Ekang se presenta como una religión de la alianza eterna entre el hombre y la naturaleza por mediación de los espíritus, los antepasados, los genios y la trascendencia. Elungu expresa bien esta alianza recíproca en estos términos: “Una vez más, el tradicional simbolismo negro presupone la unidad del hombre con su sociedad, del hombre clan y del universo, y se apoya constantemente en ella para una acción que debe realizarse en este mundo, para un sentido trascendente, la única experiencia práctica sensible y, por lo tanto, immanente al mundo, al hombre y su sociedad.” (Elungu, 1987: 42)

Para los Ekang tradicionales, la naturaleza está llena de significados simbólicos. En este sentido Calarme-Griaule, hablando de la tribu de los Dogón, escribe:

En el mundo así creado, todo es “signo” y nada es gratuito, es decir, que cada parcela de materia contiene un mensaje, cuyos elementos están relacionados con una cierta visión que tiene de sí misma y de sus problemas, la cultura Dogón es en efecto “un humanismo”. El hombre busca su reflejo en todos los espejos de un uní-verso antropomórfico en el que cada brizna de hierba, cada mosquito es portador de una “palabra”. Es lo que los Dogón llaman “palabra del mundo” (...) “el símbolo”. (Calame-Griaule, 1965: 56)

En la psicología tradicional africana, todos los seres de la naturaleza son dotados de vida. Los minerales también son seres vivos entre otros. El mundo vegetal se interpreta también según el inagotable tesoro de los símbolos y, en general, está representado por el árbol. En efecto, según las cosmogénesis africanas, la vida, sustancia del mundo, se manifiesta por primera vez en y por las plantas.

Así pues, las selvas ocupan un lugar importante en el universo simbólico de los africanos tradicionales. En efecto, el bosque es omnipresente en los cuentos, el arte, la poesía, las narraciones míticas y las concepciones del vínculo con la naturaleza. Sin embargo, para comprender mejor su importancia en el mundo contemporáneo, es importante explicitarlas, porque estos aspectos del vínculo con la selva están especialmente encriptados, sobre todo donde la racionalidad científica y el razonamiento económico prevalecen sobre todo lo demás, al menos a nivel explícito. Para los pueblos que dependen de los bosques, estos aspectos forman parte integrante de la vida cotidiana y su importancia es mucho más evidente. Así, en casi todas las cosmogonías africanas, “el árbol representa la vida humana que arraiga en la tierra profunda de los antepasados, y que florece en el tallo y las hojas: entre las raíces, el tallo y las hojas, una comunicación perpetua de vida, en un flujo incesante, circula, conectando así el más allá y aquí abajo. Entre los árboles, los que permanecen verdes todo el año tienen el privilegio de representar a los antepasados.”(Kabasele, 1986: 125)

Es por esta razón que la confianza y el prestigio total del árbol proviene no sólo de los éxitos farmacológicos probados durante siglos, sino también de un alma específica de la que cada especie sería doblada. Por consiguiente, son posibles dos actitudes con respecto al árbol: “una

actitud profana cuando se lo utiliza para fines domésticos (cocina, alimentación del ganado, tintura, etc.), una actitud religiosa cuando *gui*, sus raíces, sus u hojas participan en la transformación mágica o milagrosa de una situación cualquiera. Esta actitud prescripta entonces una liturgia que transforma la planta en altar.” (Coulibaly, 1995: 54)

Las comunidades rurales de toda África han sacralizado desde el principio algunos espacios forestales con diversas prohibiciones, para facilitar la organización de diversas actividades culturales (Yameogo, 2015). Desde esta misma perspectiva, algunas especies de flora y fauna han quedado al abrigo de toda explotación en relación con el papel que desempeñan en el ámbito de lo sagrado o de la farmacopea. Además, los campesinos africanos han desarrollado en sus percepciones una serie de conocimientos locales que protegen sus actividades de supervivencia, contribuyendo a su vez a la conservación de los bosques.

Así pues, entre los elementos de la naturaleza que los novelistas y los novelistas de África hacen funcionar en sus textos figura en primer lugar el árbol. Forma parte de la red de símbolos cuyo análisis permite dilucidar ciertos valores vitales del África negra. En las novelas y cuentos no se trata ciertamente de un árbol que habla o se transforma en hombre o en animal, de un árbol que puede desaparecer según las situaciones, como los que funcionan en varios relatos maravillosos que han enriquecido la literatura oral africana.

En efecto, el árbol es una figura compleja y emblemática en África Central. Por su presencia primero, como elemento central de los bosques y como conjunto de siluetas características de las sabanas; por su ausencia después, durante los fenómenos de deforestación y desertificación. Los debates que rodean estos procesos de destrucción de árboles son tan apasionados y tan difundidos que hay que admitir que el árbol, incluso cuando no está allí, tiene funciones tan múltiples que cruciales para las sociedades africanas. Funciones materiales en primer lugar, donde el árbol, en la interfaz de los procesos biogeoquímicos y de las prácticas sociales, agrupa a su alrededor usos variados del espacio: papel alimentario, material de construcción, combustible, defensa de los campos, protección del suelo, etc. Funciones culturales y simbólicas también, tanto el árbol o el bosque pueden identificar un grupo social, un linaje, un antepasado, un lugar específico, pero también marcar una diferencia, una relación. El árbol es así un marcador del espacio, en el sentido pleno del término: a la vez elemento de los Sistemas y signo paisajístico; aportación fundamentalista de la naturaleza y objeto central de la cultura. Los árboles africanos ocupan en las sociedades rurales un lugar fundamental, que va mucho más allá de una simple función agronómica. El árbol afecta a todas las prácticas culturales de la mayoría de las sociedades africanas tanto en el bosque como en la selva.

En efecto, se observa que el árbol contiene dos niveles de significados, ambivalentes y capaces de alimentar una doble simbología. Se observa así en los personajes una divergencia de miradas sobre el árbol sagrado, miradas influenciadas por dos convicciones: la de los adeptos de la tradición que piensan que el árbol los une íntimamente a sus antepasados y sigue siendo determinante para la supervivencia del clan. Para ello, no hay que atacarlo en ningún caso. Es, como ya hemos dicho, en la visión tradicionalista mágica-religiosa africana que hay que ir a buscar esta convicción, la que quiere que el árbol, como todos los elementos de la naturaleza, tenga un

alma, sea la marca de una simpatía del hombre y del medioambiente que sea el testimonio de esta comunión constante del hombre de sus alrededores. Luego está la posición de los modernistas e ignorantes que contrasta con cualquier consideración tradicionalista. Los partidarios de esta posición, ya sea porque están imbuidos de su conocimiento racional occidental que consideran normal y único, ya sea por su ignorancia y su desconocimiento de las realidades mágicas africanas, tienen una mirada natural sobre el árbol llamado sagrado. Ellos piensan en la mayoría de los casos que todas las creencias sobrenaturales que rodean el árbol no son más que puros inventos fantasiosos y supersticiosos. Estos se basan sin duda en consideraciones esencialmente racionalistas según las cuales “no sólo el mundo es susceptible de exploración científica, sino que sólo la exploración científica tiene derecho al título (...) de conocimiento” (Durand 1964:25).

Existe un vínculo profundo entre el africano tradicional y el árbol. Más allá del hecho de que este vegetal encarna el arquetipo ejemplar de la vegetación tal como se encuentra en el África forestal, es el elemento que inspira también respeto y sumisión, puesto que está unido al hombre por un cierto número de haces místicos cuya ruptura constituye una prueba dolorosa y mortal para el grupo. Esta función esotérica del árbol se refleja en los textos que explotamos. El árbol se presenta aquí como un nudo por el cual se refuerza la fuerza vital de la sociedad. Y por la creación simbólica de la imaginación, el árbol adquiere una personalidad definida y compleja.

En su dimensión cultural y simbólica, el árbol individual cede paso a la madera como espacio social. Si la posición occidental ha rechazado el bosque en el dominio del salvaje, las sociedades africanas han privilegiado por el contrario los vínculos con estos lugares particulares. Tradicionalmente, en África, el bosque es un lugar simbólico en el que se encuentran los espíritus de los difuntos. Pero no existe una separación clara entre el espacio abierto de los vivos y el espacio forestal de los muertos. Por el contrario, las relaciones son estrechas, aunque estén codificadas y puedan ser invisibles en el extranjero. Lejos de ser un enemigo de las culturas y de la cultura, el árbol está así en el corazón de las prácticas campesinas y de los simbólicos africanos. En este caso, hay que entender la expresión de árbol de alimentación en su sentido más amplio.

En este sentido, la tradición oral cuenta que durante las antiguas guerras que el pueblo Ekang conoció con los otros grupos étnicos, los antepasados se escondían en la cavidad del árbol “*esingan*” Con el tiempo, aquello árbol fue la causa de muchos accidentes mortales en los campos de cultivo durante su sacrificio. Recordando la historia, los Ekang explicaron estos accidentes señalando que los espíritus de los ancestros se esconderían en este árbol. En opinión de estos pueblos, tal duración favorecería la producción de yuca y plátano. Los barbechos situados cerca de las aldeas son de corta duración, a pesar de la exposición de los cultivos a las amenazas de los animales domésticos.

Así pues, el árbol es, por tanto, omnipresente y muy simbólico en todas las cosmogonías africanas, debido a las hojas, la corteza y las raíces del árbol. Por tanto, la vocación del árbol es entonces mantener la vida de los seres vivos, en particular de toda la comunidad biótica, porque “el árbol representa la mediana genética de la vida universal. Sus frutos dan semillas, estas semillas, como espermatozoides, caen en la tierra y luego germinan: es el renacimiento después

de la muerte. Este fenómeno lo convierte en el remedio simbólico para la esterilidad, el desamparo y la restauración de la vida amenazada. Su importancia es fundamental en el culto, la terapia y la nutrición.”(Coulibaly, 1995: 55)

Por lo tanto, por un lado, la cultura puede entenderse como el conjunto de usos, costumbres, manifestaciones religiosas o intelectuales que definen y distinguen a una sociedad y un pueblo; por otro lado, la cultura representa el conjunto de convicciones o modos inmemoriales de hacer las cosas, que orientan más o menos consciente o inconscientemente el comportamiento de un individuo o de un grupo. También es el cuerpo de conocimientos adquiridos en uno o más campos, que se transmiten de generación en generación.

De hecho, a nivel cultural, el bosque alimenta el imaginario colectivo, la cultura de la madera, como lo demuestran las costumbres de la sociedad Ekang de África Central, por supuesto, pero también del comportamiento asociado con el bosque en sí. Como símbolo, los bosques codifican y gobiernan el inconsciente colectivo, enriquecen la cultura y la hacen más real a los ojos de la sociedad. Altos lugares de oscuros secretos y leyendas de todo tipo, los bosques a menudo se han visto como una fuente de misterio. A pesar de la proximidad a las propias ciudades a menudo escondidas en medio del bosque, cuando hablamos de la relación específica entre habitantes y bosques, a nivel cultural, parece que los sentimientos influyen mucho en su percepción. En cuanto al nivel simbólico, esta relación se ve reforzada por la imaginación social, lo que los bosques significan para los pueblos Ekang se refleja en las producciones sociales y justifica su preocupación por la protección del medio ambiente.

En efecto, el bosque crea vínculos y como refugio de espíritus, antepasados, leyendas y genios, da sentido a la vida comunitaria. Es uno de los servicios intangibles que la economía actual no reconoce que

El bosque simbólico o imaginario nos permitirá comprender mejor el hecho de que un bosque no es solo una máquina de fotosíntesis, un árbol no es solo un elemento en un ecosistema complejo y los ecosistemas forestales no son solo un reservorio de recursos naturales. El bosque "significa", porque permite al ser humano dar sentido al mundo, a la Vida, a su vida fuera o más allá de consideraciones relacionadas con lo que es o lo que aporta. La simbolización es un proceso mediante el cual un elemento de la realidad tangible adquiere significado y responde a preguntas humanas. No hay por qué en el universo, sin embargo, es en el cosmos y la naturaleza donde los humanos encuentran respuestas a sus razones. (CNUDD, 2010: 2)

Además, los recursos forestales y arbóreos a menudo se explotan en África de una manera particularmente versátil, donde los productos de la recolección ocupan un lugar importante. Además de la madera, los encurtidos se refieren a una amplia variedad de productos no madereros (frutas, semillas, follaje, látex, taninos, etc.) para la alimentación humana y animal, la artesanía y la farmacopea. Los bosques son un coto de caza y, especialmente cuando son escasos o degradados, el ganado pasta allí. Así por su legendaria hospitalidad, “el bosque, con amabilidad y benevolencia ilimitadas, ofrece su sombra incluso a los madereros que lo destruyen.” (Fournier, 2003: 176) En efecto, muchas prácticas rituales, religiosas o parareligiosas tienen lugar en el bosque, en arboledas o al abrigo de notables árboles. Sin ramas y hojas, un árbol no vive. Sin sus

raíces muere gradualmente y sin tronco no es un árbol y podemos considerar que debería ser igual para la economía verde: no se actualizará sin tener en cuenta todo lo que conforma la realidad humana, simbolizada aquí en un árbol y sus diversas partes inseparables.⁵⁹

Dador de vida en todos sus pisos o niveles, el árbol funciona como una “casa”, o más bien un “edificio”, para muchos animales y aves que se alimentan, habitan, cazan y duermen allí. El dosel da la bienvenida a una fauna extremadamente variada: insectos (abejas, termitas, escarabajos...), reptiles, monos, pájaros, anfibios. En el follaje hay monos, ardillas, marsupiales, murciélagos. La maleza es el reino de roedores, carnívoros, reptiles, anfibios, herbívoros, insectívoros, gasterópodos como los achátenos que son caracoles gigantes. El sótano está lleno de flora y fauna invisible para el visitante desinformado: ácaros, hongos, bacterias, que ayudan a descomponer las hojas y la madera muerta que cae al suelo y reciclan la materia orgánica. Los habitantes del suelo más visibles son las lombrices de tierra y las termitas.

En esta descripción legendaria, el *Moabi*, por ejemplo, es un árbol muy grande característico del denso bosque guineo-congoleño. Puede crecer hasta sesenta metros de altura, y el diámetro de su tronco a veces alcanza los cinco metros. La pulpa succulenta de sus frutos es apreciada por humanos pero también por roedores, chimpancés, gorilas y elefantes, que dispersan las semillas. Verdadero símbolo de la selva ecuatorial en África central, es el lugar del tribunal para la palabrería y aparece en muchos cuentos o canciones bantúes. Así pues,

El árbol de palabrería es este tradicional lugar de reunión a la sombra del cual los ciudadanos se expresan libremente sobre la vida en sociedad, los problemas del pueblo, la política a seguir y el futuro. Es un método ancestral de resolución y arreglo de disputas. También es una escuela de vida, ya que los niños vienen a escuchar historias contadas por un anciano de la aldea. Las sociedades tradicionales africanas puristas se basaban en gran medida en la palabrería como modo de gobernanza o gestión de los asuntos públicos. Los actores provenían de diferentes ámbitos de la vida y representaban diferentes sectores de la vida. (Fweley Diangitukwa, 2014: 3)

En efecto, la palabrería africana a menudo tiene lugar debajo de un árbol, especialmente para la paz del corazón y el alma que se encuentra en las sombras. En los viejos tiempos, la justicia se hacía bajo una palmera. En las sociedades africanas tradicionales, hay, en cada aldea, un lugar de encuentro llamado *mbongi* entre los *kôngo*, *imbizo* en Sudáfrica o un árbol en África central y occidental (baobab) y rara vez en la casa del jefe, *gacaca* en Ruanda. Así, el bosque se percibe tradicionalmente como un lugar sagrado, imbuido de misterios y fuerzas cuya armonía y equilibrio internos deben respetarse escrupulosamente en todo momento.

En este sentido, las relaciones que los miembros de las etnias vecinas tienen con este entorno son múltiples y complejas. En la antigüedad, en el bosque los hombres encontraban en él qué comer y calentar, qué hacer los diversos utensilios que necesitaban y qué curar o aliviar sus dolencias, pero también materiales de construcción de todo tipo. El bosque era pues, para ellos un lugar de vida que les proporcionaba los medios de subsistencia, mientras que la ausencia de bosque era sinónimo de hambruna o hambruna. De hecho, los Ekang todavía viven en medio del

⁵⁹Nations Unies, (2011), Les services culturels, sociaux et spirituels de la forêt, 2-2.

bosque. En muchos casos, los identifica y es omnipresente. Para sobrevivir a las hostilidades del bosque, es fundamental hasta hace muy poco conocer sus lugares y practicarlos; es fundamental conocer también sus elementos constitutivos. Un no iniciado se perdería fácilmente en el bosque donde todo se ve igual y se perdería en estos lugares oscuros implicaba la mayoría de las veces la muerte. Así que resulta muy importante aprender a orientarse. Activa y agudiza todos los sentidos, incluidos la vista, el olfato y el oído. El dominio cognitivo del bosque y las plantas era una necesidad absoluta. También era necesario aprender a protegerse de las fuerzas y seres sobrenaturales que, según las creencias locales, habitan en plantas, ríos y arroyos, cascadas y algunos otros lugares específicos.

Es así como a lo largo de los siglos, gracias a la intensa interacción entre los hombres africanos y el bosque, se ha ido acumulando un inmenso conocimiento empírico del medio forestal. Este conocimiento obviamente se refiere a hitos físicos, cambios por variaciones estacionales, pero también a todo lo que el bosque ofrece aprovechable (frutos, hojas, corteza, raíces, savia, madera, etc.), así como a la explotación de todos estos elementos para la alimentación medicina, prácticas rituales, caza y pesca, construcción de chozas y elaboración de objetos, y muchas otras áreas. Por tanto, requiere un largo proceso de aprendizaje.

Sin embargo, históricamente, es cierto que los Ekgang están al menos en parte de su conocimiento del bosque, en deuda con los que se llaman los “maestros de los bosques”, es decir los pigmeos, porque ya estaban instalados desde hace mucho tiempo, antes de la llegada de los bantús y habían aprendido a domesticar y privatizar este entorno extremadamente rico, pero a veces poco acogedor, incluso peligroso y hostil para el hombre. De hecho, el bosque, el árbol y la madera, aunque sean objeto de simbolismos diferentes, también se confunden a veces en la imaginación de hombres de todas partes del mundo. Así es como, por ejemplo en África Central,

La madera se considera un elemento junto con el aire y la tierra, el agua y el fuego. Corresponde al oriente y a la primavera, al amanecer, a la vegetación que sale de la tierra como el sol de la mañana. En India y Grecia, la madera simboliza la materia prima universal. Para los antiguos irlandeses, el árbol y la madera, la ciencia y la sabiduría están en relaciones íntimas y mágicas. Antiguamente, las “arboledas sagradas” fueron siempre lugares de encuentro con la naturaleza divina y sensible, reservorio inagotable de frescura y calidez maternal, fuente de regeneración con misteriosos conocimientos. (Fournier, 2003: 176)

Para concluir esta parte de nuestra reflexión sobre el universo cultural y antropológico-religioso de los bosques y árboles para los Ekgang, debemos reconocer la relevancia de esta afirmación: “todos los escritores amigables con los árboles están de acuerdo en que los árboles grandes son una fuente privilegiada de salud mental y física para toda la sociedad. Estos grandiosos árboles permiten que las energías del cielo y la tierra se encuentren en seguridad y amistad para la comunidad humana. Particularmente en tiempos de tensiones colectivas, el genio de los árboles puede volver a conectarnos con la compasión de la Madre Tierra.” (CNUDD, 2008: 113)

Por lo tanto, el árbol no ha escapado a las reglas de significado y significado, porque solo contiene algunos de los temas simbólicos más ricos y extendidos. Podemos distinguir en el árbol varias interpretaciones simbólicas que giran casi en su totalidad en torno a la idea del Cosmos

viviente, alrededor de nuestro planeta en perpetua regeneración. De hecho, su naturaleza cíclica, por ejemplo, muerte y regeneración de órganos, individuos, un rodal o un bosque entero; cambios en el follaje a lo largo de las estaciones, lo que lo convierte en un símbolo por excelencia de la evolución de la vida. Además, ¿su verticalidad aérea y subterránea no simboliza el ascenso al cielo y el descenso al infierno?

Nuestra percepción visual o imaginaria del árbol quizás responda a la de su misterio dentro de nosotros. Porque participa de lo visible y lo invisible, ya sea físicamente o por abstracción, el árbol impone un eterno cuestionamiento. Su poder y fragilidad son nuestros. Ser como un árbol, ¿no es ser fuerte y sólido como un roble? El solo hecho de pensar que podemos casarnos con su tronco y sus hojas, constituyen tantas invitaciones a casar nuestro cuerpo, nuestra energía interior y nuestros pensamientos. Por lo tanto, el árbol representa nuestro destino unido en una vida, y sin embargo divergen en mil ramas, porque no podemos escapar del árbol más de lo que podemos escapar de nosotros mismos. Si el árbol es nuestro reflejo es porque se parece a nosotros en su diversidad más extrema. En este sentido, ¿no se corresponde la forma en que cuidamos los árboles y los bosques con la imagen que tenemos de nosotros mismos como sociedad?

En efecto, nuestro apego al árbol es el apego y el deseo que literalmente nos unen a este planeta: como si nuestro destino o nuestra presencia en la Tierra fuera precisamente comprender lo extraño y lo extraño inexpresable en nuestras raíces. Es decir, poder vibrar en el viento, agacharse en la tormenta y resistir sin romperse, escuchar o sentir la vibración entre el cielo y la tierra y percibir la tremenda energía que sube y baja entre las raíces y la cima del árbol. Por tanto, el árbol pone en relación los tres niveles del cosmos que son el subsuelo, la superficie y el ambiente atmosférico. Sus raíces cavan efectivamente en las profundidades ocultas del suelo en el que crecen. Cerca de la superficie, encontramos su tronco y sus ramas principales y, finalmente, en las alturas cósmicas o atmosféricas se balancean sus ramas y sus ramas.

Por tanto, el árbol une por sí mismo todos los elementos constitutivos del universo, a saber, el agua que circula en su savia, la tierra invadida por sus raíces, el aire que penetra a través de sus hojas y el fuego que brota de su madera. Así pues, al talar árboles grandes, todo el planeta corre el riesgo de volverse incapaz de funcionar, marchitarse y morir. El hombre se está deshaciendo de una parte de sí mismo y de su herencia cuando despoja el suelo de grandes árboles. Estos últimos, por lo tanto, no están de acuerdo con esta parte de la humanidad que saquea la tierra, y nunca y en ningún lugar la brecha entre el Hombre y los árboles grandes ha sido más marcada que en los lugares donde se han encontrado árboles viejos que han sido sacrificados imprudentemente. Los árboles grandes actúan como la piel protectora de la tierra, y en esta piel provocan los cambios necesarios. Su gloria se eleva como la fragancia de una flor y bendice a todos los que vienen a descansar en su aura y en sus bosques. Los grandes árboles, guardianes enraizados de la superficie, transmisores hacia la tierra, por el suelo, de las fuerzas más altas, tienen un regalo que hacerle al Hombre en esta era de velocidad, urgencia e intensa actividad: un regalo de calma, fuerza, aguante, gloria y armonización refinada. En resumen, todo lo que se necesita con urgencia en nuestro mundo actual. Los árboles grandes son expresiones de amor por la vida; expresiones de abundancia, unicidad y relaciones comunitarias incluso planetarias. (Rocray, 1997)

Así pues, el hombre moderno pretende controlar hoy todos los bosques y selvas del mundo, pero apenas comienza a reconocer y descubrir cuán importantes y necesarios son. Al cubrir miles de hectáreas con una única variedad de árboles de rápido crecimiento seleccionados por simples razones económicas, el hombre demuestra, sin embargo, que desconoce las necesidades reales de nuestro planeta y que ignora varios roles que ejercen los árboles, incluido el de los árboles ser un maravilloso canal de energía entre el cielo y la tierra, que debe ser salvaguardado y mantenido.

Además, el árbol es muy importante en las cosmogonías africanas, porque el hombre y el animal, para alimentarse y curarse, recurren a los frutos, a las hojas, a las raíces del árbol. La vocación del árbol es entonces mantener la vida de los vivos, en particular de los seres humanos. Es así como "el árbol figura la mediana genética de la vida universal. Sus frutos dan semillas, estas semillas, como espermatozoides, caen en la tierra, luego germinan: es el renacimiento después de la muerte. Este fenómeno lo convierte en el remedio simbólico de la esterilidad, la impotencia y la restauración de la vida amenazada. Su importancia es esencial en los cultos, las terapias y la alimentación. La vida ekang tradicional nos ha surgido como una serie de luchas: luchas físicas para sobrevivir dentro de una naturaleza hostil, luchas sociales en los procesos de segmentación y alianza, dentro del matrimonio y la poliginia, en la competencia por la riqueza y la autoridad; sordas luchas intestinas entre hermanos, entre hijos y padres, entre esposas y maridos, entre esposas; luchas abiertas entre vecinos por la supremacía política y económica (Laburthe-Tolra, 1985). Si bien toda infracción constituye y entraña por sí misma un trastorno de la salud, recíprocamente la mayoría de las enfermedades son manifestaciones de infracciones, que deberán repararse para curar. Por eso el gran médico es al mismo tiempo *ngengañ*, combatirá la enfermedad con hierbas medicinales, pero también en todos los demás planos en los que debe ser capaz de leer y de afrontar las fuerzas ocultas en la obra, incluso a nivel de la herboristería.

La medicina moderna, qué tantos descubrimientos ha realizado durante este siglo XX, está mal adaptada a la provisión de atención sanitaria de las poblaciones rurales de países que aún están instalando su infraestructura. La medicina tradicional africana es uno de los pilares básicos de la herencia cultural de la región, y es potencialmente capaz de suplir estas deficiencias. Una integración de los dos sistemas, sin compromiso de uno por parte del otro, y con una amplia comprensión por los dos lados, podría ayudar a conseguir que estas poblaciones poco privilegiadas puedan beneficiarse de uno de los derechos humanos más fundamentales: el derecho a la salud. Para Ampofo y Johnson-Rainauld (1985), la medicina popular, en parte, ha estado ligada con la superstición y la magia. Al igual que éstas, en una mayoría de casos, tiene una relación con lo religioso. Ante un enfermo, es tan importante para un médico Ekang plantearse la cuestión de sus infracciones y de su participación en el *mgbel*, como para un médico europeo actual auscultarlo y tomar su tensión. Antes de intentar cualquier diagnóstico. Por eso, como defensa especulativa contra el *evu*, la medicina formaba parte de la religión y de la magia. Así pues,

Los honorarios del curandero eran del mismo orden que los del adivino; no se incluían los animales a sacrificar eventualmente para reparar el *nsem* (pollo, cabra o perro); podían consistir en dones en especie, o en "hierros" (*bikie*). Para las enfermedades importantes que el curador se había hecho una especialidad, estos honorarios habían sido fijados por su iniciador, era una prescripción, una condición de la cura de la que no podía apartarse

libremente; A menudo comienza por reclamar un anticipo bajo la forma de un cortador para sus cortezas. (*fa bilé*). (Laburthe-Tolra, 1985: 173)

Curiosamente, la medicina oficial, por medio de investigaciones se fue apartando cada vez más de las prácticas populares, pero recogió de éstas el conocimiento de las plantas medicinales y algunas otras cosas. Y en ocasiones, también ha recurrido a curanderos para solucionar casos complicados. El curandero, atribuye su poder a una fuerte fe, que le hace ver el mal que padece el enfermo. Es por ello, que una gran mayoría de estos se rodean de imágenes religiosas para que le influya en la curación del paciente de antemano, es muy importante vincular la medicina tradicional con las prohibiciones y la cohesión social, en la medida en que la transgresión individual de la tradición tiene consecuencias sobre su autor, pero también, por causar desequilibrio social, tiene que ser reparado por toda la comunidad a través de ritos especiales, para el restablecimiento de la armonía entre los miembros y con la naturaleza.

En efecto, la medicina tradicional tiene vínculos ontológicos e intrínsecos con las prohibiciones, para garantizar la cohesión social. Es importante entender ante todo la doble dimensión del pecado: individual y comunitario. Concretamente, cada vez que un individuo transgreda a una prohibición ancestral o clánica, las consecuencias son también dobles, porque van primero al autor material del hecho, y también a toda la comunidad. La expiación de la misma falta se presenta entonces con la misma ambivalencia individual y comunitaria. Hay que tener esto de vista para entender el misterio de la medicina tradicional Ekang. Así pues, en el proceso de curación ekang, una vez que una enfermedad se mostraba seria u obstinada, el diagnóstico sólo podía producirse al término de un verdadero balance que tomara en cuenta todas estas implicaciones.

De ahí el uso de la investigación por la adivinación, como ya hemos dicho, que es una técnica para sondear, para interrogar lo invisible. De ahí también el papel de la confesión (*emem*), del descubrimiento de las infracciones (*ekuli minsem*), cuyas múltiples funciones hacen una condición previa obligada a toda curación (Laburthe-Tolra, 1985). La confesión informa en primer lugar al curandero, que sabrá en qué sentido orientar su investigación y sus cuidados (después de verificaciones); también informa al público, que sabrá a partir de ahora a qué atenerse sobre tal o cual y se encuentra al mismo tiempo aliviado de tener la explicación de tal enfermedad o de tal desgracia. Más profundamente, la confesión es ya curación, porque el secreto era ya el mal: las “obras de noche” son en efecto contradichas, contrariadas, por el solo hecho de que son así “puestas al descubierto” y publicadas.

Así pues, el curandero tiene que tomar muchas precauciones. Eschlimann (1992) por ejemplo, afirma que si por una razón u otra, pero sobre todo para la recolección de medicamentos, una persona es llevada a un lugar sagrado o prohibido, debe consultar al adivino-curador. Éste le indicará las precauciones que debe tomar y las ofrendas que debe hacer: depositar los huevos, por ejemplo, al pie de un árbol, que habrá tenido el cuidado de precisar bien. El curandero, médico campesino o tradicional o “médico de campo”, emplea técnicas curativas y preventivas en un contexto ritual, conformado dentro de conceptos a considerar como mágicos o sobrenaturales, cuando lo único que realiza es un ritual terapéutico, eliminando la causa mediante “la limpia”, “el

pago” o “el perdonarse”. Además, corrige toda presión psicológica, causante potencial de todo tipo de enfermedad, por cualquier desviación o acto incorrecto cometido en contra de los elementos que venera, los que pueden actuar no solo contra la persona, sino que además pueden hacerla extensiva a toda la comunidad y a sus bienes personales y familiares. La tarea del curandero es fundamental por la labor terapéutica que emprende, en la que participa el afectado, además de todos los allegados, parientes, vecinos y en algunos casos toda la comunidad, la que permanece expectante ante el giro de los acontecimientos.

Sin embargo, un verdadero curandero tiene que ser también un nictósofo, es decir capaz de estar en comunión entre el mundo visible e invisible, porque la medicina como ciencia, tiene sus reglas y sus exigencias. Así pues, toda persona otra que los poderosos de la sociedad, por ejemplo el adivino o el adivino-curador, no pueden entrar en los lugares sagrados o visitar ciertos lugares prohibidos de la naturaleza. Sólo una necesidad urgente de medicamentos que se encuentre sólo en estos lugares puede legitimar la inobservancia de esta ley por un profano. Sólo lo hará después de haber tomado muchas precauciones sobrenaturales, es decir, después de haber realizado ciertos rituales propiciatorios, para protestar por su inocencia y su buena fe. Del mismo modo, el fuego del monte no debe pasar por estos lugares, de lo contrario mata a los hijos de la divinidad que residen en ellos. Sería necesario celebrar funerales para ellos y ofrecer las prestaciones necesarias para apaciguar a los padres invisibles, porque ni el hombre, ni el fuego, en suma deben violar estos lugares.

En el mismo sentido, la explotación de las plantas terapéuticas debe ir precedida de ceremonias religiosas. Se trata a menudo de ritos relacionados con el horario, la topografía de la planta y la técnica. Coulibaly (1995), describiendo estos ritos, en el país bambara, dice que el horario se refiere a dos momentos del día considerados favorables a la recolección y a la recolección de las plantas. Es el amanecer y el crepúsculo. A menudo se recomienda incluso operar por la mañana, desde el segundo canto del gallo, es decir, hacia las 5 de la madrugada, o por la noche cuando, después de la puesta del sol, es cierto que todo el mundo se ha unido al pueblo. La recolección de la planta se realiza a distancias y posiciones variables del pueblo. La cadena de recogida a menudo incrimina direcciones opuestas (sur-norte o este-oeste). Se dan indicaciones sobre la topografía de la planta. Por ejemplo, debe estar sola de su especie en la carpintería, ser la más pequeña o la más visible; sólo es útil si está adosada o entrelazada con otro espécimen, etc. La expedición requiere un material preciso. A menudo las manos bastarán para recoger y transportar al pueblo.

En otras situaciones, se recomiendan instrumentos diferentes: hoz, cuchillo, hermineta, etc. La bolsa de incircunciso, la calabaza llevarán la planta. Por otra parte, según Coulibaly (1995), en las ceremonias vinculadas a la recolección de la planta terapéutica entran también lo que él llama las precauciones sociales. Por último, están las precauciones sociales que, al final de la colecta, condicionan a menudo la eficacia de todo lo que ha precedido.

Estas precauciones pueden comenzar un poco más adelante, en la medida en que, la mayoría de las veces, el operador nunca debe ser visto en plena acción. Al volver del monte, deberá

descuidar los saludos que le han sido dirigidos. En el pueblo, otras indicaciones deciden el lugar de erección del hogar donde se producirán las plantas (patio de la gran casa familiar, no del dormitorio, centro del dormitorio, ducha, etc.) en este caso pueden exigirse también prohibiciones sociales como la conversión o el saludo (Coulibaly, 1995). En efecto, si por inadvertencia se violaran esas prohibiciones, violación que constituye un crimen que puede esterilizar la tierra, es absolutamente necesario reparar el daño. Ésta requiere la realización de una ceremonia especial que repare la fecundidad de la tierra y lava a los culpables de su crimen.

De hecho, a través de esta ceremonia de reparación, el antiguo africano quería asegurar el entendimiento entre los hombres y el medio natural vital, para vivir en paz y encontrar comida; y como dice Memel-Fotê (1990), uno de los fundamentos de la negociación, son los fines buscados. Se identifican con dos tipos de bienes culturales. Algunos bienes consisten en condiciones de la reproducción humana y en bienaventuranzas que llenan la vida lluvia y fertilidad de la tierra, fecundidad y población, paz interior y paz social, prosperidad, comodidad y gloria. Otros se confunden con la esperanza de vida, si no la inmortalidad. Una categoría filosófica los resume, es la salud como fuerza vital y bienestar en la relación del hombre con su cuerpo y su mente, en la relación con su parentesco con la sociedad global, con el medio ambiente y con la memoria colectiva.

Después de enumerar esas estrategias, que no son exhaustivas, cabría preguntarse por su alcance. A esta preocupación, Memel-Fotê (1990) escribe que más allá de su función simbólica, estas estrategias rituales han obtenido dos efectos positivos el fortalecimiento de la cohesión social, la salvaguardia del medio ambiente. Bosques y aguas, en las civilizaciones del arco y del remo, han conservado, a largo plazo, su verdor, su fecundidad y su generosidad. En las civilizaciones de los claros y de la altitud, salvo en las regiones superpobladas y perturbadas, esta tendencia se ha mantenido, asegurando el futuro del animal, del árbol, del agua y del suelo. El parentesco totémico y la veneración de los santuarios de los dioses han asegurado a muchas especies vivas una protección discreta, ciertamente insignificante localmente, pero importante probablemente a escala continental.

En efecto, los lugares prohibidos sirven de lugar de refugio y de reproducción tanto para la flora como para la fauna. Las especies vegetarianas y animales, así como los peces, se multiplican fácilmente. Bajo el pretexto de la religión de la alianza comunidad-naturaleza se desarrolló un equilibrio entre reproducción de las especies y depredación por el hombre, este último asegurándose así de la conservación del patrimonio ecológico del que vivía. Esta preocupación por el equilibrio, en particular por la depredación por el hombre y la reproducción de las especies, como se ve, se refleja en una serie de prácticas y disposiciones tradicionales o antiguas que existían en los albores de la era colonial.

A través de sus estrategias de acción, que van de la liturgia (oración, sacrificio) a la tecnología, pasando por una deontología codificada, especializada, medida, las sociedades tradicionales africanas han asegurado la perennidad de los suelos, de los climas, de las poblaciones, de la biodiversidad (fauna y bosque) hasta la víspera de la economía de ordeño (siglos XV y XVIII) e

incluso hasta el final del siglo XIX en el que aparece otra visión de la naturaleza, ya no fundada en la filosofía de la negociación, pero más bien en la filosofía de conquista que profana el medio ambiente y el entrega a la libertad absoluta del hombre, de la economía mercantil y la economía industrial. La consecuencia inmediata de esta nueva filosofía es el caos ecológico actual.

A continuación, reflexionaremos sobre la deforestación como un drama antropológico, ecológico y espiritual en los Ekang.

1.6. La deforestación como un drama antropológico, ecológico y espiritual en los Ekang.

En el enfoque de la cosmovisión de los pueblos Ekang, hay que subrayar un hecho contundente que permite entender mejor porqué la crisis ecosocial golpea en el corazón del subcontinente: son pueblos que pertenecen a la civilización de la selva y del bosque. Además, se sabe que el africano actual vive en una ambigüedad indescriptible y una tensión permanente. Así, la visión holística y la conciencia de co-pertenencia que dan un valor fundamental a la universalidad de la vida en África, como señala Memel Fotê en estos términos: “la primera consecuencia de la universalidad de la vida es la fraternidad entre el hombre y el animal, la planta y el mineral, la planta y el hombre. La segunda es la metamorfosis de las cosas. Si tal metamorfosis es lógicamente concebible, si el brujo tiene la capacidad de transformarse en viento, animal o planta [...], es porque por postulado, hay identidad sustancial entre los seres, El viento y la telaraña o la unidad del mundo en el pensamiento negro-africano.” (Memel Fotê, 1973: 308-309).

En efecto, se trata del antropocentrismo africano que sitúa al hombre en el centro de esta filosofía, porque el mejor conocimiento es el que lleva al hombre hacia los hombres. El objetivo del narrador de los textos orales de la disuasión es la construcción de un mundo sin fractura social y en el que el *yo* sólo tiene su razón de ser en relación con el *otro*, ya que este último se convierte en el elemento indispensable para la realización del *yo*. La reflexión de N'Daw se inscribe en esta visión, cuando afirma que “el pensamiento africano no es una filosofía en sentido occidental, sino una concepción de pensar, una visión completa del individuo en el seno de la sociedad y en el mundo. Este pensamiento se expresa en la vida social, en la vida religiosa, en las diferentes técnicas mediante una serie de símbolos polivalentes cuyo desciframiento es de máximo interés para el conocimiento del hombre africano y del hombre en general.” (Alassane N'Daw, 1983: 63)

Sin embargo, el hombre moderno y Ekang está viviendo en una ambigüedad ante todo existencial y antropológica, porque radica en la elección entre valorar el pasado y abrirse a la modernidad. Varias parejas revelan de manera general en relación a la cuestión sobrenatural, las elecciones a realizar por los africanos en el siglo XXI: ¿pasado o presente? ¿Tradición o modernismo? ¿Los vivos o los muertos? ¿Lo visible o lo invisible? Vida o muerte; ¿Rechazo o resignación? Y para el caso específico del árbol, surge una pregunta esencial en relación al fenómeno de la deforestación: ¿debemos destruir el árbol sagrado que simboliza a los muertos, lo invisible y el pasado y vivir con un sentimiento de pérdida y mutilación o debemos mantenernos y aceptar escapar para siempre de la evolución del mundo? A esto respecto afirma Herskovits: “El

hombre vive en varias dimensiones. Se mueve en el espacio, donde el entorno natural ejerce una influencia constante sobre él. Existe en el tiempo, lo que da un pasado histórico y un sentimiento de futuro. Desarrolla sus actividades dentro de una empresa de la que forma parte y se identifica con el resto de miembros de su grupo para colaborar con ellos en su mantenimiento y continuidad.”(Melville Herskovits, 1967: 8)

Como hemos señalado anteriormente, la inserción de África en el sistema capitalista mundial y el proceso de globalización tienen consecuencias desastrosas sobre el tejido social y las culturas africanas. En efecto, estas dos ideologías exaltan la primacía del mercado y la ganancia, que son los motores del proceso universal. Pero esto ha llevado con el tiempo al surgimiento de una crisis ecosocial global, pero que por razones estructurales y geopolíticas, tiene repercusiones más directas sobre la salud y la vida concreta del ciudadano africano.

Así pues, hablando de la ética de la tierra como preocupación primordial I siglo XXI, el filósofo estadounidense Baird Callicott (2010), reconoce el fuerte vínculo que existe entre el valor intrínseco de la tierra y la comunidad biótica. Estos dos importantes conceptos nos permiten medir y darnos cuenta de la profundidad de la crisis multidimensional que vive el planeta y en particular el caso del pueblo Ekang de África Central. Aquella crisis socioambiental, de hecho, abarca contornos a la vez antropológicos, culturales y ambientales, que trascienden las fronteras africanas, para cuestionar y desafiar a los ciudadanos del mundo, resaltando estas palabras de Cheick Kane: “No hemos tenido el mismo pasado, tú y nosotros, pero tendremos el mismo futuro, con rigor: Se acabó la era de los destinos singulares (...) De nuestra larga maduración múltiple, nacerá un hijo en el mundo. El primero en la tierra. El único también”. (Hamidou Kane, 1961: 99)

En este sentido, hay que reconocer que la visión holista y la conciencia de co-pertenencia dan un valor fundamental a la universalidad de la vida. A nivel antropológico y cultural, la destrucción de los bosques va de la mano de la pérdida de hábitos, hábitos y costumbres de las poblaciones que los habitan, así como de los recursos de la flora y fauna que albergan. La deforestación va acompañada de graves pérdidas de biodiversidad en sentido amplio (genes, especies, ecosistemas También perjudica el patrimonio cultural y espiritual de las poblaciones Ekang y a pesar de los diferentes proyectos, Programas y Protocolos, los Estados no han podido impedir la degradación progresiva del patrimonio forestal de la subregión, porque la mayoría de las veces, sus intereses no siempre coinciden con los de las poblaciones ribereñas.

La espiritualidad ekang, como hemos señalado, está esencialmente ontológicamente orientada a la armonía con la naturaleza. Esto se manifiesta en los ritos, el culto a los antepasados y las ceremonias iniciáticas a través de los cuales las poblaciones y los guardianes de la tradición expresan su voluntad común de preservar las riquezas naturales, culturales y espirituales que constituyen y transmiten los bosques sagrados. Esta adhesión voluntaria es una de las razones que garantiza la salvaguardia de los bosques sagrados. En todo caso, estos guardianes de las tradiciones ancestrales han permitido de salvaguardar una importante parte del patrimonio forestal.

En efecto, la cuestión de la supervivencia de la diversidad biológica en África Central es insistente, ya que es signo de preocupación y de manifiesto de las políticas continentales sobre el medio ambiente. Dos causas estrechamente relacionadas pueden explicar esta situación: la evacuación autoritaria, unilateral y absoluta, en las políticas medioambientales de los derechos consuetudinarios, por una parte y el tipo de desarrollo iniciado desde la colonización, mantenido y reforzado tras la independencia. Para ello, reconocemos que sólo puede haber una respuesta veraz a la crisis ecológica, a condición de que se produzca una auténtica revolución política, social y cultural que reoriente los objetivos de la producción de los bienes materiales. Esta revolución en África Central pasa necesariamente por el conocimiento y la comprensión de las relaciones entre el hombre africano y su medioambiente, entre éste y lo que lo rodea y el conocimiento de sus necesidades en función de su medio y de sus culturas.

En este sentido, toda la naturaleza en África Central es símbolo y el simbolismo de ciertos elementos permanece constante en todas partes, como el de los mundos animal, mineral y vegetal. Así, el simbolismo animal presenta a los animales o a ciertos animales como héroes civilizadores de la humanidad, en el sentido de que en los mitos fundadores, el ancestro de los grupos es a menudo un animal. El mundo mineral representa, en el mismo sentido, todos los seres vivos inanimados y entre ellos la tierra, a menudo asociada al cielo, ocupa un lugar primordial: “El cielo y la tierra, pareja primordial, procreadora y procreadora, dan a luz a todos los seres que son así hermanos uterinos y consanguíneos.” (Memel Fotê, 1998: 44)

Por lo tanto, la cuestión de la conservación de la diversidad biológica en África Central es acuciante, ya que es señal de un manifiesto de las políticas africanas en materia de medio ambiente. Dos causas relacionadas pueden explicar esta situación: la evacuación autoritaria, unilateral y absoluta, en las políticas ambientales, de los derechos consuetudinarios por una parte, y el tipo de desarrollo iniciado desde la colonización, mantenido y reforzado después de las independencias otra parte. Así pues,

el derecho moderno, por la racionalización y la secularización de la que es portador, es natural y profundamente ineludible en el contexto africano donde los derechos consuetudinarios, en materia de posesión o de utilización colectivas de las tierras, por ejemplo, se trata de consideraciones sociales, culturales y, sobre todo, religiosas. Por lo tanto, el paso de una economía de subsistencia a una economía de intercambio (de beneficio) ampliamente monetizada contribuye, en cierta medida, a desnaturalizar la explotación de los medios naturales, dado que en este caso la naturaleza se analiza ante todo como un yacimiento de recursos naturales o de energía que hay que explotar(...) Para ello, reconocemos que sólo puede haber una respuesta veraz a la crisis ecológica, a condición de que se produzca una auténtica revolución antropológica, política, social y cultural que reoriente los objetivos de la educación y la producción de los bienes materiales. Así pues, “sacrificios, oraciones, obediencia a los prohibidos constituyen estas estrategias. Se trata, en suma, de ritos destinados a conformar la acción o la violencia humana a un orden normativo que deben regir los dioses y los antepasados, para asegurar la vida eterna de las sociedades y de los seres humanos. Algunos ejemplos bastan para ilustrar estas estrategias o modos de negociación del hombre africano con su entorno natural.” (Butaré, 2003: 50 & 56)

Esta visión del mundo, basada en una ideología religiosa, y las prácticas rituales como las oraciones, las ofrendas, los sacrificios, el respeto de las personas que la acompañan, han permitido

al africano tradicional vivir en armonía con su naturaleza o medioambiente, este socio divino y sigue siendo electiva de muchas potencias, “porque los hombres buscaban ante todo, escribe Ilife adaptarse al medio ambiente en lugar de transformarlo, y escapar de la desaparición en caso de malas cosechas. Las ideologías ponían el acento en la defensa de la civilización contra la naturaleza y sobre la fecundidad.” (Ilife, 1997: 54)

Así pues, lo que hay que señalar es que, insertándose en un universo caracterizado por la frecuencia y la intensidad de las relaciones con lo invisible, el árbol encierra un haz simbólico que se refiere tanto a los vivos como a los muertos, tanto a los visibles como a los invisibles. Por desgracia, la era colonial ha penetrado en África, ha hecho saltar todas las barreras milenarias que mantenían cerrada la civilización de cada pueblo africano. Con la colonización y el cristianismo, las nuevas ideas, como una inundación, han socavado estas viejas murallas, cuyas amplias franjas se han derrumbado bruscamente, dejando engullir el torrente. Hoy, otra civilización ha ganado el espacio. Sin embargo, como ya hemos dicho, es en la visión tradicionalista antropológico-religiosa africana donde hay que ir a buscar esta convicción, la que quiere que el árbol, como todos los elementos de la naturaleza, tenga un alma, que sea la marca de una simpatía del hombre y el medioambiente, que sea testimonio de esta comunión constante del hombre de sus alrededores. (Deschamps, 1965)

Sin embargo, en los tiempos antiguos, los hombres eran dirigidos por sentimientos religiosos, tradicionalmente destinados hacia entidades naturales. Deicke afirma que un día,

Quando un hombre que intentaba derribar un árbol viejo y macizo en un templo se derrumbó y murió repentinamente y sin explicación. Los ancianos del pueblo explicaron el incidente como un ejemplo de sacrilegio: porque el árbol era muy viejo y había sido bendecido con bendiciones religiosas durante las ceremonias del templo desde hacía muchos años, se había convertido en un ser sagrado. Además, los habitantes de las provincias septentrionales (Phayao es una de ellas) solían creer que los árboles más grandes y viejos de cualquier bosque están habitados por espíritus y deben ser considerados con respeto y temor. (Deicke, 2011: 369-370).

Estas recurrencias son una prueba de que el escritor africano infunde el símbolo del árbol del drama central que se juega en África Central desde la era colonial: la destrucción de las culturas locales en favor de una cultura exterior, cuya adopción no es más que el indicio de una lenta, pero dolorosa ruptura con el pasado. Los árboles son así asesinados por la modernidad, aniquilados por la institución o la imposición de una nueva cultura, pero también por la industria maderera, pierden definitivamente su vida sagrada iniciada desde su tala. Así pues, por ejemplo,

Las sierras y los machetes que cortan, el coche que transporta, arrancan el árbol de sus vínculos con el mundo de los años-seres y violan la esfera sagrada del bosque. Estas canicas “numeradas” y “sabiamente acostadas” son una imagen terrible del mundo occidental que destruye la cultura local para favorecer la implantación del modo de producción y de consumo occidental. Son la expresión viva de una cultura que la novedad occidental impone a África tratando de sustituir su saber milenario. (Abossolo, 2012:16)

De la misma manera, con el cristianismo se ha asistido también a una especie de rendición de la religión precristiana ante, la potencia madre iglesia occidental, situación que puso fin progresivamente a la relación privilegiada que siempre ha existido entre el hombre y el cosmos en África. Sin embargo, la vida del africano se inserta en un universo concreto, caracterizado por

la frecuencia y la intensidad de las relaciones con lo invisible y en este sentido, el árbol encierra un haz simbólico que se refiere tanto a los vivos como a los muertos, tanto a los visibles como a los invisibles. Y cuando estos datos en los que la unanimidad es problemática entran en juego, la apuesta ideológica aumenta porque la destrucción de los bosques va acompañada necesariamente de un doble drama antropológico-cultural y ambiental, como la perturbación de los modos de vida tradicionales, la pérdida de la identidad cultural y un desarraigo ontológico irreversible para las poblaciones Ekang.

Concretamente, el árbol reúne por sí solo todos los elementos constitutivos del universo, a saber, el agua que circula en su savia, la tierra invadida por sus raíces, “el aire que penetra por sus hojas y el fuego que brota de su madera. Así pues, hay que subrayar que “África Central tiene un importante potencial forestal, que es el centro de los conflictos de intereses entre los distintos agentes. Esta situación es en gran parte responsable de las amenazas que pesan-pero sobre dichos recursos forestales.” (Assembe Mvondo, 2006: 106)

Así pues, dados los vínculos intrínsecamente justificados que existen entre los bosques y los pueblos Ekang, la deforestación constituye sin duda alguna, un verdadero drama e implica lógicamente consecuencias incalculables sobre la vida de los ecosistemas y por rebote conduce a una modificación ontológica del hombre de los bosques. Es por esta razón que Leopold sugiere y recuerda que somos como células en el cuerpo de la Madre Tierra. Hay en esta visión una dimensión tanto moral como espiritual, puede ser que en nuestras percepciones intuitivas, prosigue

(...)tomamos conciencia de la indivisibilidad de la tierra-de sus suelos, sus montañas, sus ríos, sus bosques, su clímax, sus plantas, sus animales, y que respetamos esta comunidad no sólo como una servidora útil, sino como un ser vivo, infinitamente menos vivo que nosotros en grado, pero infinitamente más grande en el tiempo y en el espacio- un ser que era viejo cuando las estrellas de la mañana resonaban con alegría y que siempre será joven cuando el último de nosotros será enterrado junto a sus padres. (Aldo Leopold, 2011: 85)

Concluamos así esta parte de nuestra reflexión con este escrito del poeta Ghanshyam Raturi: “Tomad los árboles en vuestros brazos y salvadlos de la tala; pertenecen a nuestras colinas; salvadlos del saqueo.” (Bandyopadhyay & Shiva, 1987: 29) ¿Y preguntémosnos por qué a pesar de este apego ontológico del africano a su tierra y su medioambiente, la conciencia de co-hermandad con todos los demás seres vivos de los reinos mineral y vegetal, los bosques Ekang se convierten a lo largo de los años, según la expresión muy significativa y simbólica de Honoré Balzac una piel de tristeza?

Por lo tanto, se trata de fomentar un nuevo rumbo debido al fracaso del paradigma occidental y a la pérdida progresiva de la hegemonía de su civilización, frente a las amenazas que pesan sobre los ecosistemas y la biodiversidad del planeta, el sentido común, ya que es la cosa más compartida del mundo, recomendaría vivamente volver a las culturas llamadas animistas ekang, que tienen la ventaja de conectar al hombre con la naturaleza y de buscar siempre una armonía entre la persona y su medio de vida. Sin esta sinergia y sin tener en cuenta los modos de vida de las diferentes culturas locales, no se podría prever ningún futuro brillante para nuestro planeta, porque la Ética

de la Tierra y el Desarrollo Sostenible van juntos con la consideración del pluralismo axiológico y de la diversidad cultural, porque

(...) aunque los hombres en la tierra sean todos miembros de una misma especie y comparten un mismo planeta, no obstante, vivimos en una gran diversidad de mundos. Cada persona vive en una cultura planetaria unida por la interdependencia económica, los transportes aéreos y los sistemas de comunicación por satélite, y en una realidad singular plasmada por su patrimonio cultural. La renovación de una ética ambiental a partir de las culturas intelectuales indígenas, tradicionales y contemporáneas es un paso importante en el movimiento futuro de las culturas materiales humanas hacia una relación más simbiótica, por incompleta que sea, con el entorno natural. (Baird Callicott, 2010: 31)

En definitiva, la destrucción de la selva, santuario de los pueblos Ekang a través de los fenómenos de la deforestación, la desertificación, el calentamiento global, el cambio climático y la sobreexplotación de parte de las multinacionales, constituye una amenaza y un peligro permanentes, no solamente por el planeta, sobre todo por los pueblos Ekang e invita urgentemente a la necesidad de una solución concertada entre las diferentes administraciones y los pueblos ribereños, antes de la extinción de los Ekang con sus saberes ecológicos, verdadero patrimonio de la humanidad.

En efecto, hay que reconocer también la pérdida de velocidad de los prácticos ecológicos para la conservación de la biodiversidad y la necesidad de su renacimiento desde sus cenizas. Las razones de esta situación son numerosas: la existencia de una corrupción endémica, la toma de decisiones no concertada e improvisada de parte de las administraciones y gobiernos respectivos, las presiones de la gobernanza mundial, que no tienen en cuenta a las comunidades ribereñas de los bosques, y mucho menos la preocupación por su bienestar y el de las generaciones venideras. A ello, habría que añadir la dependencia de la ayuda exterior, la coexistencia conflictiva entre el derecho consuetudinario y el marco jurídico moderno, la venta y la compra de madera ilegal en los mercados nacional, subregional e internacional. Por último, habría que señalar la toma de decisiones, sin inspiración ética y sin voluntad participativa, que implican el desinterés de las poblaciones locales, a causa de los programas de protección ambiental sin conexión real con el contexto africano.

Después de este recorrido de las diferentes miradas puestas sobre el árbol en los textos que hemos explotado, se observa que el árbol juega un papel central en la estética romántica de los autores africanos. Más que un objeto, se presenta como un verdadero ser alrededor de quien gravitan dos visiones opuestas: la visión tradicionalista y la visión modernista. La primera tiene sus raíces en una visión del mundo mágico religioso donde las fuerzas de la naturaleza están involucradas en un conjunto de símbolos con los que África permanece íntimamente unida. Por su parte, la segunda, hija de la colonización y del cristianismo, corresponde a un proceso de aniquilación en África, en nombre de la Razón y del Evangelio, de ciertas creencias consideradas supersticiosas y engañosas. Las dos visiones se enfrentan en una batalla de múltiples desafíos.

Como cualquier grupo humano que busque su supervivencia dentro de un territorio determinado, a lo largo de su tumultuosa historia, los Ekang han desarrollado distintas técnicas para adaptarse a su entorno natural caracterizado por su hostilidad y recordemos que este

entorno ha sido tradicionalmente la selva, considerada como el centro del universo socioecológico y cultural, lugar privilegiado de encuentro con los antepasados. En este sentido, consciente de que los dioses y antepasados viven en la naturaleza en general y en la selva en particular, las montañas, los ríos y el fondo de los árboles, el hombre ekang ha puesto en marcha estrategias para evitar o prevenir desórdenes, que podrían ser el resultado de la violencia necesaria que ejerce sobre la naturaleza. De hecho, a través de estas estrategias, tiene la preocupación de evitar la ruptura entre la naturaleza y él, su compañero divino y progenitor. Por eso, “sacrificios, oraciones, obediencias a los prohibidos constituyen estas estrategias. Se trata, en suma, de ritos destinados a confluir la acción o la vileza con un orden normativo que deben regir los dioses y los antepasados, para asegurar la vida eterna de las sociedades y de los seres humanos. Algunos ejemplos bastan para ilustrar estas estrategias o modos de negociación del hombre africano con su medio natural.” (Butaré, 2003: 56)

Esta visión del mundo basada en una base religiosa y las prácticas rituales como las oraciones, ofrendas, sacrificios, respeto a las prohibiciones que la acompañan, han permitido al hombre Ekang vivir en armonía con su naturaleza-medio ambiente, este socio divino y sigue siendo electiva de numerosas potencias, “porque los hombres buscaban ante todo, adaptarse al medio ambiente en lugar de transformarlo, y escapar de la desaparición en caso de malas cosechas. Las ideologías hacían hincapié en la defensa de la civilización contra la naturaleza y la fecundidad.” (Ilife, 1997: 54)

Así pues, estos últimos han contribuido a la protección de la naturaleza en su entorno gracias a las prácticas tradicionales heredadas de sus costumbres. Así, han desarrollado esas prácticas en el ejercicio de ciertas actividades culturales o de supervivencia, en particular la iniciación a la costumbre, la circuncisión, la caza, la pesca y la agricultura. Muchas especies de fauna y flora han sido objeto de prohibiciones diversas, desalentando en cambio su explotación. Los pueblos ekang utilizaban algunos espacios forestales por razones rituales, que constituían espacios forestales de iniciación y ritos culturales se habrían conservado en su estado. Según Van Dieren (1933) y Brandt (1917), los no iniciados, especialmente los niños y las mujeres, no podían asistir ni frecuentar aquellos bosques destinados a las ritos de iniciación, porque estaba estrictamente prohibido cultivar en estos espacios. Se tomaban las grandes decisiones que implicaban a la aldea. Este es el caso, en particular, de la resolución de los conflictos entre los miembros de la misma aldea o de las aldeas vecinas.

Así pues, se puso de manifiesto que el árbol constituye el motivo de una ambigüedad existencial perceptible en el africano en contacto con Occidente. Desde este punto de vista, la presencia rebelde de estos curiosos y gigantescos vegetales en los bosques y las ciudades africanas plantea un problema fundamental: ¿hay que talar esos árboles que retienen al africano en sus raíces, y, por lo tanto, a un estado primitivo y secular incompatible con el desarrollo? ¿Debemos, por el contrario, trabajar por la preservación de esos más que objetos que vinculan al africano con su pasado, un pasado en el que quizás habría que ir a buscar la fuerza vital y los puntos de referencia identitaria, capaces de imponer África al resto del mundo? A continuación, reflexionemos sobre la necesidad de la supervivencia cultural y espiritual de la cuenca del Congo.

Capítulo 2. Supervivencia cultural y espiritual de la cuenca del Congo.

Nuestro Occidente materialista se apasiona por el arte de los pueblos primeros, las máscaras, los trajes rituales: ya es hora de descubrir detrás de esta belleza, la filosofía que nos llevará a "refundar lo universal", lo que esperaba el gran poeta Aimé Césaire. (Jean Malaurie, Interview, in Science et avenir, mayo de 1997: 98.

Para los pueblos Ekang, la sostenibilidad no constituye una mera idea, pero se identifica con algo concreto vinculado a un santuario, dador de vida y sentido a su existencia de generación en generación. Así pues, la fundamentación de la ecociudadanía en África central tiene una base común, clave desde la cual se puede medir concretamente su razón de ser. En efecto, desde el inicio de nuestra investigación, hemos designado a la selva como el centro cultural mágico religioso y místico divinadorio ekang, sede y lugar privilegiado de intercambio entre la comunidad, los ancestros y los antepasados. Por consiguiente, cualquier estudio o investigación sobre el deterioro ecológico y los mecanismos de conservación de la biodiversidad, si quiere ser eficaz tendrá que integrar la preocupación mayor compartida por el conjunto de los Ekang: la supervivencia y la sostenibilidad de la cuenca del Congo. En efecto, la cuenca del Congo, santuario espiritual de los Ekang de África Central, representa el 70% de la cubierta forestal del continente africano y alberga gran parte de la biodiversidad de toda África. Los Estados del Camerún, el Gabón, Guinea Ecuatorial, la República Centroafricana, la República Democrática del Congo y la República del Congo comparten el ecosistema de la cuenca del Congo. Aproximadamente el 57% del bosque está cubierto por bosques, la segunda mayor zona de bosque tropical del mundo después de la región amazónica. Los bosques de la cuenca del Congo prestan valiosos servicios ambientales, como el control de las inundaciones y la regulación del clima a nivel local y regional. Gracias a la enorme cantidad de carbono almacenado en su abundante vegetación, también sirven como amortiguador del cambio climático mundial. Así pues,

Los bosques tropicales de las cuencas del Amazonas y el Congo, junto con las cuencas de Asia sudoriental, contienen la mayor parte de la biodiversidad del planeta. Desempeñan un papel crucial, aunque todavía no bien comprendido, en la regulación del clima. Están en el origen de diversos productos y servicios que contribuyen a mejorar los medios de subsistencia locales y el desarrollo de los países. Dada su importancia, el mundo debería aumentar su conocimiento actual sobre lo que está sucediendo en los bosques. Son pocos los países en desarrollo de estas regiones tropicales que disponen de fondos para llevar a cabo periódicamente inventarios forestales, de forma que a veces falta incluso la información básica sobre la extensión y la situación de los bosques, o dicha información no siempre está actualizada. En muchos países, la información sobre la gestión de este tipo de bosques ha sido aún más difícil de obtener.⁶⁰

Para los pueblos Ekang, las selvas de la cuenca del Congo son su hogar y la base de su identidad. Dependen de sus selvas, y son quienes en mejor posición se encuentran para proteger los delicados ecosistemas que los mantienen vivos. Como nos contaba un hombre Ekang: “Nos alimentamos de la selva, tratamos nuestras enfermedades con la selva. Nuestra cultura está profundamente ligada a la selva. Así que hay una conexión muy importante para nosotros, para la selva y para la Tierra”.

⁶⁰Situación de los bosques de la cuenca del Amazonas, la cuenca del Congo y Asia sudoriental: Informe preparado para la Cumbre de las tres cuencas de bosques tropicales, Brazzaville (República del Congo) | 31 de mayo–3 de junio de 2011.

2.1. La conservación de la biodiversidad en el corazón verde África.

Los bosques de la cuenca del Congo constituyen el segundo macizo de bosques tropicales detrás del macizo amazónico. Con una superficie total estimada en 200 millones de hectáreas, es decir casi el 91% de los bosques densos húmedos de África Central, estos bosques representan los principales recursos forestales del continente entero. Albergan una extraordinaria biodiversidad que constituye un potencial inestimable para el desarrollo socioeconómico de la región. La única forma de salvaguardar la increíble biodiversidad y belleza natural de la cuenca del Congo pasa por respetar los derechos de los pueblos indígenas. “Dios nos creó para la selva”, nos explica un adulto Ekang. Sin ellos, la selva podría no sobrevivir. En efecto,

Los bosques de la región ofrecen bienes y servicios ecológicos que garantizan el bienestar de las poblaciones locales. Entre éstos, citaremos el control de las inundaciones, el aprovisionamiento y la purificación del agua, los productos forestales no madereros (PFNM) o las plantas medicinales, las cuales son aún hoy ampliamente utilizadas. Olvidarlos puede generar situaciones parecidas a la conocida metáfora del árbol que no sólo no deja ver el bosque, sino que tampoco deja ver. Su propio fruto. Efectivamente, a cada fruto que se recolecta de un árbol podemos asociar fácilmente un servicio ecológico. Conscientes de lo que está en juego, los países de África Central han elaborado y adoptado políticas y leyes forestales coherentes con las orientaciones medioambientales internacionales. Tal como lo ilustran algunos de los estudios de casos que se presentan en este manual, estas herramientas hacen resaltar la necesidad de administrar los recursos forestales de manera sostenible, alentando a una mayor participación de las partes involucradas en la toma de decisiones. (COMIFAC, 2009: 6-8)

Así pues, en la cuenca del Congo, los agricultores itinerantes son también cazadores o pescadores, y los pigmeos que viven cerca y practican la caza y la recolección intercambian con sus vecinos de los diferentes productos forestales que han recogido. Las selvas que tapizan la extensa cuenca del río Congo, en el corazón de África ecuatorial, forman la segunda región tropical en tamaño después de la Amazonia. En la República Democrática del Congo, el bosque es el hogar de más de 1.000 especies de pájaros, más de 400 especies de mamíferos, 10.000 especies vegetales, muchas de los cuales no se encuentran en ningún otro lugar de la Tierra. Proteger las selvas tropicales intactas, a través de la Declaración de estas zonas como áreas protegidas, el cumplimiento de los compromisos adquiridos en los acuerdos multilaterales y una mejor gobernanza mundial que prime la conservación de la biodiversidad y los derechos de los pueblos indígenas y además las empresas importadoras de madera deben cumplir la legislación que prohíbe importar madera ilegal mediante rigurosos sistemas de evaluación de sus proveedores de madera.

A medida que las redes mundiales de comercio, migración, finanzas e información han crecido en fuerza, rapidez y densidad en los últimos decenios, también ha aumentado nuestro conocimiento de las fuerzas que dan forma a los paisajes y las economías. Sabemos que las decisiones adoptadas en un país pueden afectar la ordenación de la tierra a miles de kilómetros de distancia. Sabemos que las emisiones de gases de efecto invernadero en diferentes sectores y economías influyen en el ritmo del cambio climático para todos. También sabemos que, con intervenciones e incentivos seleccionados, el ciclo vicioso de la pobreza, la degradación de las tierras y la inseguridad alimentaria puede transformarse en un ciclo virtuoso de intensificación sostenible y prosperidad compartida.

Así pues, los desafíos y las soluciones del desarrollo están interrelacionados a nivel local, regional y mundial. Así pues, la cuenca del Congo abarca seis países: el Camerún, la República Centroafricana, la República Democrática del Congo y la República del Congo, Guinea Ecuatorial y el Gabón. Comprende aproximadamente el 70% de la cubierta forestal de África: de los 530 millones de hectáreas de la cuenca del Congo, 300 millones están cubiertas por bosques. Más del 99% de la superficie forestal está constituida por bosques primarios o naturales regenerados, a diferencia de las plantaciones, y el 46% son bosques densos de baja altitud⁶¹ y curiosamente coincide con la fortaleza sociocultural y el centro religioso ekang.

Los bosques de la cuenca del Congo albergan a unos 30 millones de personas y proporcionan medios de subsistencia a más de 75 millones de personas pertenecientes a unos 150 grupos étnicos que dependen de los recursos naturales locales para sus necesidades alimentarias, y nutricionales, de salud y de subsistencia. Estos bosques constituyen una fuente esencial de proteínas para las poblaciones locales, a través de la caza y el pescado. Tanto si se consumen directamente como si se comercializan, los productos forestales representan una parte importante de los ingresos de la población local. Los bosques son también una forma importante de seguridad social en países donde la pobreza y la malnutrición son frecuentes.

Además, los mismos bosques proporcionan valiosos servicios ambientales a nivel local, regional y mundial. A nivel local y regional, estos incluyen el mantenimiento del ciclo hidrológico y el control de las crecidas en una región fuerte pluviosidad. Otros ejemplos son la regulación y refrigeración regional de Clima gracias a la evapotranspiración y la mitigación de la variabilidad climática. Los bosques también albergan una enorme riqueza de especies vegetales y animales, incluidos animales amenazados como el gorila de las llanuras y el chimpancé. A nivel mundial, estos bosques representan aproximadamente el 25% del carbono total almacenado en los bosques tropicales del mundo, y mitigan las emisiones antrópicas (de Wasseige & alii, 2012).

Así pues, es posible que los bosques de la cuenca del Congo se encuentren en una encrucijada decisiva, que conduzca a tasas más elevadas de deforestación y degradación forestal. Hasta ahora han estado ampliamente protegidas de manera pasiva, por la inestabilidad política y los conflictos crónicos, la deficiente infraestructura y la escasa gobernanza que ha caracterizado a la región. Los países de la región siguen respondiendo al perfil de los países con una cubierta forestal alta/baja deforestación (CEFD). Sin embargo, hay indicios de que estos bosques están sometidos a una presión creciente por parte de una variedad de fuerzas, como la minería, la construcción de carreteras, la agroindustria y los biocombustibles, además de la expansión de la agricultura de subsistencia y la producción de carbón vegetal.

Según el PNUD, las causas y los factores de la deforestación tropical son complejos y pueden reducirse fácilmente a algunas variables. La interacción de varios factores directos y subyacentes

⁶¹Cfr. Megevand, C., & alii, *Dynamiques de déforestation dans le Bassin du Congo. Réconcilier la croissance économique et la protection de la forêt*, Banque Mondiale, 2013.

tiene un efecto sinérgico en la deforestación. La expansión de las actividades de subsistencia (agricultura y aprovechamiento de la leña) es la causa más comúnmente citada de la deforestación en la cuenca del Congo. Está respaldada por las tendencias demográficas y la urbanización acelerada, que constituyen la causa subyacente más importante de la deforestación actual. La región de la cuenca del Congo no ha conocido hasta ahora la expansión de grandes plantaciones observada en otras zonas tropicales. Sin embargo, esta situación podría cambiar bajo la influencia de fuerzas macroeconómicas tanto endógenas como exógenas en la región. La agricultura es un sector esencial pero descuidado en la cuenca del Congo. Sigue siendo con mucho el mayor empleador de la región.

En Camerún, Guinea Ecuatorial, República del Congo, la República Centroafricana y la República Democrática del Congo, más de la mitad de la población económicamente activa se dedica a actividades agrícolas. El sector también contribuye considerablemente al PIB. A pesar de su importancia, el sector agrícola ha sido descuidado e insuficientemente financiado en gran parte de los últimos decenios. La mayoría de las actividades agrícolas son pequeñas, y el sector sigue dominado por los sistemas de subsistencia tradicionales que coexisten con unos pocos junto con algunas grandes empresas comerciales que producen principalmente aceite de palma y caucho. La productividad agrícola de la región es muy baja en comparación con la de otros países tropicales, y por lo general se recurre muy poco a los insumos. El resultado es una dependencia sustancial y creciente de las importaciones de alimentos. Además, la recolección de leña representa una amenaza especial para los bosques en zonas densamente pobladas. En el sector rural por ejemplo, el impacto de la recogida de leña se compensa generalmente con la regeneración de los bosques naturales; No obstante, puede convertirse en una causa importante de degradación forestal y deforestación cuando la demanda procede de mercados concentrados, como los hogares o las empresas urbanas. Las cuencas que satisfacen una demanda urbana creciente se extienden con el tiempo y pueden llegar hasta 200 kilómetros de los centros urbanos, provocando así una degradación progresiva de los bosques naturales. La demanda interna de madera está creciendo rápidamente y en la actualidad está casi exclusivamente satisfecha por un sector informal no regulado, poco eficiente y no sostenible. El sector artesanal, durante mucho tiempo desatendido, ha sido reconocido como uno de los principales sectores de la silvicultura.

Hay pocos datos fiables sobre la tala informal, que se orienta principalmente hacia los mercados internos, pero los expertos creen que es al menos tan importante como el sector formal y que tiene efectos más graves en la pérdida de bosques, porque degrada progresivamente los bosques situados en las proximidades de las zonas densamente pobladas. Así pues, sobre el plan geopolítico y geoestratégico, la cuenca del Congo ha sido siempre objeto de codicia y bajo la presión de las multinacionales y de las empresas internacionales que a lo largo del tiempo, engendraron conflictos armados de intereses con muchos refugiados ambientales. En efecto

Varias implicaciones de este trasfondo histórico y político se pueden extraer aquí: (i) una alianza estratégica entre las multinacionales de la madera y los cuerpos de toma de decisiones nacionales; (ii) la emergencia de un conflicto de lenguaje sobre los derechos, sobre los bosques entre el Estado y las comunidades locales y de un dualismo legal (iii) la persistencia de un cordón sanitario entre las comunidades locales, por una parte, y el Estado y multinacionales de los bosques, por otra parte, el objetivo principal es hacer la cuestión de la

gestión de los bosques tabú a nivel local; (iv) un aumento de los conflictos vinculados al acceso a los ecosistemas forestales y a los beneficios financieros.(Oyono & allí, 2006: 20)

Cada situación de conflicto presenta una fuerte dimensión de exclusión social de los grupos marginados en los contextos nacionales, que se deriva de causas profundas vinculadas a la alienación provocada por las estructuras de gobernanza y las economías políticas de los Estados-nación. Al situar las fronteras en primer plano, la perspectiva subregional permite poner de relieve la inseguridad fronteriza y transfronteriza en la subregión. Existen por lo menos seis fuentes de inseguridad fácilmente identificables en las fronteras del África Central, que se examinan con más detalle en un informe siguiente:

- las controversias relativas a la delimitación de las fronteras de los Estados y el subdesarrollo de las regiones fronterizas;
- las actividades de los grupos armados que proliferan de país en país;
- la respuesta militar y diplomática conjunta a las actividades transfronterizas de los rebeldes armados;
- las redes de delincuencia organizada que cazan y trafican en las fronteras de los Estados;
- la inseguridad agravada que rodea los esquemas de migración tradicionales;
- la presencia y las necesidades de las poblaciones refugiadas y desplazadas.

En este sentido, la toma de conciencia de los problemas de los bosques tropicales de la cuenca del Congo se aceleró considerablemente con la Cumbre de la Tierra de Río en 1992 y la presión ejercida por las ONGs y los donantes internacionales ha llevado a los gobiernos a reformar sus marcos jurídicos e institucionales y a dotarse de marcos de respuesta coherentes (Programas nacionales de ordenación del medioambiente, planes nacionales de acción forestal...) y la adopción progresiva de instrumentos modernos de planificación, gestión y vigilancia. A nivel subregional, los jefes de Estados celebraron una primera Cumbre sobre los bosques en Yaundé en 1999, en la que aprobaron una importante Declaración (Declaración de Yaundé) de sus ecosistemas. Cabe destacar que esta Declaración ha recibido el apoyo de las Naciones Unidas, a través de la resolución 54/214 de la Asamblea General, en la que se invita a la comunidad internacional a apoyar la aplicación de las resoluciones contenidas en dicha Declaración. Durante su segunda Cumbre sobre los Bosques, celebrada en Brazzaville en febrero de 2005, los Jefes de Estado firmaron el Tratado sobre la conservación y la ordenación sostenible de los ecosistemas forestales del África Central. Este texto, jurídicamente vinculante, compromete a los Estados de la subregión a incluir en sus prioridades nacionales la conservación y la gestión sostenible de los bosques.

En efecto, la emancipación política de los países de la cuenca del Congo a principios del decenio de 1960 había llevado a esos países a promover el desarrollo económico. Sin embargo, esta promoción se hizo a través del mimetismo del modelo occidental productivista de desarrollo y, en realidad, dio lugar a un crecimiento sin desarrollo y especialmente inapropiado (Kabala, 1994). El desarrollo del comercio exterior de materias primas, productos agrícolas y madera era el principal factor de crecimiento y la forma en que esas economías se integraban en la economía mundial. Ha ido acompañado de una interdependencia entre las economías de las diferentes

naciones en la competencia, y en los desequilibrios económicos agravados por la crisis de los años 1973. El corolario para estos países. La consideración de la multifuncionalidad de los bosques ha conducido a una evolución de la concepción misma de la valorización de los ecosistemas forestales. De una simple valorización limitada al valor comercial de las especies explotadas, se ha pasado a una valorización para las partes interesadas.

En otras palabras, valorar para quién, y para qué se ha convertido la trama de las preocupaciones. Esta visión multifuncional ha dado lugar a un aumento de la cadena de valor de los bosques y a una diversificación de la gama de productos esperados. Los bosques de la región ofrecen bienes y servicios ecológicos que garantizan el bienestar de las poblaciones locales. Entre éstos, citaremos el control de las inundaciones, el aprovisionamiento y la purificación del agua, los productos forestales no madereros o las plantas medicinales, las cuales son aún hoy ampliamente utilizadas. Olvidarlos puede generar situaciones parecidas a la conocida metáfora del árbol que no sólo no deja ver el bosque, sino que tampoco deja ver su propio fruto. Efectivamente, a cada fruto que se recolecta de un árbol podemos asociar fácilmente un servicio ecológico. Conscientes de lo que está en juego, los países de África central han elaborado y adoptado políticas y leyes forestales coherentes con las orientaciones medioambientales internacionales. Tal como lo ilustran algunos de los estudios de casos que se presentan en este manual, estas herramientas hacen resaltar la necesidad de administrar los recursos forestales de manera sostenible, alentando a una mayor participación de las partes involucradas en la toma de decisiones.

En efecto, el bosque crea vínculos y como refugio de espíritus, ancestros, leyendas y genios, da sentido a la vida comunitaria. Es uno de los servicios intangibles que la economía actual no reconoce que “el bosque simbólico o imaginario permitirá comprender mejor el hecho de que un bosque no es sólo una máquina para hacer la fotosíntesis, un árbol no es sólo un elemento en un ecosistema complejo y los ecosistemas forestales no son sólo una reserva de recursos naturales. El bosque “significa”: permite a los seres humanos dar sentido al mundo, a la Vida, a su vida fuera o más allá de consideraciones vinculadas a lo que es o a lo que reporta.”⁶²

En efecto, si el árbol es nuestro reflejo, es que se parece a nosotros en su diversidad más extrema. En este sentido, ¿acaso la forma en que mantenemos los árboles y los bosques no se corresponde con la imagen que tenemos de nosotros mismos como sociedad? ¿A la imagen que ofrecemos también a los extranjeros que vienen a visitarnos? Nuestro apego al árbol es el apego y el deseo que nos unen literalmente a este planeta: como si nuestro destino o nuestra presencia en la Tierra consistiera precisamente en comprender lo que hay de extraño e inexpressable en nuestros enraizamientos. Es decir, ser capaces de vibrar bajo el viento, de curvarnos en la tormenta y de resistir sin romper, de oír o sentir la vibración entre el cielo y la tierra y de percibir la energía formidable que sube y baja entre las raíces y la copa del árbol y el árbol relaciona los tres niveles del cosmos: el subterráneo, la superficie y el medio atmosférico. Sus raíces excavan efectivamente las profundidades ocultas del suelo en el que se desarrollan, cerca de la superficie

⁶²Nations Unies, Les services culturels, sociaux et spirituels de la forêt (New York CNUDD, 2010) 2-7.

se encuentran su tronco y sus ramas maestras y por último, en las alturas cósmicas o atmosféricas se balancean sus ramas y ramilletes.

En los planes jurídico y legislativo, la conservación de los bosques progresa en las tres cuencas de bosques tropicales y su gestión responde a una multiplicidad de usos y valores, y a menudo una combinación de ellos. Alrededor de 135 millones de hectáreas, lo que equivale al 10% de todos los bosques, están destinados a usos múltiples, es decir, a diferentes combinaciones de producción de bienes, protección del suelo y de los recursos hídricos, conservación de la biodiversidad y prestación de servicios sociales, de forma que ninguno de estos factores pueda considerarse como la función predominante o excluyente.

En las cuencas del Amazona y el Congo existen grandes zonas forestales que no tienen una designación específica, o se desconoce esta, lo que significa que no se ha elaborado todavía ninguna previsión detallada de uso de la tierra para dichas zonas. Los datos de Asia sudoriental señalan la existencia de la mayor proporción destinada a fines productivos, situación que refleja la alta densidad de población, una larga historia de gestión y explotación forestales y la baja proporción de bosques primarios, en comparación con las otras dos cuencas.

A esto respecto, la ONG Greenpeace apuntando a las dificultades vinculadas al sector forestal de la cuenca del Congo hace análisis pertinentes sobre la explotación ilegal de la madera en la subregión de África Central y afirma casi toda la madera que llega hoy al mercado belga es fruto de la explotación a ultranza. Los importadores belgas de madera son responsables de la degradación irreversible de la selva ecuatorial. Los comerciantes de madera importan y procesan especies arbóreas que han sido identificadas por consenso científico como amenazadas de extinción. Por lo tanto, la Unión Europea debería prohibir inmediatamente las importaciones de madera y productos derivados de fuentes ilegales y promover así una gestión forestal sostenible y ecológicamente responsable, porque persigue Greenpeace:

Las actividades de explotación ilegal y destructiva provocan cada año una pérdida de ingresos equivalente a millones de euros para el Gobierno camerunés. Muchas empresas han sido multadas por prácticas ilegales, como la explotación fuera de los límites de Australia, la continuación de la explotación más allá de la expiración del permiso, la tala de árboles en diámetro y la explotación sin permiso. Uno de los principales impulsores de esta industria corrupta, destructiva y económicamente ineficiente es la demanda de madera barata de los países importadores que optan por ignorar lo que ocurre en el bosque y continuar tranquilamente este comercio. (Greenpeace, 2004: 130)

Nos hemos dado cuenta de que las causas de la deforestación en la cuenca del Congo no sólo son múltiples, sino también complejas, ya que abarcan a la vez la historia particular y las experiencias vitales milenarias de los pueblos Ekang. Son sobre todo políticas, vinculadas a la debilidad del marco jurídico-legal e institucional internacional, subregional y local, con la complicidad de algunos países europeos y sus redes de clientelismo, comprometidos no en el desarrollo y la sostenibilidad ecosocial de la subregión, pero en la destrucción de los bosques de la cuenca del Congo, con un desprecio total de las leyes y reglamentaciones en vigor, de los saberes ecológicos tradicionales, ni de las costumbres del pueblo Ekang, guardián fiel de este santuario, cuna de los ancestros y antepasados inmortales y patrimonio de la humanidad.

Para concluir esta parte de nuestra investigación, hemos mostrado que la sostenibilidad tiene una dimensión cultural, vinculada a la cosmovisión de cada pueblo. Así pues, en el caso de los Ekang de África central, la preservación del medioambiente no tendrá sentido sin la lucha contra la deforestación y la degradación de la cuenca del Congo. Además, la fundamentación de la ecociudadanía, el fomento de la cultura democrática y el autogobierno local en este sentido tienen que jugar también un papel determinante

2.2. Promoción social, Brujería y Curanderos tradicionales.

En este apartado, se sabe que África es por excelencia el continente de las relaciones sociales, pero un bien cada vez escaso en otras partes del planeta. En relación con nuestro tema en la fundamentación de la ecociudadanía en África central, vamos a reflexionar en la necesidad de fomentar la promoción social individual, en este sentido que la obsesión por el igualitarismo y el colectivismo ha abierto en muchas partes, camino a fuerzas oscurantistas opuestas al progreso y disfrazando las relaciones de clientelismo y de dependencia bajo la forma de envidia y prácticas de hechicería y brujería, para aniquilar a los demás. Así pues, en la opinión de Kabunda que compartimos de mitad: "(...) Esta concepción asfixia la iniciativa y la promoción individuales ya que se consideran contrarias a la armonía y la unidad del grupo. Las prestaciones individuales que se salen de lo normal no son objeto de apoyo o reconocimiento, sino combatidas y presentadas como un contra modelo social. La fuerte cohesión social, basada en las relaciones de parentesco y en la familia se opone naturalmente a cualquier innovación, considerada perturbadora del orden." (Kabunda Badi, 2001: 56)

En efecto, pese a las aportaciones de las civilizaciones extranjeras, en particular a la occidental caracterizada por su anhelo de aniquilación y de fagocitosis universalista, en muchos aspectos las culturas ekang han resistido y a pesar de todo, están en un proceso activo de reestructuración y renacimiento de sus cenizas, a la manera de un Fénix, sigue caracterizándose por el colectivismo o el comunitarismo, porque la noción de familia queda vinculada e implica a la tribu, al clan y toda la aldea. Las relaciones en los pueblos Ekang se viven por la búsqueda permanente del equilibrio entre el individuo y la comunidad que asegura al primero todas sus necesidades básicas, en una sociedad donde la fraternidad y la hospitalidad son consideradas cómo principios cardenales para la convivencia.

Esto implica sin embargo casi siempre el predominio de la comunidad sobre el individuo, la toma de decisiones por consenso o unanimidad y la ausencia de acumulación privada. El individuo está siempre en tutela: el único personaje que dispone en principio de personalidad jurídica total es el jefe de familia. Los demás, incluso los jefes de familia, son en general subordinados: la capacidad se les delega simplemente. Pero los derechos consuetudinarios no llegan hasta el final de su lógica y no organizan una tutela sobre los menores. Las mujeres y los niños pueden comprar, vender, realizar negocios, poseer dinero por su cuenta. El marido, el padre apenas ejerce control, el patriarca mucho menos. Inspirados por los debates en torno a la cuestión del individualismo como figura central de la modernidad y, bajo una forma narcisista y hedonista de la

posmodernidad surgida de los escombros de las grandes ideologías, sensibles al tema del retorno del actor en las ciencias sociales, Alain Touraine se dedica a poner algunos de los términos de estos debates a la prueba de un estudio de la modernidad africana, cuando afirma que

La evolución que hoy vivimos es a la inversa. De las ruinas de las sociedades modernas y de sus instituciones (...) podemos ver (...) cómo se separan, por un lado el universo objetivado de los signos de la globalización y por el otro, un conjunto de valores y expresiones culturales, de aquellos espacios de la memoria colectiva, que hoy, ya no constituyen sociedades (...) en la medida en que se cierran sobre sí mismos, dando cada vez más, prioridad a los valores técnicos y a las innovaciones, más que a las tradiciones. Compartimos, una sociedad que se organiza a partir del consumo, y que no tiene principio de integración debido a que la socialización descansaba sobre la adquisición de imágenes de un tiempo y un espacio socialmente definidos. (...) (Touraine, 1997: 63)

En efecto, le pareció justificar este intento dos razones principales: Por una parte, el hecho de que el África Central ha sido siempre conocida cómo la tierra de elección por excelencia de formas de sociabilidades comunitarias que compiten con las personas a solidaridades protectoras, pero que, en cambio, dificultan su individualización; es decir, a su emergencia es decir, su aparición como actores autónomos; por otra parte, el hecho de que el continente africano, especialmente en sus metrópolis, sea también escenario de una profunda y espectacular aceleración de su historia desde finales de los años setenta.

Así pues, la desegmentación debilita necesariamente esta autoridad, ya que permite e incluso implica un desplazamiento en el espacio de los agentes, por lo tanto un contacto y una mezcla de tradiciones diversas que por lo tanto, no van de sí mismas ya que se confrontan y se comparan entre sí. La migración y la ciudad mezclan tradiciones que se debilitan mutuamente, tanto más cuanto que sólo el sedentarismo permite el mantenimiento de la autoridad y el control de los ancianos sobre los jóvenes: las transgresiones de la costumbre no reprimidas por un control social ya debilitado llevan poco a poco al rechazo del control social, y luego a la sacralización de la libertad como un derecho adquirido a una mayor autonomía a la que se funda y los estereotipos tienen una vida dura y se sabe que la vieja oposición entre comunidad y sociedad constituye, bajo formas siempre renacientes, uno de los paradigmas más convenidos de la razón clasificatoria sociológica y antropológica.

Sin embargo, si resurge con una hermosa constancia, bajo diversas variantes, es sin duda que no carece de fundamento en la realidad ni sin fecundidad heurística. Al menos esto es lo que nos ha surgido a la luz de la realidad africana contemporánea, de la que queremos mostrar que, a prueba de la crisis, se caracteriza por la precarización y la problematización de las solidaridades comunitarias, en un clima de contradicciones y tensiones crecientes que vienen a acusarse en el imaginario de la brujería y que engendran y generan un proceso generalizado de individualización subjetiva. Si por tanto, el individuo, en las sociedades de tipo holístico, no es un valor, sino que, por el contrario, se encuentra sometido, eventualmente sacrificado, al principio jerárquico que organiza esta solidaridad comunitaria en la que no es más que una especie de mecanismo instrumentalizado, teniendo en cuenta la necesidad de doblegar la función y de mantener en ella el lugar que se le ha asignado, no es menos cierto que en ella hay procesos de individuación que son tan indispensables como en otros lugares, aunque sólo sea para reconocer o producir las individualidades fuertes, necesarias para la organización jerárquica o para identificar las

individualidades potencialmente o actualmente subversivas para poder asignarlos en lugar de víctimas emisarias, mecanismo universal del mantenimiento del orden. Esto ocurre muy especialmente en los sistemas holísticos, ya que sus estructuras son absolutas, todo desorden puede proceder de disidencias individuales, es decir de los individualismos, en todo caso, y no de disfunciones o contradicciones estructurales que señalen la imperfección, el carácter aproximado y problemático e incluso injusto, del orden social.

Por nuestra parte, queremos mostrar, por el contrario, que si el individualismo no tiene derecho de ciudadanía en las sociedades comunitarias, no es porque no exista, ni porque las personalidades no sean reconocidas en su individualidad, sino porque se supone que las individualidades fuertemente individuadas se ponen exclusivamente al servicio de la reproducción social y que, cuando se sospecha que pasan por alto este papel para ponerse al servicio de sus propios impulsos individualistas, están sometidas a dispositivos represivos (las sospechas o las acusaciones de brujería), dispositivos que se pueden, más generalmente, analizar como una instancia de rechazo masivo de estos mismos impulsos, cuando emanan de personalidades menos individuadas. Es decir, en resumen, que la individuación de la personalidad como realidad efectiva e incluso como realidad promovida, porque es necesaria para el funcionamiento de cualquier sistema social, por una parte, y el individualismo como virtualidad omnipresente, universal, de la condición humana y amenaza potencial permanente para la cohesión social, por otra parte, no se ignoran en absoluto en estas sociedades. Están tan obsesivamente presentes en ella, como un espectro que los persigue, que han puesto a punto todo tipo de dispositivos, ya sea para derivarlos. La individuación de la persona y su inevitable virtualidad corolario, el individualismo, la búsqueda exclusiva de satisfacciones puramente privadas, la persecución de sus intereses particulares en la indiferencia del interés general e incluso, en caso de necesidad, contra él son, pues, dos datos inmediatos de toda forma de vida social y las sociedades africanas tradicionales no se engañan ni se hacen ilusiones al respecto, más perspicaces sobre sí mismas que generaciones enteras de etnólogos, cuando lo dicen claramente en sus sistemas de representación relativos a la brujería.

Dicho esto, en primer lugar, se reconoce en África Central y para los pueblos Ehang que las desgracias de los hombres y los trastornos del orden social son provocados por la acción maléfica de los brujos que, organizados en cofradías ocultas, agreden a las personas de su entorno (según las sociedades, la acción maléfica toma más bien el canal de las relaciones de parentesco por filiación o más bien el de las relaciones de parentesco por afinidad), ya sea que los hechizan, ya que los devoran mágicamente, o que arruinan de alguna manera sus proyectos. En segundo lugar, que los brujos son individuos empujados a hacer mal por una fuerza irresistible que procede, según los casos, de los celos, de la envidia, de la maldad, de una ambición indebida, de una sed de poder y de posesión irresistible y excesiva, o de un deseo de enriquecerse para su propio beneficio o incluso de desviar un poder socialmente legitimado en el sentido de sus propios intereses.

Así pues, cualquiera, desde el individuo más ordenado hasta el personaje más destacado, desde el hombre sin cualidad hasta el jefe más poderoso, desde el mayor de la familia más feliz en sus empresas hasta el menor más pobre, desde el hombre rico y emprendedor hasta la viuda

pobre y solitaria, del antiguo celoso de sus prerrogativas al niño abandonado, puede, en nombre de esta característica etiológica que atrapa todo, ser un día u otro sospechoso, a veces acusado, de ser ese brujo por quien la desgracia árida como la muerte, la enfermedad, los accidentes, la esterilidad, las malas cosechas y los fracasos de toda naturaleza y por quien se instala el desorden social como las sopesas mutuas, la desconfianza generalizada, los motivos ocultos que envenenan la atmósfera, los rencores rumiantes, las hostilidades recíprocas, el ciclo infernal de venganzas mágicas, las segmentaciones por secesiones, las fugas individuales hacia la ciudad y los desplazamientos de aldeas, tienen consecuencias sobre el medioambiente.

Por último, complementariamente, que la brujería puede ser innata (recibida en herencia de padres brujos o vinculada a una circunstancia que haya presidido la concepción o el nacimiento), o adquirida deliberadamente (con otros magos que, a cambio del sacrificio de personas de su entorno, aportan a su nuevo compañero, ahora ligado a ellos por este pacto diabólico, la superpotencia mágica que necesita para saciar sus impulsos) o adquirida por contaminación involuntaria (se puede llegar a ser brujo sin saberlo por contacto o por hechizo), o incluso derivar de algún modo natural de “malos pensamientos” más o menos subconscientes, que pueden hacer de su portador el vehículo de una brujería que emana de él o pasa por él, sin que haya tenido que ponerla deliberadamente en funcionamiento, pero conociendo cada uno este tipo de mecanismo, no es de extrañar que los acusados desde el momento en que el grupo unánime los designa como culpables y los insta a confesar, puedan ejecutarse con una docilidad que no sorprende más que al observador exterior. Pero, al mismo tiempo, sostiene que el individualismo es fuente de desgracias y de desorden social y que, de esto y de aquello, no se puede acusar a la sociedad y a su orden: toda la desgracia de los hombres proviene de sus prójimos.

En estas condiciones. además de las justificaciones que aporta a las diversas formas de represión del individualismo, cuando el culpable es públicamente descubierto (sospecha, consulta con el adivino, acusación, ordalía, confesión en forma de confesión, neutralización del brujo, eventualmente su eliminación) de manera más difusa y más sutilmente eficaz, la teoría de la brujería constituye por sí misma un poderoso dispositivo ideológico de represión del impulso individualista: conociendo la condena que la abrumba, cada uno, para no caer en la represión directa (el proceso y sus consecuencias) o indirecta (el contraataque mágico del cazador de brujas o de un brujo más poderoso), se aplica a reprimir en sí mismo cualquier impulso egoísta o agresivo.

Estas representaciones y estos dispositivos son bien conocidos. Por lo tanto, sólo se recordarán aquí para la memoria. En primer lugar, el principio de linaje que inscribe, desde su nacimiento, a cada individuo en la larga línea de sus antepasados y lo somete de entrada a su autoridad así como a la de los representantes vivos de los ancestros, los ancianos y los ascendientes, con este título encarnaciones presentes de una tradición sacralizada, cuyas generaciones actuales se supone que reproducen lo más fielmente posible los valores y los principios establecidos como intangibles, ya que fueron establecidos por los antepasados, que los han recibido de los héroes civilizadores y de los dioses creadores y que velan por que sus descendientes los respeten escrupulosamente so pena de sanciones.

En segundo lugar, las concepciones relativas a la persona, concepciones según las cuales, lejos de constituir una entidad “monadológica” independiente y autónoma, la persona es plural, compuesta de varios principios espirituales: la fuerza vital, el poder de defensa y de agresión, el doble invisible, la sombra, heredada como algunos componentes que se transmiten a lo largo del linaje paterno, otros a lo largo del linaje materno, otros que puedan estar relacionados con las circunstancias de la concepción y del nacimiento y determinados desde fuera, por la herencia, eventuales reencarnaciones, pero también por los diversos acontecimientos que, a lo largo de la existencia, pueden dar lugar a la reinterpretación de las identidades individuales por el entorno: a raíz de una enfermedad, de la consulta de un adivino, de la interpretación de un sueño, se descubre que tal individuo es un sanador, un adivino, un brujo, un ancestro reencarnado, un poseído de tal genio. En resumen, las concepciones heterónomas de la persona humana, que someten constantemente a ésta a las definiciones, a las órdenes de su entorno social, a anticiparse al juicio de los demás, lo que induce a personalidades extrovertidas, altruistas en el sentido que Durkheim da a este término, simultáneamente tradición y *other directed* en contraste con el tipo *inner directed* de la tradición clásica occidental.

Por último, los procesos de socialización que, desde la primera infancia, aprenden el sentido de compartir, de la pertenencia colectiva, de la filiación ampliada a la dimensión del colectivo del linaje, en el seno del cual el individuo se sitúa en la clase de los compañeros de su grupo de edad y aprende muy pronto estas reglas de la paternidad clasificatoria que le asignan una pluralidad de padres y madres, abuelos y abuelas, hermanos y hermanas, tíos y tías, de sobrinos y de sobrinas, y diversas categorías de suegros, cada una de las cuales está situada colectivamente en una relación jerárquica con respecto a él, según el principio de la senilidad o del sentido en que se ha efectuado el intercambio matrimonial.

En efecto, de entrada, el vástago aprende que es un hijo del linaje en el seno del cual pasa de mano en mano, interioriza la regla del reparto, se lo comparte, se le anima a compartir su comida, se reprimen sus eventuales impulsos de egoísmo, y poco a poco, aprende a descifrar el sistema de clasificación que lo inscribe en un sistema complejo de plazas definidas colectivamente, donde lo que cuenta no son sus características personales, sino su estado genealógico y así aprende a relacionarse, por ejemplo, al tío de un niño mayor, al pequeño marido de una hermana de su madre, al hermano lejano de un primo paralelo y al sobrino de todos los hombres del linaje de su madre), así como las relaciones codificadas de respeto, de evitación, de familiaridad o de parentesco a broma, que conviene observar, cualquiera que sea la incidencia, real, de las afinidades interpersonales y de los caracteres individuales.

En resumen, lo que está creando todos estos procesos y el contexto social en el que operan es un complejo de predisposiciones a sentir, actuar, pensar y juzgar, lo que Bourdieu denomina *habitus* y que aquí se puede calificar como un hábito comunitario, estructurado por los principios de la solidaridad, de la jerarquía, de la identidad colectiva y de la represión correlativa de los impulsos individualistas, y que genera, por tanto, formas de subjetividad esencialmente comunitarias, si se quiere admitir que el sujeto comunitario es este sujeto individual que mantiene una relación no directamente reflexiva consigo mismo, sino una relación mediatizada por su

pertenencia comunitaria, en relación con el otro, el otro cercano al entorno social, el otro lejano del entorno psicológico.

Por definición social, en cierto modo, el sujeto comunitario, si bien es inherentemente individuado, especificado por su estatuto, por su recorrido existencial y por las disposiciones que se le reconocen, no es individualizado ni a fortiori autónomo: Ciertamente, como cualquier tipo de sociedad, la sociedad comunitaria produce fuertes individualidades o asiente a la emergencia más fortuita de personajes fuera de lo común, porque unos y otros son necesarios para toda forma de vida social organizada. Pero que se trate, por ejemplo, de reconocer en tal joven, más valiente que sus mayores en las pruebas de iniciación, un futuro gran cazador o jefe de guerra, y educarlo en este sentido, o reconocer en la enfermedad o en los sueños de otro, los signos de su elección por un ancestro o por un genio y de su vocación a convertirse en un curandero o un vidente, y confiarlo al maestro que le transmitirá progresivamente sus secretos, o incluso, a contrario, de descubrir muy pronto, en las condiciones del nacimiento (gemelos, gemelas), o en ciertos rasgos físicos (malformación, fijación de la mirada...) o temperamentales (tendencia a aislarse, taciturnidad, irascibilidad, propensión al individualismo, por decirlo así...), un brujo en potencia, es siempre por referencia a una lógica comunitaria dominante que los individuos, más fuertemente individuados que otros, no obstante, se asignarán a plazas sociales predeterminadas dentro de un sistema de “juegos de roles” preexistente a la manifestación de su individualidad e imponiéndoles conductas estereotipadas, sujetas a las normas comunitarias y a su reproducción, incluso cuando asumen el papel repelente del brujo, este contra-ejemplo de la sociabilidad comunitaria, predispuesto, por ello, a ocupar un día el lugar del chivo expiatorio, este eficaz instrumento de la sacralidad comunitaria y del retorno al orden consensual cuando las desgracias pudieran amenazarlo.

A esto respecto, subrayemos también que la lógica comunitaria es tan preponderante, que los sistemas de representación que engendra excluyen de hecho todo pensamiento de autonomía. Esto nunca aparece mejor que en las representaciones relativas a la brujería. En efecto, como hemos visto, si el brujo es el significado por excelencia del individualismo, el brujo es ese individuo que rechaza las normas de la solidaridad comunitaria, que se pone por encima y por encima de ellas, que les afecta persiguiendo la satisfacción de su sola voluntad de poder o de sus obsesivos pensamientos de resentimiento, rompe constantemente la ley del reparto robando a los demás, sacrifica a sus padres en los banquetes caníbales que reúnen a los miembros de su sociedad secreta, come a sus víctimas, siembra la desgracia, la duda y las sospechas a su alrededor. Añadimos a esto que la “caracterología” del hechicero también lo hace un ser, por decirlo así, escindido totalmente dependiente de impulsos que no domina y que, a veces, algunos hechiceros ignoran, hasta que el proceso público no les ha revelado a ellos mismos.

En efecto, el hechicero es presentado como un individuo literalmente poseído por poderes que no domina: su maldad sistemática, sus apetitos irreprimibles, sus rencores, su ambición devoradora, sus celos lacerantes son otros tantos impulsos que lo sostienen, lo someten y lo empujan a perpetrar sus crímenes, como si se tratara de fuerzas extranjeras que lo invierten y lo obligan a actuar según su propia dinámica independiente. Ahora bien, las concepciones de la

persona permiten concebir esto, ya que la describen como plural, en particular como compuesta por principios espirituales que no le pertenecen por sí mismos y coexisten en ella con componentes individuales.

Al fin y al cabo, lo que condiciona en última instancia la falta de competencia del sujeto es el pensamiento imposible e impensable de la individualización, noción que se trata, pues, de distinguir bien de la noción de individuación. Como se ha subrayado, en efecto, la individuación es este proceso banal del reconocimiento diario de la individualidad de los individuos, de su unidad y de su unicidad, relativas, por supuesto bajo condición, cuando se trata de personas ordinarias, que sepan permanecer en el lugar que les asigna el sistema social, pero es también este proceso más selectivo de la producción de individualidades más marcadas y de su promoción a los lugares eminentes, pero también son plazas asignadas, que saben conquistar y para las que se les reconocen disposiciones que legitiman sus pretensiones.

En cambio, lo que sigue siendo impensable es la individualización, si se define este proceso como el de la distancia, objetiva y subjetiva, de la persona con respecto a sus inscripciones y determinaciones sociales, lo que implica concebir la posibilidad material de liberarse de la pertenencia comunitaria y, por consiguiente, la posibilidad intelectual y afectiva de ponerse a distancia reflexiva y crítica de las bases éticas que subyacen en los resortes de su solidaridad. Del mismo modo, se considera que el éxito del buen alumno depende del amor de sus padres por él y, más generalmente, de la buena voluntad de su pueblo: es con esta condición, que lo hace un endeudado al menos tanto como las ayudas materiales que se le pueden aportar que no sufrirá las maldiciones o las agresiones de algún hechicero celoso o vengativo. Así, su éxito nunca es exclusivo al alumno, pero se lo debe también a su entorno social. Por lo tanto, más tarde se verá obligado a pagar esa deuda, pues de lo contrario se ganaría muchas desgracias.

En resumen, la ley de la deuda tolera y acepta la individuación, todo relativizándola, puesto que ésta no es el hecho del único sujeto individual, sino depende de la buena voluntad del otro, pero prohíbe la individualización, en la medida en que ésta se perciba como portadora de individualismo. Por otra parte, no es hasta la brujería que no funciona según este régimen: ¿no es el brujo un individualista destructor del vínculo social, porque no respeta la ley de la deuda? Lejos de cumplir la suya, en efecto, profana el mismo principio, ya que no se reconoce al deudor de nadie y que, por el contrario, se comporta como un acreedor despiadado, robando los bienes, capturando a las personas, arrancando las vidas. La deuda es, pues, el proveedor de la sociabilidad y de la socialización comunitarias. Nadie escapa a ella y cada uno mantiene su ciclo infinito, ya que cada uno comienza por ser deudor, antes de poder aspirar a su vez al estatuto de acreedor.

En efecto, mirando de cerca, sin los efectos de interferencia que han podido mantener las fantasías nostálgicas sobre la famosa solidaridad africana, el lugar de la deuda es la deuda. Ahora bien, analizada desde esta perspectiva, el crédito es una inversión social. El famoso *do ut des* de Mauss toma aquí todo su sentido: dar la vida, alimentar, criar, vestir, hacer curar, pagar los gastos de escolaridad de un niño, casar un hijo, mantener a los dependientes, encontrar un empleo a un “hermano pequeño”, alojar a un sobrino, ayudar a uno a pagar sus gastos de salud, otro a montar

un pequeño negocio, un tercero a pagar los útiles escolares de sus hijos, prestar dinero a un amigo, es ciertamente conducirse de acuerdo con esta ley del compartir y de la solidaridad interiorizada en los *habitus* comunitarios, que hacen difícil el rechazo, es sin duda, también, pagar esta deuda más o menos generalizada y difusa, que se debe a su comunidad, pero es también, y quizás sobre todo, repetir por su cuenta el mismo cálculo racional desde el principio del mundo: dar, ayudar, es también crearse una red diversificada de obligados endeudados que deberán, un día u otro, de una forma u otra, pagar su deuda a su acreedor.

En suma, si las sociedades comunitarias piensan el individualismo, sólo pueden concebirlo bajo su acepción más conformista, como individualismo reactivo en cierto modo, aquel que, alimentado por estos impulsos reactivos (porque reprimidos) que son la agresividad, el odio, el resentimiento, los celos o la ambición, no puede desaparecer de sus adherencias obsesivas al entorno, al otro más cercano. Por eso, esta percepción del individualismo sigue siendo comunitarista, como lo demuestra claramente la representación del brujo como individuo que no puede salir de la ley de la solidaridad comunitaria (la de la deuda), sino sometiéndose, de una manera u otra, a la ley de la deuda mafiosa que rige la contra-sociedad bruja, donde viene también representarse, en su forma negativa, el principio mismo de la solidaridad comunitaria: el ciclo de los anticipos-restituciones que alimenta, aquí, las comidas caníbales.

Este pensamiento del individualismo no puede, pues, pensar en la individualización: este proceso que va en el sentido de la independencia del individuo respecto de sus pertenencias y determinaciones sociales originales, esta dinámica de la emergencia del individuo atrapa entidad distinta animada por el deseo (o el ideal) de no confiar primero en sí mismo y por la preocupación dominante de sus propios intereses, sin preocupación por el otro (el individualismo en el sentido pleno del término con la valorización de la independencia y del libre albedrío), pero que puede ser también dinámico de la emergencia del sujeto, como actor responsable, animado por el ideal de autonomía. Esta aspiración a pensar y decidir por sí mismo de su modo de vida de sus valores y del sentido que debe darse a su existencia, esta voluntad de reorganizar el vínculo social en un sentido contractualista, mutualista y tendencialmente igualitario, y replantear los fundamentos ideales de la solidaridad sometiéndolos a una evaluación reflexiva y crítica, la autonomía en el sentido pleno del término, que no es ruptura de la solidaridad, sino su recomposición y su refundación sobre las bases de una intersubjetividad negociada, que es una forma, immanente, de la trascendencia.

En efecto, la individualización de la persona es, pues, la condición necesaria, pero no suficiente para el advenimiento del individuo como valor y como principio político. Pero se sabe que esta individualización sólo ha podido surgir y desarrollarse en congruencia con el desarrollo del capitalismo y del Estado burocrático moderno. Destruyendo progresivamente los vínculos de dependencias personales y la territorialización que caracterizaban lo que Marx llamaba, de un término algo genérico, el modo de producción feudal, la generalización de la propiedad privada, de la moneda y mercancía arranca a los individuos de sus vínculos comunitarios y los transforma en agentes económicos intercambiables y anónimos, “libres” de comprar los propietarios o de

vender los proletarios, la fuerza de trabajo, en un mercado libre, sólo gobernado por los principios de cada uno para sí mismo y de la competencia.

Al mismo tiempo, el desarrollo del Estado moderno, cada vez más centralizado y burocrático, en nombre de la unidad nacional y de la racionalización de sus modos de gestión y de control sobre la sociedad, genera la reducción de los particularismos, la disolución de las identidades comunitarias y la promoción del individuo como sujeto jurídico y político, directamente sujeto a los mandatos universalistas e individualistas del derecho privado y del derecho público. Describiendo el entorno natural de los pueblos Ekang, hemos dicho y mostrado que la selva era y es el centro cultural de su universo mágico-religioso y místico-divinatorio. Por lo tanto, hemos visto que la destrucción de la selva, no representa solamente un reto económico y ambiental, pero ante todo cultural. Por eso, la crisis ecosocial donde los pueblos Ekang tiene una doble dimensión antropológica y cultural, porque la desaparición de la selva modificaría el fundamento ontológico Ekang y sus ramificaciones religiosas con el medioambiente.

Desde el punto de vista del Ubuntu, la pregunta es: ¿Qué significa ser humano o vivir en libertad? ¿Cómo organizar la sociedad para promover y fomentar la ayuda mutua, la solidaridad y la hospitalidad africana? Estas cuestiones y las políticas que se derivan de ellas reflejan un imperativo ético, porque tenemos que vivir en armonía con la naturaleza, o destruiremos los fundamentos de la vida misma pero también porque nuestro mandato consiste en optimizar el fortalecimiento de la igualdad y la libertad. Ha llegado el momento que en toda África, la gente quiera vivir, no sobrevivir y si aspiramos a salir de esta espiral mortífera en la que la sociedad se encuentra inmersa después de decenios de neoliberalismo y neocolonialismo hegemónico, para avanzar hacia una sociedad racional, sostenible y plenamente humana, hay necesidad de construir una red mundial de ciudades y aldeas libres del miedo. En efecto, para Enrique Arnanz, “vivimos definitivamente en un mundo interconexionado e interdependiente, y por lo tanto, como ciudadanos y ciudadanas del siglo XXI, debemos desarrollar un sentimiento de identidad y pertenencia a una comunidad planetaria donde deben compartirse derechos, deberes y responsabilidades”. (Arnanz, 2010: 14)

En este sentido, el cambio climático está ya afectando a la gente y a los ecosistemas. Puede apreciarse ya en la desintegración de los casquetes polares, el deshielo del permafrost (redoma), la desaparición de los arrecifes de coral, la subida de los niveles del mar y el aumento de las olas de calor. No son sólo los científicos los que asisten a estos cambios. Desde los Inuit de las tierras del norte hasta los isleños de áreas cercanas al ecuador, todos están sufriendo ya los impactos del cambio climático. Un aumento del calentamiento global de 2°C amenaza a millones de personas con un aumento de problemas como el hambre, la malaria, las inundaciones y las sequías. Nunca antes se había enfrentado la humanidad a una crisis medioambiental tan inmensa. Si no tomamos medidas urgentes e inmediatas para detener el calentamiento global, sus daños podrían llegar a ser irreversibles, y esto sólo puede acometerse con una rápida reducción de la emisión de gases de efecto invernadero a la atmósfera.

Ahora bien, tenemos en memoria la posición geoestratégica y la complejidad ecosocial permanente que prevale en esta zona integrante también del Golfo de Guinea, por causa de conflictos armados, destructores del medioambiente y generadores de sufrimientos humanos multiformes como los refugiados ambientales, a menudo frutos de tensiones entre la gobernanza mundial, nacional y los intereses locales. Así pues, aunque los Ekang no tengan un Estado-nación específico en razón de las fronteras artificiales, heredadas de la dominación colonial, es importante que se organicen para defender y salvaguardar sus derechos culturales sobre la Cuenca del Congo, cuna de los antepasados y herencia de nuestras generaciones y de las venideras. El medioambiente siendo un sujeto de derecho, los Ekang tendrán que fomentar una Asociación cultural en favor de la preservación de la Cuenca del Congo, que anhelamos nosotros que creciendo y cogiendo poco a poco el peso político, económico y sociocultural y una personalidad jurídica de derecho internacional, se transforme en el referente sociocultural y el *lobbying* ecológico ekang, para influenciar la toma de decisiones a nivel internacional, subregional, nacional y local.

En efecto, como lo afirma el antropólogo camerunés Eya Moane, la hospitalidad, virtud cardinal del pueblo Ekang, ha sido también una de las causas del derrumbamiento de su edificio cultural sostenible, porque en su afán de fraternidad, han acogido a pueblos ajenos, con cosmovisiones diferentes o casi opuestas a la suya, que llegados como corderos, se transformaron en lobos rapaces, para desafiar el orden sociocultural multigeneracional. En estas condiciones, los pueblos Ekang, a pesar del orgullo de mantener intactas y vivas las tradiciones ancestrales a través de generaciones, tendrán que modificar sus estilos de vida milenarios, adaptarse al cambio climático, y abrirse al uso de las energías renovables, más favorables a su religión cósmica de armonía con el medioambiente. Es verdad que la más alta responsabilidad incumbe a los gobiernos de los países respectivos de la subregión que entre sus deberes fundamentales, son responsables del bienestar de su población. Al mismo tiempo, al reconocer el derecho y la necesidad de la participación ciudadana al nivel subregional, nacional, comunitario e individual, llamamos los Ekang las tradiciones ancestrales, hay que adaptarlas a las exigencias temporales, sin perder su substrato y su fundamento, al riesgo de la inadaptación estéril.

Así pues, hay que insistir sobre cinco sectores donde este cambio de mentalidades tiene que empezar para luchar contra la deforestación, salvaguardar la sostenibilidad de la cuenca del Congo, pulmón respiratorio y patrimonio de la humanidad y fundamentar una ecociudadanía crítica local. Hay que subrayar que la elección de estos factores no corresponde necesariamente a criterios científicos universales, pero el fruto del intercambio permanente con la población local, inspirándonos además de nuestros conocimientos ancestrales, hemos llegado al resultado según el cual los Ekang deben optar imperativamente: La ecoagricultura, los métodos de cocción propios, las energías renovables, incluida la energía solar, la reforestación y la gestión de los residuos domésticos.

Sin embargo, es imprescindible que la población local entienda su papel en la continuidad de la obra de Dios, en ayuda a la preservación de la naturaleza. En este sentido, la reforestación forma parte de las acciones urgentes a adoptar contra el cambio climático a favor de la cuenca del Congo.

Para eso, es importante luchar contra el egoísmo de aquellos que piensan que no pueden plantar árboles sabiendo que van a morir antes de verles crecer, sino poner de nuevo en valor a las virtudes de fraternidad están disfrutando de muchas cosas en herencia , es importante también dejar algo para el bienestar de las generaciones venideras.

Por ejemplo, sabemos la importancia de algunas especies de árboles, que sin ellos no existirían los pueblos Ekang en su especificad, porque forman parte de casi todos los procesos y rituales de iniciación, de sanación y de curación. Las plantas desempeñan un papel importante en la percepción y el diseño de lo invisible en el África subsahariana. Se utilizan como intermediarios o medios entre el universo de los seres humanos y el mundo de lo invisible. Algunas se supone que poseen poderes mágicos como el hechizo, la expulsión de los malos espíritus, el despertar del desmayo, etc. Otras se utilizan en ritos y ceremonias, como la juramentación de un líder o la fiesta de los gemelos. Organizada en Asociaciones masculinas, femeninas, juveniles o mixtas, como lo hemos dicho más arriba, las poblaciones Ekang, con la ayuda económica de los gobiernos respectivos, las élites, los Ayuntamientos y los expertos optar por la reforestación de muchas especies en peligro de extinción, de lo contrario las generaciones venideras no van a conocerlas y menos aprovecharse de los efectos de sus virtudes⁶³. Así pues, estas especies, porque representan simbólicamente a los antepasados y ancestros de la cultura Ekang, aunque nos cueste mil años, deberían ser prioritarias para la reforestación, si los pueblos ekang quieren mantener viva su fraternidad cósmica con su medioambiente. Por supuesto que existen muchas otras especies importantes para la medicina tradicional, para no salir de nuestro hilo de Ariadna, no limitaremos a aquellas elegidas.

En efecto, cuando hemos hablado de la de la participación ciudadana en un entorno de libertades fundamentales y de democracia, insistimos también en la necesidad de acercar a las instituciones de la población, a través el proceso de descentralización y de municipalización. En este contexto, la problemática de la gestión de los residuos domésticos, sobre todo en las ciudades, se presenta todavía más como una asignatura pendiente de la mejor parte de los países de la subregión África central y donde los Ekang en particular. En efecto, la urbanización de la subregión nos hace recordar la obra de Mike Davis (2014)

En efecto, las ciudades africanas se enfrentan actualmente a una situación urbana crítica caracterizada por una deficiencia de las estructuras de gobernanza frente a una producción creciente de residuos combinada con un fuerte crecimiento demográfico y una proliferación de barrios marginales y de la pobreza. El fortalecimiento de la capacidad de gestión de desechos se considera una prioridad para promover el desarrollo urbano sostenible y garantizar la estabilidad política, económica y social de las ciudades. La gestión de los residuos plantea un problema importante para los países africanos, que se enfrentan, por una parte, a un aumento de los

⁶³Teniendo en cuenta nuestra pertenencia a la cultura Ekang Inmortal, optaremos por la reforestación de las siguientes especies de árboles: Azobé(Okoka), Bubinga(Essingan), Coula (Ewome), Dabema(Atui), Dibétou(Bibolo), Ébano(Mevini), Emien(Ekouk), Essessang(Essessang), Igaganga(Assas), Iroko(Abang), Kosipo(Atom asie), Moabi(Adjap), Mansomia(Bete), Movingui(Eyen), Obeché(Ayous), Padouk(Mbel), Sapelli(Asie), Tali(Elone),Mfol, Aiélé(Abel)...

residuos generados y, por otra, a una incapacidad institucional y organizativa para recoger y valorizar estos residuos.

En general, los países en desarrollo tienen una producción media anual de desechos per cápita que oscila entre 180 y 240 kg (UN-Hábitat 2014), una cantidad que corre el riesgo de duplicarse debido a la industrialización y a la evolución de las modalidades de producción y de consumo si no se adoptan las medidas adecuadas para invertir esta progresión. Las estrategias de recogida de desechos de los países africanos adoptan diversas formas de asociación entre los sectores público y privado. A pesar de esta diversidad, los resultados obtenidos siguen estando por debajo de los objetivos previstos, por ejemplo, la tasa de recogida sigue siendo baja en África Central y las modalidades de valorización de los residuos son casi inexistentes. Lo mismo ocurre con la tasa de suscripción de los hogares al servicio de recogida previa o incluso con la cuota financiera de los productores de residuos. Por otra parte, la ineficacia de los mecanismos financieros para la recogida de residuos es un obstáculo importante, privando a los municipios de recursos. Esto impide alcanzar un nivel óptimo de recogida de residuos que garantice la rentabilidad de las inversiones. Las políticas medioambientales deben centrarse entonces en los incentivos económicos que desarrollan la actividad de recogida, recuperación y reducción en la fuente de los residuos.

En este sentido, hay varios factores que influyen en la generación de desechos en los países africanos. En general, la producción de residuos revela nuestros hábitos de consumo y nuestra organización económica (Guerrero & al. 2012). Así pues, varía en función del clima, del turismo y de la demografía. La composición de una familia, su nivel de educación y sus ingresos mensuales también influyen en los desechos generados (Sujauddin & al. 2008). La gestión de los desechos se ve influida por un complejo sistema de políticas y reglamentaciones, así como por la diversidad de agentes involucrados, a saber, los productores de desechos, el sector privado, los encargados de la adopción de decisiones en el sector público y las organizaciones no gubernamentales. Mientras que muchos países industrializados desarrollan y aplican soluciones técnicas elaboradas para garantizar el reciclaje, la gestión de los residuos en muchos países en desarrollo se basa generalmente en el principio de “desechar-recoger-depositar en vertederos”. Por ejemplo, la falta de clasificación, la recogida ineficiente, la quema de residuos a lo largo de las carreteras y su eliminación incontrolada siguen siendo prácticas comunes.

En definitiva, estos valiosos recursos no se valoran suficientemente y la contribución del sector de los residuos a la creación de riqueza sigue siendo muy limitada. La recuperación de desechos se deja a menudo en manos del sector no estructurado, incluidas las zonas densamente pobladas, y representa así una importante fuente de ingresos para los recicladores informales que recogen los residuos y los venden a intermediarios de materiales de reciclado. Esta situación se debe a la falta de conocimientos técnicos y capacidad institucional, a la insuficiencia de recursos financieros y a la tardía toma de conciencia de los problemas ambientales por parte de los poderes públicos. Además, las poblaciones deberían hacer prueba de civismo en el sentido de su franca colaboración con los servicios municipales encargados de la recogida de las basuras. En definitiva, habría que educarlas no sólo en la separación de los residuos, con vistas a un eventual reciclaje

posterior, sino también en el uso racional de los contenedores de basura, sin abandonar los residuos en las carreteras o incluso al suelo.

Así pues, la limpieza de una ciudad, por ejemplo, es un bien público puro y la propiedad de no rivalidad se respeta en la medida en que todos los hogares consumen en común la totalidad de la limpieza del barrio. También es extremadamente difícil excluir de la limpieza del barrio o de la ciudad una casa. La limpieza de un barrio se presenta pues como un bien público puro mientras que la colecta cuyo output es precisamente esta limpieza, es un bien privado. Por lo tanto, parece fundamental garantizar la recogida de todos los hogares, pero también el transporte y el tratamiento, que son indisociables, si se quiere responder a la demanda de características en términos de limpieza. Por eso, la protección del medioambiente, la salud pública o el orden público constituyen otras tantas características públicas puros relacionados con la gestión de residuos domésticos.

Desde una perspectiva medioambiental, la gestión de los residuos contribuye a la preservación del medioambiente a pesar de los riesgos medioambientales que comportan los diferentes modos de tratamiento. En el contexto del cambio climático, la generación, la recogida, el transporte y el tratamiento de los residuos pueden contribuir a aumentar la concentración del gas de efecto invernadero en la atmósfera. Los diferentes modos de tratamiento de los residuos, a saber, el vertido o la incineración y el reciclado, deben inscribirse en una perspectiva de desarrollo sostenible. De hecho, el hombre Ekang es un hombre que florece esencialmente en el calor y el frío del bosque. Caza, pesca, cría ganado menor, cultiva la tierra, se de frutas silvestres, bebe savia de palmera, baila por la noche a la luz de la luna... Es un hombre al aire libre, un hombre que vive de la tierra y del bosque. Es este ambiente agrícola y pastoral el que ha informado su cuerpo y su alma. Su temperamento se formó también bajo el efecto de un clima de calor en el seno de una naturaleza intensamente exuberante y prolija, llena de misterios, y cuyos elementos y fenómenos son para él igualmente dimensiones de participación y de comunión.

En efecto, se reconoce hoy en día que la Cuenca del Congo, santuario de los pueblos Ekang y los demás pueblos vecinos, constituye también el patrimonio de la humanidad, considerada como el pilar fundamental de la sostenibilidad ekang y el pulmón respiratorio del planeta. Si efectivamente la cuenca del Congo es considerada como un patrimonio de la humanidad, entonces su protección va más allá de la mera responsabilidad cultural de los solos pueblos Ekang y de la responsabilidad de los gobiernos de África Central, para abarcar la gobernanza mundial y la solidaridad humana universal a favor de la salvaguardia del planeta.

Teniendo en cuenta todas estas consideraciones, las Religiones Tradicionales Africanas tienen efectivamente un papel importante que desempeñar, así como los curanderos tradicionales, depositarios de los misterios y de los secretos del bosque. Porque el arte de la medicina tradicional no puede ser fruto del amateurismo o de la improvisación, sino que comporta sus leyes, sus normas y requiere una cierta iniciación para la eficacia de las plantas. En efecto, la explotación de las plantas terapéuticas debe ir siempre precedida de ceremonias religiosas. A menudo se trata de ritos relacionados con el horario, la topografía de la planta y la técnica. Coulibaly, describiendo estos ritos, en el país bambara de África del oeste afirma:

Este [el horario] se refiere a dos momentos del día re-puestos favorables a la recolección y recolección de las plantas. Es el amanecer y el atardecer. A menudo se ordena incluso volver a operar por la mañana, desde el segundo canto del gallo, es decir, hacia las 5h, o por la noche cuando, después de la puesta del sol, es cierto que todo el mundo se ha unido al pueblo [...]. La recolección de la planta se realiza a distancias y posiciones variables de la aldea [...]. La cadena de recogida in-crimine a menudo de direcciones opuestas (sur-norte o este-oeste). Se dan indicaciones sobre la topografía de la planta. Por ejemplo, debe estar sola de su especie en la carpintería, ser la más pequeña o la más visible; sólo es útil adosada o entrelazada con otro espécimen. La expedición requiere un material preciso. A menudo las manos bastarán para la recolección y el transporte al pueblo. En otras situaciones, se recomiendan diferentes instrumentos: hoz cuchillo, hermineta. La bolsa de la incircuncisión, la calabaza llevarán la planta. (Coulibaly, 1995:30)

En efecto, la mayoría de las veces, los responsables autorizados de la recolección de cortezas terapéuticas son los curanderos tradicionales, como especialistas del bosque, que conocen las virtudes de las cortezas de manera particular y sus impactos terapéuticos sobre los individuos. Por lo tanto, su contribución a la protección del medio ambiente y la conservación de los ecosistemas debe ser tenida en cuenta y valorizada por los poderes públicos para permitirles salir de la clandestinidad actual. Es el caso particular de algunos iniciados ekang a las técnicas terapéuticas, pero sobre todo de los pigmeos, pueblo vecino de los Ekang, cuya vocación terapéutica va más allá de las fronteras subregionales. Por otra parte, habría que evitar estigmatizar a los curanderos con palabras a veces burlonas, porque ante la degradación de la biodiversidad, se trata de crear una unión sagrada en torno a los bosques de la cuenca del Congo, unión que se realizará con la aportación de cada uno de nosotros, por modesta que sea, para la salvaguardia de toda la comunidad biótica y la garantía de una herencia digna para nosotros y para las generaciones futuras, luchando así contra la deforestación y reduciendo la huella ecológica.

2.3. Reducción de la huella ecológica y fomento de la deforestación cero.

La descentralización no es strictu sensu una redistribución del poder, sino de los lugares de poder, una suerte de reestructuración topográfica de este. Ello quiere decir que, si bien representa una reestructuración del aparato institucional y de los espacios de resolución y ejecución de la política estatal, no en todos los casos va acompañada de una verdadera distribución horizontal del poder. Roy Rivera (1998)

El desarrollo sostenible es una cuestión cada vez más conocida en los últimos años, esto se debe a la toma de conciencia y la sensibilidad de las poblaciones mundiales de los desafíos relacionados con esta cuestión, como el calentamiento global y sus consecuencias sobre el ecosistema y sus equilibrios, ya sea a nivel de ciclos cortos, como las transformaciones relativas a la fotosíntesis y los ciclos largos, como los ciclos geológicos que el ecosistema tiende a equilibrar automáticamente fuera de la intervención del ser humano. En 2014, el continente africano representaba el 16% de la población mundial, menos del 6% del consumo energético y el 3% de las emisiones de gases de efecto invernadero. Con un crecimiento económico medio anual del 4,5% en los últimos cinco años, África tiene una creciente demanda de energía y una gran necesidad de infraestructura para satisfacerla. Para ello, el continente dispone de un importante potencial no explotado de energías renovables (hidroelectricidad, geotermia, biomasa, solar, eólica). Por otra parte, el África Central se enfrenta a una marcada brecha energética: más del 65% de la población sigue sin tener acceso a un servicio eléctrico y más del 80% utiliza combustibles tradicionales (leña, carbón vegetal) para cocinar. Para remediar esta situación, hay que considerar

diferentes soluciones tecnológicas, ya sea la ampliación y la densificación de las redes o soluciones descentralizadas, en las que las energías renovables tienen todo su lugar.

En este contexto, la transición energética de África Central combinará el desarrollo de su potencial de energías renovables y el desarrollo del acceso para todos, lo que resultará en una trayectoria de crecimiento con bajas emisiones de carbono. África necesita acelerar su transición energética Para: Lograr la igualdad social en el acceso a la energía eléctrica; Recuperar la pérdida de beneficios económicos y financieros; Contribuir a la reducción de los gases de efecto invernadero a nivel internacional.

En efecto, la falta de utilización óptima del potencial local, en un marco participativo transparente, justifica el bajo rendimiento de los enfoques y prácticas que ya se han experimentado. La mayoría de las ciudades en África Cntral están experimentando un fuerte crecimiento demográfico y espacial que conduce a la complejidad de la gestión de los residuos sólidos domésticos. La salubridad de las ciudades africanas interpela la conciencia de todos los que, a diversos niveles y con diferentes títulos, tienen a su cargo el futuro de estas ciudades, es decir, en definitiva, de los ciudadanos, dependiendo de si uno es productor o gerente, contribuyente o usuario del servicio, las expectativas son diferentes y a veces inconciliables en contextos de ciudades con crecimiento demográfico y espacial incontrolado. La integración regional o subregional constituye uno de los pilares de la inserción de las economías del África central en la economía mundial y su retraso puede privar a las poblaciones de un bienestar suplementario. Esto aparece cada vez más como un tópico; el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) produce así, en 2011, un informe titulado Integración regional y desarrollo humano: un camino para África. Ahora bien, esta integración está insistiendo en los asuntos comerciales y monetarios, la libre circulación de bienes y personas. Dicho esto, este último aspecto no puede ser provechoso si no se tienen en cuenta las aspiraciones locales a nivel supranacional y viceversa. Por consiguiente, las instancias comunitarias deben remediar la debilidad de la apropiación de los proyectos por de la Comunidad Europea en 2006. Para lograrlo, un proceso virtuoso de descentralización debería preceder lógicamente, por ejemplo, a la libre circulación de bienes, personas y capitales en el espacio de la Comunidad Económica y Monetaria de África Central (CEMAC).

Además, la feminización de la política sigue siendo la columna vertebral de este movimiento. Más allá de la puesta en práctica de la paridad en la toma de palabra o la representación política, del reconocimiento de la experiencia de uso de las mujeres y de políticas públicas dedicadas, de manera más sutil y más global, la feminización de la política provoca un cambio cultural profundo, incluso una “descolonización de los espíritus”. Se trata de cambiar las prácticas asegurándose de que sean más cooperativas o redistributivas, introduciendo más escucha, aceptando los errores, compartiendo mejor las cargas y las responsabilidades.

Gracias a una descentralización rigurosa, las asambleas locales que han adquirido un buen control en la aplicación de los planes de desarrollo local no verían sino una carga de trabajo adicional como consecuencia de la integración regional. Dado que un proceso de descentralización así conducido implica a las poblaciones locales en la gestión de su ciudad, estas últimas estarían

mejor equipadas para comprender los retos de la integración regional y contribuir a ella eficiente. Sin esto, la idea de una libre circulación de bienes y personas suscita al menos en Gabón o en Guinea Ecuatorial y quizá con razón, un temor de ser invadido por los ciudadanos de los países vecinos o de convertirse en la vaca lechera de los Estados con menos materias primas. Por ello, incluso si la CEMAC aplicara ese objetivo, la descentralización tropezaría con la falta de preparación de las colectividades locales. Si estas últimas no pueden cumplir correctamente sus misiones actuales, deducimos que no podrían, por ejemplo, hacer frente al aumento repentino de la población extranjera y a lo que ello implicaría.

Dicho esto, hay que subrayar que la noción de industria cultural se refiere esencialmente a la fabricación y difusión en serie de productos que transmiten ideas, mensajes, símbolos, opiniones, informaciones, valores morales y estéticos. Un producto cultural refleja y difunde ideas, opiniones y valores específicos de su propio entorno. Por lo tanto, con todo respeto, es posible comparar la invasión del universo africano por ciertos productos culturales extranjeros nocivos con el vertimiento de desechos tóxicos, ya que también tienen un efecto destructivo sobre las identidades culturales nacionales. Por otra parte, la liberalización de los sistemas políticos, el pluralismo, la libertad de prensa, la afirmación y el respeto de los derechos humanos y de los pueblos, la formación de grandes conjuntos y, sobre todo, la ruptura de las barreras ideológicas, hacen circular las ideas, opiniones, información y bienes culturales más fluida. La liberalización de las industrias, como expresión de la globalización, es una de las tendencias pesadas de la economía mundial. En efecto, "(...) la creación de una plataforma municipal participativa no es un simple golpe de comunicación, sino un paso político. No se trata de establecer políticas a través de cuestionarios, sino de inscribirse en una narración capaz de movilizar a una mayoría que apoya un proyecto de transformación. El desafío no es la política electoral, sino la satisfacción de las necesidades concretas de los sectores de la población que sufren las contradicciones del neoliberalismo en nuestras ciudades." (Sharp, 2019: 60)

En estas condiciones, el municipalismo exige que el poder recaiga en los ciudadanos de a pie, que reinventamos lo que significa hacer política y ser ciudadanos. La verdadera política está en las antípodas de la política parlamentaria. Procede de la base: de las asambleas locales. Es transparente, los candidatos son responsables al 100% ante las organizaciones de su barrio, son delegados y no representantes convertidos en hombres de negocios o estafadores. Se alegra del poder de las asambleas locales que transforman y son transformadas por una población cada vez más preparada. Y es festiva: por nuestra propia acción política nos convertimos en nuevos seres humanos, construimos una alternativa a la modernidad capitalista.

En este sentido, el municipalismo se asocia a menudo, erróneamente, sólo a las políticas y problemáticas urbanas. En realidad, como forma de gobierno participativo y local, el municipalismo tiene cabida tanto en las grandes metrópolis como en las aldeas más pequeñas. Si bien las ciudades son un espacio especialmente relevante para la acción política, también debemos desconfiar del discurso pro-urbano de muchos bancos, fondos de inversión u operadores. Sin embargo: "Cuando se trata de aplicar políticas transformadoras en una pequeña ciudad, se tropieza con resistencias locales que no son las de los directores de multinacionales,

sino las del amigo de su padre, de su abuelo, padre o propietario de la tienda de comestibles de la esquina donde usted compra su jabón”. (Amich Vidal, 2019: 93)

Por eso, la Comisión de la Unión Africana se sitúa en la cúspide de los grandes compromisos normativos destinados a favorecer un desarrollo integrado dirigido por los países africanos, cuyos orígenes se remontan al menos al Tratado de Abuja de 1991. La estrategia global de desarrollo del continente, aprobada por los Jefes de Estado y de Gobierno de la Unión Africana, prevé la creación progresiva de una Comunidad Económica Africana (CEPA), con prioridad para la integración regional. Reforzadas, las Comunidades Económicas Regionales (CER) están llamadas, a largo plazo, a fusionarse para crear esta Comunidad Económica Africana. Se reconoce que la Comisión de la Unión Africana se enfrenta a limitaciones de capacidad, falta de voluntad política y otros problemas que afrontan la propia Comisión de la Unión Africana y las comunidades económicas regionales, entre otras instituciones regionales africanas, obstaculizan la mejora de la eficacia de las estrategias de desarrollo dirigidas por agentes africanos, porque este proceso se entiende a medio y largo plazo. Otro desafío es la aplicación del número cada vez mayor de convenios y programas subregionales de la Unión Africana, lo que garantiza una buena circulación de las iniciativas legislativas y el cumplimiento de los compromisos contraídos por los Jefes de Estado en Addis Abeba, con efectos concretos sobre el terreno. Ningún gobierno democrático eficaz podrá salvar la mitad de la población mundial. El principio de la igualdad entre hombres y mujeres está arraigado en cada texto legislativo internacional que desafía a los derechos humanos.

Sin embargo, el acceso a las diferentes palancas institucionales, económicas o políticas sigue siendo más difícil para una mujer que para un hombre. Están más expuestas a la pobreza y a la violación de sus derechos, mientras que la discriminación en la educación, en el trabajo o en las relaciones sociales socava los principios democráticos que deben guiar un Estado de Derecho. Sin embargo, su contribución es indispensable para el desarrollo y la democracia. Después de reconocer la necesidad del empoderamiento de las mujeres y los jóvenes Ejang para la búsqueda de una sociedad sostenible, reflexionamos a continuación sobre el papel de la COMIFAC y los vínculos entre el acceso a la información y el periodismo ecociudadano.

2.4. Papel de la COMIFAC, acceso a la información y periodismo ecociudadano.

“El conocimiento implica poder, y la transparencia es el remedio a la oscuridad bajo la cual la corrupción y el abuso prosperan. Como regla, aquel o aquella que tenga la mayor información es quien tendrá mayor éxito en la vida” (Laura Neuman, 2002: 5&6)

En el pasado, el peso lo llevaban los proponentes del acceso a la información al tener que justificar la importancia de la transparencia; hoy, el peso lo llevan los gobiernos al justificar su secrecía. (Alasdair Roberts, 2002: 10)

Frecuentemente la decisión de proteger el derecho del pueblo a acceder a información ha sido parte de un proceso más amplio de democratización (Richard Calland, 2002: 18)

La ordenación de los bosques tropicales ha sido calificada como sostenible durante los últimos 20 años. Este es, al menos, el objetivo adoptado oficialmente por la comunidad internacional en la Cumbre de Río de 1992, que subraya que “Los recursos y las tierras forestales deben gestionarse de manera sostenible para satisfacer las necesidades sociales, económicas, ecológicas, culturales y espirituales de las generaciones actuales y futuras” (Naciones Unidas, 1992). Reconocida desde entonces como el enfoque dominante en materia de gestión de estos ecosistemas, en particular en los países tropicales, la gestión sostenible de los bosques (OFS), destinada a conciliar problemas económicos, medioambientales y sociales, se moviliza actualmente a todas las escalas espaciales y por el conjunto de los actores. Ya no es un proyecto, un programa, una decisión relacionada con los bosques y los espacios que ocupan que no se elabore sin hacer referencia a ellos. Comprender la situación actual de la gestión de los bosques tropicales implica seguir las múltiples pistas que la han construido. Su descripción se basa en un trabajo que consiste en desconstruir esta situación de gestión existente a partir del tratamiento de materiales heterogéneos y numerosos.

En efecto, las dos últimas décadas han experimentado avances significativos en las políticas internacionales, regionales y nacionales relativas a la problemática medioambiental. En efecto, al término de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, celebrada en Río de Janeiro, Brasil, en junio de 1992, se van a crear numerosas convenciones internacionales sobre la protección del medio ambiente y la conservación de la biodiversidad. Para garantizar la aplicación de las decisiones y compromisos resultantes de esta Cumbre, los países de África Central han emprendido reformas y han adoptado medidas importantes tanto a nivel nacional como subregional. En particular, iniciaron la Conferencia sobre los Ecosistemas de Bosques Densos y Húmedos de África Central (CEDHAC) en mayo de 1996 en Brazzaville. Conscientes de los desafíos que representan los bosques de la cuenca del Congo, los Jefes de Estado de África Central se movilizaron el 17 de marzo de 1999 en Yaundé (Camerún) durante la primera Cumbre sobre la conservación y la gestión sostenible de los bosques tropicales. En esta primera Cumbre firmaron la Declaración denominada “Declaración de Yaundé”, que proclama solemnemente su adhesión al principio de conservación de la biodiversidad y de la gestión sostenible de los ecosistemas forestales, así como el derecho de los pueblos a confiar en los recursos forestales para apoyar sus esfuerzos de desarrollo económico y social. La base jurídica de la COMIFAC fue establecida en 1999 por la Declaración de Yaundé, hecha al término de la Cumbre de Jefes de Estado del Camerún, República del Congo, Gabón, Guinea Ecuatorial, República Centroafricana, Chad. Esta declaración reconoce que la protección de los ecosistemas forestales de la cuenca del Congo es parte inseparable del proceso de desarrollo y reafirma el compromiso de los signatarios de trabajar en colaboración para promover la utilización sostenible de los ecosistemas forestales de la Cuenca del Congo.

Las plataformas de concertación, como los grupos de trabajo temáticos, han permitido adoptar posiciones comunes y concertadas antes de las negociaciones internacionales sobre el cambio climático, la diversidad biológica y la lucha contra la desertificación, así como el refuerzo de las capacidades de los actores nacionales, etc. En la misma dinámica, la subregión se dotó en 2007 de un Observatorio de los Bosques de África Central (OBAC), a través del cual se publican informes periódicos sobre el Estado de los Bosques de África Central. En este sentido, los

gobiernos y las empresas privadas están recogiendo datos en proporciones monumentales y el poseedor de información se ha vuelto mucho más poderoso para influir y determinar los intereses nacionales. El acceso a la información se asocia a menudo con la buena gobernanza y los medios de comunicación se consideran el elemento clave para revelar los secretos de los gobiernos. En 1946, la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó la Resolución 59(1), que establece que el derecho a la información es un derecho humano fundamental y es la base de todas las libertades adoptadas por las Naciones Unidas.

Para la protección del medioambiente y la fundamentación de la ecociudadanía en África Central, el acceso a la información se ha convertido en la palabra de moda en el siglo XXI. Así pues, el derecho a la información (DAI) está ahora bien establecido a escala mundial, y los gobiernos africanos reconocen cada vez más la importancia de este derecho y promulgan leyes que dan al público un mejor acceso a la información. A medida que el derecho a la información va ganando terreno en África Central, se necesitan nuevas perspectivas sobre la importancia y el papel de los medios de comunicación en la promoción del derecho a la información, bien mediante su participación en la campaña en favor de la adopción de leyes sobre el derecho a la información, o mediante la utilización de la ley después de su aplicación. En efecto, hay que reconocer que el continente africano, no tiene una buena aura frente a la influencia de prensa occidental que voluntariamente sigue manteniendo los estereotipos coloniales e hegemónicos en el tratamiento de la información sobre África. Así pues como bien apunta el profesor Sendín:

El lenguaje es uno de los recursos para la construcción social de la realidad y los medios juegan un papel clave en la creación del marco interpretativo de la misma. Es decir, no sólo nos dicen lo que pasa, seleccionando los acontecimientos que merecen retener la atención del público, sino que, yendo más allá de las tesis de la fijación de la agenda, nos dicen cómo se han de interpretar, de acuerdo a unos criterios, que responden a una determinada ideología. Este proceso adquiere mayor agudeza cuando los medios tratan acontecimientos que ocurren lejos de nuestras fronteras y, de manera especial, en sociedades prácticamente desconocidas e incluso consideradas como marginales, como son las sociedades africanas. (Sendín Gutiérrez, 2008: 14-15)

El derecho a la información es el derecho a acceder a documentos e información en poder del Estado y el Gobierno y, en algunos casos, de entidades no estatales u organismos privados. El ejercicio del derecho de acceso a los documentos en poder del Estado no depende de condiciones específicas, sino que este derecho está consagrado en diversos instrumentos jurídicos internacionales, regionales y nacionales. Al principio se consideraba que este derecho formaba parte del derecho más general de la libertad de expresión, pero ahora se reconoce explícitamente como un derecho de pleno derecho esencial para el ejercicio de todos los demás derechos humanos. El derecho a la información no es absoluto y existen excepciones a los tipos de información a los que se puede acceder. Las leyes sobre el acceso a la información son el resultado de una combinación de simbolismo, política y principios, incluida la voluntad política y la presión en favor de una mayor transparencia. En la mayoría de los casos, el electorado no participa directamente en el proceso. Por un lado, el significado simbólico de las leyes de libertad de información atrae más la atención de grupos organizados, como los medios de comunicación y los activistas. Por otra parte, la política desempeña un papel crucial, ya que la forma que adoptará la legislación sobre la libertad de información depende de luchas internas, de compromisos, de

negociaciones y de la manera en que las partes se posicionan para ejercer un efecto de palanca sobre la cuestión (Worthy, 2017).

El derecho a la información se considera necesario para lograr un gobierno abierto y exige que el público tenga acceso a los documentos en poder del Estado para fomentar un debate público productivo sobre la gestión de los asuntos públicos. En el plano internacional, el derecho a la información está reconocido en el artículo 19 de la Declaración Universal de Derechos Humanos y de los Pueblos y en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. En el continente africano, este derecho está respaldado por:

- El artículo 9 de la Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos.
- El artículo 19 de la Carta Africana de la Democracia, las Elecciones y la Gobernanza artículos 9 y 12(4) de la Convención de la Unión Africana para la Prevención y la y la lucha contra la corrupción.
- Los artículos 10(3d) y 11(2i) de la Carta Africana de la Juventud.
- El artículo 6 de la Carta Africana sobre los Valores y Principios de la Administración Pública.
- El artículo 3 de la Carta Africana de Estadística.

Al nivel nacional, el verdadero desafío radica en tres frentes:

- la adopción de una legislación sobre el derecho a la información
- la aplicación de este derecho en las instituciones del sector público y
- la aplicación de la ley. Hasta la fecha, algo más de la cuarta parte de los países africanos han aprobado esta ley. Los tres manuales de esta colección tienen como objetivo dotar a los actores clave, como las personas de las instituciones del sector público, las organizaciones de la sociedad civil y los medios de comunicación, de conocimientos y herramientas necesarias para transformar estas leyes escritas en prácticas activas.

El derecho a la información tiene por objeto garantizar la disponibilidad de la información y el acceso equitativo a ella para el público en general. A nivel internacional, el derecho a la información está reconocido en los artículos 19 de la Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH) y del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP). En África, el derecho a la información está reconocido en el artículo 9 de la Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos (ACHPR), el artículo 19 de la Carta Africana de la Democracia, las Elecciones y la Gobernanza, del artículo 9 de la Convención de la Unión Africana para prevenir y combatir la corrupción, los artículos 10 y 11 de la Carta Africana de la Juventud y el artículo 6 de la Carta Africana de Valores.

La Carta Africana de los Derechos Humanos y de los Pueblos en su Artículo 9 de estipula que: Toda persona tiene derecho a la información y tendrá derecho a expresar y difundir sus opiniones en el marco de las leyes y reglamentos. La Carta es jurídicamente vinculante para todos los Estados que son parte en ella, y todos los Estados africanos la han ratificado. Las disposiciones de la Carta son aplicadas por la Comisión Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos (CADHP). El Artículo 4 de la Declaración de Principios sobre la Libertad de Expresión en África de la Comisión Africana establece que: Los órganos públicos no mantendrán la información para ellos, sino como

guardianes del bien público y toda persona tiene derecho a acceder a esa información, con sujeción a las normas establecidas por la ley. El derecho a la información debe estar garantizado por la ley, de conformidad con los principios siguientes:

- Toda persona tiene derecho a acceder a la información en poder de los órganos públicos;
- Toda persona tiene derecho a acceder a la información que obre en poder de los órganos privados y que sea necesaria para el ejercicio o la protección de cualquier derecho;
- Toda negativa a comunicar información debe estar sujeta a recurso ante un órgano independiente y/o Tribunales; los órganos públicos deben publicar las principales informaciones de interés general, incluso si no se ha presentado ninguna solicitud;
- Nadie será sancionado por proporcionar de buena fe información sobre comportamientos ilegales o que revelen amenazas graves para la salud, la seguridad o el medio ambiente, salvo cuando la imposición de sanciones sea de interés legítimo y sea necesaria en una sociedad democrática; y
- Las leyes de confidencialidad deben modificarse cuando sea necesario para ajustarse a los principios de la libertad de información.
- Toda persona tiene derecho a acceder a la información y a actualizarla o corregir la información personal que obre en poder de órganos públicos o privados.

El artículo 9 de la Convención dispone que “cada Estado Parte adoptará medidas legislativas y de otra índole para hacer efectivo el derecho de acceso a toda la información necesaria para contribuir a la lucha contra la corrupción y los delitos conexos”. Más importante aún para los periodistas, el Artículo 12 establece que: “Cada Estado se compromete a velar por que los medios de comunicación tengan acceso a la información en los casos de corrupción y de infracciones asimiladas, siempre que la difusión de esta información no afecte negativamente a la investigación ni al derecho a un proceso justo”. La mayoría de los Estados africanos han ratificado la Convención. La Corte Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos, con sede en Arusha, Tanzania, tiene competencia sobre la Convención y la Carta pero, lamentablemente, hasta la fecha no se ha presentado ante este tribunal ningún caso de fondo sobre el derecho a la información.

Así pues, teniendo en cuenta el contexto histórico del continente, en el que varios países han realizado una transición hacia la democracia después de décadas de colonialismo, guerras civiles y regímenes de partido único, de dictaduras militares y sistemas de gobierno similares que han obstaculizado la buena gobernanza, la transparencia es un elemento esencial para la plena realización de la democracia en la mayoría de los países africanos. Para lograr aquella transparencia, el acceso a la información se presenta como un mecanismo esencial a través del cual los ciudadanos activos, la sociedad civil y los periodistas pueden pedir cuentas al gobierno y asegurarse de que responden a las expectativas y aspiraciones legítimas de los ciudadanos. Para garantizar que el derecho a la información alcance su verdadero potencial, es importante determinar su alcance, los métodos de utilización y reconocer que el potencial de realización del cambio social a través del acceso a la información, es un imperativo.

Por consiguiente, que los periodistas conozcan y comprendan mejor el derecho a la información. Con la explosión de los medios sociales, la profesión periodística tradicional también

debe responder de manera dinámica a la era de la transmisión instantánea de la información en la que las noticias también pueden ser generadas por el público en general. El papel del periodismo es cada vez más importante en la era de la tecnología de la información, donde también es posible generar información errónea y, por consiguiente, el papel del periodista del siglo XXI es proporcionar información exacta y verificada para responsabilizar e informar al público y, en la medida de lo posible, para que dicha información se utilice en el proceso de toma de decisiones. En virtud de la cláusula 21 de la Ley Modelo de la Unión Africana (UA), el acceso a la información debe otorgarse a su solicitante en al menos una de las formas siguientes:

- Una oportunidad razonable para conocer la información;
- Una copia de la información;
- Cuando la información esté contenida en un artículo o en un medio que permita una reproducción audio o vídeo, el solicitante podrá escucharla, verla, grabarla o copiarla;
- Cuando la información consista en una grabación sonora, taquigráfica o codificada, el titular de la información expide una transcripción al solicitante;
- Cuando la información se registra en forma electrónica, puede ser leída por una máquina y puede ser impresa, el titular de la información la imprime, total o parcialmente, y expide copia de ella al solicitante; o
- Cuando la información esté o pueda estar disponible en forma electrónica, el titular de la información la pondrá a disposición del solicitante en esta forma.

En efecto, cuando solicite que la información se ponga a su disposición en una forma particular, el solicitante deberá recibirla en dicha forma. A pesar de las denegaciones, la mayoría de las leyes sobre el derecho a la información, incluida la Ley Modelo de la UA sobre el acceso a la información, estipulan que sólo se denegará la solicitud de información si el perjuicio para el interés protegido en virtud de la excepción prevista que resultaría de la divulgación de la información prevalece claramente sobre el interés general. Esto es lo que se llama la primacía del interés general. Para ello, es importante que los periodistas sigan el procedimiento prescrito para acceder a la información en sus respectivos países.

Por lo tanto, los periodistas deben ser inclusivos en la forma en que cubren la actualidad para mantener su credibilidad y la confianza social. Aunque es difícil esperar que los periodistas sean objetivos, los métodos de acumulación de información deben ser objetivos. Esta objetividad es posible mediante un proceso de verificación de la información y la independencia del periodista a todos los niveles, en particular la clase, la raza, el género, la religión y la cultura. La independencia es diferente de la objetividad o la neutralidad. La independencia significa el respeto de un papel tradicional que consiste en presentar las noticias y la información de manera fiel, sin temor y con toda imparcialidad. Supone presentar noticias e información que representen puntos de vista e intereses diversos en un contexto claramente definido. La forma en que los periodistas presentan la información es muy importante.

Debe presentarse de manera que el público comprenda el contexto y despierte interés. Para ello, la calidad de la información presentada es importante. La calidad de la información puede medirse en función de la fuente de la información, la integridad y exhaustividad de la información, así como del carácter verificable o visible de la información. Todas estas cualidades asociadas

con el periodismo apelan a la deontología y al sentido de la responsabilidad que el periodista individual debe demostrar ante el público en general. La era de las tecnologías de la información ya no permite al periodista decidir lo que el público puede saber. El papel del periodista va ahora más allá y consiste en ayudar al público a comprender la riqueza de las informaciones ya disponibles y, sobre todo, a comprobar la fiabilidad de la información: “Para que los periodistas puedan desempeñar esta importante función que consiste en reunir, verificar, analizar y presentar noticias e información el papel del derecho de acceso a la información y las leyes sobre el acceso a la información revisten gran importancia.”(White, 2017: 18)

Desde hace mucho tiempo, el periodismo desempeña un papel fundamental en la difusión de la información en la sociedad y proporciona a las personas gran parte de la información necesaria para tomar decisiones fundamentales. Así pues, el papel preponderante de la profesión en la sociedad ha confirmado la percepción de que las leyes sobre el derecho a la información son en realidad leyes sobre los medios de comunicación. Aunque las leyes sobre el derecho a la información no se limitan a los medios de comunicación, éstos se benefician considerablemente de la creación de esos marcos a nivel nacional. A pesar de que los periodistas tienen varias formas de recibir información que terminan transmitiendo al público, las leyes sobre el derecho a la información cuando son progresistas y se utilizan correctamente pueden contribuir a aumentar el papel del periodista en la obtención de la información y, lo que es más importante, en la verificación de su fiabilidad. En efecto: “Toda persona tiene derecho a la libertad de expresión; este derecho comprende la libertad de buscar, recibir y difundir informaciones e ideas de toda índole, sin consideración de fronteras, en forma oral, escrita, impresa o artística o por cualquier otro medio de su elección.”(Artículo 19 del PIDCP.)

En la realización del derecho a la información, se supone que los derechos humanos son importantes para promover la transparencia y la rendición de cuentas. En cuanto a la transparencia, el derecho a la información debería servir de freno a los excesos del Gobierno y promover una mejor prestación de servicios. Esto está en consonancia con los compromisos contraídos en los Convenios de la UA, como la Carta Africana sobre los Valores y Principios de la Administración Pública, en el que se exhorta a los Estados a que establezcan sistemas nacionales de rendición de cuentas e integridad para prevenir la corrupción. La Convención de la UA sobre prevención y lucha contra la corrupción también reconoce que la corrupción socava la rendición de cuentas y la transparencia en la gestión de los asuntos públicos y el desarrollo. En definitiva, la transparencia a través del acceso a la información permite que se protejan los derechos y que el Gobierno libere los bienes públicos.

Parece haber una tendencia común en los países que han aprobado con éxito una ley sobre el derecho a la información o que están llevando a cabo una campaña en favor de la aprobación de esa legislación. Las organizaciones que están a la vanguardia de estas campañas a veces intentan distanciar sus campañas del apoyo de los medios de comunicación o asegurarse de que las organizaciones de los medios de comunicación no sean visibles en la campaña. Este elemento es importante porque, si bien el derecho a la información es un instrumento decisivo para que la labor de los medios de comunicación sea aún más eficaz, son numerosas las campañas nacionales centradas en la adopción o aplicación de una legislación sobre el derecho a la información que

consideran que la participación de los medios de comunicación socava o dificulta el éxito de la campaña. Hay dos razones a este fenómeno:

Por una parte, muchos gobiernos de África Central perciben a los medios de comunicación como entidades hostiles que buscan información con el único propósito de dañar a los gobiernos. Por lo tanto, estos gobiernos perciben el acceso a la información como un derecho de los medios de comunicación y una herramienta que no hará más que proporcionar al enemigo más municiones para mostrarse aún más crítico con el gobierno. Una de las razones aducidas para ello es la nueva teoría que se está desarrollando sobre el derecho a la información. Esta teoría en constante evolución trata de demostrar que el acceso a la información es un derecho influyente que puede utilizarse en la realización de otros derechos socioeconómicos tangibles. Para apoyar esta teoría, el gobierno debe ver cómo el acceso a la información beneficia a los ciudadanos comunes en su lucha diaria y no es simplemente una herramienta utilizada para criticar al gobierno.

Por otra parte, la falta de independencia y el sesgo percibido de las entidades de los medios de comunicación hacia intereses específicos han llevado a los defensores del derecho a la información a distanciarse de los medios de comunicación. Como consecuencia de estas percepciones, es imperativo que los periodistas comiencen a adoptar los principios del periodismo enunciados en el Capítulo 1 y a utilizar el ejercicio del derecho a la información o el recurso a las leyes sobre el derecho a la información para promover la profesionalidad de la cobertura mediática. Los periodistas deben utilizar su profesión para afirmar que el derecho a la información se aplica no sólo a los periodistas sino también a todos los ciudadanos. Y cuando se niega el derecho a la información, los periodistas no deben dudar en pedir reparación.

Sin embargo, parece curioso en un mundo globalizado, donde la información, la comunicación y la democracia participativa se consideran como pilares principales, que nuestra reflexión se basara en el derecho de acceso a la información y al periodismo ecociudadano. Sin embargo, los llamamientos a favor de una mayor libertad, justicia y verdad han estado en el centro de las reivindicaciones de la llamada “primavera árabe”. En la mayoría de los países de la región, los ciudadanos se han levantado para pedir dignidad, justicia social y gobernantes que estén al servicio de los pueblos y, por lo tanto, obligados por los principios de transparencia, respeto de los derechos y rendición de cuentas. El derecho a la libertad de expresión y su correlato inseparable, la libertad de información, constituyen condiciones indispensables para el establecimiento y mantenimiento de estos principios en toda construcción o transición democrática. Se basa en el Artículo 19 de la Declaración Universal de Derechos Humanos que garantiza a todos el derecho a buscar, recibir y difundir información e ideas por cualquier medio. En una situación de emergencia ambiental como la que estamos viendo hoy en día, ¿cuáles pueden ser los retos actuales del periodismo ciudadano?

La transparencia hoy en día, constituye una prioridad para la mayoría de los gobiernos y está aumentando el número de países que han aprobado leyes sobre el acceso a los documentos administrativos. Dichas leyes sobre el acceso a la información no sustituyen a la transparencia,

pero pueden indicar la voluntad de un gobierno de aumentar la apertura. El llamamiento en favor de una mayor transparencia en las administraciones no es particularmente nuevo. Sin embargo, su actual expansión en todo el mundo demuestra que la transparencia se considera cada vez más un elemento esencial de la buena gobernanza. Según Hood (2006), la noción adquirió incluso un estatus “casi religioso”. Las leyes sobre el acceso a la información (ATI) se han multiplicado en todos los continentes y numerosas iniciativas, tanto de los gobiernos como de la sociedad civil, han atraído a un número cada vez mayor de participantes. Dependiendo del contexto cultural, el concepto puede ser percibido como un valor intrínseco o considerado positivamente como un mecanismo que garantiza un alto valor instrumental. Este segundo punto de vista supone que a transparencia es necesaria para alcanzar objetivos tales como una mayor participación de los ciudadanos (Welch, 2012) y la confianza en el gobierno (Mabillard y Pasquier, 2016).

En resumen, hay varios factores que pueden explicar por qué los gobiernos adoptan leyes sobre el acceso a la información. Cabe recordar que estos factores se superponen con frecuencia. Por esta razón, sigue siendo muy difícil evaluar la importancia de una dimensión con respecto a otra. El primer factor aquí identificado es el de los actores políticos. Los posibles efectos beneficiosos de la libertad de información pueden inducirles a considerar este derecho como una oportunidad para garantizar el acceso a largo plazo a la información en el futuro o para socavar la credibilidad de un adversario. La rivalidad política también puede llevar a los actores a neutralizar cualquier ventaja, especialmente en el caso de una política bipartidista.

En este sentido, la libertad de información representa una ventaja política irresistible, para dañar a un oponente, como lo demostró el caso de Tony Blair en el Reino Unido (Worthy, 2017). Las iniciativas individuales también pueden favorecer el acceso a la información en algunos casos, como lo demuestra la acción del ex congresista californiano John Moss, que promovió activamente las iniciativas para luchar contra el secreto de las comunicaciones durante la Guerra Fría y la “libertad de información”, que más tarde se convirtió en la ley americana sobre la libertad de información (Schudson, 2015). Además, las nuevas leyes también pueden presentarse al Gobierno por medio de decisiones judiciales, como lo demuestra el ejemplo de Corea del Sur en 1989 tras la transición del país a la democracia. El Tribunal Supremo dictaminó que existía un derecho constitucional a la información (Youm, 1994)

El segundo factor es la creciente presión ejercida por una sofisticada red de organizaciones no gubernamentales (ONG) con un gran interés en la transparencia, como *la Fundación Carter y el Open Society Institute*.

El tercer factor subraya la importancia de los aspectos culturales. Las grandes tradiciones culturales de apertura generan mayores expectativas de transparencia y pueden influir en la forma en que se gestiona el Estado, allanando el camino para que las administraciones adopten esos principios.

En cuarto lugar, el contexto nacional también es importante. El control de la información puede verse seriamente erosionado por los escándalos sobre el secreto de las comunicaciones, lo

que refuerza los argumentos en favor de la libertad de información, a veces de manera involuntaria. Además, la reducción de la asimetría entre el gobierno, otros niveles institucionales y los ciudadanos puede aumentar la capacidad y la eficacia de los flujos de información. Esto explica el desarrollo progresivo de la receptividad del gobierno a la libertad de información a lo largo del tiempo en China (Weibing, 2012)

Como se sabe, la situación de los medios en África central, presenta una cara compleja, entre la búsqueda de libertad y las coerciones gubernamentales contra la libertad de la prensa. La mayoría de los medios de información y comunicación en efecto, pertenecen a menudo al Estado, lo que pone en tela de juicio, la deontología, el profesionalismo y la neutralidad de los periodistas, por el intermediario de la censura administrativa. Además, el advenimiento de la democracia en la decena noventa en África central y la liberalización del sector comunicacional, han creado también redes de clientelismo relacionado a lo que se llama “prensa privada”, que tenía el reto de hacerse un hueco en el universo informacional y social. En este sector, la responsabilidad periodistas.

Algunos periódicos se han especializado en la difusión de falsas noticias o “*fake news*”, para producir sensaciones sociales de desestabilización, lo que a veces constituye una seria amenaza para la convivencia tolerante y la paz social. En esto aspecto, la radio y la televisión constituyen las fuentes principales de difusión de la información en África central, donde la mayoría del auditorio considera todavía la información de ambos medios como verdades indubitables. El hecho es que la mayoría de las veces la *Freedom of Information Act* (Ley de Libertad de Información) no es utilizada por “la gente”. Es utilizada por los periodistas. Para los líderes políticos, es como decirle a alguien que te golpea la cabeza con un palo, “Bueno, prueba con esto”, dándole un mazo. La información no se busca porque el periodista quiere saber, ni se comunica para transmitir conocimientos “a la gente”. Se utiliza como arma. (Blair, 2005: 517)

Sin embargo, en una sociedad moderna, acceder a la información pública es un elemento esencial de la buena gobernanza y uno de los aspectos que permite evaluar la gestión democrática y la apertura de una sociedad a la participación de los ciudadanos. El acceso a la información permite a los ciudadanos evaluar las acciones de sus instituciones y gobiernos; constituye la base para un debate informado. En este apartado, vamos a intentar relacionar acceso a la información, medios de comunicación y periodismo ecociudadano. No debemos en efecto perder de vista que estamos viviendo una crisis ecosocial global y que todos los miembros de la comunidad tienen que jugar cada uno su papel para la supervivencia del planeta y la sostenibilidad universal. En efecto,

El acceso público a la información en poder del gobierno permite que los ciudadanos puedan entender mejor el papel del gobierno y las decisiones que se hacen en su nombre. Una ciudadanía informada podrá exigir responsabilidad a sus gobiernos por sus políticas y elegir sus dirigentes con mayor efectividad. De igual importancia, las leyes de acceso a la información pueden ser utilizadas para mejorar las condiciones de vida de las personas a medida que ellas solicitan información relacionada con los servicios médicos, educación y otros servicios públicos. (Carter, 2002: 3)

Desde la segunda parte de nuestra investigación, hemos denunciado el mal tratamiento de las informaciones relacionadas a África por parte de la prensa occidental y sabemos cómo los

estereotipos y prejuicios hacen daños a las opiniones nacionales e internacionales, muchas veces la culpa la tienen los medios de información y de comunicación, que en su manera de tratar la información, pueden ser considerados como herramientas de emancipación y construcción de la convivencia tolerante o transformarse en meras bombas sociales. Disreali afirmó que

Como regla, aquel o aquella que tenga la mayor información es quien tendrá mayor éxito en la vida. Si el éxito se mide como el aumento de la transparencia en el gobierno y consecuentemente como la disminución de la corrupción y la capacidad del ciudadano de ejercer sus derechos; entonces, esto se logrará mediante la aprobación, implementación y cumplimiento de una eficaz ley de acceso a la información. El acceso a la información es la llave para la democracia. (Disreali, 2002: 7)

En relación al medioambiente que nos ocupa en esta investigación, el papel de los medios de comunicación es primordial, en el ámbito de la sensibilización, la formación y la educación ambiental de las masas, de ahí la necesidad de un periodismo ciudadano y, en nuestro caso, precisamente ecociudadano, que implica la formación de un espíritu crítico necesario a la comprensión de los retos vinculados a la cultura de la sostenibilidad. Apoyada por numerosos agentes nacionales, internacionales y de la sociedad civil, motivada por la voluntad de reducir la asimetría informativa entre las autoridades y la población, y considerada cada vez más como un derecho fundamental, la transparencia administrativa ya no encuentra casi oposición, ya que el concepto tiene connotaciones positivas. Este desarrollo a escala mundial está acompañado por la evolución tecnológica y la aparición de la tecnocultura, que presupone que la transparencia, entendida como la puesta a disposición masiva de información al “gran público” proporciona una solución a todos los problemas y desafíos que plantea la gestión de los asuntos del Estado, porque

La falta de información impide que los ciudadanos puedan evaluar las decisiones de sus líderes, y más aún tomar decisiones concienzudas respecto a los individuos que eligen como sus representantes. Si bien el acceso a la información está generalmente asociado con la lucha contra la corrupción, es también una herramienta fundamental para que los ciudadanos puedan ejercer su derecho y exigir responsabilidad por parte de los funcionarios. Las leyes de acceso a la información permiten que los individuos y grupos tengan acceso a las políticas mediante las cuales el gobierno toma decisiones respecto a proyectos de salud, educación, vivienda e infraestructura y las razones que sustentan tales decisiones. (Carter, 2002: 5-6)

Esta afirmación se justifica por la necesidad de reforzar la supervisión y la rendición de cuentas de los gobernantes y de la administración, eliminando el principio antagónico del secreto. Desde esta perspectiva, la opacidad permite y fomenta a veces las prácticas de corrupción, impide la formación de la opinión pública y el juicio informado de los ciudadanos sobre las actuaciones de sus representantes (Bentham, 1999)

Para Nietzsche por ejemplo, el hombre actúa como animal de rebaño. Dirá al hombre dormido: “¡Sé tú mismo!”. A sus ojos, la vida es desoladora y absurda hasta que uno no se ha convertido en sí mismo. La sociedad esteriliza un cierto número de posibilidades. Hay que hacer como todo el mundo y los jóvenes buscan entrar en un molde preestablecido. Para llegar a ser uno mismo, el hombre debe deshacerse de las cadenas de la opinión corriente. Debe asumir la responsabilidad de su propia existencia y convertirse en el piloto de su propia vida. La vida es tan corta, que debe dedicarse a crear algo significativo en este viaje efímero. Para crearse una vida significativa, no debe actuar de acuerdo con lo que se transmite en la sociedad, sino conquistar su

libertad interior y edificarse una vida que haga sentido. Pindare, el gran poeta griego, recomendaba: "Conviértete en quien eres." Georges Leroux explica que el concepto de forma de vida proviene del filósofo Wittgenstein. Para Wittgenstein, todos los juicios de valor expresados por una persona pueden ser reconducidos a una forma de vida. Lo que él considera hermoso, bueno y bueno está relacionado con esta forma de vida. La forma de vida que un individuo persigue debería ser la que le permite realizarse. Pero para lograrlo, debe descubrir quién es. Cómo hacer que, entre todos los modelos de vida, elija al que realmente desea. Emerson dijo en su ensayo sobre la confianza en sí mismo que lo que se valora en la sociedad es el conformismo.

En este sentido, todos los miembros de una sociedad buscan vivir según el modelo social valorado para ser aceptados por los demás. El que no se conforma corre el riesgo de ser rechazado y despreciado. Es necesario que la educación dé a los jóvenes la confianza en sí mismos necesaria, la libertad individual que les hará elegir lo que realmente quieren. A esto respecto Emerson dirá: "mi vida existe para sí misma y no para el desfile. (...) Lo que tengo que hacer es todo lo que me concierne, no lo que piensa la gente. (...) Es fácil, estando en el mundo, vivir según la opinión del mundo; es fácil, en la soledad, vivir según la nuestra, pero tiene grandeza, el que en medio de la multitud guarda con perfecta suavidad la independencia de la soledad." (Emerson, 2000: 93)

Hay que dar los instrumentos de la libertad a los jóvenes, de lo contrario reforzaremos el conformismo. La libertad individual exige seguir las huellas de nuestros propios ideales. La libertad implica también un deber cívico. Para ser libre y tener poder sobre su destino, el individuo no debe estar bajo la tutela del Estado. Debe participar en la vida política para gobernarse a sí mismo.

La sociedad democrática se basa en la necesidad de desarrollar la inteligencia y la razón de todos los miembros de la sociedad para hacer posible el libre ejercicio de su soberanía y permitirles gozar de sus derechos. Para Wunenburger, nuestras sociedades mediatizadas empobrecen más bien la inteligencia. La televisión pondría en tela de juicio los valores más fundamentales de la modernidad: ideal de emancipación, ideal de libertad y autonomía del juicio, ideal de debate crítico de las opiniones. La televisión nos evita hablar y actuar, más bien lleva a la pasividad, a la recepción de un espectáculo independiente de nosotros y al consumo pasivo de imágenes. En cierto modo, duerme a los espíritus, aunque a veces informe realmente. En efecto "la televisión, por lo tanto, no debe ser acusada en nuestros días como la mayor enemiga de la libertad y de la verdad y, por tanto, de la democracia." (Wunenburger, 2000: 6)

Así pues, la democracia depende del espíritu crítico de los ciudadanos y de su capacidad para participar en los diversos debates, es el sistema educativo que debe equipar a los jóvenes y desarrollar su espíritu crítico para que puedan participar activamente al fortalecimiento de su personalidad, porque para los ciudadanos, especialmente los pobres, se trata de una oportunidad para ganar terreno en la lucha por una existencia más justa. Con mayores conocimientos, la gente está en mejores condiciones para participar de manera más significativa y contribuir al proceso de tomar decisiones. Por otra parte, los ciudadanos pueden utilizar la ley de acceso a la información para obtener la información que vaya de la mano con mayores cuotas de poder. En este sentido, el Derecho a Saber es el Derecho a Sobrevivir.

En este sentido, titulada la *rebelión del proletariado*, obviamente con referencia a los escritos de Marx y Engels, la obra de Joël De Rosnay comienza con la denuncia de un capitalismo que se ha vuelto arcaico, llamado a ceder su lugar a individuos que por fin se han convertido en actores en la sociedad de la información: El modelo industrial tradicional ha puesto el poder en manos de élites o de grandes familias propietarias del capital financiero y productivo. Estas clases de capitalistas ricos y poderosos intentaron posteriormente transponer este modelo a la sociedad de la información. Las reglas del juego han cambiado.

La acumulación del “capital informativo”, representado en particular por los conocimientos, los contenidos, las informaciones estratégicas acumuladas en bases de datos, bibliotecas, archivos, se hace hoy de manera exponencial. La creación colaborativa o la distribución de información de persona a persona, contribuyendo al crecimiento de esta nueva forma de capital, confieren pues nuevas prerrogativas a los usuarios, relegados en otro tiempo al rango de simples “consumidores”. Nuevas herramientas “profesionales” les permiten producir contenidos digitales de alto valor añadido en los ámbitos de la imagen, el vídeo, el sonido y el texto, tradicionalmente reservados únicamente a los productores de masa, poseedores de los mass media. Así pues, “La regulación ya no se puede hacer desde arriba de la pirámide hacia abajo. En efecto, nadie aceptará que tecnócratas decidan solos o en pequeños comités. Si las comunicaciones «todos hacia todos» se han desarrollado tan rápidamente en la red, es el signo de que los usuarios rechazan el dictado de algunos. El aumento de los medios de comunicación de masas se traducirá progresivamente en una corregulación ciudadana.” (De Rosnay, 2006, 199)

En efecto, el “periodismo ciudadano” es un paradigma débil que se difunde como un reguero de pólvora entre una franja de internautas activos. El debilitamiento de las fronteras tradicionales entre fuentes, medios y público reactiva la imaginación de una comunicación desenfrenada, donde los contenidos editoriales circularían fuera de los circuitos mediáticos tradicionales. A primera vista, Internet se ha convertido en el lugar de un enfrentamiento simbólico sobre la definición de una identidad profesional en permanente mutación: el periodismo. La recurrencia de los debates entre blogs y periodismo, tanto desde el punto de vista de los profesionales como de los aficionados, testimonia estos interrogantes. Lo que está en juego es delimitar una posible ampliación del territorio profesional. Por un lado se despliegan discursos de legitimación periodistas para limitar su territorio profesional rechazando la entrada de nuevos actores; por otra parte, los productores de información refutan el calificativo “periodístico” al tiempo que se apropian de los conocimientos técnicos y la terminología. La emergencia de nuevos espacios etiquetados como “periodismo ciudadano”, tiene como primera virtud recordarnos una construcción social, culminación de un largo proceso histórico.

La segunda virtud de las transformaciones sustentadas por el fenómeno de la autopublicación es que nos alejan de una visión demasiado mediática y centrada. Internet aparece cada vez más como un espacio mosaico compuesto de espacios de socialización (Neveu, 1999) que participan de la construcción de realidades sociales particulares, según dinámicas de reconfiguración de las fronteras público/privado. En un momento en que la apropiación de los nuevos dispositivos de

producción y difusión de contenidos se ha acentuado fuertemente las nuevas formas de intermediación deben ser objeto de una mayor vigilancia. La “naturalización” del “periodismo ciudadano” llevaría a descuidar la cuestión de la capacidad de los laicos para producir, difundir y apropiarse de la información fuera de los espacios etiquetados. Pero sobre todo, no permitiría captar la influencia de una representación mítica del público en la evolución de la configuración periodística. En el pasado se ha podido observar una desconexión de los periodistas con respecto a sus públicos. Esto no era necesariamente bien visto por los lectores, pero, desde el punto de vista económico, era mejor para la empresa.

Hoy en día, la situación es completamente diferente. Los lectores tienen millones de oportunidades de contenido a su alcance, y los periodistas y los medios de comunicación son conscientes de la enormidad de los desafíos que plantea la situación. El acceso a la información se ha democratizado. El periodista ya no tiene más remedio que comprometerse con su público y mostrarse pertinente para evitar perder su atención. Así pues, los periodistas deben responder activamente a las necesidades de sus audiencias por todos los medios posibles. En este sentido, la participación juega un papel importante para la consolidación de la democracia ambiental que implica el acceso a la información, el fomento del autogobierno local, la transferencia de algunas competencias a las comunidades locales para que participen activamente en la toma de decisiones vinculadas al bienestar de sus poblaciones.

A continuación, reflexionaremos sobre la educación ambiental y el fomento de gestos ecociudadanos.

2.5. Educación ambiental y gestos ecociudadanos.

La educación ambiental es un proceso permanente en el cual los individuos y las comunidades adquieren conciencia de su ambiente, aprenden los conocimientos, los valores, las destrezas, la experiencia y también la determinación que les capacite para actuar, individual y colectivamente, en la resolución de los problemas ambientales presentes y futuros. Pero, el concepto de educación ambiental no es estático, evoluciona de forma paralela como lo hace la idea de medioambiente y la percepción que se tiene. Hoy, las dimensiones socioculturales, políticas y económicas son básicas para entender las relaciones que la humanidad establece con su medio (Bedoy, 2000). El objetivo general de la educación ambiental es que ésta como proceso educativo se encuentra ampliamente ligada a las características políticas y económicas de las naciones. En este sentido, la educación ambiental nace haciendo de la naturaleza un bien universal y no manejable por los intereses particulares de nadie.

Como lo hemos dicho desde la primera parte de nuestra investigación, reiteramos que la crisis ambiental en África central, tiene fuentes ante todo antropológica y cultural, el ser y el hombre siendo casi sinónimos en el pensamiento animista Ekang. En este sentido, la educación ambiental tiene que ser fundamentada en el renacimiento ontológico del ser Ekang en convivencia con las demás culturales en un contexto mundial de diversidad y multiculturalidad, para decidir qué comportamiento adoptar frente a la sostenibilidad del planeta.

En este sentido, la educación relativa al medioambiente tiene por objeto dar forma a los ciudadanos bien informados en materia ambiental, personas bien informadas para poder conocer y cuidar adecuadamente su medioambiente, con o sin la ayuda de otra persona. En este sentido, la ecociudadanía consiste en una toma de conciencia y un compromiso de los ciudadanos en cuanto al papel que deben desempeñar en la gestión sostenible de los recursos naturales y en la mejora de su medio de vida. Esto debería traducirse en el plano individual y colectivo en el ejercicio de los derechos y la observancia de los deberes en materia de preservación del entorno natural, mediante la toma de conciencia, la responsabilidad individual o colectiva y el desarrollo de las capacidades:

-La toma de conciencia: Puede ser espontánea, fortuita o suscitada por la información, la educación y la comunicación relativas al medioambiente.

-La responsabilización: La ecociudadanía reclama la responsabilidad del individuo con respecto a su medioambiente. Esta responsabilidad se refiere, por una parte, a la relación con los demás y, por otra, a la relación con las generaciones futuras y, por último, a la relación con la naturaleza en el sentido amplio del término.

-La responsabilidad individual: La rendición de cuentas compromete a las personas y las comunidades en cuanto a los efectos de su comportamiento frente al medioambiente. En efecto, en la ecociudadanía, la llamada a la responsabilidad las personas es la prioridad. Esta responsabilidad exige que el individuo reconozca el alcance ecológico de todos los actos y gestos cotidianos que realiza, trate de limitar sus efectos nocivos sobre el medioambiente y emprenda acciones de salvaguardia y restauración. La responsabilización implica el compromiso de los ciudadanos con el papel que deben desempeñar en la gestión sostenible de los recursos naturales y en la mejora de sus condiciones de vida.

-El desarrollo y la protección del medioambiente exigen una responsabilidad compartida, equitativa y bien definida, teniendo en cuenta el impacto medioambiental de las diferentes actividades y el uso de los recursos naturales. En efecto, los espacios, los recursos y los medios naturales, los lugares y paisajes, las especies animales y vegetales, la diversidad y los equilibrios biológicos forman parte del patrimonio común de la humanidad; su protección, su valorización, su restauración, rehabilitación y gestión son de interés general y contribuyen al objetivo del desarrollo sostenible. En este sentido, lo reconoce Cantalapiedra para lamentarse que:

Nos encontramos ante una situación inédita que nos confronta con una serie de cuestiones que nunca antes se nos habían planteado a escala mundial. El conocimiento, las normas y las reglas del juego económico de la civilización actual se muestran incapaces de arreglar el deterioro ecológico y social ocasionado por su propio funcionamiento. Carecemos de la perspectiva, los hábitos, las pautas culturales y las instituciones políticas necesarias para encarar con éxito los problemas planteados. En el fondo late un problema eminentemente cultural: el de la visión heredada desde la primera Modernidad acerca del mundo natural y el papel que se arroga el ser humano en esa representación como actor-demiurgo a medida que ve incrementadas sus capacidades de transformación de la naturaleza mediante el desarrollo de la tecnología. Necesitamos, por tanto, un nuevo marco de referencia para repensar nuestra ubicación e identidad en relación con la naturaleza. (Álvarez Cantalapiedra, 2011: 9)

¿Por qué es necesario hoy crear un expediente sobre la ecociudadanía? ¿Cuáles son las características, los procesos y las dinámicas de la ecociudadanía que más interesan a los

investigadores y que les incitan a abordar esta problemática en toda su complejidad? ¿Cómo influye o debería influir la ciudadanía ecológica en nuestras relaciones con nuestros entornos, en los que vivimos todos los días, es decir, los entornos naturales, sociales, culturales, políticos, tecnológicos o económicos, para nombrar sólo estos. Pero ya resulta evidente que cuanto más nos apropiamos de este neologismo, más nos damos cuenta de que, no sólo debemos reflexionar y cuestionar nuestras maneras de hacer y de ser actuales, sino también las maneras de decidir lo que es aceptable a corto, medio y largo plazo, y de manera incidental, lo que debe fomentarse o modificarse desde una perspectiva de desarrollo sostenible. Así pues,

Lograr dar respuestas al gran desafío que representan los objetivos del desarrollo sostenible (ODS) es un sueño que nos ocupa y nos preocupa. Es una propuesta mundial obtenida del trabajo generado en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo Sostenible Río+20 y concluyó con la Agenda 2030 para el desarrollo sostenible. Como eje central de este evento y esta agenda se encuentran los 17 objetivos de desarrollo sostenible (ODS) que abordan los principales desafíos de desarrollo para la humanidad, con planteamientos tan concretos como los de iniciar una convivencia donde se reconozca al otro, al vecino, como nuestro necesario aliado. (Limón-Domínguez, 2019: 15)

En efecto, la ecociudadanía es un tema que debe abordarse en todas sus dimensiones. No puede ser percibida en una visión unidimensional ni como una entidad monolítica. De hecho, hay una multitud de visiones complementarias y, admitámoslo, algunas de ellas son a veces contradictorias. En cualquier caso, este campo de investigación emergente es de suma importancia para la operacionalización del desarrollo sostenible. Por eso es esencial abordar la ecociudadanía desde una perspectiva global y sistémica y, por tanto, analizar sus diversos componentes, los tipos de interacción y de organización entre ellas, así como las interrelaciones con sus entornos. Una visión global y sistémica de la ecociudadanía muestra tres niveles organizacionales, ya sea la ciudadanía (el sistema o la sociedad), el medioambiente (el medio), y las interrelaciones ciudadanía/medio ambiente (las interrelaciones de los ecosistemas).

En este sentido, la sostenibilidad es la clave interpretativa que nos permite evaluar la bondad o los efectos negativos tanto de las políticas ambientales como de los comportamientos sociales que afectan al medioambiente en todas sus dimensiones. Hablar de ciudadanía “glocal” es plantear una forma de entender el mundo interconectada, en la que todo lo que sucede a nivel local tiene repercusión, y al mismo tiempo es influido, por situaciones globales. Esta perspectiva nos ayuda a movilizarnos ante las injusticias y desigualdades que ya no analizamos como ajenas, sino que son propias y nos afectan en la medida que formamos parte de un mismo mundo. En los países en desarrollo, los problemas ambientales son tan graves que pueden influir negativamente en las políticas de reducción de la pobreza a mediano y largo plazo. En efecto, una degradación continua del medio ambiente impide a quienes están en contacto directo con los recursos naturales acceder a los bienes para satisfacer sus necesidades básicas, aumentando así el número de pobres planeta. Según Marzouk, Kabano y Côté, la ciudadanía se define por seis dimensiones,

(...) la participación de cada ciudadano y ciudadano en la conformación de su comunidad a través de diversos contextos de implicación social y política; la pertenencia a una comunidad política amplia o pequeña a la que cada ciudadano se identifica y en la que se identifica y en la que ella o él se compromete y comparte, con los demás miembros, las finalidades perseguidas por esta misma comunidad; valores comunes privilegiados por la comunidad en

la que las ciudadanas y los ciudadanos evolucionan; una situación de paz en la que se valore la resolución pacífica de los conflictos y se elimine la violencia.(Marzouk, Kabano & Côté, 2000: 28-29)

Así pues, para la UNESCO, la educación para la ciudadanía mundial es “un marco conceptual que comprenda los conocimientos, las competencias, los valores y los comportamientos que los alumnos necesitan para lograr un mundo más justo, pacífico, tolerante, inclusivo, seguro y sostenible”, “Educación para la Ciudadanía Mundial” agrupa la educación pública, la educación para la solidaridad internacional, la educación para el desarrollo internacional, la educación para los derechos humanos, la educación intercultural, la educación para el medio ambiente y el desarrollo sostenible. Aunque no existe un enfoque único, la UNESCO (Informe, 2015) ha tratado de poner de relieve un enfoque común: “Según la definición común, se trata del sentimiento de pertenecer a una comunidad más amplia, que trasciende las fronteras nacionales, recuerda nuestra humanidad común y se basa en la interdependencia de las esferas local y mundial, nacional e internacional.”

En su *forma absoluta*, Chantal Pilote (2006) nos recuerda lo que se entiende por el enfoque activo de la educación ciudadana cuando incluye que:

- Educar a la democracia, es enseñar y transmitir un conjunto de conocimientos sobre las leyes y los derechos de las personas y desarrollar una participación activa e informada.
- Educar en el pluralismo es, pues, desarrollar la capacidad de abrirse al otro, de respetarlo, de aceptar las diferencias interpersonales e interculturales mediante la adquisición de conocimientos, el desarrollo de actitudes y la exposición a los contactos interculturales y la construcción de una identidad personal suficientemente fuerte para atenuar la desconfianza frente a las diferencias.
- Educar en el compromiso colectivo es sensibilizar a los valores.

Algunas visiones de la educación para la ciudadanía comienzan a relacionarse con aspectos globales, por ejemplo, colocando los vínculos de compromiso y de implicación ciudadana en ámbitos familiares, locales, regionales, provinciales, nacionales y ahora internacionales y mundiales. Sin embargo, no se trata de una educación para la ciudadanía mundial que incluya una identidad de ciudadano del mundo. Se trata más bien de una educación ciudadana que se posiciona al gusto del día con la realidad de la globalización.

¿Es importante preguntarse cuáles son los valores, las competencias y las acciones que un ciudadano subnacional debe desarrollar para convertirse en un ciudadano mundial? Pensar en ello es desarrollar un marco de referencia.

Hay tantas metodologías como instituciones. Sin embargo, una de ellas se destaca, a saber reunir a todas las partes interesadas (el o los ministerios, los docentes, los organismos que desarrollan formaciones...) para que sean consultadas. El ejercicio no es sencillo, ya que hay que ir más allá de sus propios marcos de referencia. En efecto, como nos recuerda Wasserman: “Lo que está en juego es, pues, pensar la democracia a escala mundial (...). La democracia mundial no es la suma de las democracias nacionales, del mismo modo que las instituciones democráticas mundiales no

se derivan esencialmente de las instituciones nacionales, sino que todas ellas son democráticas. Una vez más, nos encontramos ante una revolución copernicana (...)” (Wasserman 2003: 36)

Así pues, la ciudadanía no puede reducirse a un problema jurídico o constitucional, ni tampoco al modo de inserción del individuo en la comunidad y de su relación con el poder. Más allá del derecho de voto, la ciudadanía se refiere al proceso de decisión colectiva en la que cada uno asume su parte de responsabilidad, igual a la de cualquier otro, y en cuyo nombre debe dar muestras de prudencia (Canivez, 1995). La ciudadanía implica la participación activa en los asuntos de la ciudad y, por lo tanto, el hecho de no ser sólo gobernado, sino también gobernante. Este ideal debe ser constantemente redefinido y aplicado tanto individual como colectivamente.

Más globalmente, nuestras relaciones con el medioambiente son cada vez más problemáticas. Desde hace varios decenios sabemos que algunas de nuestras prácticas ya no son ecológicamente aceptables. Algunas de ellas incluso se vuelven contra nosotros y provocan catástrofes y muertes. Por ejemplo, varios estudios muestran una relación directa entre la degradación del impulso y la salud humana. Según la Organización Mundial de la Salud (OMS), más de cinco millones de niños mueren cada año a causa de enfermedades y patologías que provienen del entorno en el que viven, se educan y se divierten (Thériault, 2003) . En los países del Sur, este organismo internacional estima que uno de cada cinco niños muere como consecuencia de la degradación del medioambiente.

Por ejemplo, es importante seguir observando y midiendo la degradación ambiental, así como perfeccionar los instrumentos científicos de detección y medición del medio ambiente humano y natural. Pero esta estrategia por sí sola no es suficiente. También es necesario proponer nuevos instrumentos y procesos de apoyo a la adopción de decisiones, la aplicación y el seguimiento de esas decisiones y estudiar la forma en que esos procesos contribuyen a la aplicación efectiva del desarrollo sostenible y sostenible. Desde esta perspectiva, la ecociudadanía aparece cada vez más, de una u otra forma, como un reto de investigación científica, hasta el punto de que hoy es posible calificarlo de mayor. La ecociudadanía es una forma de entender lo real, de enfocar problemáticas y desafíos específicos. Estas decisiones van a moldear el futuro de nuestras sociedades, incluso de nuestro planeta, sobre la base de conocimientos parciales y parciales. La ciudadanía ecológica obliga a reconsiderar no sólo las prácticas y los valores occidentales en materia de producción, distribución y consumo, sino también los procesos de toma de decisiones y sus repercusiones en nuestras sociedades y en nuestro planeta, y sobre todo de nuestros modos de relación con nuestros entornos y nuestros semejantes. Por eso la ecociudadanía es hoy objeto de tantos debates.

La ciudadanía ecológica pone de relieve las relaciones de fuerza entre diferentes actores sociales, ya no se limita a los desafíos que plantean en la plaza pública los grupos medioambientales. Aunque todavía hoy muchos movimientos sociales del medio ambiente están en el centro de los desafíos medioambientales, la ecociudadanía interpela al conjunto de los actores sociales implicados, de cerca o de lejos, por estos desafíos. En efecto, la ciudadanía ecológica no sólo cuestiona la viabilidad y la definición del modelo económico actual dominante, sino también los modos de producción, distribución y diseño, y por lo tanto requiere una visión anterior. La emergencia del consumidor responsable se presenta como una realidad portadora de un enfoque de operacionalización del desarrollo sostenible y del comercio justo. Sin embargo,

estos conceptos, en estrecha relación con la ecociudadanía, no gozan de unanimidad y suscitan nuevas cuestiones y desafíos.

Côté y Gagnon exploran un modo de gobernanza que considera a la vez la multidimensionalidad del desarrollo sostenible, los vínculos existentes entre lo territorial (lo local) y la política (lo global) un mejor conocimiento de las consecuencias a largo plazo de las decisiones, así como la complejidad y la interdependencia de las prácticas y de los agentes en un mismo territorio. Estos autores demuestran que los procesos actuales no responden a los imperativos de la ecociudadanía, ya que tienden a favorecer a los actores dominantes a los más desfavorecidos.

Para Bisailon, Gendron y Turcotte, desarrollo sostenible y ecociudadanía están íntimamente relacionados. Según estas investigaciones, la integridad ecológica es una condición, mientras que la economía y la eficiencia económica son medios. El desarrollo social e individual es un fin del desarrollo sostenible. Por su parte, la equidad sería a la vez una condición, un medio y un fin del desarrollo sostenible. Estos investigadores estudian el comercio justo desde el punto de vista de la dinámica y las tensiones que caracterizan su aplicación. La ecociudadanía incita a desarrollar un nuevo enfoque de los problemas medioambientales. Séguin y Tremblay proponen una herramienta metodológica que permite abordar y analizar los diversos desafíos de la ecociudadanía a partir de una visión de investigación participativa. La complejidad de los problemas que plantea la ecociudadanía exige nuevas formas de recopilar y analizar los datos y difundir los resultados.

En efecto, la óptica planetaria, como una forma de identidad inclusiva, que incorpora lo local pero lo trasciende, ha sido defendida con firmeza por diferentes pensadores. Entre ellos, dos figuras representativas por excelencia, Leonardo Boff, en el plano ético y Edgar Morín en el terreno sociológico y educativo. Edgar Morín en el cuarto capítulo sobre los siete saberes para la educación del futuro habla de “Enseñar la identidad terrenal”. En efecto, la educación del futuro deberá ser una enseñanza primera y universal sobre la condición humana, Estamos en la era planetaria; una aventura común lleva a los humanos dondequiera que estén. Éstos deben reconocerse en su humanidad común y, al mismo tiempo, reconocer la diversidad cultural inherente a todo lo que es humano. Cuestionar nuestra condición humana, es decir, interrogar primero nuestra situación en el mundo. Una afluencia de conocimientos, a finales del siglo XX, permite declarar de manera totalmente nueva la situación del ser humano en el universo. De ahí la necesidad, para la educación del futuro, de una gran concentración de los conocimientos resultantes de las ciencias naturales, para situar la condición humana en el mundo, de las resultantes de las ciencias humanas para iluminar las multidimensionalidad y complejidades humanas, y la necesidad de integrar la inestimable contribución de las humanidades.

Por eso, en *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, para la búsqueda y el logro de una sociedad sostenible, Edgar Morín por su pensamiento complejo, nos recuerda esa verdad: “Toda ecuación prudente del futuro debe incorporar la expresión todo es posible”. (Morín, 2002: 50) y resume estos siete saberes de manera siguiente:

- Las cegueras del conocimiento: el error y la ilusión.
- Los principios de un conocimiento pertinente
- Enseñar la condición humana

- Enseñar la identidad terrenal.
- Enfrentar las incertidumbres.
- Enseñar la comprensión.
- La ética del género humano.

Boff también aborda en efecto la relación ser humano/naturaleza como una cuestión dialéctica, resaltando el hecho de que ambos están indisolublemente unidos y que el destino de unos se vincula con el destino de la otra. Con una clara visión sistémica, plantea un enfoque en el que “la colaboración de todos hace que 2+2 sean 5” (Boff, 2003: 38). Insiste en el ejemplo de que “la naturaleza no conoce excluidos ni acumula desechos” (Boff, 2002: 58) y que, en ella, nadie tiene de más ni de menos. Y se pregunta cómo construir un *ethos* mínimo universalmente válido que permita a la humanidad como tal encontrar y practicar un camino de salida que garantice la vida de todos los seres humanos y no perturbe de forma irreversible el equilibrio dinámico de la biosfera.

La herramienta que Boff nos propone es una que parte de la propia esencia del ser humano. Muchos han considerado que aquello que nos define es el poseer razón. Pero, cuando esa razón sólo es explicada y utilizada desde su dimensión instrumental, producimos una fractura en nosotros mismos y en nuestra relación con el mundo que nos aleja de otras dimensiones tan esencialmente humanas como lo pueda ser la razón instrumental. De esta forma se hace necesario atender a una dimensión emocional y espiritual de la misma razón, y a los elementos que la componen ya que, en primer lugar, quizá estas dimensiones puedan atender mejor a la complejidad del ser humano y su papel en el cosmos y, en segundo lugar, porque la razón meramente instrumental se ha mostrado no sólo insuficiente, sino además destructiva y alienante del ser humano y de su relación con el otro.

Ahora bien, sin dejar de lado nuestra individualidad personal, debemos reforzar la idea de comunidad, ya no sólo con otros seres humanos, sino con todos los miembros vivientes que forman parte de nuestra existencia, aunque estos puedan estar alejados en el espacio o en el tiempo. De ahí que el último de los elementos esenciales que plantea nuestro pensador es el de la sustentabilidad, idea que definirá de la siguiente manera y con la que quisiera concluir el presente ensayo: Boff nos hablará de una sustentabilidad: “Del planeta Tierra a corto, medio y largo plazo, mediante un tipo de práctica cultural no consumista, respetuosa de los ritmos de los ecosistemas, que inaugure una economía de lo suficiente para todos y propicie el bien común, no sólo a los humanos sino también a los demás seres de la creación.”(Boff, 2006: 146)

En la medida en que habitamos sociedades globalizadas, un gran desafío que el desarrollo sostenible plantea en el siglo XXI a la educación es comprender que el ser humano, sin perder su identidad local, está convocado a ser un ciudadano planetario, es decir, a asumir no sólo derechos, sino también responsabilidades para con la casa común, la biosfera, en el marco de una convivencia pacífica, nacional e internacional. Es bien sabido que hablar de ciudadanía implica hacer referencia a la relación que los individuos establecen con su comunidad, identificándose con ella y sintiéndose parte activa de la misma. Lo esencial es el sentido de pertenencia, un sentimiento que configura una manera de ver el mundo y de situarse en él como sujeto de derechos y deberes.

Así pues, venimos del cosmos, de la naturaleza, de la vida, pero debido a nuestra propia humanidad, a nuestra cultura, a nuestra mente, a nuestra conciencia, nos hemos convertido en extraños a este cosmos que nos permanece secretamente íntimo. Nuestro pensamiento, nuestra conciencia, que nos hacen conocer este mundo físico, nos alejan de tanto. El hecho mismo de considerar racional y científicamente el universo nos separa de él. Nos hemos desarrollado más allá del mundo físico y viviente. En este más allá se produce el pleno despliegue de la humanidad. La educación del futuro deberá velar por que la idea de unidad de la especie humana no borre' la de su diversidad y que la de su diversidad no borre la de la unidad. Hay una unidad humana. Hay diversidad humana. La unidad no es sólo en los rasgos biológicos de la especie homo sapiens. La diversidad no se limita a los rasgos psicológicos, culturales y sociales del ser humano. Hay también una diversidad propiamente biológica dentro de la unidad humana; hay una unidad no sólo cerebral, sino mental, psíquica, afectiva y el doble fenómeno de la unidad y la diversidad de las culturas es crucial.

Si la cultura mantiene la identidad humana en lo que tiene de específico; las culturas mantienen las identidades sociales en lo que tienen de específico. Las culturas parecen estar cerradas en sí mismas para salvaguardar su identidad singular. Pero, de hecho, también son abiertas: integrando en ellas no sólo saberes y técnicas, sino también ideas, costumbres, alimentos, individuos venidos de otros lugares. Las asimilaciones de una cultura a otra son enriquecedoras, ¿cómo podrían los ciudadanos del nuevo milenio pensar sus problemas y los problemas de su tiempo? Deben comprender a la vez la condición humana en el mundo y la condición del mundo humano que, a lo largo de la historia moderna, se ha convertido en el de la era planetaria.

Conviene entonces reconocer que hemos entrado en la era planetaria desde el siglo XVI y, desde finales del siglo XX, nos encontramos en la etapa de la mundialización. La globalización, como etapa actual de la era planetaria, significa ante todo, como muy bien ha dicho el geógrafo Jacques Lévy, *la emergencia de un objeto nuevo, el mundo como tal*. Sin embargo, cuanto más nos atrapa el mundo, más difícil nos resulta comprenderlo. En la era de las telecomunicaciones, de la información, de Internet, estamos abrumados por la complejidad del mundo y las innumerables informaciones sobre el mundo ahogan nuestras posibilidades de inteligibilidad. El mundo se está volviendo cada vez más un todo.

Cada parte del mundo forma parte cada vez más del mundo, y el mundo, como todo, está cada vez más presente en cada una de sus partes. Esto se aplica no sólo a las naciones y a los pueblos, sino también a los individuos. Así como cada punto de un holograma contiene la información del todo del que forma parte, así también ahora cada individuo recibe en él o consume las informaciones y las sustancias procedentes de todo el universo. Si bien la mundialización es unificadora, hay que añadir inmediatamente que también es conflictiva en su esencia. La unificación globalizadora va acompañada cada vez más por su propio negativo que suscita por el contrario: la balcanización. El mundo se está volviendo cada vez más uno, pero al mismo tiempo cada vez más dividido. Es paradójicamente la misma era planetaria la que ha permitido y favorecido la fragmentación generalizada en Estados-nación: en efecto, la demanda

emancipadora de nación es estimulada por un movimiento de curación en la identidad ancestral, que se realiza en respuesta a la corriente planetaria de homogeneización civilizatoria, y esta demanda se intensifica por la crisis generalizada del futuro.

En este sentido, la unión planetaria es la exigencia racional mínima de un mundo reducido e interdependiente. Tal unión necesita una conciencia y un sentimiento de pertenencia mutua que nos vincule a nuestra Tierra considerada como primera y última patria. Si la noción de patria comporta una identidad común, una relación de afiliación afectiva a una sustancia a la vez materna y paterna (incluida en el término femenino-masculino de patria), por fin una comunidad de destino, entonces se puede adelantar la noción de Tierra-Patria.

Por eso tenemos que aprender a estar aquí en el planeta. Aprender a estar allí significa: aprender a vivir, a compartir, a comunicar, a comulgar; es lo que se aprende sólo en y por las culturas singulares. Ahora tenemos que aprender a ser, vivir, compartir, comunicar, comulgar también como humanos del planeta Tierra. No sólo ser de una cultura, sino también ser terrícolas. Debemos consagrarnos, no a dominar, sino a acondicionar, mejorar, comprender, inscribir en nosotros, enseñar, no ya a oponer lo universal a las patrias, sino a vincular de manera concentrada nuestras patrias, familiares, regionales, nacionales, europeas, e integrarlas en el universo concreto de la patria terrestre. No hay que oponer un futuro brillante a un pasado de servidumbres y supersticiones. Todas las culturas tienen sus virtudes, sus experiencias, sus sabidurías, al mismo tiempo que sus carencias e ignorancias. Es mediante el resurgimiento en el pasado que un grupo humano encuentra la energía para afrontar su presente y preparar su futuro. La búsqueda de un futuro mejor debe ser complementaria, y no antagónica, con los recursos del pasado. Todo ser humano, toda colectividad debe regar su vida por una circulación incesante entre su pasado donde él recurre su identidad uniéndose a sus ascendientes, su presente donde afirma sus necesidades y un futuro donde proyecta sus aspiraciones y sus esfuerzos:

La conciencia antropológica que reconoce nuestra unidad en nuestra diversidad. La conciencia ecológica, es decir la conciencia de habitar con todos los seres mortales una misma esfera viviente (biósfera); reconocer nuestro lazo consustancial con la biósfera nos conduce a abandonar el sueño prometeico del dominio del universo para alimentar la aspiración a la convivencia sobre la Tierra. La conciencia cívica terrenal, es decir de la responsabilidad y de la solidaridad para los hijos de la Tierra. La conciencia espiritual de la humana condición que viene del ejercicio complejo del pensamiento y que nos permite a la vez criticarnos mutuamente, auto-criticarnos y comprendernos entre sí. (Morín, 1999: 40)

El doble imperativo antropológico se impone: salvar la unidad humana y salvar la diversidad ambiental. Desarrollar nuestras identidades concéntricas y plurales, la de nuestra localidad, la de nuestra patria, la de nuestra comunidad de civilización, en fin de cuenta, la de los ciudadanos terrestres. En efecto

Estamos comprometidos con la humanidad planetaria y en la obra esencial de la vida que consiste en resistir a la muerte. Civilizar y Solidarizar la Tierra; Transformar la especie humana en verdadera humanidad se vuelve el objetivo fundamental y global de toda educación, aspirando no sólo al progreso sino a la supervivencia de la humanidad. La conciencia de nuestra humanidad en esta era planetaria nos debería conducir a una solidaridad y a una conmiseración recíproca del uno para el otro, de todos para todos. La educación del futuro deberá aprender una ética de la comprensión planetaria. (Morín, 1999: 41)

Para Edgar Morín, la situación de nuestra Tierra es paradójica y las interdependencias se han multiplicado. La conciencia de estar solidarios con su vida y con su muerte ahora une a los seres humanos unos con otros. La comunicación triunfa, el planeta es atravesado por redes, fax, teléfonos móviles, módems e internet. Sin embargo, la incomprensión sigue siendo generalizada. Ciertamente hay grandes y múltiples progresos en la comprensión, pero el progreso de la incomprensión parece aún mayor. El problema de la comprensión se ha vuelto crucial para los humanos. Y, como tal, debe ser una de las finalidades de la educación del futuro. Recordemos que ninguna técnica de comunicación, desde el teléfono hasta Internet, aporta por sí misma la comprensión. La comprensión no puede digitalizarse. Educar para comprender las matemáticas o la disciplina es una cosa; educar para la comprensión humana es otra. Aquí se encuentra la misión propiamente espiritual de la educación a saber, enseñar la comprensión entre las personas como condición y garantía de la solidaridad fraterna y moral de la humanidad.

En definitiva, no debemos permitir incluso en sociedades democráticas abiertas que el problema epistemológico siga siendo de la comprensión, para que pueda haber comprensión entre las estructuras del pensamiento, es necesario pasar hacia una metaestructura de pensamiento que comprenda las causas de la incomprensión de unas con respecto a otras y que pueda superarlas. La comprensión es a la vez medio y fin de la comunicación humana. El planeta necesita en todos los sentidos entendimientos mutuos y dada la importancia de la educación para la comprensión, en todos los niveles educativos y en todas las edades, el desarrollo de la comprensión requiere una reforma global de las mentalidades y ésta debe ser la obra conjunta para la educación del futuro, a favor de una ecociudadanía local, global e inclusiva. En este sentido, es necesario contar con unas herramientas para la fundamentación de la ecociudadanía ekang y poner las bases de una sostenibilidad contrahegemónica.

Capítulo 3: Herramientas para la fundamentación de la ecociudadanía ekang y bases de una sostenibilidad contrahegemónica.

Nuestro medioambiente, es decir, el entorno natural de la vida diaria (la escuela, la casa, el servicio, los lugares de ocio), está constituido por los componentes humanos, socioculturales, tecnológicos, históricos, etc., de modo que la responsabilidad que tenemos nosotros con respecto al medioambiente afectará a nuestra relación con los demás, las generaciones presentes y venideras. Así pues, debido a la vinculación intrínseca, ontológica e histórica entre la ciudadanía, el medioambiente y el renacimiento del continente, el ecopanafricanismo, en un planteamiento humanista y cosmopolita se entiende como el cuestionamiento de la historia, la concientización, la memoria histórica, una tensión entre legado colonial y culturas africanas, un proyecto ecosocial, para la liberación de los recursos naturales del dominio y de la mano extranjera y las redes de clientelismo internas.

Por lo tanto, la liberación de las fuerzas productivas de cada nación para un auténtico progreso y desarrollo de África central, implicaría necesariamente una resistencia contra el imperialismo hegemónico, el racismo, la misoginia, la violencia y el saqueo a todos los niveles. Para llegar a sus fines, el ecopanafricanismo contara con la educación ambiental y la participación ciudadana a niveles local, regional, nacional e internacional, para un cambio de mentalidades y el fomento de las responsabilidades individuales, que constituyen oportunidades para el renacimiento, sociopolítico, económico y cultural de África en general y de los pueblos Ekang en particular.

A continuación, reflexionaremos sobre la ecociudadanía, la conciencia histórica y la memoria colectiva ekang.

3.1. Ecociudadanía, conciencia histórica y memoria colectiva ekang.

El pensamiento tradicional negro-africano se basa en la creencia de la existencia de una Orden, un arreglo dinámico, místico-divinatorio entre los diferentes elementos componentes del medioambiente. En este sentido, la legitimación y validación de los conocimientos producidos por los pueblos africanos es un paso ineludible para caminar hacia una ecología del reconocimiento de otros saberes que no podrá tener lugar sin una previa descolonización de las mentes occidentales. En la medida que las jerarquías que la monocultura occidental impuso a los saberes africanos y que los situaban en la zona del no ser sean desechadas, podremos desarrollar nuevas articulaciones entre estos distintos tipos de saberes y otorgarles el reconocimiento y la valía que merecen.

En efecto, las sociedades tradicionales ekang, enfrentadas a graves problemas de degradación o de sobreexplotación de sus recursos naturales, cuya consecuencia es la desaparición de numerosas especies útiles, podrían recurrir a sus conocimientos tan ricos y variados, así como en las prácticas culturales, para hacer frente a estas diferentes situaciones.

Así pues, “la construcción de la memoria tanto individual como colectiva del pasado, al igual que su difusión, es un proceso social activo que requiere unas destrezas, un arte, aprende de los

demás y una capacidad imaginativa. Sus historias sirven sobre todo para caracterizar comunidades e individuos y para transmitir sus actitudes” (Thompson 1988: 159)

Así pues, casi en toda África Central, existen todavía, bosques, selvas primarias y huertos sagrados que han sobrevivido gracias a su asociación con la fe popular de los pueblos, guardianes tradicionales de estos santos lugares. Sea cual sea el país, la ciudad o el pueblo, es a menudo su carácter sagrado que protege ciertas especies de árboles, ríos y vegetaciones desde hace siglos. Así por ejemplo como los cementerios, bosques sagrados, lugares de peregrinación, templos, ríos sagrados, todos están situados en tierras cuyo paisaje ha sido protegido, porque en la mentalidad religiosa de los pueblos, son espacios y morada de los antepasados, lo que los otorga su carácter sagrado y se necesita hacer algunos preparativos culturales y rituales para poder y acceder. Y ahí es donde están muchos de los árboles que sobrevivieron en las zonas urbanas, mientras muchos otros, sin embargo, fueron cortados, derrumbados y considerados como vestigios de supersticiones anticuadas que bloqueaban el camino del progreso. Las excavadoras comenzaron a trazar carreteras, ferrocarriles, oficinas, fábricas y viviendas y no se han tenido en cuenta los deseos de la población local para quienes las creencias religiosas que habían permitido preservar estos lugares magníficos importantes para el medioambiente, fueron barridas y consideradas como pasado de moda.

Por otra parte, hoy ha surgido un nuevo peligro que se cierne sobre estos bosques sagrados. En efecto, estos lugares santos corren el riesgo de ser simplemente clasificados como “zonas protegidas” o “lugares de interés científico especial”. Estas iniciativas parten de buenas intenciones, pero son poco juiciosas, porque barren la importancia espiritual, histórica y cultural que había logrado sobrevivir, o la consideran con condescendencia. Al ignorar las razones culturales y religiosas que han asegurado la supervivencia de estos bosques y huertos, corremos el riesgo de destruir su razón de ser y acelerar su desaparición. Al mismo tiempo, también existe el riesgo de que la iniciativa REDD+ ni siquiera proteja la diversidad en las zonas protegidas, por lo que los bosques sólo pueden considerarse sumideros de carbono, como si el bosque de la cuenca del Congo se hubiera creado sólo para que pudiéramos conducir coches. Si consideramos los árboles y los bosques como simples unidades económicas, todas desaparecerán.

Por eso, sería prudente y muy recomendable volver a examinar, trabajar en colaboración o incluso salvaguardar la fe de las religiones y convicciones espirituales que hasta hoy en día han protegido los bosques cruciales, desde hace muchos milenarios. Porque son las historias, mitos, leyendas y religiones que preservaron estos bosques, así que sigamos trabajando con ellos. Han desempeñado perfectamente su papel de protección, en efecto

Los movimientos de protección del medio ambiente se basan principalmente en la sostenibilidad. Las organizaciones más antiguas y duraderas del mundo son las religiones. Han sobrevivido a todos los imperios, dinastías, ideologías y modas. Seguirán aquí dentro de cientos de años. Si trabajamos con ellas, garantizarán la sostenibilidad de los bosques y huertos que protegen. Lo que no hay que hacer es recuperarlos, integrarlos en un discurso ecológico pseudocientífico y cortar las raíces de una fe que ha permitido que los bosques prosperen. Si es así, los bosques desaparecerán junto con nuestras organizaciones civiles, que inevitablemente lo harán. (Palmer, 2010:14)

Ahora bien, durante demasiado tiempo estigmatizadas como paganismo, animismo y fetichismo, las Religiones Tradicionales Africanas, a continuación (RTA), sin embargo ante el fracaso del paradigma industrial occidental, se presentan hoy como una vía de salvación y una nueva alternativa, para la protección del medioambiente y la conservación de los ecosistemas, el objetivo siendo en fin de cuenta, la supervivencia del planeta y de la humanidad. A esto respecto, afirma el mismo Martin Palmer:

El día en que las Naciones Unidas y las asociaciones de protección de la naturaleza como WWF pasarán a la historia, y las preocupaciones actuales en materia de medio ambiente se convertirán en curiosidades, las grandes religiones seguirán protegiendo sus bosques y huertos sagrados, simplemente por su carácter sagrado. Seguirán velando por que los valores religiosos que enseñan el respeto a la naturaleza se trasciendan de generación en generación. (Palmer, 2010:15)

Por lo tanto, los derechos culturales deben ocupar un lugar central en la consideración de las cuestiones de derechos y en el esfuerzo por lograr un orden mundial más equitativo. Tal orden no sólo contendrá una justicia distributiva, sino también una visión inclusiva que tome conocimiento de las numerosas expresiones variadas de la cultura así como de la comprensión de la interdependencia de los derechos culturales en tándem con otros derechos humanos. Sin embargo, los derechos culturales son los menos comprendidos y desarrollados de los derechos garantizados por el derecho internacional.

Así pues, adió el viejo reflejo de Occidente que dicta su saber “Universal”, mientras que el físico Lévy-Leblond sitúa el tema epistemológico en otro nivel afirmando que “la racionalidad, parece, sólo puede ser local; no hay racionalidad universal, no hay ciencia universal, ni formalismo universal”(Leblond, 1996:43) Por haber profundizado el estudio de las sociedades en el África negra, los antropólogos Louis-Vincent Thomas y René Luneau concluyen que, a pesar de su asombrosa diversidad en cuanto a su dimensión, su contenido, su poder de sugestión simbólico, los mitos negro-africanos tradicionales constituyen revelaciones profundas del pensamiento, las regulaciones de la vida social, la muerte del hombre en el mundo, sus relaciones estrechas con lo sagrado, las ideas-fuerzas de su cosmología. Nuestra implicación en la cultura en cuanto a la manera de pensar, de expresarnos, de actuar, es en gran medida inconsciente, lo que implica una tarea vigente para el sociológico, el antropólogo y el filósofo africanos que tienen que contribuir a la renovación del pensamiento universal a propósito del importante papel de la religiones animistas a la búsqueda de una sociedad sostenible, porque “hoy, el investigador africano, el investigador occidental de la época de la descolonización, no puede pretender avanzar la ciencia en el conocimiento de África, si continúa ignorando la experiencia propia de África, las raíces socio-epistemológicas de su saber específico, la lógica interna que subyace al desarrollo de sus relaciones y la indisociabilidad de las fases tradicional y moderna.” (Dika-Akwa, 1982: 362)

En efecto, desde el momento en que cada uno de nosotros nació, somos criados en una cultura y a menos que nos exponamos de manera significativa a otras culturas, raramente desarrollamos una toma de conciencia de las características distintas de nuestra propia cultura. Para nosotros, son simplemente dados. Así pues, hay una dificultad inherente en el interior de los derechos culturales: al reflexionar sobre estos derechos, tenemos que tratar conscientemente

algo que la mayoría de nosotros desconocemos en gran medida. Los valores culturales están íntimamente ligados a nuestro sentido de identidad. En este sentido

Los derechos culturales permiten entender, de manera tanto teórica como práctica, el lugar fundamental de los factores culturales para un desarrollo libre y equilibrado. Dicho desarrollo sólo puede basarse en lo que se deberían considerar sus primeros recursos: los recursos culturales humanos y no humanos. Los derechos culturales garantizan el acceso de las personas, de los grupos y de las comunidades a la diversidad de conocimientos necesarios para utilizar, desarrollar y crear las capacidades de desarrollo personal y social. No hay desarrollo social sin una cultura de conexiones; no hay desarrollo económico sin una cultura adaptada a los cambios y a los intercambios; no hay desarrollo ecológico sin una expansión del saber sobre los ecosistemas. (Meyer-Bisch, 2014: 48)

Por lo tanto, los desafíos a nuestra cultura se convierten también en desafíos a la integridad de cada uno de nosotros como persona, y a los valores más queridos de nuestro corazón. Amenazan nuestra comprensión de nosotros mismos y de nuestro mundo ya que estos desafíos de la cultura provocan respuestas emocionales fuertes para la supervivencia. Las preguntas sobre la identidad personal y la comprensión de uno mismo han caído tradicionalmente en los campos del psicólogo, el sociólogo o el antropólogo, salvo que, al tratar los efectos psicológicos de la tortura u otros traumas forjados por los abusos, los activistas de derechos humanos tienen, hasta ahora, raramente abordados directamente los problemas que surgen en este ámbito esencial y que son siempre esquivos de la identidad propia y de la autoestima. Irónicamente, es una falta de familiaridad y comprensión de lo que etiquetan a los seres humanos y es una de las principales razones por las que el activismo es problemático en relación con los derechos culturales.

Finalmente, abordar los derechos culturales es complejo porque la cultura ha estado históricamente ligada a las cuestiones de poder. La cultura es una cuestión de derechos culturales. A lo largo de la historia de la humanidad, las culturas dominantes en todas las partes del mundo han impuesto o intentado imponer sus propios modos de pensar, hablar y actuar a los pueblos que han encontrado o a los miembros más débiles de sus propias sociedades. Como resultado de ello, las cuestiones relativas a la cultura y los derechos culturales a menudo están vinculadas a injusticias históricas derivadas de esas imposiciones. El derecho internacional de los derechos humanos está atrapado en el enigma de esta historia. Mientras que la Declaración Universal de Derechos Humanos en adelante DUDH, es un producto de las Naciones Unidas, cuyas naciones miembros representan una amplia gama de culturas y que la mayoría de los valores representados en la DUDH son compartidos por las culturas de todo el mundo. Sin embargo, las potencias dominantes en las Naciones Unidas en el momento de la redacción del proyecto eran las naciones de Occidente. Como resultado, la DUDH incorpora en gran medida los valores culturales de estas potencias. Al discutir los derechos culturales, es necesario examinar la industrialización, la colonización y las luchas por la liberación en diversas partes del mundo. Debe tenerse presente la medida en que los valores culturales específicos son producto de esas circunstancias históricas. El fenómeno más reciente de la globalización ha tenido también un profundo impacto en los valores culturales.

En efecto, mientras que algunos aspectos de la globalización, como que un acceso más generalizado a la información ha tenido efectos liberadores, sin embargo, el consumo dirige, la

tendencia materialista del desarrollo favorecida por la globalización, ha ignorado sistemáticamente la noción de equidad. Las pequeñas comunidades y los grupos indígenas han perdido enormemente sus conocimientos y riquezas tradicionales por el asalto de una cultura materialista y las prioridades de un desarrollo desequilibrado adoptado por los gobiernos de todo el mundo.

Así pues, la era de la mundialización se observa que las grandes regiones geográficas del mundo han conocido o conocen alguna forma de agrupación regional de sus Estados. Evidentemente, cada región sigue su propia evolución, en función de los objetivos que se propone perseguir en el marco de su proceso de regionalización. En primer lugar, el Panafricanismo tal como lo ve el ex Presidente de Ghana Kwame Nkrumah se explica y se defiende en este libro titulado *Africa must unite* (Kwame Nkrumah, 1970). A través de este libro, el Presidente Nkrumah defendía la tesis de la unidad política total de África, fundamento de todo desarrollo y de una verdadera independencia política y económica de los Estados y de los pueblos africanos. A sus ojos, un África unida, es decir, la unificación política y económica del continente africano.

Por eso, desde principios del decenio de 1980, las economías africanas han sido objeto de reestructuración mediante la acción de los órganos nacionales, regionales y subregionales, así como mediante la aprobación del Plan de Acción de Lagos y el Tratado de Abuja por el que se establece la Comunidad Económica Africana. La cultura puede contribuir a unir lo que la política ha separado, también puede contribuir a acelerar y consolidar los procesos de reestructuración de los espacios económicos. Por otra parte, la acción cultural misma sólo puede desarrollarse si se basa en una base material y económica sólida, no puede desvincularse de la realidad socioeconómica que constituye su estructura. El Plan de Acción de Dakar (1992) se elaboró en el espíritu del Decenio Mundial para el Desarrollo Cultural (1988-1997) y del Tratado de Abuja (junio de 1991) por el que se estableció la Comunidad Económica Africana (Protocolo sobre la cultura y el mercado común cultural africano: artículo 70, capítulo XII: Educación, formación y cultura). La preparación del Informe de 1992 requirió la celebración de seminarios subregionales, a los diferentes sectores de la industria cultural, que han demostrado ser importantes para que África pueda hacer frente a los retos y desafíos para la búsqueda de una civilización sostenible.

En el mismo Informe también se recomendaba que todos los sectores del desarrollo económico y cultural llevaran a cabo una campaña de sensibilización sobre el aspecto económico de las industrias culturales, la necesidad de adoptar medidas de orden jurídico, institucional y práctico, para facilitar la libre circulación de los bienes culturales africanos y el acceso y la circulación en los mercados extranjeros. Los sectores examinados son los siguientes: el audiovisual, los medios de comunicación y las artes vivas: películas, televisión, vídeo, radio, música y espectáculos; industrias de la imprenta, publicación, librerías, prensa y artesanía.

Así pues, la noción de industria cultural se refiere esencialmente a la fabricación y difusión en serie de productos que transmiten ideas, mensajes, símbolos, opiniones, informaciones, valores morales y estéticos. Un producto cultural refleja y difunde ideas, opiniones y valores específicos de su propio entorno. Por lo tanto, con todo respeto, es posible comparar la invasión del universo

africano por ciertos productos culturales extranjeros nocivos con el vertimiento de desechos tóxicos, ya que también tienen un efecto destructivo sobre las identidades culturales nacionales. Por otra parte, la liberalización de los sistemas políticos, el pluralismo, la libertad de prensa, la afirmación y el respeto de los derechos humanos y de los pueblos, la formación de grandes conjuntos y, sobre todo, la ruptura de las barreras ideológicas, hacen circular las ideas, opiniones, información y bienes culturales más fluida. La liberalización de las industrias, como expresión de la globalización, es una de las tendencias pesadas de la economía mundial.

En efecto, todos los derechos fundamentales de la persona designan capacidades, pero más concretamente en el conjunto de los derechos humanos, los derechos culturales, como portadores de conocimientos, son capacidades de capacidad. Todos los análisis críticos de los desafíos a los que nos enfrentamos muestran que tenemos capacidades, pero que éstas no están interconectadas por conocimientos transversales. Nuestras instituciones y sociedades están compartimentadas, lo que provoca un enorme despilfarro. Si las personas están en el centro, no se puede negar la complejidad de sus dimensiones en sus relaciones con su entorno, agrícola, sanitario, alimentario, cultural, económico, social. Por eso, Amartya Sen añade a la noción de capacidad la de “capabilidad”:

La palabra capacidad no es excesivamente atractiva. Suena como algo tecnocrático, y para algunos puede sugerir la imagen de estrategias nucleares frotándose las manos de placer por algún plan contingente de bárbaro heroísmo. El término no es muy favorable por el histórico capacidad Brown, que encarecía determinadas parcelas de tierra, no seres humanos sobre la base firme de que eran bienes raíces que “tenían capacidades”. Quizá se hubiera podido elegir una mejor palabra cuando hace algunos años traté de explorar un enfoque particular del bienestar y la ventaja en términos de la habilidad de una persona para hacer actos valiosos, o alcanzar estados para ser valiosos. Se eligió esta expresión para representar las combinaciones alternativas que una persona puede hacer o ser: los distintos funcionamientos que se pueden lograr. (Amartya Sen, 1993: 30)

No basta en efecto con tener un trabajo para desarrollarse, se necesita al mismo tiempo: salud, familia, formación, sistemas de comunicación y participación, etc. El desarrollo implica una conexión de capacidades. La alfabetización, la creatividad, el conocimiento crítico, el sentido del lugar, la empatía, la confianza, el riesgo, el respeto, el reconocimiento, no son elementos únicos o valores culturales, son modos de funcionamiento en interacción que implican cada uno varias capacidades, y que deben ser “movilizados” en las estrategias de desarrollo. Los conocimientos son los “conductores” de estas capacidades; son las condiciones para que cada uno conozca, elija y se apropie de los recursos necesarios para su identidad y su desarrollo. De allí tiene que nacer la indignación de los pueblos Ekgang, desde el ecopanafricanismo. Así pues, los debates sobre religiones y modernidad en el Tercer Mundo y, en particular, en África Central con mayor frecuencia revelan una cierta oposición entre las dos entidades. Entonces, por un lado, la religión, en la forma que adopta en las llamadas sociedades en desarrollo, se considera un factor retrógrado a la modernidad; un freno desarrollo, libertades individuales y democracia.

Curiosamente, en el caso de los países desarrollados, la pregunta no parece plantear un problema, tanto el desarrollo como el fruto del progreso de la tecnociencia parece haber superado a un mundo una vez dominado por la religión y las prácticas y representaciones que estaban allí.

Por otro lado, la modernidad simboliza el progreso, libertad de expresión, democracia y conveniencia tecnológica. Para apoyar esta tesis, muy a menudo nos gusta recordar la historia de ciertos obstáculos planteados por los religiosos al surgimiento de nuevas ideas que posteriormente contribuirían al progreso ciencia y tecnología y a la expansión de libertad. También evoca hechos relacionados, entre otras cosas, con la libertad individual, emancipación de la mujer, descubrimientos y al progreso científico y tecnológico.

Por tanto, la lógica animista es la que predomina sobre todo entre las poblaciones rurales del África central y es la que más a menudo comparten no sólo los agricultores, los ganaderos, los pescadores, los herreros, los zapateros, etc., pero también los responsables de las aldeas que dirigen las organizaciones campesinas e interactúan directamente con los agentes de desarrollo. También está presente, en mayor o menor grado, en las poblaciones urbanas. En las aldeas, determina, en gran medida, las actitudes y comportamientos de la población durante la concepción y la realización de los proyectos de desarrollo económico y social. Ahora bien, esta lógica animista no se reconoce como constitutiva de una representación portadora de eficacia pero, lo que es peor, se está combatiendo como el mayor obstáculo para el progreso en África. Es vista a través del prisma de las religiones reveladas como paganismo, magia, superstición y, por los modernizadores racionales, como ignorancia, oscurantismo y opio del pueblo.

En la lógica animista, el ser humano y su bienestar social deben estar en el centro de todas las decisiones y acciones planteadas en la comunidad y se considera que el bienestar social de una persona es inseparable del de los miembros de su familia y del de toda la comunidad. Por otra parte, se piensa que la comunidad humana es la del mundo de los vivos, del mundo visible. Éste coexistiría con otro: el mundo de los invisibles que comprende los poderes (fetiches), los espíritus (incluidos los de los antepasados) y los *djinnns*. Los invisibles serían muy poderosos, se manifestarían en diversas formas y se encontrarían por doquier entre los vivos, en el bosque, en los arroyos, en las montañas, etc. Tendrían la capacidad no sólo de velar por el bienestar de los vivos, sino también de plantearles problemas cuando están enojados. De ahí la existencia de ritos, sacrificios propiciatorios, tabúes y reglas de conducta social, para que los vivos sigan beneficiándose de la gracia y de la asistencia de los invisibles, cuyo papel primordial y función es la mediación.

Para los Ehang, estamos viviendo en un mundo inacabado, confiado al hombre que debe aprender a usarlo sin abusar, porque él mismo es criatura entre otras criaturas, fuerza entre otras fuerzas, ni mejor, ni peor, ni superior, ni inferior, sólo diferente, lo que no quita nada a su genio. Un hombre así no es nunca un individuo, sino una persona, un haz de vínculos múltiples y multiformes, un nudo de redes, una encrucijada de fuerzas que debe aprender a sobrevivir y vivir en un mundo en perpetuo movimiento y búsqueda de equilibrio. En este contexto, “llegar a ser dueño y poseedor del mundo” roza la locura furiosa, la negación de la realidad o una ingenuidad juvenil. Para el animismo, el hombre puede obtener muchos beneficios del mundo; puede llegar a hablar a las cosas, a los seres, a Dios, y forjarse una personalidad formidable (hermosa y aterradora), pero en última instancia el orden del mundo, su ley fundamental tendrá razón de él. Vivir es evolucionar en un mundo que siempre puede sorprendernos, incluso derrotarnos. La

duración de una vida no basta para aprender del mundo y aprender el mundo; necesitamos el concurso de los demás, sin los cuales cada uno está terriblemente limitado.

En efecto, el predominio de las enseñanzas tradicionales sociocéntricas, teocéntricas y ecocéntricas, que caracterizan a la personalidad africana, parece haber favorecido el desarrollo de una especie de pensamiento que podría calificarse de global o holístico. Esto se pone de manifiesto, por ejemplo, en las poblaciones rurales, a través de sus análisis de las situaciones de desarrollo y de su toma de decisiones durante las reuniones en las aldeas. En esas reuniones se reconoce que los encargados de la adopción de decisiones en las aldeas suelen vincular los proyectos de desarrollo presentados con muchos otros factores específicos de la aldea. Anticipan el impacto de los proyectos propuestos en la sociedad. De hecho, en sus análisis y en la toma de decisiones, implícita o explícitamente, deben, entre otras cosas, considerar lo humano y lo social, prevenir las reacciones de los ancestros y otros invisibles, y preocuparse por su medio ambiente, del futuro de los que vendrán después de nosotros, breve del desarrollo sostenible de las teorías modernas y postmodernas. Es cierto que en las reuniones públicas con los agentes de desarrollo a veces aceptan revelar ciertos aspectos de los principios y normas de conducta de la aldea, pero muchos son los que se mantienen en secreto. Desvelados o no, de su respeto dependen la adhesión de las poblaciones a los proyectos y el éxito de los proyectos a carácter económico y comunitario. Durante mucho tiempo, el bosque ha sido considerado desde el punto de vista del proteccionismo de modo que el aspecto poblacional ha sido subestimado, aunque en los dos últimos decenios se han realizado algunos progresos en la incorporación de esta deficiencia en los conceptos de gestión de los bosques comunitarios, cogestión, gestión de los productos arbóreos y aspectos de los sistemas agroforestales.

Sin embargo, la ordenación sostenible de los bosques debe establecer un equilibrio adecuado entre la producción de madera, la protección del ecosistema y la satisfacción de las crecientes necesidades de la sociedad mediante el suministro de medios de vida dignos a las poblaciones rurales. El agotamiento de los recursos hídricos, forestales y de tierras y la presión adicional de una región cada vez más vulnerable Junto con el déficit alimentario y el crecimiento de la población, la seguridad humana depende de una mejor administración de los recursos naturales. La ordenación sostenible de los bosques no puede lograrse a menos que se refuercen los vínculos con otros sectores que afectan a los bosques, en particular los que pueden tener efectos directos o indirectos sobre los bosques. Los administradores naturales de las tierras y los recursos forestales son principalmente los habitantes de las zonas rurales, en su mayoría agricultores familiares. Pueden ser parte de la solución efectiva para la agricultura sostenible en el contexto de la conservación y restauración sostenibles de los bosques. Es necesario reforzar el vínculo entre los bosques y las personas, en la gestión y la gobernanza sostenible de las selvas tropicales.

Es cierto que el animismo no ofrece la solución a todos los problemas que aquejan hoy a África Central, porque tiene sus propios límites, como la excesiva prudencia que a veces roza el conservadurismo. Sin embargo, su visión integral del ser humano, su preocupación por preservar los equilibrios sociales, naturales e incluso cósmicos, incitan a una forma de sabiduría necesaria para nuestro mundo, que entra en una fase de cuestionamiento y de cuestionamiento de sus

prácticas modernas. Creemos que, como tal, constituye una base común para las culturas africanas, a partir de la cual las políticas y estrategias de cambio y desarrollo tienen más posibilidades de arraigarse, ser significativos en el plano práctico y simbólico para una mayoría llamada a contribuir a ello. El animismo ofrece en efecto, una apertura y una flexibilidad para inventar y aplicar métodos de gestión de la diversidad social, natural, política y religiosa, que será sin duda uno de los principales desafíos del nuevo siglo y ante el cual los sistemas tradicionales de la modernidad muestran insuficiencias y deficiencias. En el caso de los países africanos en general, cuyas poblaciones están marcadas y amasadas por las enseñanzas extraídas de las tradiciones animistas, es preferible explotar las lógicas y recetas locales, en una perspectiva de enriquecimiento de las decisiones y acciones de desarrollo y transformación de las sociedades. También habría que ser consciente de que África no rechaza el cambio y la modernización; su historia reciente lo atestigua, por lo demás, pero mira, discute las modalidades, la oportunidad y la finalidad de todo cambio.

En efecto, tanto la concepción del desarrollo como la evolución de los derechos humanos han pasado por alto en gran medida la importancia de los derechos culturales para el respeto de la dignidad y el desarrollo de las personas y las comunidades. Muchos todavía creen que la cultura viene en último lugar, cuando se satisfacen las “necesidades fundamentales”. Como si los seres humanos fueran ante todo consumidores de un crecimiento continuo, o de los usuarios a satisfacer, lo que corresponde a la misma lógica. Este enfoque lineal del desarrollo en lógica de necesidades y de crecimiento, incluso duradero, es demasiado mecánico para ser humano. La riqueza no puede ser monocolor.

Un derecho cultural es un derecho y una libertad de vivir su proceso de identificación a lo largo de toda la vida, lo que implica la libertad y la responsabilidad de acceder a los recursos culturales necesarios para el despliegue y la coherencia de sus opciones y responsabilidades. (...)La acción cultural es efectivamente primordial. Permite plantear la cuestión de la exclusión humana de manera más radical que el acceso al derecho a la vivienda, al trabajo, a los recursos o a la salud. Se podría pensar que el acceso a estos otros derechos se vuelve ineludible, cuando se reconoce el derecho a la cultura. (Wresinski, 2004: 40)

Así pues, no se trata de definir un desarrollo que respete los derechos humanos, sino de políticas que consideren cada derecho humano como factor de desarrollo, como un medio al mismo tiempo que un fin. Tampoco se trata de definir un desarrollo sostenible que dé cabida a la diversidad y a los derechos culturales, sino que se base en ellos como recursos fundamentales para el ejercicio de sus libertades y responsabilidades de manera duradera, pero “hay que pasar de una cultura que contribuya al desarrollo sostenible a una cultura que lo condicione.” (Lucas, 2012: 81)

En efecto, lo cultural no es una de las dimensiones del desarrollo, al lado de las demás con las que en mismo tiempo está interrelacionada, sino un factor central de renovación e integración de un desarrollo integrado y adaptado. Esto permite al mismo tiempo abandonar la ilusión del desarrollo: la diversidad cultural es también la diversidad de los desarrollos. El factor cultural influye en su legitimidad democrática y en su adecuación en medio de los demás factores de desarrollo. Así pues, una democratización es duradera y sostenible cuando un pueblo, constituido en comunidad democrática, encuentra los medios para evaluar y valorizar permanentemente

todos sus recursos culturales, tanto a nivel de cada persona como a nivel de sus instituciones. Sus recursos le permiten desarrollar una soberanía en relación con su medio ambiente así como con los valores universales de la razón. Este es el objeto de los derechos culturales, para cada persona, sola y en común, dentro del conjunto indivisible de los derechos humanos.

En consecuencia, interpretar a un pueblo en una constitución democrática como comunidad cultural política no es sólo garantizar la riqueza del vínculo interno, el desarrollo de una voluntad política soberana apoyada en la cultura de las libertades, es también participar en la superación de las divisiones entre las naciones y garantizar la democratización de las relaciones internacionales y transnacionales. Cualquiera que sea la unidad de la comunidad política considerada, pero sobre todo en los niveles más próximos a los ciudadanos, la prioridad es asociar a todos los habitantes a procesos sostenibles de observación participativa. Esta es la condición para que se apropien de sus derechos, libertades y responsabilidades culturales, y que con ello se apropien de la dinámica democrática en todas sus escalas. Observando juntos, también se formarán y forjarán sus propios instrumentos de información, de formación y desarrollarán mucho más deseo para todas las disciplinas necesarias, fines y medios de auto-realización.

A continuación, reflexionamos sobre los planteamientos históricos de la educación en África central y la urgencia de realizar el salto de la “colonización de la personalidad” a la descolonización de la mente.

3.2. De la “colonización de la personalidad” a la descolonización epistemológica.

“Si se hace la historia de las batallas, el colonialismo ha fracasado. Basta hacer el balance y la historia de las mentalidades para percibir que fue el éxito de todos los tiempos. Lo más hermoso florón del colonialismo, es la farsa de la descolonización. Los occidentales pasaron por atrás de escena, pero se mantuvieron productores del espectáculo” (Maurel, 1985)

Históricamente en África Central, la autoridad colonial creó muchas escuelas con fines ocultos, encargadas sobre todo de formar la futura élite leal, sometida, capaz de salvaguardar a los intereses de las antiguas metrópolis. Por esa razón, el fundamento de sus enseñanzas ha admitido nunca la apertura al espíritu crítico de los colonizados, por miedo a que tomando conciencia de su estado de oprimidos, se rebelasen contra el autoritarismo colonial. Así pues, la educación colonial se dedicó menos formar a una ciudadanía consciente de sus derechos y deberes, preocupaba más por mantener su hegemonía a través de los auxiliares salidos en este molde de la infantilización para ponerse al servicio de la administración colonial. Así pues, se les enseñaba a leer y a escribir, por lo que los nuevos ciudadanos colonizados iban cambiando sus hábitos por otros nuevos y esto iba creando una gran diferenciación social. La nueva meta se convirtió en alcanzar el bienestar material y el conocimiento del hombre blanco, después de las independencias, los primeros gobiernos poscoloniales aprovechando la escasez de intelectuales para imponer su autoridad y acabar cayendo en las dictaduras, en contra de las aspiraciones de sus pueblos a la libertad.

Abordar la problemática de la educación en África Central implica tratar de resolver el enigma entre la “colonización de la personalidad” según Fanón y la necesidad de dar un paso decisivo hacia la descolonización de las mentes, para la liberación definitiva del ciudadano Ekang, todavía

prisionero de la mentalidad lógica occidental, que desafortunadamente se ha revelado formar parte de las causas del retraso de la emancipación total, el disfrute de sus valores culturales y el renacimiento desde la autonomía local. En efecto, según Kabunda Badi:

Si el colonialismo puede aplicarse sólo en una colonia, el neocolonialismo se aplica en un Estado Independiente, en el que el antiguo colonizador o cualquier otra potencia procura volver de una forma disimulada, con un nuevo estilo de dominación y de explotación(...) En el fondo entre el colonialismo y el neocolonialismo existe sólo el espacio de la independencia, pero un espacio que puede conducir a las potencias extranjeras, en particular al antiguo estado colonial, a utilizar los viejos procedimientos (intervenciones armadas, por ejemplo) cuando las circunstancias se lo permiten. El objetivo es siempre el mismo: mantener a los países colonizados en la órbita del antiguo Estado colonial, en la periferia del sistema capitalista. Prescindiendo de otros factores, el principal objetivo del neocolonialismo es la penetración y control económicos de los países subdesarrollados. (Kabunda, Badi 1974: 209)

Con estas pertinentes palabras, asumimos que la concepción occidental y eurocéntrica es un componente cultural cuyo sustrato epistemológico ha pretendido universalizar y naturalizar la concepción del mundo a partir del marco cognitivo, valorativo y normativo de una particular tradición cultural. En efecto, la Educación Ambiental en adelante, constituye en un proceso fundamental orientado a la búsqueda de caminos alternativos que posibiliten la construcción de una sociedad diferente, justa, participativa y diversa. En esta medida, la expansión del paradigma epistemológico occidental ha supuesto la colonialidad del saber y del ser, haciendo creer que sólo existe una forma posible de conocer el mundo a partir de una racionalidad, una lengua y una cultura determinada, lo que ha terminado por normalizar la idea de que pensar desde otras categorías cognitivas, lenguas o saberes diferentes es imposible si la traducción cultural no se acomodará a las pautas dominantes del saber hegemónico occidental. Así pues,

Extienden sus ideas a través de un grupo de intelectuales estatales, los académicos y los periodistas laureados del establishment neocolonial. La tradición de resistencia la mantienen los trabajadores (los campesinos y el proletariado urbano), con la ayuda de los estudiantes patriotas, los intelectuales (sean o no académicos), los soldados y otros elementos progresistas de las clases medias menos privilegiadas. La resistencia se refleja en su defensa patriótica de los orígenes campesinos y proletarios de las culturas nacionales, en su defensa de la lucha democrática de todas las nacionalidades que habitan un mismo territorio. Cualquier golpe contra el imperialismo, sin que importen sus orígenes étnicos o nacionales, es una victoria para las fuerzas antiimperialistas de todas las nacionalidades [...] (Ngũgĩ wa Thiong'o, 2015: 27-28)

Desde la década de 1960, la historia de la educación en África central, ha ido apoderándose de temas muy diversos y las políticas escolares coloniales han sido objeto de los estudios más abundantes, además, las formas en que las sociedades colonizadas se apropiaron entonces de las instituciones escolares e universitarias heredadas de la dominación colonial y las mantuvieron vivas, a pesar de su obsolescencia llama la atención, así que los contenidos y orientaciones de las enseñanzas, las relaciones pedagógicas y las formas de sociabilidad escolar.

Así pues, mientras que estas cuestiones pedagógicas requieren ser profundizadas por nuevos terrenos y casos de estudio, otros permanecen en la sombra y si reconocemos a la escuela como lugar de formación de algunas élites dóciles a las solicitudes de las antiguas metrópolis, se puede preguntar ¿qué ha ocurrido con las colaboraciones y acuerdos con los poderes coloniales y

neocoloniales que han permitido la reproducción, más allá de las independencias, de formas de poder elitistas en detrimento del fomento del espíritu crítico de la ciudadanía? Para entender la orientación que tomaron los diferentes sistemas escolares, hay que plantearse ante todo las siguientes preguntas: ¿Qué objetivo se asignaba a la escuela? ¿A qué necesidades atendía? ¿Qué se esperaba de los que habían pasado por sus enseñanzas?

En efecto, la historia de la educación ha permitido tomar conciencia de cómo la pedagogía se ha inscrito y participado en la reestructuración racial de las sociedades coloniales, la creación de nuevos órdenes de género, grupos y jerarquías sociales. Los estudios sobre las descolonizaciones y las construcciones nacionales se han ocupado del papel de la escuela en sus intentos de descolonización de los conocimientos escolares, la formación de nuevas élites africanas y la creación de un sentimiento nacional en el momento en que los países recién independizados heredaban de sistemas escolares desiguales, poco desarrollados y mal organizados, especialmente en las zonas rurales, donde los alumnos de ambos sexos que no han superado el nivel primario, han desertado por falta de interés o de medios económicos.

Por tanto, para los organizadores de la educación en los países de África central, se trataba de saber si en las colonias sólo se veía su utilidad para la metrópoli, o si se reconocía, por el contrario, a los hombres con su genio particular y cualidades propias que merecían ser desarrolladas. En el fondo, todo el problema está ahí, porque concretamente en las colonias, la enseñanza no era tanto una cuestión de pedagogía sino de políticas de dominación y sometimiento.

En este sentido, la educación en África Central tiene un vínculo estrecho con el pasado histórico de sus sociedades originarias, cuyo encuentro con la cultura occidental implicó un tumulto y una ruptura de todo el continente desde el punto de vista antropológico, sociológico, cultural y espiritual. Cuando se habla de la historia de la descolonización, la que más nos viene a la mente es la de las personas, los territorios y de las materias primas, lo que se ve o, digamos, lo materializable es más fácil de captar. Sin embargo, el colonizador necesitaba, para justificar su acción y su presencia, dedicarse a una misión civilizadora que, evidentemente, sólo tenía sentido en la medida en que se trataba de los no-civilizados, de “niños” sin educación, moviéndose en un vacío cultural, en una especie de anticultura hecha de supersticiones groseras y prácticas degradantes que no podían sino frenar el vuelo de su mente. Desde ahí, se ha perdido la oportunidad de aprovechamiento de las riquezas de las culturas africanas.

Por esto, resulta inevitable el camino a seguir hacia el renacimiento de los pueblos Ekang: De la “colonización de la personalidad” a la descolonización de las mentes. En efecto, en África central, la escuela occidental fue implementada para imponer su hegemonía a los pueblos considerados como de culturas salvajes, por ejemplo, los Ekang se enfrentaron diariamente a la compleja problemática de la deshumanización y la infantilización, con la necesidad de redefinirse para resistir a la invasión de la otredad cultural occidental, a pesar de su acceso a la ciudadanía internacional después de las independencias. En este sentido afirma Sanz Martín:

En la etapa inmediatamente posterior a la proclamación de las Independencias, los gobiernos nacionales, en general, hicieron un gran esfuerzo por escolarizar a todos los niños y jóvenes.

Así entre 1960 y 1990 se duplicó la enseñanza primaria. Pasada esta primera época en la que todos los gobiernos impulsaron fuertemente la escolarización, la deuda externa y el enfrentamiento de las grandes potencias en África, las “guerras de baja intensidad”, no solamente desangraron el continente negro, sino que hipotecaron su desarrollo y su futuro. Entre la compra de armas para hacer frente a guerras, impuestas desde fuera, y el pago de la deuda externa, la mayoría de los países africanos se quedaron sin los recursos necesarios para invertir en educación, alimentación y salud. (Sanz Martín, 2010: 61)

Así pues, con la política colonial, se implantó en África central el modelo social de las potencias colonizadoras, que impusieron a los Estados-naciones de tipo westfaliano, en detrimento de los sistemas de organización social tradicionales existentes antes de la colonización. Paralelamente se implantó también con más dulzura, un sistema educativo indígena sin ninguna vocación crítica, claramente a favor de los intereses europeos, dirigido a los hijos de los colonizadores y a los hijos de las élites africanas, es decir, para los hijos de los jefes. A esto respecto, el historiador José Luis Cortés recoge en una de sus obras, un extracto de una circular francesa de 1920 que decía lo siguiente:

La instrucción tiene como primer resultado mejorar ampliamente el valor de la producción colonial (...) Por medio de estas escuelas en aldeas, extenderemos con ardor las nociones experimentales prácticas, y, sobre todo, agrícolas, que orientarán a la mayor parte de los niños indígenas hacia un oficio manual, y prepararán productores útiles(...) El primer deber de la escuela primaria es el de esforzarse por proporcionar una enseñanza concreta y práctica, y conservar cuidadosamente en el niño indígena el gusto por el trabajo manual y de la vida agrícola(...) La realización de un tal programa aparece como una obra de interés esencialmente nacional, puesto que debe proporcionar a la nación medios de un resurgimiento del que tiene una necesidad imperiosa (Cortés, 2007: 266).

En efecto, la colonización no fue solo territorial, sino que iba acompañada de una apropiación de las mentes de los pueblos Ekang, que constituye la forma de colonización más peligrosa por su alienación, porque escondiendo sus verdaderos objetivos, se realiza siempre sobre la base de la falsa idea de que existen pueblos primitivos, salvajes, atrasados que necesitan ser dominados antes de acceder a la civilización y pueblos civilizados que como colonizadores, tienen el deber de transmitir su cosmovisión para una civilización universal, usando cualquier barbarie o medida para este fin.

Sin embargo, de hecho, hay que reconocer que una verdadera educación se fundamenta en los valores de cada sociedad, su concepción del hombre ideal y la complejidad de sus experiencias culturales en contacto con las otras civilizaciones. Así pues, si en Atenas el filósofo era considerado como el hombre ideal, en Esparta por al contrario, la figura del hombre ideal la encarnaba el guerrero, ambas concepciones resumiéndose en este refrán latinista *mens sana in corpore sano*, es decir un cuerpo sano en una mente sana, lo que resalta la importancia de los valores culturales de cada pueblo, aunque el legado de la educación colonial y poscolonial en África central, fuera tan exclusivista y discriminatorio de las culturas africanas que se transformó en una herencia indeseada y una cadena de alienación transmitida de generación en generación.

En este sentido, la educación a través de la escuela implantada en África central en pleno contexto colonial, no nació como respuesta a las necesidades mismas de la sociedad autóctona, sino pensada e impuesta desde el exterior. Fue durante mucho tiempo el efecto de un cuerpo

extraño, y en la medida en que afectaba a una población importante por su número o su posición social, se convirtió en uno de los fermentos más eficaces del cambio sociocultural, primero por los elementos de civilización que transmitía y difundía a gran escala, luego porque representaba la principal puerta de entrada al mundo moderno.

Así pues, las tradiciones africanas y la civilización moderna han coexistido siempre geográficamente, dando origen a muchas formas intermedias más o menos bien integradas, pero también conviven en el hombre mismo, porque pocos son los africanos de hoy que no han sufrido su doble influencia. Al nacer, el niño era virtualmente capaz de convertirse en portador de cualquier cultura. Es a medida que durante su crecimiento se deja impregnar por un medio dado que sus potencialidades pasan a la acción. Hablar de cultura es necesariamente referirse a un tipo de educación, de aprendizaje de la vida, de socialización y finalmente de personalidad. Donde el campo cultural se organiza en función de los dos polos diferentes, hay inevitablemente dualidad de influencias educativas.

En África Central, esta oposición es evidente, dependiendo de los ambientes y las circunstancias que han marcado cada vida, o según las combinaciones del azar y de la voluntad de los individuos, tradición y modernidad, se mezclan y amalgaman en proporciones extremadamente variables. Si bien la inmensa mayoría de los hombres de África central siguen viviendo hoy en un contexto en el que las estructuras consuetudinarias han mantenido el control, hay otros en los que ambos universos mentales han logrado organizarse y adquirir una verdadera consistencia, lo que los lleva a jugar con igual facilidad, o igual inhibición, en dos teclados culturales a la vez. Otros van aún más lejos y se inclinan más o menos por el lado de la cultura de origen europeo, nacidos en la ciudad, de padres que ya se han insertado en la vida moderna, ya aparentemente no tienen vínculos con el pueblo y lo que representa concretamente o simbólicamente.

En este sentido, la creación de escuelas en las que participaron primero misioneros a lo largo del siglo XIX y las relaciones entre las sociedades misioneras y las potencias coloniales han sido bien estudiadas. Poco después del establecimiento de la dominación colonial y de las estructuras imperiales europeas, la educación primaria básica se convirtió en el sustituto y la continuación de la violencia política destinada a garantizar el control de los territorios y las poblaciones. En la interfaz de la potencia colonial, sus agentes educativos, ya sean africanos o europeos y las poblaciones colonizadas, la escuela era una institución particularmente relevante para observar y entender el encuentro colonial, las contradicciones, conflictos, negociaciones y procesos de domesticación en el trabajo.

En todo el mundo, la familia está en crisis y además, las familias concretas resultan móviles, imaginativas en sus formas y audaces en sus capacidades de adaptación y de invención de respuestas a los desafíos que las provocan. Si se tiene en cuenta la diversidad de trayectorias familiares en el espacio y la duración, se debe subrayar la complejidad de la realidad familiar en un mundo cambiante. En esta perspectiva, el conocimiento del hecho familiar es un reto importante para las ciencias sociales. Para captar el sentido que los grupos humanos dan a la

familia, es necesario encontrar la manera en que estos grupos habitan el mundo. En África Central, como en otros lugares, la comprensión en profundidad de las estructuras familiares impone la consideración de los modelos culturales que las determinan. A partir de un haz de representaciones, percepciones y creencias, estas estructuras se inscriben en las dinámicas de lo imaginario que influyen en las normas de referencia y los sistemas de valor.

En esta parte de nuestra reflexión, queremos resaltar las tareas educativas a los valores ancestrales como el resultado de un conjunto de fuerzas constituidas por la familia, la comunidad, y la autoridad tradicional. No hay que olvidar nunca que toda sociedad se ve obligada por su propia existencia a procurar que las nuevas personas que participen en ella sean capaces de integrarse en lo que ya forman los individuos adultos que la componen. Los padres y los educadores tienen una misión particular de integrar a los niños en la sociedad. Se involucran en procesos que los sociólogos llaman socialización y enculturación.

El Ekang tradicional valoraba su propio conocimiento y deseaba usarlo para influir en las élites y en su entorno. De hecho, precisa Jean-Claude Quenum, “lo absoluto del medio tradicional es la sabiduría de los antepasados o la preeminencia del pasado; su saber es simbólico, mágico-religioso. Por lo tanto, su proyecto educativo consiste ante todo en hacer del joven un ‘antiguo’, ya que el lugar privilegiado en la sociedad se concede a los antepasados.”(Quenum, 1998: 30)

En efecto, “en África, la educación cumple tres funciones: la instrucción, la socialización y la aculturación. La instrucción consiste en transmitir aptitudes, la socialización para transmitir el sentido de los valores, de las perspectivas y de la identidad en relación con el conjunto de la sociedad. La aculturación incluye intercambios culturales, el contacto de un sistema de valores con otro e incluso una interacción de civilizaciones enteras” (Mialaret & Vialls, 1981: 74)

Para su educación, los jóvenes arremangan, hacen lo que se les enseña y no pierden ni una pizca de lo que se dice. Aprenden a escuchar y a actuar viendo cómo lo hacen sus iniciadores. La capacidad de observar en silencio es una de las primeras cosas que se fomentan en la educación. En el proceso de la pedagogía tradicional africana, la responsabilidad era comunitaria, porque para educar a un niño, hace falta la comunidad entera y la educación tradicional en África central se creó estrictamente para preparar a los jóvenes para la vida social en la comunidad. La educación tradicional de la mayoría de las culturas africanas, anteriores a la colonización, consistió en grupos de ancianos que, de forma comunitaria, se encargaban de la iniciación de los aspectos rituales que ayudaran a la infancia y juventud a desenvolverse socialmente en la edad adulta. La iniciación africana es un medio de integración, identificación, apertura a la vida social, proceso que conduce a la madurez y que coge al joven en su conducta, inteligencia, afectividad. En una palabra le hace pasar del mundo natural de la infancia al mundo cultural del hombre responsable de su vida, de la naturaleza y de la sociedad. La iniciación prepara a lo que debe ser el comportamiento social, individual y espiritual. A pesar de la modernidad, en muchos sitios se conservan las iniciaciones, aunque su funcionamiento haya sido parcialmente roto por las influencias modernas. A pesar de ello, en muchas sociedades persisten y no sólo juegan un papel importante, también nos ayudan a descubrir una filosofía sobre el hombre y los valores que se quieren transmitir. (Reche, 2010)

Según esta autora, la educación tradicional africana “es una formación global por la que el individuo se integra plenamente al grupo y el grupo lo reconoce como miembro adulto con todos sus derechos y deberes. Los ritos y el contenido pueden variar de un país a otro y hasta de una región a otra dentro del mismo país, pero se encuentran características comunes:

- Marca el paso a la mayoría de edad social.
- Todos los miembros tienen derecho a ser iniciados.
- La fecundidad y la salud son valoradas.
- Algunos ritos tienen un carácter sagrado.
- El aprendizaje de una lengua secreta es obligatorio.
- Se trata de ceremonias colectivas, que se realizan en un lugar especial prohibido a los no iniciados.
- Los jóvenes estaban sometidos a las personas encargadas de la iniciación.

Así pues, a priori, la sociedad tradicional tiene un ideal de mantenimiento de sus valores, más que un ideal de transformación de éstos. Por lo tanto, en el caso de la tradición africana, estaría en la lógica de una educación tendente a preservar el carácter comunitarista de esta sociedad. Y aunque la solidaridad que este comunitarismo supone sea espontánea, sería un error pensar que es evidente, sin una modalidad educativa que la preserve. Toda educación persigue un objetivo utilizando medios que deben ser apropiados para alcanzar ese objetivo. ¿Cómo se presenta entonces la educación tradicional africana? Abdoul Moumouni reconoce la importancia de la educación en las sociedades africanas, en un marco familiar y comunitario en relación íntima con la vida social, a saber, la producción, las relaciones sociales: Así, un conjunto de hechos demuestran que el niño, después el adolescente, es educado y se educa en el seno mismo de la sociedad, en la escuela de la vida familiar, de la vida común a su grupo de edad, en contacto constante con los diversos aspectos de la vida social. (Abdoul Moumouni, 1998)

En efecto, la mayoría de las culturas africanas, la familia constituye la base sobre la que se funda toda la experiencia y la existencia del hombre africano. Todavía hoy se oye decir que el modelo de la familia y de la paternidad en África es el ideal de la vida humana: familia extensa, padre, madre, hijos, sobrinos, sobrinas, primos, primas, abuelos. Se incluye también en este rosario de lazos el mundo invisible, los que se llaman comúnmente los muertos vivientes, los antepasados, los genios protectores de las familias. Religión y tradición están igualmente entrelazadas, y garantizan la estabilidad de los lazos familiares, según muchos africanos, e incluso más allá del continente negro. Por eso, se reconoce que “el ideal de cualquier educación es la transmisión por un pueblo de su civilización de una generación a la siguiente. Esta actividad pone tanto énfasis en la formal que informal. Pone la calidad holística a la vanguardia educación destacando sus valores conscientes e inconscientes, material y espiritual, moral e intelectual.” (Kamara, 2007: 1)

En África Central, el sistema de la familia ampliada es más frecuente, al menos en las condiciones del hábitat tradicional, y el repliegue de la familia elemental no se ve favorecido por los usos antiguos. La familia garantiza a la persona una seguridad total -quizás demasiado total, ya

que está protegida de todo tipo de riesgos que podrían reforzar su carácter, ejercer su energía, enriquecer su inteligencia. El desarrollo de la personalidad no está favorecido por un marco demasiado protector. Refugio permanente y eterno, la familia está siempre presente. Lejos de casa, los migrantes se agrupan en torno a un anciano que desempeña el papel de árbitro, de organizador que pertenece al padre. En suma, recrean una familia libremente elegida. Más allá de la muerte, el grupo familiar se encuentra siempre vivo, un nuevo padre sustituye al patriarca difunto y se adivina la importancia psicológica de tales confusiones de personas para el equilibrio de la familia.

¿Qué significa eso? Simplemente que se deben transmitir con todo tipo de técnicas, cuya educación es la más importante, los valores, las motivaciones, las actitudes, los símbolos que sólo permiten una “vida en sociedad” sin demasiado riesgo de choques y de inestabilidad. Una sociedad educa a su población según la definición que se da a sí misma y el papel que cree que puede desempeñar en el mundo.

En la educación tradicional africana la responsabilidad era comunitaria: “para educar un niño, hace falta la tribu entera” dice un proverbio de profunda raíz africana. La educación tradicional en África se creó estrictamente para preparar a los jóvenes para la vida social en la comunidad. La educación tradicional de la mayoría de las culturas africanas, anteriores a la colonización, consistió en grupos de ancianos que, de forma comunitaria. ¿No dijo Durkheim lo mismo cuando enunció su definición, que se ha hecho famosa, de la educación? Cuando afirma que “la educación es la acción que ejercen las generaciones adultas sobre quienes aún no están maduros para la vida social. Su finalidad es despertar y desarrollar en el niño un cierto número de estados físicos, intelectuales y morales que se le exigen a él y a la sociedad política en su conjunto y al entorno especial al que está especialmente destinado.” (Durkheim, 2008: 8)

Así pues, la comunidad también tiene un importante papel que desempeñar en la planificación adecuada del desarrollo de las nuevas generaciones. Al igual que la familia, la comunidad en muchas sociedades africanas tradicionales, está bien organizada, con todo un aparato de jefes y guardianes de las tradiciones, muchos de los cuales conocen muy bien la cultura africana. Estos grupos sociales muy estructurados deberían participar en la formulación y ejecución de los programas de desarrollo educacional y pedagógico.

En efecto, la tradición de los antepasados sigue siendo la referencia en la vida de muchos africanos contemporáneos, aunque no lo parezca. No ha perdido su vitalidad y pertinencia, sobre todo en tiempos de crisis. La hechicería por ejemplo, experimenta actualmente un cierto recrudescimiento, a pesar de muchos siglos de dominación eurocéntrica. Los miedos renacen y crean vínculos de sujeción paralizantes. Las preocupaciones relativas a la salud, el bienestar, los niños, el clima, la protección contra los espíritus malignos, llevan de vez en cuando a recurrir a prácticas de las religiones tradicionales africanas que están en desacuerdo con la enseñanza cristiana. Ante ciertas incertidumbres de la vida y la falta de seguridad existencial, el africano, cristiano o no, recurre muchas veces a prácticas, que en otro tiempo han demostrado su eficacia o se han supuesto como tales, transmitidas de generación en generación.

En estas circunstancias, la religión tradicional que al origen era una religión del grupo, está sustituida hoy en día por una religión de salvación personal. La vida ha pasado del mundo de los símbolos y de la metonimia al de los conceptos, de los signos y de las señales, cuyos significantes se viven sin especificidad cultural; de lo sagrado omnipresente a una cotidianidad profana y secular, de la obsesión de la tradición a una preocupación por el futuro. En estas condiciones, las consecuencias han tocado también a la armonía existente entre el hombre Ekang y su medioambiente. La función ecológica y socioeconómica de los bosques, el espacio y la tierra se han visto socavada por el desarrollo y la modernización. El hombre se ha hecho dueño de su destino. Sin embargo, a pesar de las transformaciones y de la dinámica que tocan las campanas a la vida tradicional, la tradición se niega a morir, porque sido siendo la norma de vida de todas las sociedades.

Actualmente se observa en África Central, una reactivación de las formas vitales típicamente tradicionales y una persistencia de ciertas prácticas venidas del fondo de las edades que constituyen un paisaje cultural de densidad y diversidad de recursos. Hay un recrudescimiento de las creencias y de las prácticas mágico-religiosas que algunos creían que habían desaparecido, pero que anulan toda previsión, con el objetivo de unir lo viejo con lo nuevo, en un espíritu de sincretismo, el hombre Ekang intenta recrear e improvisar comportamientos y sensibilidades a partir de los fragmentos conservados de la tradición, de las antiguas creencias y de las cartas espirituales venidas de otros lugares. Si bien que en África Central actual se considera el conjunto de la población, la tasa de alfabetización sigue siendo relativamente baja y las familias escolarizadas de segunda generación siguen siendo la excepción. Una gran proporción de los niños sólo recibe actualmente una educación de tipo consuetudinario más o menos empobrecida. La otra fracción que asiste a la escuela sigue estando marcada por su entorno familiar, antes, paralelamente y después de las influencias escolares, por la huella de la tradición, y son profundamente impregnadas de ideales consuetudinarios. En su pueblo, su barrio, los jóvenes aprenden un idioma, una manera de comportarse, de percibir las cosas y los acontecimientos, asimilan un patrimonio cultural y un sistema de valores.

Ahora bien, incluso los estratos de la población más europeizados no suelen adoptar más que con reticencia comportamientos nuevos en todo lo que se refiere a la educación familiar, porque ésta representa el elemento más íntimo de la vida social para la que se necesitan más que en otros lugares modelos. La madre es la figura dominante de la primera infancia, pero también representa, habitualmente, el pávido más conservador de la familia. En su mayoría, los africanos de hoy sólo han conocido la vida moderna durante las estancias efectuadas fuera de su medio de origen y a través de los múltiples cambios de detalle sin gran alcance estructural que introduce en su existencia cotidiana.

Para la mayoría de los niños, es sólo en el momento de la entrada a la escuela, cuando las bases más profundas y más sólidas de la personalidad ya están echadas, que intervengan a pleno de las influencias que dependen de la civilización occidental y que la educación llegue a ser por el hecho mismo dualista. Ciertamente, los nuevos elementos culturales que permiten a una

población cada vez mayor lograr su inserción en el medio urbano y en los sectores modernos de la vida, provienen de diversas fuentes. Pero la escuela sigue siendo uno de los principales vehículos, al menos los hace jugar explícita y conscientemente, lo que le confiere un valor de símbolo. No sólo se debe transmitir al niño un conjunto de valores, sino que se debe hacer de él un ser que deberá funcionar como individuo en la sociedad a la que está destinado y en los diferentes grupos en los que deberá insertarse. Esto nos hace decir que la educación, antes de ser un conjunto de técnicas, estructuras y programas, es ante todo un conjunto de ideas sobre la “buena vida” y la “buena sociedad”. El educador aspira, pues, a hacer de aquellos a quienes tiene a su cargo, los individuos mejor integrados posible según su propia concepción de lo que es bueno para la sociedad y para sí mismos, y ello de acuerdo con la idea que se hace de la “buena sociedad”, de la “sociedad ideal”, donde la paz o *mvoè*⁶⁴ para los Ejang es considerada como un valor cardinal que se vive en plenitud.

De manera general, la educación africana tradicional se caracterizaba fundamentalmente por su importancia en las sociedades precoloniales, su íntima relación con la vida social, su carácter polivalente y su realización progresiva y gradual. La educación era importante tanto para la familia como para la comunidad. La familia tiene el deber sagrado de velar por la correcta conducta del niño. Cuando sus padres o los adultos, considerados como sus maestros, deben dar testimonio del sentido de responsabilidad y de solicitud en sus hijos, éstos, a su vez, les deben obediencia; de hecho, desempeñan el papel de discípulos.

Como se puede observar, la educación tradicional se arraiga en la vida de los hombres: está íntimamente vinculada a la vida social. Como tal, está particularmente relacionada con la actividad productiva, ya que el niño participa “en la producción por cuenta y bajo la autoridad de los adultos o a su lado con una autonomía progresiva.” (Abdoul Moumouni, 1998:22) En función de sus capacidades y de sus diferentes actividades, el niño se hace útil en las tareas domésticas, agrícolas o en el aprendizaje de los valores de la vida mediante sus numerosos contactos con los miembros de la comunidad. Estas tareas de producción familiarizan al niño y al adolescente con los trabajos de los adultos y les ayudan a familiarizarse con los diferentes aspectos sociales de su vida futura. Además de esta vía que les abre a los aspectos prácticos de la vida, la educación tradicional se realiza también a través de juegos. Imitando a los adultos por su contacto con los materiales y el

⁶⁴Según Laburthe-Tolra, para los Ejang, todos los trastornos del disfrute colectivo o individual, en particular la enfermedad, son concebidos en la forma de un ataque y como los efectos de una guerra. Pero la guerra es un momento normalmente breve que no es su fin en sí mismo. Es una crisis que termina (para los vencedores) tiene un aumento de vida de prosperidad en el orden recuperado. Este buen orden, cuya nostalgia han comunicado los Fang al Sr. Fernández, es lo que los Beti entienden por la palabra *mvoè* que se devuelve habitualmente en francés por “buena salud” si se refiere al individuo físico, “tranquilidad”, si se mira el punto de vista psicológico, “paz” Desde el punto de vista social, en realidad, es el orden en su plenitud, el fin supremo tanto para el individuo como para la sociedad, se podría decir casi “la felicidad”, si la palabra no hubiera tomado un sentido tan subjetivo en nuestra civilización occidental. Aquí, esta felicidad se conoce sólo como la conformidad tiene un orden natural y social objetivo, tiene una armonía de las cosas ut sic, indestructible Esta buena salud, este hermoso equilibrio, esta paz perfecta que refleja o traduce el orden cósmico, que se presentan como el horizonte de la vida cotidiana Beti, ofrecen al mismo tiempo los caracteres de un absoluto. Más adelante se verá cómo la salud física y social era la preocupación constante de los Beti y aparece como su dios práctico.

alcance educativo de éstos, por ejemplo el gusto por el trabajo manual en particular, los niños se preparan así para participar en la producción posterior.

Por consiguiente, se puede decir que, a partir de sus diferentes características, la educación africana tradicional es polifacética: se interesa por todos los aspectos de la personalidad del niño y del adolescente. Tiene como objetivos fundamentales tanto el desarrollo de sus aptitudes físicas, la formación de su carácter y la adquisición de sus cualidades morales como la transmisión de conocimientos técnicos empíricos y teóricos, a menudo recurriendo al trabajo manual y al trabajo intelectual.

En efecto, para Ogandaga (2007), el respeto por la edad es un valor tradicional que se basa en la convicción de que la persona de edad ha tenido tiempo de acumular más conocimientos y experiencias que los jóvenes. Puesto que se trata de perpetuar estos conocimientos y valores, algo más importante que el poder de quienes poseen estos conocimientos y valores, es decir, los ancianos. Las herramientas de la educación en este tipo de contexto no hacen más que reforzar esta visión. Es el caso de los cuentos y leyendas, de las adivinanzas y proverbios, de algunos juegos, generalmente llevados y promovidos por los ancianos como lo sostiene Mungala (1982).

Estas herramientas son portadoras de lecciones de moral y de sabiduría que magnifican a la comunidad, valoran la solidaridad. Los ritos iniciáticos ocupan un lugar importante en este proceso de integración comunitaria del individuo, aunque revistan diversas formas según las regiones del continente. Según Abdoul Moumouni (1998), estos ritos participaban, bajo la supervisión de personas designadas por su sabiduría, ciencia, experiencia, que los cuidaban y los educaban, en la formación integral de los jóvenes. Estos, durante el período de iniciación, vivían solos o en grupos (30 a 40) del mismo sexo. Se dedicaban a ejercicios físicos de resistencia, relajación, bailes, juegos diversos. Desarrollaban la mente de camaradería y solidaridad entre ellos.

En este mismo sentido, Ndiaye afirma lo siguiente: “Las iniciaciones tribales que se observan en el África negra tienen la característica de ser obligatorias y están organizadas cíclicamente para permitir a las jóvenes generaciones de la comunidad, niñas o niños, acceder a la condición de adultos, según las normas establecidas socialmente”. (Ndiaye 2004) ve en estas iniciaciones más que una formación, más una “fundación” e incluso una “re-fundación” que permite el acceso a la vida adulta: “Es decir que el hombre no será realmente un ser dotado de existencia sino después de haber sufrido las duras pruebas del camino iniciático. Ser iniciado es, en cierto modo, inscribirse en una identidad. Este es, al parecer, el objetivo primordial de todo ritual iniciático africano”. (Ndiaye, 2004: 9)

Así pues, con Gaston Mialaret (1981), podemos decir que la educación tradicional se caracterizaba por una diversidad funcional y casi siempre era inseparable de la educación sexual. La transmisión, casi ideal, de la educación sexual la realizaban tíos, tías o abuelos, según el uso de las diferentes comunidades. Pero no era suficiente para preparar a un niño para la vida familiar. La educación tradicional es funcional: prepara tanto a las niñas como a los niños para desempeñar un papel importante en la vida: ser, por ejemplo, ganadero o cazador para el niño y, para las niñas,

ser una buena ama de casa para cuidar a los niños y cocinar, llevar la casa. Aspectos específicos de la educación tradicional mostrarán cómo se educa a un niño Ekang.

En este sentido, lo primero destacar que en África Central, salvo excepciones, se implantó lo que en Europa se entiende por educación formal en escuelas y universidades, muy recientemente y a raíz de la colonización. Antes existían diferentes formas, y según cada pueblo y cultura, la educación tradicional africana cuyos niveles y logros, obviamente, no se encuentran registrados en las estadísticas, pero que son una realidad en África central. La educación tradicional se basaba en la tradición oral mucho más que en la escrita, que antes no existía. No es ante todo una educación escolar de tipo occidental e individualista, cuyo objetivo es insertar al joven en una sociedad de competencia y de producción. Integra al individuo en el grupo y asegura su supervivencia en su entorno natural y humano.

La base de esta educación son los valores que transmite, que al mismo tiempo se convierte en la base de la tradición educativa o en su fundamento. Como tal, tiene su lógica funcional interna; sus valores no son, como los de la educación escolar, valores racionales, adquiridos a partir de los conocimientos enseñados en la escuela. Así pues, en la empresa que consiste en educar a un niño, nada más fácil que refugiarse detrás de la “personalidad” del niño o referirse al entorno escolar en particular para justificar y excusar sus faltas de conducta. ¡Qué padre no ha dicho: “¡tiene carácter!”, cuando su hijo estaba en plena crisis y qué otro, frente a un comportamiento inoportuno de su hijo no pensó: “¡Ah, esto es la escuela!” Es muy difícil para un padre cuestionarse a sí mismo y admitir su responsabilidad en la educación de su hijo. Sin embargo, muchos estudios han puesto de relieve que el ejemplo de los padres es fundamental para la educación de los niños. Y si la influencia del medio exterior no puede negarse, es con los padres que el niño aprende.

Según Mayi Matip, en el caso de África Central, ya no se discute la existencia de fuentes africanas en lo que respecta al conocimiento del pasado, porque la civilización africana suscita un interés real a todos los niveles de la vida, incluso los viejos continentes no dudan en inspirarse en ella para vivificar su creación. Los esfuerzos de la UNESCO por respetar los derechos culturales de cada pueblo no son en vano. Por el contrario, el progreso avanza, aunque algunos espíritus afligidos muestran cierta reticencia, sino una resistencia más o menos sutil. Es así como el entendimiento tiene dificultades para hacerse sobre las nociones de “desarrollo” y de “cultura”. Para estos espíritus afligidos, la cultura africana es y sería una tradición, y ésta, por su carácter estático, constituiría un freno para el desarrollo. ¡Para ellos, en una palabra, la tradición sería simplemente folclore! Un proverbio africano dice a esto respecto afirma: “aunque la liebre sea tu peor enemigo, reconozca sin embargo su rapidez en la carrera.” Si esta honestidad intelectual invocada por este proverbio estuviera del lado de los detractores de las tradiciones africanas, podría instaurarse un diálogo en beneficio de todos. Para Mayi Matip, la relación entre las culturas africanas y el desarrollo del continente tiene tres aspectos:

En primer lugar, el vínculo entre cultura y desarrollo es evidente, porque la cultura, por su creatividad, es fuente de desarrollo. Más aún, lo dirige enteramente hacia el pueblo que lo hace.

Tal es el “desarrollo endógeno o autocentrado”. A su vez, el desarrollo socioeconómico acentúa y amplía la cultura al capacitar a más agentes y crear todo tipo de medios que la cultura necesite para su supervivencia intra e intergeneracional.

En segundo lugar, la productividad en el desarrollo depende de la creatividad cultural, de la libertad creadora o incluso del genio propio de cada pueblo. La productividad se subordina pues a la creatividad cultural. Es la relación entre una determinada producción y la suma de diferentes factores de los que resulta dicha producción. Y entre todos los factores utilizados para la producción, el factor-agente de desarrollo parece por mucho el más determinante.

Tercio, el último aspecto de esta relación cultura-desarrollo puede resumirse en la fórmula siguiente: “Tal cultura, tal desarrollo”, porque, del mismo modo que no haya modelo universalmente aceptable de civilización, lo mismo, no hay esquema universalmente válido o en todas partes adaptables de desarrollo. Esto significa que si, a una cultura específica dada, se viene a aplicar un desarrollo que le es totalmente opuesto, porque importado desde fuera, se condena a esta cultura, si no a desaparecer, al menos a modificarse profundamente, con la consecuencia del desequilibrio de la comunidad humana que la ha creado. En efecto “mezclar huevos y piedras en una cesta, nunca se rompen las piedras, sino los huevos.”

¿Para qué pueden servir, por sí solas, las inversiones de capital, las máquinas, si faltan agentes de desarrollo válidos? Por consiguiente, el desarrollo nacional debe basarse fundamentalmente en la cultura nacional. “La cabeza sólo puede romperse en presencia de quien la lleva”, dice también un proverbio africano. Así pues,

[...] África contemporánea está solicitada por dos proyectos de sociedad. Uno propone el desarrollo de África mediante la destrucción más o menos sutil de las tradiciones africanas, favoreciendo la desaparición de las lenguas africanas, la importación de modelos culturales de desarrollo extranjero y el consumo exclusivo por los africanos de productos culturales procedentes de otras "civilizaciones". Así, los africanos desarraigados, sin conciencia de su pertenencia rural, estarían condenados a vivir fuera de los valores civilizadores de sus antepasados y pasarían su tiempo plagiando e imitando a los demás para darse la falsa impresión de ser modernos. (Mayi Matip, 1990: 102-103)

Para vivir en simbiosis con otras civilizaciones sin romper nuestros huevos, seamos fieles a nuestra identidad cultural, en la consolidación de la conciencia de nuestro ser y no de nuestra apariencia. Esto supone, entre otras cosas, el recurso y la implicación de la tradición ancestral en el proceso de desarrollo del continente africano. Así pues, el peligro, para el África contemporánea, reside en este proyecto de sociedad. El otro proyecto, opuesto al primero, asigna dos imperativos para el desarrollo del África moderna, a saber, por una parte, la integración del desarrollo con las tradiciones africanas y, por otra, la adaptación del desarrollo al medioambiente de África Central.

En el marco de estos dos imperativos, para el desarrollo del África Central, emprendido por los pueblos africanos, para los pueblos africanos y en beneficio de los pueblos africanos, constituye una empresa de creatividad y productividad. Tal desarrollo suscitará una movilización de todas las energías dentro de cada comunidad africana y su colaboración en el reconocimiento

de los méritos. Dará a las culturas africanas sus cartas de nobleza, y en el diálogo de las culturas, a nivel intercontinental, África Central ya no se presentará como mera consumidora, sino como una socia capaz de asimilar los aportes de otras civilizaciones dando también su contribución a la civilización de lo universal.

Por lo tanto, para llevar a cabo esta tarea de la educación tradicional, se requiere en la práctica social, el acompañamiento colegiado de los ancianos y con herramientas específicas para que las jóvenes generaciones aprendan a respetar los valores sociales, glorificar su comunidad, respetarse, aceptarse mutuamente, aceptarse a sí mismas, producir y consumir en un marco de regulación social, integrar los instrumentos sociales de pacificación y de prevención de tensiones.

Entre estas herramientas está el árbol de palabreo, marco de deliberación que reúne a notables a la sombra de un gran árbol en el pueblo, el parentesco de broma (broma instituida entre dos etnias que permite pacificar las tensiones), el modelado en cadena (las personas de más edad sirven de modelo a los más jóvenes), etc. Si la situación de la vida social y de la educación tradicional se presenta así, ¿qué queda hoy? ¿Se han perdido todas las referencias? Si es así, ¿hacia dónde nos encaminamos, qué valores tradicionales podemos promover y cómo podemos encontrar el buen camino hacia el “vivir juntos” hoy?

En estas condiciones, fundamentar la educación ambiental en África central, consistiría en vincular la ecociudadanía a la antropología y las culturas tradicionales. En este sentido, no se puede abordar la problemática de la educación ambiental, que desde su punto de partida que es la deshumanización y la infantilización. La deshumanización y la infantilización constituyen el fondo ideológico e hegemónico de la visión eurocéntrica del continente africano, a la base de la cosificación y la mercantilización, lo que implica que a pesar de la descolonización política surgida hace más de sesenta años, los estereotipos y los prejuicios de carácter racista, exclusivo y discriminatorio introducidos en las mentes de los africanos, siguen produciendo una categoría de subalterneidad patológica, caracterizada por una invisibilización voluntaria de todas las formas de racionalidades no-europeas. En este sentido,

La historia de la modernidad europea es una historia de autorreconocimiento, de autoafirmación, y de celebración de las incontables hazañas epistémicas e intelectuales. Es un proceso de autogestión en el que Europa, mirándose a sí misma como eje intelectual y foco epistémico, se reconoce como autosuficiente para configurarse como centro cognitivo del mundo y del universo. Asimismo, la historia silenciada de su colonialidad es la historia de las negaciones, rechazos e subvaloración e invisibilización de otras formas válidas de racionalidad e historia. Los saberes “otros” fueron subalternizados e invisibilizados. No existen. Solo existe y es válida una racionalidad, la racionalidad europea. Se configura así la modernidad desde Europa. (Ortiz Ocaña & alii, 2018: 26)

Desafortunadamente, el mundo globalizado se ha revelado ser un autoengaño en continuidad del espíritu colonial, que conlleva consigo múltiples desigualdades a escala local, regional o mundial, dejando al margen a la mayor parte de la población planetaria, una situación globalizadora que Achille Mbembe llama “el devenir negro del mundo” (2016) y por el contrario la cual Fanón (2013) pedía descolonizar las mentes, reconociendo en mismo tiempo que resulta más difícil descolonizar la geografía, por cuanto el colonizador yace dentro del colonizado y es inmanente a éste.

Así pues, la vía de la descolonización y emancipación tiene que ser siempre un camino, nunca un destino, una búsqueda y un reto, en el sentido en que Mignolo (2014) habla de colonialidad global, afirmando que si existe una globalización de la colonialidad es porque también existe la autocolonialidad. Concretamente, el lugar donde se manifiesta más este dominio permanente de la visión eurocéntrica y occidental es la mente, a través el proceso de la educación, cuya figura concreta es la escuela. Dicho esto, se entiende entonces por qué la descolonización de las mentes tiene que ser el caballo de batalla para la edificación de una sociedad culturalmente digna y antropológicamente sostenible en África central. En este sentido, podemos afirmar con Ocaña:

Nosotros pretendemos analizar en clave decolonial la diversidad en la educación, la interculturalidad y el multiculturalismo. Debemos desarrollar una interculturalidad decolonial configurativa, que complemente, vigorice y fertilice los aportes de la interculturalidad crítica. Es por ello que reconocemos el carácter ontológico de la configuración y la dimensión metodológica de la decolonialidad, asumiendo la interculturalidad como un proyecto epistemológico. La emancipación edificante se logra a partir del entrelazamiento de la interculturalidad, la decolonialidad y el pensamiento configuracional. Las tres conforman una configuración triádica. Urge un pensamiento configurativo decolonial sustentado en un pensamiento fronterizo. La educación del Sur debe ser reconfigurada como condición para la emergencia de una pedagogía decolonial que propenda por una formación decolonizante. (Ortiz Ocaña & alii, 2018: 10)

En efecto, la problemática de la educación ambiental en África Central reviste un carácter complejo y su abordaje exige la necesidad de una mirada transdisciplinar, antes de proponer cualquier solución a la situación de decrepitud de la pedagogía de herencia colonial, porque la educación debe de fundamentarse en la participación activa de las culturas dentro de los procesos educativos y del aprender de la práctica, para enfrentar con criterio objetivo a los graves problemas sociales y ambientales que se han generado por la forma en que los humanos se relacionan con el planeta.

Sin embargo, las preguntas claves para nuestro hilo de Adriana a las cuales intentaremos dar una respuesta a pesar de su complejidad, vinculada al medioambiente como sujeto de derecho y a la educación ambiental son las siguientes: ¿Cómo una ciudadanía surgida en la exclusión y la discriminación política puede fundamentar una ecociudadanía si no se considera como sujeto de derecho? ¿Desde dónde puede fundamentar sólidamente aquella ecociudadanía?

Para dar una respuesta a estas preguntas, señalamos de antemano que evidentemente, corresponde a los gobernantes africanos, y sólo a ellos, tomar en sus manos los destinos de su continente y modificarlos en función de las aspiraciones legítimas de sus pueblos. Pero, no preocupa si sus decisiones no se sitúan finalmente dentro de límites bastante estrechos, en una aldea planetaria, donde un mismo torbellino arrastra a todas las civilizaciones de la tierra en una dirección idéntica. En este sentido afirma e escribe Cheick Hamidou Kane:

Cada hora que pasa, aporta un suplemento de ignición al crisol donde se fusiona el mundo. No hemos tenido el mismo pasado, usted y nosotros, pero tendremos el mismo futuro, rigurosamente. La era de los destinos singulares ha terminado. En este sentido, el fin del mundo ha llegado bien para cada uno de nosotros, porque ya nadie puede vivir sólo de la perseverancia de sí mismo. Pero de nuestra larga maduración múltiple, va a nacer un hijo

tiene un mundo. El primer hijo de la tierra. El único también. (Cheick Hamidou Kane, 1961: 48)

Por eso, en la espera de que tome forma esta civilización universal, hacia la que parece encaminarse la humanidad entera, vivimos, y viviremos aún mucho tiempo, en la incertidumbre y la vacilación, un estado de las cosas en el que lo viejo y lo nuevo no dejarán de mezclarse sin llegar a formar una síntesis armoniosa. En África Central, la discordancia es más evidente que en Europa, ya que la cultura tradicional permanece viva; pero dondequiera que las sociedades vivan en un estado de cambio acelerado, la situación es análoga en su esencia misma. Entre las influencias que afectan a los niños de África Central, se puede describir de manera precisa, porque se ejercen en el marco de una institución bien definida y estrictamente reglamentada: la escuela. De esta última se puede trazar la historia y describir los métodos, pero la escuela no es más que un elemento en un complejo global de influencias que es infinitamente más difícil de captar en todos sus aspectos y sólo se puede comprender su alcance si se la resitúa en la corriente que la ha suscitado y que la lleva. En la otra vertiente se encuentran las influencias provenientes del mundo consuetudinario. Pero si se hace un inventario de las constantes de la educación tradicional. (Erny, 1987), ésta debería completarse con otra, infinitamente más difícil, más decepcionante también, para responder a las siguientes preguntas:

¿Cómo se presenta en concreto la permanencia de la educación consuetudinaria? ¿Por qué lados se degrada más rápidamente, por qué otros se resisten más tiempo? Pero no se encuentran entonces, muy a menudo, más que ruinas, elementos fuera del contexto, dispersos, despojados de sus funciones originales. Y sin embargo, para quien quiera fundar con realismo una visión del futuro, el primer paso a emprender, el único punto de partida posible, es discernir cómo el presente une el pasado con el futuro y por lo tanto reconocer la realidad humana tal como es para liberar los medios adecuados, desarrollarla y transformarla eventualmente.

En efecto, la situación escolar actual en África Central es esencialmente multiforme y en todas partes, los sistemas de instrucción y educación siguen marcados por el legado colonial, a veces formando a muchos alumnos sin competitividad, según las nuevas exigencias del mercado capitalista neoliberal. Unos habían trasladado bajo la forma de fotocopia a la pedagogía en uso a las metrópolis para sus pueblos y otros habían tratado de elaborar estructuras originales para poder tener más en cuenta los valores culturales ancestrales en función de las necesidades propias de cada país, pero existe una tensión permanente entre la alienación de la escuela occidental y la invisibilización de los sistemas escolares tradicionales, hasta el punto de que algunos prefieren optar por la mezcla entre ambos tipos de educación.

Así pues, se podría soñar con una ciencia de la educación que evolucionará en un campo cerrado y no obedeciera más que a sus propias leyes y a las lecciones de sus propias experiencias. Pero no es así, no puede ser así, porque una de las tareas de la pedagogía consiste en permitir que los seres humanos vivan mejor en el presente y el futuro de una sociedad dada; depende inmediatamente de las coordenadas que rigen tal situación sociocultural particular. Es en el lugar que ocupa la escuela en la manera concreta en que se ha operado el encuentro de las culturas que conviene ante todo centrarse.

Efectivamente, hay que reconocer en efecto que desde la constitución de las naciones independientes, los responsables africanos han sentido la urgencia de una reorientación profunda campo de la educación, implicando nuevas y a veces dolorosas opciones, con el objetivo de llegar a la emergencia de personalidades nacionales auténticas. Pero en este contexto tan complejo, la elección no es fácil, porque en primer lugar, se observa una voluntad general de mantener, e incluso estrechar los vínculos con culturas que poseen una audiencia mundial indiscutida, inglesa, francesa y árabe. Luego, una nueva ola de fondo vuelve a poner en la agenda el patrimonio cultural propiamente africano, mostrando su riqueza, su valor humano y su posible inserción en un plan de educación escolar. Por último, la búsqueda de un desarrollo rápido entraña exigencias imperiosas en el ámbito de la formación técnica, tecnológica y científica implicando la movilización de importantes fondos financieros que superan muchas veces las capacidades económicas de los gobiernos locales, porque la tarea de la reforma de los sistemas educativos constituye ante todo un reto para los que encargan el poder político.

Pero, hay que subrayar también que teóricamente, es posible concebir y alcanzar una pedagogía que tenga en cuenta todas estas tendencias moderna y tradicional, por ejemplo como la incorporación o la reincorporación los idiomas africanos mediante su utilización en la enseñanza pública, sin sacrificar el aprendizaje de un idioma de extensión mundial, y combinar armoniosamente una formación general y técnica. Sin embargo, tal como se presenta la realidad de las cosas, sólo puede ser una visión a largo plazo desde el punto de vista de una educación de masas y no sólo la de una pequeña élite. Un proyecto de este tipo, inmediatamente realizable a nivel universitario, supera con frecuencia las posibilidades existentes cuando se trata de traducirlo en hechos a nivel primario e incluso secundario. Los responsables se encuentran a menudo entre exigencias y atractivos contrarios, a menudo los altos encargados de la formulación de políticas pedagógicas, se aferran a un statu quo que ofrece por lo menos un marco y unas estructuras sólidas, basadas en una tradición y unos hábitos arraigados y los problemas pedagógicos van mucho más allá del ámbito propiamente escolar o universitario, para abarcar la política de bienestar general de los países.

En este sentido, normalmente la escuela no hace más que prolongar las influencias educativas de la sociedad, no es más que una emanación encargada por ella, de someter al alumno a un entrenamiento intensivo, capacitarlo para responder a las exigencias de la sociedad y hacer que acceda al nivel de la conciencia de los valores promovidos implícitamente por la colectividad. Donde se establece así una continuidad real entre los dos, la escuela puede razonablemente presuponer todo un logro previo, la familiaridad con una lengua, un modo de pensar, conceptos, normas sociales y morales, modelos de conducta, la manipulación de objetos a veces complicados y delicados, técnicas del cuerpo que a menudo suponen un montaje neuronal tan complejo que cualquier desconexión posterior se hace difícil. En otras palabras, allí donde la primera educación y la escuela se sitúan dentro de una misma cultura homogénea, la transición de una a otra equivale simplemente a una ampliación, una profundización, una explicitación y una nueva etapa en la extensión de las relaciones sociales. En efecto,

No sólo la educación que se nos daba tendía a asimilarnos, a despersonalizarnos, a occidentalizarnos, a presentarnos nuestra civilización, nuestra cultura, nuestras concepciones sociológicas y filosóficas, en una palabra, nuestro humanismo, como una expresión de salvajismo, como una conciencia atrasada, primitiva, al objeto de crear en nosotros complejos múltiples que nos indujeran a preferir considerarnos más franceses que los franceses mismos; sino que, además, existían, en el campo del desenvolvimiento de esta élite intelectual, una serie de ventajas y de concesiones que constituían cosas absolutamente extrañas a la inmensa mayoría del pueblo y que, comparadas con las condiciones de este pueblo, no eran sino excepciones preferenciales. (Cortés, 2007: 266)

Por último, hay que tener en cuenta las reivindicaciones e iniciativas africanas en términos de escolarización y de innovaciones. Éstas se expresan, en particular, mediante direcciones a los gobiernos, para desarrollar el sistema escolar, la creación de establecimientos escolares e incluso de redes escolares autónomas, desde el período colonial, ya sea para colmar una falta de escuelas o para desarrollar modelos escolares alternativos, pero las modalidades de estas reivindicaciones y la naturaleza precisa de las solicitudes quedan por estudiar, porque merecerían ser integradas más claramente en el ámbito de la historia de la educación de los pueblos en África Central.

En el plano educativo y cultural, la situación se puede calificar de dualista y esta bipolaridad degenera en una heterogeneidad mucho más profunda. Más allá de un cierto grado de degradación, lo que queda del medio consuetudinario no tiene mucho en común con lo que solía ser este medio. Por debajo de un cierto grado de implantación, la civilización moderna todavía no ha sido asimilada y nunca lo será por completo de parte de los pueblos Ekang. Por eso, aquellos pueblos siguen viviendo entonces en el ámbito del mixto, el híbrido, el heterogéneo y de la mezcla, con consecuencias diversas según las familias y las personas afectadas, pero todo esto es evidente para las sociedades africanas esta lucha permanente entre las tradiciones y la modernidad occidental. A causa del fenómeno colonial al que se vincula la cultura de asimilación, los africanos no han podido transformarse en europeos, puesto que esto no entraba en los deseos profundos de la política colonial, sino que tenía por objeto moldear a sus propias élites, dóciles a los intereses de los metrópolis, y abiertas que más tarde, iban a servirles de brazos seculares en el mantenimiento de su hegemonía sobre las antiguas colonias y la joven ciudadanía africana después de las independencias.

Así pues, la confrontación de lo que la cultura tradicional aportaba al hombre Ekang con el estado en que se encuentra hoy, es uno de los temas principales de la nueva literatura africana. En el relato de su obra *la Aventura ambigua*, por ejemplo, Cheick Hamidou Kane describe el dilema y todas las inquietudes que acechan al africano moderno, cuando escribe:

En el pasado, el mundo era como la morada de mi padre: todo me llevaba a lo más esencial de sí mismo, como si nada pudiera ser sólo por mí. El mundo no era silencioso y neutral. Vivía. Era agresivo. Él diluía alrededor de él. Ningún erudito nunca tuvo nada el conocimiento que entonces tenía de ser. Los hombres de las generaciones anteriores tenían riquezas que perdemos cada día un poco más. Tenían a Dios. Tenían una familia que era un solo ser. Poseían íntimamente el mundo. Todo esto se pierde poco a poco, en la desesperación. ¿Y los de las generaciones presentes? Aprendiendo, olvidarán también. ¿Vale lo que aprenderán lo que olvidarán? Quería preguntarle: ¿Podemos aprender esto sin olvidar aquello, y lo que aprendemos vale lo que olvidamos? (Hamidou Kane, 1961: 180)

En efecto, el problema es muy diferente cuando, dentro de una situación caracterizada por el encuentro de las culturas, la escuela se convierte en el principal factor de aculturación. Donde normalmente hay continuidad se manifiesta entonces un corte, un cambio de universo. Entrar en el mundo escolar no es sólo experimentar una nueva dimensión social, sino también sumergirse desde el principio y sin preparación en un contexto cultural totalmente distinto. Para poder evaluar la magnitud de los problemas que se plantean a los jóvenes escolares Ekang y comprender la situación en la que se encuentran, muy diferente de la de Europa que puede entrar en el mismo tipo de escuela, es evidente la necesidad de tener en cuenta la educación informal que la precedió en un entorno ampliamente impregnado de saberes tradicionales.

En definitiva, la historia de la educación en África Central aborda una perspectiva única para entender el imperialismo, los procesos de construcción de la ciudadanía africana, la formación de sociedades y arroja una nueva luz sobre las dinámicas políticas, económicas, sociales y culturales en tiempo colonial y poscolonial. Si bien existen investigaciones sobresalientes, el campo de la historia de la educación en África central no está bien estructurado y carece del estímulo de intensos debates científicos, para enriquecerla con los aportes a carácter intercultural.

A continuación, reflexionaremos el pensamiento crítico, la memoria colectiva y la anticipación.

3.3. Pensamiento crítico, memoria y anticipación.

“El pensar bien consiste o en conocer la verdad, o en dirigir el entendimiento por el camino que conduce a ella.” Jaime Balmes.

“Todo el mundo se lamenta de su falta de memoria, pero nadie de su falta de juicio”. La Rochefoucault.

En esa parte de nuestra reflexión, con la ayuda experta de los pensadores Boaventura de Sousa Santos y Franz Fanón, intentamos relacionar la ecociudadanía con las tres etapas integrantes de la lucha contra el olvido del pasado doloroso del continente africano y la necesidad de construir un futuro mejor, sin riesgo de caer en las mismas trampas del pasado a través el proceso del pensamiento crítico, la memoria y la anticipación.

En efecto, acabamos de darnos cuenta de que la complejidad del proceso de descolonización de las mentes, desde el punto de vista epistemológico y metodológico, pero sabemos que la noción de memoria es tan fundamental a los africanos en general y los pueblos Ekang en particular, más que a ninguna otra civilización, porque esencialmente de fuente oral, la civilización africana considera a la memoria como herramienta privilegiada de perpetuación de sus experiencias sociopolíticas y culturales transmitidas como herencia de generación en generación. Además, para adaptarse a las nuevas exigencias y realidades vigentes, tenemos que recordarnos siempre del pasado, porque la historia pasada nos ayuda a la construcción o reconstrucción del futuro. Así pues, lo más importante no está en buscar vengarse, sino ejercer el derecho de saber lo que pasó realmente e implica el retraso del continente africano en todos los planes hasta hoy en día. En este sentido, es importante afirmar que

La esperanza se abre a las posibilidades que existen para la conexión y expresión humana y las manifestaciones de la libertad humana. Los esclavos, como pueblo con esperanza, usaron sus posibilidades para minimizar y rehusar el control que las realidades y rutinas, que se

tomaban como verdaderas, tenían sobre su imaginación. Esta imaginación pedagógica les permitía mitigar y resistir las formas en que la aflicción destroza al alma. Mediante el trabajo simbólico, es decir, mediante sus canciones, cuentos y rituales de confirmación, por ejemplo, los esclavos se enseñaban a sí mismos el significado moral y ético de crear un sentimiento de pertenencia comunitaria. Al forjar una comunidad de pertenencia, la cultura del esclavo funcionaba pedagógicamente para convertir a los esclavos en seres humanos, mediante la mitigación de su sufrimiento. (Walsh, 2013: 37)

Dicho esto, hay que reconocer entonces que el camino queda muy largo para la reconstrucción de la memoria histórica de los pueblos de África central, porque muchos actores privilegiados han intentado siempre ocultar las exacciones que tuvieron lugar allí, resultado del inhumanismo de la civilización occidental. La memoria en las culturas africanas tiene dos modalidades intrínsecamente vinculadas: individual y holística, histórica o colectiva. La memoria colectiva como recuerdo del pasado y reconstrucción entre lo individual, la historia, el tiempo, el espacio y la memoria colectiva en relación con la memoria individual es el primer aspecto a mencionar. Al respecto, Halbwachs asegura que

[...] si la memoria colectiva obtiene su fuerza y su duración al tener por soporte a un conjunto de hombres, son sin embargo, los individuos en tanto que miembros de un grupo los que recuerdan. De este conglomerado de recuerdos comunes que se apoyan unos sobre otros, no son los mismos los que aparecerán con igual intensidad para cada uno de los miembros de un grupo. Diremos, de buen grado, que cada memoria individual es un punto de vista sobre la memoria colectiva, este punto de vista se transforma de acuerdo con el lugar que ocupo, y que este mismo lugar cambia de acuerdo con las relaciones que establezco con otros medios sociales. (Halbwachs, 2002: 5-6)

Así pues, la memoria individual se presenta entonces, como una versión de lo colectivo donde el otro y el grupo social aparecen como detonantes para que los recuerdos internos aparezcan. Si la memoria colectiva es un contenedor de lo individual, se aludirá a la complementariedad social de los recuerdos y al diálogo individual-colectivo. En este sentido, la memoria colectiva como oposición a la historia, es otro elemento clave para pensar la memoria en su condición social. Así pues para Halbwachs, “la historia comienza en el punto donde termina la tradición, momento en que se apaga o se descompone la memoria social. Mientras un recuerdo sigue vivo, es inútil fijarlo por escrito, ni siquiera fijarlo pura y simplemente.” (Halbwachs, 2004: 80).

Siguiendo nuestro análisis sobre la noción de memoria colectiva e individual y relucéndola al tiempo, hay que decir que la existencia de unos “Marcos Temporales” (Ramos Delgado, 2013) logra situar los recuerdos, porque “(...) de esta manera, un marco temporal está dado por una serie de significados sociales con respecto a unos puntos de referencia en el transcurrir del grupo que se toman como “guías” para recordar, estas hitos corresponden a una serie de fechas y acontecimientos que definen a cada memoria colectiva(Halbwachs, 2002).

Al final, lo que respecto a la última característica que se toma como primordial, se hace referencia a la memoria colectiva definida por el espacio; es en los marcos espaciales de la memoria donde los recuerdos parten de lo tangible para poder “existir”. En efecto, todo lugar que posee un sentido, generalmente ha servido como escenario para un acontecimiento, cosa que refuerza a los marcos temporales. En definitiva, el espacio da cuenta del grupo, porque “(...) el lugar ha recibido la huella del grupo y viceversa. Entonces, todo lo que hace el grupo puede

traducirse en términos espaciales, y el lugar que ocupa no es más que la reunión de todos los términos. Cada aspecto, cada detalle de seto lugar tiene un sentido que sólo pueden comprender los miembros del grupo.” (Halbwachs, 2004: 133)

Así pues, la memoria se puede definir en cuanto a la construcción social en África y en este sentido, Vázquez la define como “(...) proceso y producto construido a través de las relaciones y prácticas sociales, donde el lenguaje y la comunicación ostentan un papel fundamental (...) Definida por su carácter social, es decir, por ser proceso y producto de los significados compartidos engendrados por la acción conjunta de los seres humanos en cada momento histórico.” (Vázquez, 2001: 27)

De este modo, según Ramos Delgado, Vázquez opta por el uso del término “memoria colectiva” o de “memoria social”. Así pues, ha habido una fuerte crítica ante la concepción de la memoria como “almacén” en el que le individuo archiva una serie de información para luego recomponerla, quitándole el componente social (Vázquez, 2010), pero el mismo Vázquez resume esta tensión con estas palabras: “(...) oposición entre la consideración de la memoria y el olvido como propiedad individual y mental frente a su consideración como dimensión constitutiva y formativa de las prácticas y discursos sociales o, dicho con otras palabras, la asunción de la memoria y del olvido como actividades inherentemente sociales.” (Vázquez, 2001: 41). A esto respecto, Ramos Delgado afirma que el gran potencial que yace en la memoria a partir de su naturaleza colectiva, se hace inagotable, porque el carácter inacabado y a constante reinterpretación en el aquí y el ahora de los recuerdos, abre innumerables lecturas que permiten una profunda comprensión de los contextos. Así pues, después de haber intentado reflexionar en la comprensión semántica y etimológica de la memoria colectiva, vinculada a la memoria individual, social y la historia, vamos a seguir con nuestro análisis respondiendo a las siguientes preguntas: ¿Cuáles son los vínculos entre pensamiento crítico, memoria y anticipación? ¿Cuál es el interés para que nosotros discutamos de estas cuestiones?

Para responder a estas importantes preguntas, nos inspiraremos de las reflexiones de Boaventura De Sousa Santos y apoyaremos en algunas experiencias vinculadas a la memoria colectiva de los pueblos Ekang de África Central. En efecto, la cuestión de la memoria colectiva en África como se sabe, es un tema que ha generado pasiones y discusiones contradictorias, en la medida en que una de las grandes contradicciones en la materia proviene del relato fallido de la historia del continente, considerado como obra de aquellos mismos occidentales, que se negaron en reconocer la anterioridad y la historicidad de África, tampoco la mera humanidad al conjunto humano llamado “negro” y que habían perdido la objetividad de relatar la verdad sobre África, porque sus exacciones e inhumanidades hubieran sido puestas a descubierto. Como le dice si bien Sukarno, “estoy seguro de que todos nosotros estamos unidos por cosas más importantes que las que superficialmente nos dividen; estamos unidos, por ejemplo, por el odio común del colonialismo, en cualquiera de sus formas; estamos unidos por el odio al racismo y por la determinación común de preservar y estabilizar la paz en el mundo.” (Sukarno, 1955)

Por su parte, Chinua Achebe nos recuerda que la historia de África tan variada en sus paisajes naturales y humanos, ha sido interpretada casi siempre a partir de las peripecias de la penetración, la conquista y las exigencias colonizadoras de las potencias europeas, pero “también el león debe tener quien cuente su historia. No sólo el cazador”, porque “hasta que los leones no tengan sus propios historiadores, las historias de caza sólo pueden cantar la gloria del cazador” y además como decía Winston Churchill “un pueblo que olvida su pasado se condena a revivirlo”, porque

La memoria colectiva lleva los recuerdos de las y los ancestros, andrógenos, hombres y mujeres, líderes, lideresas, sabios, sabias, guías que con sus enseñanzas, palabras y acciones, dieron rumbo al menester pedagógico de existencia digna, complementaria y relacional de seres vivos y muertos, humanos y otros con y como parte de la Madre Tierra. La memoria colectiva, en este sentido, es la que articula la continuidad de una apuesta decolonial, la que se puede entender como este vivir de luz y libertad en medio de las tinieblas[...]Por tanto, no es de sorprender la afición de los agentes coloniales de apagar la luz y, a la vez, de imponer y moldear una racionalidad fundada en binarismos dicotómicos, hombre/naturaleza, mente/cuerpo, civilizados/bárbaros, y en las ideas de “raza” y “género” como instrumentos de clasificación jerárquica y patrones de poder[...]La memoria colectiva ha sido y todavía es un espacio entre otros donde se entreteteje en la práctica misma lo pedagógico y lo decolonial. La memoria colectiva es la reafirmación de lo que la tradición nos enseña, de lo que el ancestro enseña. (Walsh, 2013: 26)

En el caso específico de los pueblos Ejang, la reminiscencia se presenta entonces como uno de los caminos que pueden ayudar en vincular su pasado negado y ninguneado con un futuro nuevo, alentador visto desde una mirada y un paradigma de esperanza. En efecto, para entender el vínculo intrínseco entre el pensamiento crítico, la memoria y la anticipación, hay que subrayar la pertinencia de las palabras de Boaventura De Sousa Santos cuando afirma:

El pensamiento crítico parte siempre de una doble idea: de la memoria y de la anticipación. O sea hay siempre en nuestro pensar, en nuestra práctica, un elemento de memoria, porque nuestras sociedades son divididas normalmente entre dos tipos de personas: los que no quieren recordar y los que no pueden olvidar. Y la teoría crítica normalmente está del lado de los que no pueden olvidar, los que fueron y son víctimas de sufrimiento, genocidio, opresión, violencias... Quizá la sociedad busca borrar eso para que con varias narrativas nacionales no se recuerde, pero la gente no puede olvidar. Pero el otro lado del pensamiento crítico es la anticipación, la idea de que merecemos una sociedad mejor y que debemos luchar por ella. Por eso hay que ver el impacto de estos movimientos y de estas organizaciones y revueltas en el pensamiento crítico (...) (De Sousa Santos, 2015: 20)

Así pues, intentando seguir nuestro análisis basándonos en estas palabras que acabamos de expresar más arriba, constatamos de antemano que De Sousa Santos hace una distinción oportuna entre dos tipos de personas “las que no quieren recordar y las que no pueden olvidar.” (De Sousa, 2015) y persigue relacionando el pensamiento crítico al pasado cuando afirma que la teoría crítica normalmente está del lado de los que no pueden olvidar, los que fueron y son víctimas de sufrimiento, genocidio, opresión, violencias y en el caso del continente africano, muchas cosas que la historia escrita por los occidentales callaron e escondieron, porque, quizá la sociedad busca borrar eso para que con varias narrativas nacionales no se recuerde, pero la gente no puede olvidar, porque la memoria no es una mera pantalla que necesitaría de un manto para encenderse y apagarse, pero se trata de un conjunto de pueblos cuyos antepasados hayan sufrido la deshumanización por parte de la civilización occidental y que dejó huellas en el tejido sociocultural del continente africano en general y el pueblo Ejang en particular, porque

La introducción de África en la historia mundial es una operación extremadamente problemática ya que tendría que implicar la entrada en crisis de uno de los estereotipos cultos más antiguos y fuertes, el que divide la historia de la prehistoria. Estereotipos cultos, elaborados directamente en el laboratorio de las ciencias, y, por ello, más peligrosos y difíciles de descubrir que los producidos por la ignorancia, el racismo y por los usos políticos de la historia. Este estereotipo temporal básico es el que separa la historia de la prehistoria, como si fueran momentos que pertenecen a sujetos humanos diferentes: aquellos que son dominados por la naturaleza y aquellos que logran dominarla; o mejor, los que controlan su futuro (los hombres de la historia) y los que viven sin poder ni preverlo ni modificarlo (...) (Brusa & Cajani, 2005: 3)

En este sentido, Aimé Césaire en su obra *Cuaderno del retorno al país natal*, hace una descripción profunda del negro oprimido cuya memoria histórica había sido voluntariamente olvidada en esos términos:

(...)Era un muy buen negro, la miseria le había herido pecho y espalda y habían metido en su pobre mollera que una fatalidad pesaba sobre él y que no la puede manejar a su antojo que no tenía poder sobre su propio destino; que un Señor avieso había desde tiempo inmemorial escrito leyes de prohibición en su naturaleza pelviana; y ser el buen negro; creer honradamente en su indignidad, sin la curiosidad perversa de verificar nunca los jeroglíficos fatídicos. Era un muy buen negro y no se le ocurría la idea de que podría azadonar, ahondar, cortarlo todo, cualquier otra cosa verdaderamente que no fuese la caña insípida. (Césaire, 1939: 119)

Sin embargo, con el advenimiento de la era de la post-verdad, marcada por el ascenso del populismo y la proliferación de los hechos alternativos en los medios tradicionales de información y de comunicación, así que las redes sociales, la iniciación al pensamiento crítico para los historiadores tuvo relevancia cómo una cuestión primordial para la educación de los ciudadanos de hoy y en este sentido se entiende lo que afirma Chinua Achebe que hasta que los leones no tengan su propia historia, la historia de la caza siempre glorificará al cazador. Es lo que Achebe llama un equilibrio de historias. Y esto es realmente lo que él personalmente deseaba para este siglo, a saber, un equilibrio de historias en las que cada pueblo sea capaz de contribuir a una definición de sí mismo, en los que no son víctimas de las historias de otras personas. Esto no quiere decir que nadie debería escribir sobre los otros, sino que deberían, pero sobre los que se ha escrito, ellos también deben participar en la elaboración de estas sus historias. En este sentido, necesitamos transcender nuestra cultura del olvido sancionador y la falsa memoria, para así reconectar y recontextualizar nuestras propias historias, abrazar de forma abierta, como académicos y ciudadanos, el análisis crítico de las historias y las realidades actuales de poder y de falta de poder. (Di Leonardo, 2003)

Así pues, una de las principales tareas de la filosofía africana en este contexto, sería la formación de ciudadanos ilustrados con capacidad de pensamiento crítico, cómo lo subrayaba Jaspers cuando afirma, lo que se trata de conquistar en ella no es una certeza científica, la misma para todo entendimiento, se trata de un examen crítico en cuyo éxito participa el hombre con todo su ser. La filosofía implica un trabajo crítico.

Sin embargo, esta crítica nunca es pura y simplemente negativa, sino más bien constructiva. Su objetivo es corregir las falsas evidencias, las ilusiones y los errores del sentido común. Permite

tomar decisiones informadas y quien tiene el espíritu crítico no puede aceptar las verdades hechas, cuestiona las supuestas verdades transmitidas en la sociedad y es apto para operar un retroceso frente a los valores sociales. Es capaz de formarse una opinión por sí mismo y de reconocer y desconfiar de sus propios prejuicios. Hacer filosofía es estar en camino, como dice acertadamente Jaspers. Estar en camino hacia una mayor lucidez. La educación debe permitir a los jóvenes a mirar al sol y no a las imágenes proyectadas sobre el fondo de la cueva. Ella debe alejar a los jóvenes de esas ilusiones. Por lo tanto, se debe conceder gran importancia a los grupos de debate, las mesas redondas y los debates en el aula. La clase debe ser una comunidad viva donde los estudiantes estén llamados a expresar sus puntos de vista, a construir sus hipótesis y donde el pensamiento de los demás permita enriquecer su propia reflexión. Los estudiantes experimentarán así la vida del espíritu, se acostumbrarán a formular un pensamiento claro y coherente y a identificar los prejuicios, los sofismas y las opiniones preconcebidas, realmente desarrollarán su espíritu crítico. También tendrán el gusto de descubrir sus propias respuestas a las grandes preguntas candentes de la existencia. Ellos estarán en busca de la verdad y así realmente harán filosofía. Además, la enseñanza de la filosofía inspirada en la mayéutica de Sócrates permitiría a los jóvenes darse cuenta de que son mortales y que deben esforzarse por cuidar sus almas y buscar lo que tiene sentido en sus vidas. Por tanto, podrán intentar responder a la gran pregunta de la filosofía: ¿Cómo vivir desde el pensamiento crítico? se recomienda que los estudiantes universitarios estén en unos momentos de su vida, aptos y preparados en el que tienen que elegir su carrera, su vida futura. La filosofía puede ayudarles a elegir realmente lo que quieren ser y los valores que estarán en el centro de su existencia. Llevar una vida libre y no conforme a las normas sociales y a la opinión pública.

En efecto, el hombre está visiblemente hecho para pensar; es toda su dignidad y todo su oficio, y todo su deber es pensar correctamente. Cada ser humano tiene esta capacidad reflexiva, pero algunos no la utilizan, por falta de tiempo, de coraje o simplemente porque no están acostumbrados a pensar y a usar su mente. Es importante despertar en los jóvenes el deseo de pensar. Creemos que la filosofía, en el sentido etimológico de amor a la sabiduría, se alcanza en la deliberación. Cuando los estudiantes son llamados a discutir y a reflexionar a partir de las teorías y cuando pueden emitir sus propias hipótesis y juicios, hay que darles el gusto de descubrir la sabiduría y buscar sus propias respuestas a las grandes preguntas de la existencia. La enseñanza de la filosofía basada en el método socrático dirigirá la mirada de los estudiantes hacia las cuestiones existenciales.

A pesar del riguroso proceso de investigación y del análisis histórico original que ha generado este conocimiento del pasado, los alumnos sólo acceden la mayor parte del tiempo a un repaso de los hechos y acontecimientos seleccionados para caracterizar un momento, una época o un fenómeno histórico. El espíritu crítico es la capacidad del ser humano de cuestionar los principios, valores y normas que se le ofrecen en el entorno en el que se desenvuelve, siendo capaz de formarse un criterio propio que le permita tomar sus propias decisiones en las distintas situaciones que se le presentan. La persona con espíritu crítico cuestiona lo que otros le proponen, lo analiza, lo somete al escrutinio de su raciocinio, contrasta con otras informaciones, analiza desde el

sentido común y la realidad, y acaba aceptándolo, reformulándolo o rechazándolo, total o parcialmente.

El espíritu crítico contiene fundamentalmente tres grandes actividades: contrastar datos e información, consultar diversas fuentes y profundizar en los hechos. Suele considerarse que una persona madura es aquella que se conoce bien a sí misma, conoce sus puntos fuertes y áreas de mejora, y que tiene la independencia y autonomía que un sano espíritu crítico le permiten. Así pues, según el *Diccionario actual de la Educación*, las escuelas pueden y deben formar en el pensamiento crítico:

Las principales razones que justifican la formación en el pensamiento crítico son las siguientes: responder a las exigencias sociales, en particular, desarrollar la capacidad de los alumnos para analizar y dominar una masa creciente de información; garantizar un desarrollo socioeconómico global, teniendo más en cuenta las necesidades humanas y la necesidad de proteger el medio ambiente; y favorecer el funcionamiento armonioso del individuo y del ciudadano. En este último plano, la persona debería llegar a tomar decisiones personales informadas, a ser capaz de tomar posición ante cuestiones controvertidas, a emitir un juicio adecuado sobre las opiniones de los expertos y a defenderse mejor contra el riesgo de propaganda. (Legendre, 2005: 1024-1025)

Así pues, en el contexto histórico, político social y cultura, existen vínculos ontológicos e intrínsecos entre pensamiento crítico, memoria y anticipación, porque permiten dar un paso en la necesidad de considerar la oportunidad de las pedagogías decoloniales y la colonialidad del saber.

3.4. Pedagogías decoloniales, colonialidad del saber y subalterneidad.

Globalización, modernización, neoliberalismo, y con ello la continuación de la desigualdad, la exclusión y la violencia. Quinientos años de ser “el otro”, el diferente, el enemigo, al que hay que “integrar” o “eliminar”. Los esfuerzos por “diluirlos” en la Nación han sido enormes y, sin embargo, aún permanecen. ¿Cómo? ¿Por qué?... Resistiendo. La continuidad de los pueblos indígenas es el resultado de una resistencia permanente ante la opresión y exclusión de la que han sido objeto. (Smeke de Zonana)

El concepto de colonialidad fue desarrollado por primera vez por el sociólogo Aníbal Quijano, que inspirado en el concepto braudeliano y wallersteniano de sistema mundo quiso entender las dinámicas que permitían la asimetría económica y de poder que existe entre el norte y el Sur del mundo. Quijano rechazó el acercamiento exclusivamente marxista al sistema mundo, con lo que dejó de entender al problema colonial como una etapa precapitalista que terminó con las independencias políticas de las colonias de Europa. ¿En qué consisten las pedagogías decoloniales y la colonialidad del saber? Pregunta compleja que nos recuerda que

La decolonialidad implica partir de la deshumanización del sentido de no-existencia presente en la colonialidad (del poder, del saber y del ser) para considerar las luchas de los pueblos históricamente subalternizados por existir en la vida cotidiana, pero también sus luchas por construir modos de vivir, y de poder, saber y ser distintos. Por lo tanto, hablar de decolonialidad es visibilizar las luchas en contra de la colonialidad pensando no sólo desde su paradigma, sino desde la gente y sus prácticas sociales, epistémicas, políticas, tomando en cuenta la presencia de la que Maldonado Torres llama una “actitud de-colonial.” (Walsh, 2005: 23-24).

De acuerdo con lo anterior, la colonialidad es un patrón de poder que persiste en las dinámicas propias de la existencia social moderna, y si bien proviene de la experiencia histórica del

colonialismo, no lo necesita para sobrevivir, ya que vendría siendo la consecuencia directa de la creación de un *habitus* global durante siglos de colonialismo. Ahora, habiendo aclarado la diferencia entre la colonialidad y el colonialismo, es pertinente abordar el concepto de colonialidad del saber. En efecto,

La colonialidad del saber es solo una de las esferas que permiten entender la dinámica de la colonialidad como eje estructurador de las relaciones sociales que han permitido el dominio de occidente sobre el resto del mundo. La esfera a la que se hace referencia podría ser entendida desde la imposición del eurocentrismo como la única forma de conocer el mundo, es decir, la colonialidad del saber implica la negación de la producción intelectual alter (indígena, afro, chicana, femenina,...) como conocimiento. En el colonialismo la negación que acaba de citarse solo necesitaba como argumento el color de la piel, hoy se manifiesta de maneras más sutiles pero no por eso menos racistas. Los conocimientos subalternos no se rechazan ahora bajo la premisa de la raza, se rechazan ahora bajo la premisa del saber científico, saber supuestamente objetivo, neutral, y deslocalizado (Baquero & allí, 2015: 79-80)

El proceso de la decolonialidad tiene la intención de subvertir, perturbar y desarticular el patrón, matriz o configuración del poder colonial, independientemente de que el colonialismo haya sido destruido. La decolonialidad va más allá que la descolonización (Walsh, 2009). La decolonialidad no tiene enmarcaciones, límites, ni es un suceso o acontecimiento histórico, sus intentos irán más allá de la transformación de las mentes, del mundo; avanza hacia la configuración de un proyecto de gran repercusión, de reconocimiento de configuraciones, modos de saber, ver, pensar, sentir, igual de importantes y de gran valía como los que han tomado fuerza a través de la transmisión de un pensamiento subyugante y sugestivo. Por ello, esta perspectiva se inserta dentro de la línea de justificación que concibe a los pueblos indígenas como portadores de un paradigma epistemológico silenciado y negado por la gramática cultural dominante; pero que no pretende ser mejor ni remplazar o superar a las propias del mundo moderno, sino simplemente señalar, por parafrasear a Mignolo, un paradigma otro (Mignolo, 2003).

En efecto, las antiguas colonias de África, América y Asia en su conjunto a través de la descolonización lograron sus independencias políticas, pero siguen hasta hoy en día bajo la hegemonía occidental, mediante la colonialidad del poder, del saber, del ser y del vivir. En este sentido,

La colonialidad actual podría considerarse el lado oculto de la postmodernidad y, en este sentido, la poscolonialidad remitiría a la transformación de la colonialidad en colonialidad global del mismo modo que la postmodernidad designa la transformación de la modernidad en nuevas formas de globalización. O podría referirse a una posición crítica de la modernidad desde una perspectiva de la colonialidad y de la diferencia colonial, de una forma similar a cómo la postmodernidad se entiende como la crítica de la modernidad hecha desde el seno de la propia modernidad. Resumiendo, el colonialismo sale de escena después de la primera ola de descolonizaciones (los Estados Unidos, Haití y los países latinoamericanos) y de la segunda ola (la India, Argelia, Nigeria...), mientras que la colonialidad sigue viva y fuerte en la actual estructura global (Mignolo, 2002: 40)

Así pues, se entiende pertinentemente que no es lo mismo la colonización que la colonialidad. La colonización fue un proceso histórico llevado a cabo en el siglo XV-XVI, que teóricamente se terminó con el acceso a la soberanía nacional e internacional de las antiguas colonias. En cambio la colonialidad está presente en nuestra cotidianidad y todos los días respiramos la colonialidad,

nos movemos dentro de la colonialidad epistémica, en la medida en que el conocimiento juzgado válido se concibe desde el hemisferio norte y tiene que universalizarse con o sin consentimiento de los pueblos de las periferias del sur formados del conjunto de aquellos pueblos que lograron la descolonización política, pero mantenido a fuerza en la colonialidad del saber, del ser, del poder, del hacer y del vivir. De ahí la importancia de la decolonialidad del poder, del ser, del saber y del vivir:

Por eso debemos descolonizarnos, vivir una vida decolonizante, para lo cual es preciso desprendernos de las epistemes configuradas por el discurso eurocéntrico de Occidente. Discurso plagado de epistemes que pretenden dominar el conocimiento y hacerlo incuestionable e infalible, único e irrevocable; para solo obtener un reconocimiento en el mundo intelectual, universalizándolo. Y que decir en la academia de los procesos de enseñanza y aprendizaje de los cuales están estancados porque surgen temores para salir de lo convencional, de esquematizaciones y estructuraciones que desnaturalizan la identidad de los pueblos. (Ortiz Ocaña & alii, 2018: 40)

Para abordar apropiadamente el concepto de colonialidad del saber, el sociólogo Aníbal Quijano, inspirándose del concepto braudeliano y wallersteniano del sistema mundo quiso entender las dinámicas que permitían la asimetría económica y de poder que existen entre el Norte y el Sur del mundo, el centro y las periferias. Quijano rechazó el acercamiento exclusivamente marxista al sistema mundo, con lo que dejó de entender al problema colonial como una etapa precapitalista que terminó con las independencias políticas de las colonias de Europa. De acuerdo con Quijano, lo que terminó con las independencias políticas de los países colonizados por Europa fue el colonialismo, más no la colonialidad, porque

La colonialidad del poder es uno de los elementos constitutivos del patrón global de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivos de la existencia cotidiana y a escala social. Se origina y mundializa a partir de América (...) En el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico -que después se identificarán como Europa, y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad. En otras palabras: (...) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como los ejes constitutivos de ese específico patrón de poder. (Quijano, 2007: 93-94)

En este sentido, Santos (2006, 2007, 2010a, 2010b) habla de descolonización del saber y del poder, Walsh (2005a, 2005b, 2006a, 2007, 2008b, 2009) habla de decolonialidad. Quintero (2008, 2010, 2014, 2016), Mignolo (2008a, 2008b, 2009, 2010) y Palermo (2008, 2009, 2010, 2011, 2015) utilizan indistintamente las nociones de decolonialidad y descolonialidad, incluso esta última autora, en ocasiones, utiliza el término des/decolonizar. En cambio, Quijano (2014) y Dussel (1977, 1980, 1994, 2000, 2004, 2015) hablan de descolonialidad e incluso descolonización cuando afirman que

En situaciones y procesos de colonización y colonialidad gentes y lugares se vieron afectados por otras gentes, instituciones, prácticas, representaciones, imaginarios, estilos de vida, formas de producción/explotación, que, en la mayoría de los casos, cambiaron sus presentes y futuros para siempre, hasta la interpretación de sus pasados. El colonialismo implicó una disrupción, una bifurcación en los propios procesos de cambio de las sociedades a colonizar [...] Sistema(s) de vida y de valores anteriores a la llegada, instalación y expansión de los

colonizados, fueron despreciados y, en lo posible y según los intereses del momento, erradicados. (Ramírez Goicoechea, 2011: 500)

Sin embargo, hay que subrayar de antemano que nuestra reflexión tendrá como punto de partido el fenómeno histórico de la descolonización que constituye el certificado de nacimiento de la ciudadanía fragmentada del continente africano. Sin embargo recordemos que “la descolonización no es un punto de llegada sino un proceso” (Tiffin, 1988: 99), porque de hecho, no se trata de un corte sino más bien de una continuidad al no poder hablarse en realidad el fin del colonialismo sino de una continuidad en un contexto sociopolítico que hereda mucho del anterior. Así pues:

la continuidad/discontinuidad de la experiencia colonial/poscolonial trataría tanto de las experiencias directas vividas por las generaciones contemporáneas al período colonial y todos sus avatares, como de aquellas padecidas por las siguientes y subsiguientes, que construyeron sus vidas en entornos fraguados en las huellas del colonialismo, un tiempo no lineal pero constante que no se puede comprenderse sino en las devastadoras marcas dejadas y cuyos efectos continúan sobre las personas, los territorios, los recursos los países y sus modos desiguales de entrar en la modernidad y, posteriormente en la globalización. De alguna manera los colonialismos extienden su influencia escenificándose nuevas formas encubiertas de dominación. La era poscolonial, la modernidad tardía y la globalización incorporan, inevitablemente, muchos elementos políticos e ideológicos de la época colonial, cuya vigencia continúa en el mantenimiento actual de colonias en el mundo y en las nuevas formas del neoimperialismo. (Ramírez Goicoechea, 2011: 524-525)

En efecto, en los años 1950 y 1960, Fanón (2013, 2016) se refería a la descolonización en el mismo sentido en que hoy hablamos de decolonialidad. Las magnas obras de Franz Fanón *Piel negra, máscaras blancas*, y *Los condenados de la tierra*, fueron publicadas en 1952 y 1961, respectivamente. Por consiguiente, hace ya setenta años que se establecieron los cimientos epistémicos, epistemológicos, políticos e ideológicos de la decolonialidad, y en este sentido podríamos afirmar que Fanón es el padre creador de dicha perspectiva política, epistémica y epistemológica. Ahora bien, en la comunidad académica internacional la noción más aceptada en este debate es la decolonialidad. Nosotros suscribimos este término y es la noción utilizada en esta obra. Así pues:

Los procesos de formación se han visto influenciados por los patrones de la colonialidad. Esto se deja ver cuándo por ejemplo nos remontamos a la historia de los grandes pensadores de la pedagogía y usualmente encontramos teorías europeas y sistemas de educación foráneos basados en modelos de otras naciones. Estas son las que orientan las decisiones de tipo pedagógicas que constantemente debemos tomar al interior de nuestras escuelas; dejando de lado el estudio de la historicidad local y se apuesta al reposicionamiento de prácticas emancipadoras que reflexione sobre las formas pertinentes y emergentes para el desarrollo de la enseñanza [...] Nos independizamos de los países colonizadores, pero seguimos inmersos en la colonialidad del poder, del saber, del ser y del vivir. Somos esclavos de la cotidianidad, de la exterioridad, de las prácticas ajenas, esclavos de nosotros mismos. Somos autocolonizados, y debemos descolonizar nuestra propia vida. Debemos transitar hacia una decolonialidad del vivir. (Ortiz Ocaña & alij, 2018: 25-26)

En este sentido, no pretendemos profundizar aquí las múltiples ramas del pensamiento decolonial ni desarrollar un mapeo teórico general del mismo, que ya de por sí es amplio y complejo, sino apoyarnos en sus postulados teóricos a fin de explicar la situación de subordinación que experimentan los pueblos indígenas, al imponerse la gramática cultural dominante que les ha

negado, entre otras cosas, el poder, el conocimiento y la subjetividad. Además, pensamos que la perspectiva decolonial no sólo provee un sustrato teórico, sino que sigue una lógica compartida en este trabajo, en el sentido de que no pretende negar o ignorar la modernidad en el ejercicio a la crítica colonial.

Por esta razón, el estudio que hacemos puede ubicarse dentro de lo que Walter Mignolo denomina “pensamiento de frontera”, puesto que la subjetividad indígena puede situarse en “frontera” con la cultura occidental, o parafraseando a Du Bois, constituirse en sujeto de una “doble conciencia” (Du Bois, 1995); es decir, que se moldea en dos culturas a la vez, la indígena y la occidental y, por ese hecho, el ejercicio de “desprendimiento”, como veremos más adelante, no puede ignorar la modernidad. Sin embargo, lo que sí propone el desprendimiento, es cambiar los términos de la conversación y no sólo los contenidos; es decir, pensar desde categorías de pensamientos, saberes y lenguas negadas o silenciadas por la retórica de la modernidad. En este sentido, el mito moderno es la construcción discursiva que permitió a Europa administrar el mundo en su posición de centro administrativo del mismo, posición que obtuvo en el siglo XVI. De acuerdo con este mito, el mundo puede dividirse en dos partes, la civilizada y la bárbara. Europa representa el lado civilizado mientras el resto representa el lado bárbaro, porque Europa, por su posición superior, debe llevar la civilización al mundo bárbaro, culpable de su propia barbarie, por los medios que sean necesarios. Dussel divide éste mito en siete afirmaciones:

La civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior (lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica). 2) La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral. 3) El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa (es, de hecho, un desarrollo unilineal y a la europea, lo que determina, nuevamente sin conciencia alguna, la “falacia desarrollista”). 4) Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de la tal modernización (la guerra justa colonial). 5) Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), violencia que es interpretada como un acto inevitable, y con el sentido cuasi ritual de sacrificio; el héroe civilizador inviste a sus mismas víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio salvador (el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etcétera). 6) Para el moderno, el bárbaro tiene una “culpa” (el oponerse al proceso civilizador) que permite a la “Modernidad” presentarse no sólo como inocente sino como “emancipadora” de esa “culpa” de sus propias víctimas. 7) Por último, y por el carácter “civilizatorio” de la “Modernidad”, se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la “modernización” de los otros pueblos “atrasados” (inmaduros), de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil(...)(Dussel 2000: 49).

Para ejemplificar lo anterior, De Sousa Santos explica que la modernidad es un paradigma social y político fundado en la tensión entre la regulación y la emancipación. Pero esa tensión solo es posible de “este lado de la línea”, que cartográficamente comprende el norte global. Al Sur global, el “otro lado de la línea”, el paradigma social y político se funda en la tensión entre la apropiación y la violencia (Santos 2010). En el campo del conocimiento el pensamiento abismal concede a la ciencia el monopolio sobre la verdad, en detrimento de los lugares desde donde se había producido conocimiento antes: la filosofía y la teología (Santos 2010). De acuerdo con lo que precede, estas tensiones visibles se levantan sobre otras invisibles, que no pueden ser

adaptadas a ninguna de esas formas de conocimiento: los conocimientos campesinos, indígenas, y populares, presentes al otro lado de línea desaparecen por su supuesta irrelevancia e inconmensurabilidad. Estos conocimientos son entendidos como “creencias, opiniones, magia, idolatría, comprensiones intuitivas o subjetivas, las cuales, en la mayoría de los casos, podrían convertirse en objetos o materias primas para las investigaciones científicas” (De Sousa Santos 2010: 14).

En efecto, se tiene entonces que a la luz del concepto de pensamiento abismal, la colonialidad del saber se manifiesta a través de la negación de la experiencia y la producción intelectual del otro lado de la línea. Es decir, toda experiencia, sentir, conocimiento, que provenga de lugares distintos al norte global no existe, o por lo menos no debería tomarse como existente a la luz del pensamiento abismal moderno⁶⁵. En resumen, el conocimiento solo existe de manera auténtica cuando se ha seguido el método científico, único método que asegura un acceso “neutral y objetivo” a la verdad, conocimiento que en su inmensa mayoría es producido en “este lado de la línea”. De acuerdo con lo anterior, se niega cualquier incursión alternativa al conocimiento, lo que no es solo un problema académico, sino que tiene consecuencias radicales en las relaciones de poder entre grupos humanos.

Así pues, habiendo pasado por la definición de la colonialidad del saber, y las diferentes visiones sobre ella que permiten entenderla de una manera más completa, es necesario hablar de las alternativas que se han pensado para hacer frente a la colonialidad del saber. Las alternativas que se expondrán aquí serán las planteadas por dos de los autores que se nombraron en la sección anterior: Enrique Dussel y Boaventura de Sousa Santos. Desde Dussel se abordará la concepción de modernidad alteridad y Desde Santos se revisará el pensamiento posabismal. En efecto

El pensamiento occidental moderno es un pensamiento abismal. Éste consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles, las invisibles constituyen el fundamento de las visibles. Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de “este lado de la línea” y el universo del “otro lado de la línea”. La división es tal que “el otro lado de la línea” desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no-existente. No-existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser. Lo que es producido como no-existente es radicalmente excluido porque se encuentra (...) El pensamiento abismal moderno sobresale en la construcción de distinciones y en la radicalización de las mismas. Sin embargo, no importa cómo de radicales sean esas distinciones ni cómo de dramáticas puedan ser las consecuencias del estar en cualquier lado de esas distinciones, lo que tienen en común es el hecho de que pertenecen a este lado de la línea y se combinan para hacer invisible la línea abismal sobre la cual se fundan. Las intensas distinciones visibles que estructuran la realidad social en este lado de la línea están erguidas sobre la invisibilidad de la distinción entre este lado de la línea y el otro lado de la línea. (De Sousa Santos, 2009: 31-32)

En efecto, Santos al escudriñar el problema de los pensamientos abismales, de su creciente reproducción en las sociedades contemporáneas, sugiere que la alternativa emancipadora a esa

⁶⁵. A la luz del pensamiento islámico radical, por ejemplo, el otro lado de la línea sería Occidente, por lo tanto nada de lo que se pensara y produjera en occidente sería reconocido. Este comentario busca mostrar que la lógica de Santos no es una lógica abismal que desconoce los aportes de occidente solo por venir de allí.

forma de pensamiento es un pensamiento posabismal⁶⁶, es decir, un pensamiento que sea capaz de borrar las líneas radicales de exclusión que son trazadas con los pensamientos abismales. Ahora, ¿cómo crear el pensamiento posabismal? De Sousa Santos dirá que este pensamiento sólo puede ser posible desde el “cosmopolitismo subalterno” (De Sousa Santos 2010): “El cosmopolitismo oposicional subalterno es la forma cultural y política de la globalización contrahegemónica. Este es el nombre de los proyectos emancipatorios cuyas demandas y criterios de inclusión social van más allá de los horizontes del capitalismo global.” (De Sousa Santos 2010:29).

El pensamiento posabismal es necesariamente contestatario frente al capitalismo global y la pretensión de la modernidad eurocéntrica por ser una cosmología completa, sin baches o defectos. El pensamiento posabismal parte de un sentido de “incompletud”⁶⁷, sin aspirar por ello a ser completo. Afirma que el entendimiento del mundo sobrepasa las posibilidades del pensamiento occidental, y por ello lo combina con pensamientos no occidentales para encontrar soluciones a los problemas. Finalmente, el pensamiento posabismal reconoce la inagotable diversidad del mundo, convive con ella y entiende su valor (Santos 2010). Cabe decir que el pensamiento posabismal del que habla Santos es una propuesta similar a la realizada por autores como Grosfoguel o Walsh desde la pluriversalidad del conocimiento, Grosfoguel y Walsh (2007), con su propuesta transmoderna o la de Dussel (2000).

En este sentido, todos los historiadores, sociólogos y filósofos africanos o africanistas reconocen casi por unanimidad que la extrema violencia, el expolio y la subordinación caracterizaron la política socioeconómica y cultural del colonialismo en África, con la complicidad implícita o explícita de las misiones cristianas:

A lo largo de la historia colonial europea desde el siglo XVI al XX, y junto con el aparato administrativo y legislativo, las misiones cristianas y su labor de evangelización fueron las herramientas fundamentales en la inculcación del modelo de vida y valores europeos [...] La colonización de los sistemas de aprendizaje y la formalización de la enseñanza mediante escuelas infantiles, generalmente en manos de estos mismos misioneros, fue un decisivo paso para la inculcación del modelo europeo de vida, conocimiento y valores. Niños y niñas de los nuevos espacios y poblaciones colonizados no sólo fueron adiestrados en las tradiciones culturales, normas y valores ajenos a las suyas, sino que fueron aleccionados en el deprecio de las mismas por aberrantes y atrasadas. Algo parecido ocurrió con la implantación sucesiva del sistema educativo superior y universitario [...] (Ramírez Goicoechea, 2011: 502-503)

⁶⁶Según De Sousa Santos, desde el punto de vista de las epistemologías del Sur, el pensamiento nortecéntrico y eurocéntrico es un pensamiento abismal. El autor define el pensamiento abismal como un sistema de distinciones visibles y no visibles, donde las segundas son el fundamento de las primeras. Sobre este sistema de distinciones se configuró la modernidad occidental. Este subsistema de distinciones dividió la realidad social en dos universos separados por la línea abismal, y se concedió a la ciencia el monopolio de la distinción entre lo verdadero y lo falso; así como al derecho la distinción entre lo legal de lo ilegal.

⁶⁷. Término utilizado por Santos para referirse a las cosmovisiones que no esperan tener todas las respuestas, y que por lo mismo, son capaces de negociar con otras cosmovisiones en orden a enriquecerse y complementarse.

La cuestión de la educación en África Central tiene un carácter complejo a la manera de todos los problemas históricos a los que el continente se ha enfrentado desde muchos siglos. En este sentido, no nos hemos cansado en repetir que la crisis ecosocial global en el nivel africano, es ante todo antropológico y cultural. Como es sabido, la mayoría de las políticas coloniales han tenido en la asimilación su fondo ideológico e hegemónico de despliegue y de apropiación de la personalidad africana y sobre todo de la mente del llamado “negro africano” más conocido desde el punto de vista racista occidental por su piel que valorizado por sus capacidades de invención de la historia y sus proezas en el nacimiento cotidiano del existir de la humanidad. Según De Zonana:

La resistencia de los pueblos indígenas tiene su origen desde los primeros momentos de la Conquista. Ha sido su respuesta ante la exclusión permanente de la que han sido objeto. Esa resistencia es lo que les ha permitido sobrevivir conservando un conjunto de elementos culturales que consideran propios, respecto a los cuales demandan el derecho exclusivo de tomar decisiones. La resistencia ha adoptado distintas formas, desde la resistencia subterránea o cotidiana, hasta la lucha o resistencia frontal. Ambas han estado conectadas entre sí, formando una sola estrategia de sobrevivencia (Smeke de Zonana, 2000: 92)

En efecto, el contexto histórico africano pone en tela de juicio a lo que hemos llamado el encuentro primordial fallido que tuvo lugar entre la civilización occidental y las culturas africanas y que hemos justificado en este sentido de que el asombro, el intercambio y diálogo que caracterizan todo encuentro entre las culturas, se transformó aquí en monólogo hegemónico de imposición de una cultura a vocación universalista y en avasallamiento de las culturas africanas. Desde entonces y a pesar de todos estos años de lucha para liberarse del yugo eurocéntrico que infiltrándose y escapándose del control y de las manos de los que tienen poder de decisión, se ha transmitido de generación en generación. La mirada eurocéntrica que cosificó, infantilizó y deshumanizó al africano puede ser considerada como el punto cero de la mayoría de las dificultades sociopolíticas, económicas y culturales vigentes hasta hoy en día en toda África y especialmente donde los pueblos Ekang de África central, porque aquella mirada va a envenenar todas a las relaciones entre la civilización occidental y las culturas africanas y uno de los sectores más tocado en la materia fue la educación.

Así pues, como lo afirma una sabiduría ekang “una sola mano no ata un paquete”, así pues, el desarrollo sostenible de África Central, cuya base es cultural, será autocentrado y abierto, basándose en la sinergia educacional entre los valores ancestrales y las lenguas locales para el renacimiento de la identidad cultural.

3.5. Lenguas africanas y construcción de la identidad cultural.

El imperialismo cultural del siglo pasado relegó la lengua de los colonizados a un lugar periférico excluyéndolos de algunas instituciones como el sistema educativo—el tema de fondo es el papel y el estatus de la lengua y de su pueblo. Paul Spoolley (1993)

La lengua extranjera nunca tendrá el estatus de la lengua “materna”, la que creció con nosotros, y con la que crecimos (Castellotti, 2001:3)

La antropología cultural reconoce que el idioma como herramienta de intercambio y de comunicación, está íntimamente relacionado a la identidad cultural de los pueblos y esa realidad se confirma también en el caso de los Ejang, pero también puede ser causa de desigualdades, de discriminación y de conflictos, porque los grupos antidemocráticos o populistas suelen a menudo engañar a las minorías lingüísticas al nombre de los intereses políticos egoístas.

Así pues, aunque parezca fácil identificar la necesidad de un renacimiento para África central, en todos los sentidos, resulta más difícil saber cuál sería el camino más corto que nos llevaría a este objetivo tan noble e indispensable hoy más que nunca en un mundo globalizado. En este apartado, vamos a reflexionar en el papel de las lenguas africanas o maternas en el proceso de construcción de la identidad, ayudándonos de los análisis de Ngũgĩ wa Thiong’o, así que de otras publicaciones de autores africanos, que nos podían orientar, en nuestra tarea de buscar el reconocimiento, la valorización y la reevaluación científica de las lenguas africanas. En este sentido, en el año 2007, las Naciones Unidas pidieron a los Estados miembros que fomentasen la conservación y la defensa de todas las lenguas habladas por los pueblos del mundo, con lo que hacer caso omiso de este llamamiento y privar a los pueblos Ejang de su derecho a enseñar y ser educados en su propio idioma, es una forma de opresión, exclusión, discriminación incompatible con las sociedades democráticas y una grave violación de los derechos fundamentales del hombre y de los pueblos.

En efecto, pedagógicamente, se ha demostrado que el conjunto de niños cuya lengua materna no forma parte de su enseñanza, tienden más a abandonar la escuela o a fracasar en los primeros niveles escolares. Los estudios han demostrado en efecto que el idioma materno es el vehículo lingüístico más eficaz para enseñarles a leer, escribir y aprobar la escuela primaria. No obstante, el aprendizaje y el dominio del idioma oficial de un país, como primer o segundo idioma, siempre deberían formar parte de los objetivos que deben alcanzarse obligatoriamente al final de los estudios. Ahora bien se sabe también que el colonialismo en África y su misión civilizadora, han dejado vestigios, rasgos y huellas indelebles en varios planos: en algunos, sería el espacio construido transformado que refleja el paso de este huracán histórico-político, y en otros la transformación y el hibridismo cultural nacido desde este accidente histórico, debido al contacto entre Occidente y las culturas africanas. Lo cierto es que esta mezcla cultural ha conducido inextricablemente también a una mezcla lingüística generadora de un multilingüismo asegurado en el intelectual africano. Concretamente, los idiomas, francés e inglés, portugués, español en algunos casos, que se han convertido en lenguas oficiales en la mayoría de los países africanos, han obstaculizado y siguen obstaculizando la esencia identitaria de los pueblos autóctonos, antiguamente bajo el yugo colonial.

En efecto, en el recorrido de nuestra investigación, hemos señalado la necesidad de fomentar pedagogías decoloniales y colonialidad del saber en cuanto uno de los polos de lucha contra la colonización de las mentes, porque no es ningún secreto que la lengua constituye un instrumento geopolítico y geoestratégico de la perpetuación del imperialismo, ya que participa activamente del fortalecimiento de la hegemonía neocolonialista en África central. Por eso, resulta pertinente esta afirmación de Sousa Santos en estos términos:

(...)Investigo la posibilidad de una concepción intercultural de los derechos humanos, que incluya una crítica radical del imperialismo cultural y cree una posibilidad de resistencia y de alternativas contrahegemónicas. El objetivo es doble: establecer una nueva relación de equilibrio dinámico entre el principio de igualdad y el principio de reconocimiento de la diferencia; y mostrar el potencial de la traducción intercultural para crear alianzas basadas en la idea de que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo y que la emancipación social debe ser repensada con la misma amplitud.(De Sousa Santos, 2010: 8-9)

Dicho esto, es importante resaltar todos los esfuerzos hechos desde medio siglo por parte de la literatura africana, para liberarse del yugo de las lenguas occidentales y la necesidad de producir textos auténticamente africanos. En este apartado con la ayuda de Ngũgĩ wa Thiong'o, reflexionaremos en la necesidad de un renacimiento de las sociedades africanas en general y Eakang en particular, insistiendo en el papel de las lenguas africanas, en el proceso de construcción o de reconstrucción de la identidad cultural de los pueblos africanos. En efecto, para Ngũgĩ, la lengua como herramienta de comunicación tiene tres elementos o aspectos:

El primero aspecto tiene vínculo con lo que Karl Marx llamó una vez “la lengua de la vida real”⁶⁸, como elemento básico a toda lengua, se relaciona con sus orígenes y su desarrollo, es decir las relaciones interpersonales en el proceso de división del trabajo para producir un pueblo o una comunidad. Toda comunidad humana comienza su historia como una comunidad de cooperación productiva y la producción es cooperación, comunicación, lenguaje e expresión de una relación entre seres humanos y es específicamente humana.

El segundo de la lengua como comunicación es el habla, imitando el lenguaje de vida real, comunicación en la producción, porque la palabra hablada es a las relaciones entre los seres humanos lo que el amo es a las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza.

El tercer aspecto son los signos escritos, porque la palabra escrita imita a la hablada y la escritura es la representación de sonidos mediante símbolos visuales. Así pues, en la mayor parte de las sociedades, el lenguaje oral y el escrito son los mismos, y el uno representa al otro: lo que

⁶⁸“La producción de ideas, de conceptos, de la conciencia misma, está en primer lugar imbricada con la actividad y el contacto materiales entre los hombres, el lenguaje de la vida real. Imaginar, pensar, el contacto intelectual entre los hombres aparece en este estadio como un producto directo de su comportamiento material. Lo mismo es aplicable a la producción mental tal y como se expresa en el lenguaje de la política, la ley, la moral, la religión, la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son productores de sus conceptos, ideas, etc., los hombres reales y activos, tal y como los condiciona el desarrollo particular de sus fuerzas productivas y de los intercambios que este conlleva, hasta sus formas más sofisticadas.” Marx y Engels, “La ideología alemana”, la primera parte del ensayo publicada bajo este título, en Feuerbach. *Opposition of the Materialist and Idealist Outlooks*, Londres, 1973, pág 8.

está sobre el papel se le puede leer a otra persona y ser recibido como lengua que el receptor ha crecido hablando. En este sentido afirma Ngũgĩ: “Todo esto se transmite a través del lenguaje. El lenguaje como cultura es el banco de memoria colectivo de la experiencia de un pueblo en la historia. La cultura es casi indistinguible de la lengua que hace posible su génesis, su crecimiento, su acumulación, su articulación y, por supuesto, su transmisión de una generación a la siguiente.” (Ngũgĩ wa Thiong’o, 2015: 58)

Sin embargo, las lenguas africanas juegan un papel primordial como cimiento de la identidad cultural de los pueblos. En efecto, se crean lenguajes vehiculares que son utilizados en los mercados por todos aquellos que deben circular a gran escala dentro del sector consuetudinario, y posteriormente las lenguas europeas han tomado y mantenido a nivel oficial, administrativo y cultural, una decisiva importancia y una influencia no necesariamente benéfica para los pueblos autóctonos.

Concretamente, para entender la orientación de nuestra reflexión, no habría que perder de vista las grandes luchas de posicionamiento entre los idiomas francés e inglés, y en menor medida, alemán, árabe, español o mandarín, por ejemplo en África central, a través de sus Organismos culturales como la Francofonía y el Commonwealth, porque en medio de todas estas luchas hegemónicas, la finalidad si nada se hace con tiempo, es que las lenguas africanas corren el riesgo de extinción. Pero, el proceso de relegación de las lenguas africanas a la periferia no es nuevo, porque tiene huellas y herencia colonial. En este sentido afirma Kabunda:

En la actualidad, la incorporación de África a la cultura mundial se realiza mediante las lenguas europeas: inglés, francés, español, portugués que han sustituido a las lenguas locales sobre todo en la enseñanza. Dichas lenguas, monopolio de la minorías gobernantes, además de convertirse en lenguas oficiales constituyen verdaderos instrumentos de dominación gutural de las élites ligadas al modelo cultural extranjero y desvinculada de las masas, puesto que, hasta hoy en día, es necesario ir a la escuela de los europeos, hablar su lengua y sobre todo su lenguaje para tener un puesto importante en las estructuras del colonialismo interno (Kabunda Badi, 2001: 55)

Sin embargo, África Central tiene un tesoro lingüístico invaluable por su riqueza y variedad y lo que lo hace interesante desde un punto de vista científico presenta, por otro lado, numerosos inconvenientes prácticos. En la mayoría de los Estados se hablan decenas de idiomas y modismos diferentes, sin facilidades de comunicación o de intercambio. Al mismo tiempo, sabemos que lo que ocurre con la cuestión sobre la unidad de las culturas africanas, concierne también las lenguas africanas, que tienen un fondo fonético idéntico, que puede facilitar el desarrollo de la gramática, la ortografía y la producción de diccionarios intralingüísticos, inmortalizando así la identidad y la memoria de los pueblos Ekang. Así pues, las lenguas africanas son el medio de expresión privilegiado de las culturas a las que están asociadas; mantienen vivo un estado de ánimo y una forma de pensar particulares. A través de los cuentos, los proverbios, las epopeyas du *Mvet*, con sus métodos de esencia educativa y pedagógica, para los pueblos africanos en general y los Ekang en particular, Ngũgĩ wa Thiong’o reconoce el poder de las lenguas maternas y el drama de la hibridación psicopatológica ocurrida al contacto de la escuela colonial en estos términos:

(...)La lengua no era una mera sucesión de palabras. Tenía un poder de sugestión que iba mucho más allá del significado léxico inmediato. Nuestra apreciación del mágico poder de

sugestión de la lengua se reforzaba con los juegos de palabras que hacíamos con adivinanzas, proverbios, transposiciones de sílabas o palabras sin sentido pero con gran musicalidad. Así aprendíamos la música de nuestra lengua, además de su contenido. El lenguaje, mediante imágenes y símbolos, nos ofrecía una visión del mundo, pero poseía una belleza propia. La casa y el campo eran entonces nuestro parvulario, pero lo más importante para mi argumentación es que a lengua de nuestras sesiones de cuentacuentos, la de nuestra comunidad inmediata y de la más amplia, y la lengua del trabajo eran la misma. Y entonces fui a la escuela, a una escuela colonial, y esta armonía se rompió. La lengua de mi educación ya no era la misma de mi cultura (...) (Ngũgĩ wa Thiong'o, 2015: 49-50)

En segundo lugar, están íntimamente ligados a la supervivencia de estas culturas. El mayor inconveniente es su dispersión, su dispersión. En los países de habla francesa, la mayoría de ellos no tiene literatura escrita, escolar o general, salvo algunos textos religiosos, y en la mayoría de los casos ni siquiera se ha llegado a un acuerdo, sujeto a una ortografía uniforme. Pero, ¿eran las grandes lenguas de Occidente mucho más que dialectos rurales cuando, en el momento del surgimiento del sentimiento nacional, derrocaron al latín?

En efecto, históricamente hay que subrayar que el dominio cultural, ideológico y político de una cultura sobre otra determinó una clara direccionalidad en el proyecto educativo de la mayoría de los países del mundo, que implica el desconocimiento de las formas de organización cognoscitiva y de los mecanismos de construcción del conocimiento de los diversos pueblos y culturas, diferentes a lo que se consideraba como la cultura "nacional"; es decir, los "otros" pueblos y culturas. Con base en estas concepciones, se implantó en los antiguos países colonizados, un currículo único que conllevó como consecuencias principales: la deculturación, la pérdida de identidad y la alienación entre todos aquellos pueblos y grupos socioculturales bajo el dominio colonial multiforme. Así pues,

La lengua de la literatura africana no puede discutirse de forma significativa sin tener en cuenta el contexto de las fuerzas sociales que han hecho de este tema simultáneamente una cuestión que reclama nuestra atención y un problema que debe ser resuelto. De un lado está el imperialismo en sus fases colonial y neocolonial, constantemente presionando la mano del africano sobre el arado para que remueva la tierra, y poniéndole orejeras para hacerle ver que el camino frente a él solo está determinado por el amo, armado con la Biblia y la espada. En otras palabras, el imperialismo sigue controlando las economías, las políticas y las culturas de África. Pero por otro lado, y enfrentado a él, están las luchas incesantes de los pueblos africanos para liberar su economía, su política y su cultura de ese nudo asfixiante, con raíces en Europa y América, para dar paso a una nueva era de auténtica autorregulación y autodeterminación comunales. (Ngũgĩ wa Thiong'o, 2015: 33)

Así pues, se trata entonces de un modelo que imponía a las diversas comunidades, pueblos y regiones un forzado desaprendizaje de su propia cultura y un abandono total o parcial de su lengua materna. Esta educación homogeneizante conllevó también un empobrecimiento cognitivo, cultural y simbólico de los diferentes pueblos que coexisten en un espacio. En este sentido, las teorías y las evaluaciones sobre las necesidades lingüísticas, así como las consideraciones sobre políticas educativas relacionadas con la lengua de enseñanza deben incluir las historias lingüísticas así como el significado pedagógico que poseen para fomentar el poder en la comunidad y la participación democrática.

En este sentido, persiguiendo la implantación de su “misión civilizadora”, el colonizador percibió siempre esta fracción instruida de la población como un instrumento a la vez indispensable y peligroso. La sostenibilidad del sistema exigía una ampliación gradual de la escuela, pero velando por que fuera lo más inocua posible. Educar a estos jóvenes africanos, ¿no les proporcionaba las armas más eficaces contra sus amos? La filosofía de la educación, tal como será definida por los textos oficiales, saldrá de esta dialéctica del miedo y de la necesidad. Vendrán a añadirse, pero como epifenómenos, las justificaciones que se producirán para el público metropolitano o internacional. Recordemos como lo hemos dicho que la cultura ekang era esencialmente oral, lo que significa que fomentaba la sabiduría ancestral, la retórica y esto implicaba el manejo perfecto de las lenguas locales consideradas cómo, instrumento de prestigio y de transmisión de la sabiduría de los antepasados, a través el *Mvet*, las epopeyas y los proverbios, de generación en generación. En este sentido, afirma Ngũgĩ wa Thiong’o que

la comunicación entre seres humanos es también la base y el proceso de la evolución de la cultura. (...) Hay una acumulación gradual de valores que con el tiempo se convierten en verdades casi obvias, y que gobiernan sus nociones de qué es correcto o incorrecto, bueno o malo, feo o hermoso, valiente o cobarde, generoso o mezquino en sus relaciones internas y externas. Con el tiempo esto se convierte en una forma de vida, que puede distinguirse de otras. Los pueblos desarrollan una cultura y una historia distintivas. La cultura encarna esos valores morales, éticos y estéticos, el conjunto de lentes espirituales a través de las cuales un pueblo llega a verse a sí mismo y su lugar en el universo. Lo valores son la base de la identidad de un pueblo, de su sentido de particularidad como miembros de la raza humana. Todo esto se transmite a través del lenguaje. El lenguaje como cultura es el banco de memoria colectivo de la experiencia de un pueblo en la historia. La cultura es casi indistinguible de la lengua que hace posible su génesis, su crecimiento, su acumulación, su articulación y, por supuesto, su transmisión de una generación a la siguiente. (Ngũgĩ wa Thiong’o, 2015: 33-34)

El hombre Ekang está particularmente orgulloso de su lengua y la usa no solamente como herramienta de comunicación, de intercambio y de cohesión tribal, pero también como instrumento de prestigio y de poder. El poder y el prestigio aquí se refieren al dominio y manejo de la lengua materna, que otorgaba el estatuto de sabios a algunos privilegiados. Estos sabios eran los responsables del árbol a palabra y los encargados de reconciliar la comunidad en caso de conflictos, de calamidades, de enfermedades, de catástrofes o de guerras. Así pues, lo que queremos resaltar concretamente es el estatuto ontológico de la lengua materna que constituye el corazón de los pueblos Ekang.

Por eso en el caso de los Ekang, el aprendizaje de la lengua materna representa uno de los primeros deberes no solo de la familia nuclear, sino también de toda la comunidad, corresponsable de la educación de los más pequeños. El problema de las lenguas de educación, de aprendizaje y de instrucción ha estado siempre en el centro de la reflexión sobre la pedagogía africana, pero queda un tema de controversia hasta el día de hoy. Bauman y Westermann sin embargo vieron en la práctica de las lenguas africanas en la pedagogía, las siguientes ventajas: estas lenguas comunes están más cerca de la lengua materna, las expresiones y las imágenes que utilizan siguen adjuntando a la lengua materna Mundo africano; el alumno no es arrancado de su tierra natal, sino criado para crecer en un territorio nacional ampliado; el aprendizaje tiene lugar a través del contacto vivo con otros africanos y no solo en las clases y en los libros (Bauman y Westermann, 1948).

Debemos también tener en cuenta el hecho de que en un entorno habitual, el individuo a menudo ya es bilingüe, si no trilingüe. La experiencia así llevada a cabo durante mucho tiempo demuestra que la introducción de las lenguas africanas en la escuela es posible y que no se topa con obstáculos prácticos insuperables. Westermann señaló que cualquiera de ellos era lo suficientemente rico como para poder mantener la educación primaria. ¿Cuál es la opinión de las propias partes interesadas sobre este uso de las lenguas africanas en la educación? Un gran número de intelectuales se posicionaron a su favor. No hay duda, escribió el presidente Senghor, de negar estos lenguajes, porque expresan “las abisales inmensidades de la negritud. Seguiremos pescando allí imágenes arquetípicas: los peces de las grandes profundidades.”(Senghor, 1964: 363). Ki-Zerbo usa un lenguaje similar, cuando afirmó que: “no podemos renunciar a nuestras lenguas, no es posible. No podemos cortar con nuestras propias manos el cordón umbilical que nos conecta a todo el linaje de nuestros antepasados. Está claro que ningún pueblo puede desarrollarse, florecer por completo, si no es en el marco de su lengua materna.”(Ki-Zerbo, 1965: 135)

En efecto, los estudiantes y muchos intelectuales africanos tienen tendencia a recurrir a las lenguas europeas para expresar ideas entre sí, pero las lenguas maternas reaparecen en cuanto se trata de dar forma a sentimientos o emociones: este hecho de observación común muestra que cada uno de los registros lingüísticos así utilizados puede corresponder a una capa diferente de la vida psíquica. Para muchos, la elección de una lengua africana emana de un requisito de fidelidad con respecto a un elemento que forma parte de su personalidad.

Así pues, en el proyecto de organización educativa redactado por Abdoul Moumouni, se dio un lugar central a las lenguas maternas y vehiculares. En primer lugar, cree que son esenciales para la alfabetización de los adultos, a quienes se les enseña a leer más rápidamente utilizando modismos comunes, especialmente porque a partir de entonces casi no tienen ninguna oportunidad para practicar una lengua europea adquirida de forma laboriosa e incompleta y aún más necesarios para la escolarización, porque “es mediante el uso de la lengua materna (o de una lengua africana hablada al entorno de él] que el niño dejará de estar lidiando diariamente con dos mundos diferentes: el de la escuela y el de la vida y la afectividad del niño, su personalidad ya no estarán constantemente expuestas al choque psicológico y la desorientación intelectual de la enseñanza en una lengua extranjera.” (Abdoul Moumouni, 1964: 168)

Así pues, el alumno permanecerá más integrado en su entorno, se distinguirá menos de los demás. Por otro lado, las lenguas africanas una vez escritas y enseñadas, sirven para los intercambios más importantes más variadas, podrían convertirse en instrumentos de elección para la constitución de culturas y literaturas nacionales auténticas. Para Moumouni, el uso exclusivo de la lengua materna debería cubrir al menos los tres primeros años de escolaridad. Solo entonces se podrá considerar el aprendizaje de una lengua europea verdaderamente enseñada como lengua extranjera.

En el plano lingüístico, la colonización occidental en África central ha llevado a una situación paradójica con como normas culturales, cuatro idiomas europeos: español, francés, inglés y portugués que se han convertido en idiomas oficiales en muchos países independientes. Estas lenguas, sin embargo, procedentes del exterior del continente, han conseguido convertirse en lenguas comunes para muchos individuos. A menudo escritas y utilizadas en la vida pública, sobrevivieron a la descolonización política en el siglo XX. El resultado es que muchas lenguas africanas tienden a desaparecer porque muchas de ellas, aunque no todas, basadas principalmente en la oralidad se han enseñado poco. En efecto,

¿Por qué, podríamos preguntarnos, debería un escritor africano, o cualquier escritor, desarrollar tal obsesión por robarle expresiones a su lengua madre para enriquecer otras lenguas? ¿Por qué debería entenderlo como su misión prioritaria? Nunca nos preguntamos: ¿cómo podemos enriquecer nuestras lenguas? ¿Cómo podemos hacernos dueños de la rica herencia humanística y democrática de las luchas de otros pueblos en otros tiempos y en otros lugares para enriquecer la nuestra? Por qué no podemos tener a Balzac, Tolstói, Shólojov, Brecht, Lu Hsun, Pablo Neruda, H. C. Andersen, Kim Chi Ha, Marx, Lenin, Albert Einstein, Galileo, Esquilo, Aristóteles y Platón traducidos en lenguas africanas? En otras palabras, ¿por qué no debería Okara sudar tinta para crear en ijaw, que, como él mismo reconoce, es capaz de expresar una filosofía profunda y una enorme variedad de ideas y de experiencias? ¿Cuál era nuestra responsabilidad con respecto a las luchas de los pueblos africanos? (Ngũgĩ wa Thiong'o, 2015: 43)

En otras palabras según la lógica imperialista, las lenguas africanas sólo puede ser juzgadas y evaluadas a través el prisma de la herencia colonial, por su carácter supuestamente originario, es el único capaz de iluminar e instruir esta otra cultura que le está subordinada. En contraposición, Ngũgĩ Wa Thiong'o plantea la siguiente pregunta: ¿Por qué las leguas africanas no se encuentran en el centro de los programas de estudio de las otras culturas? ¿Debería sufrir eternamente la afrenta de una categorización en segunda zona? ¿Está inmersa por naturaleza en las tinieblas, ya que tiene muchas dificultades para explicar su propia cultura, ciertamente demasiado diversa y contradictoria para que se la pueda imaginar para la evaluación de otras culturas? Estas son algunas de las cuestiones planteadas por la pregunta del autor en este ensayo. Conviene, para medir el vanguardismo y el activismo de nuestro autor, situar su pensamiento frente al de sus contemporáneos.

Léopold Sédar Senghor, por ejemplo, no ocultaba su preferencia por el francés en detrimento de las lenguas tradicionales de su Senegal natal. Así defendió su posición. Entre nosotros las palabras están naturalmente impregnadas de un halo de savia y de sangre: las palabras del francés irradian mil fuegos, como diamantes. Cohetes que iluminan nuestra noche. Se habrá comprendido, nada menos que convertirse en una referencia, la referencia absoluta, que representa en las memorias colectivas, la grandeza, la finura y la humanidad profunda de una lengua. Los escritores africanos están alienados y esclavizados por el uso del idioma del imperialista y es inexorablemente que fracasan en producir una literatura verdaderamente africana. Sus obras, supuestamente africanas pero que se escriben en lenguas impuestas por los colonos, no son más que para el autor de la literatura "afroeuropa", explícitamente que "la literatura escrita por africanos de expresión europea en la época imperialista" (Ngũgĩ wa Thiong'o,

2015: 58). No duda, pues, en criticar con virulencia: “Es el triunfo definitivo de un sistema de dominación, cuando los dominados se ponen a cantar sus virtudes”. (Ngũgĩ wa Thiong’o, 2015: 6).

En este sentido, descolonizar la mente se convierte en es una tarea cuyas implicaciones y múltiples recursos superan indiscutiblemente los pueblos Ekang, porque se trata ante todo de denunciar una situación de casi todos los pueblos oprimidos en el mundo entero. Es un manifiesto para el Africano descontrolado que quisiera responder a toda una categoría de altos dirigentes en el sentido de la historia más que discutible que si el hombre africano ha entrado en la historia y que hay en África un lugar para la aventura humana y la idea de progreso! Es un arma para ese mismo africano que desea demostrar al mundo y a África que es posible encontrar soluciones económicas, financieras y políticas originales que sean sustancialmente africanas y adaptadas a sus propias dinámicas sociales y culturales.

En efecto, según las palabras del autor: “Retomar la iniciativa de la propia historia es un largo proceso que implica volver a apropiarse de todos los medios por los que se define un pueblo.” (Ngũgĩ wa Thiong’o, 2015: 19) En realidad, y como lo demuestra la cita final, Ngũgĩ mide razonablemente el papel del escritor en las sociedades africanas y evalúa el poder de la literatura en su justa medida: “escribir en nuestras lenguas es un primer paso. Esto no bastará para hacer renacer nuestras culturas si la literatura que escribimos no deja rastro de las luchas de nuestro pueblo contra el imperialismo; si no llama a la unión de los campesinos y de los obreros y a la toma de control de las riquezas que con demasiada frecuencia se arrojan los parásitos de todo tipo, exteriores e interiores. (Ngũgĩ wa Thiong’o, 2015: 63)

Así pues, cuando los gobiernos y las instituciones modernas, por ejemplo, las escuelas y las universidades elaboran planes para el desarrollo social, económico, político y técnico, es evidente que no recurren casi nunca a los idiomas, las literaturas, las instituciones, las religiones y los sistemas de pensamiento africanos. De lo que deberíamos hablar en esta reflexión es de los efectos devastadores que han tenido la llamada modernización o desarrollo en la cultura tradicional de África. En efecto, ¿En cuántos países de África se utilizan actualmente los idiomas africanos en los parlamentos, los tribunales y las empresas modernas, como los bancos o las bolsas de valores? ¿En cuántos se utilizan las lenguas indígenas para la enseñanza de todas las disciplinas escolares? La respuesta a esta pregunta es que sólo uno o dos países del África negra se han comprometido seriamente a utilizar plenamente los idiomas africanos como vehículos de comunicación en muchos sectores de la actividad humana.

En este sentido, cualesquiera que sean los argumentos esgrimidos para persuadirnos de considerar las obras escritas por africanos en lenguas europeas como literatura africana, reconocemos que la verdadera y auténtica literatura de África en general es la que está escrita en lenguas africanas. Esto es muy importante porque hoy en día la cuestión no está en decir que África no posea sus propias lenguas, a pesar de toda la abundancia de poetas, narradores y cantantes-narradores, sino en que la forma hegemónica occidental proclame su superioridad y se difunde en detrimento de las lenguas autóctonas. Sin embargo,

No hay otro continente tan rico en literatura oral como África. Lamentablemente, África ha sido colonizada por literaturas extranjeras. De ahí la urgente necesidad de descolonizar la literatura africana. Es necesario, porque la literatura es un medio de autocrítica y de perpetuación de uno mismo. La literatura es un punto de referencia. La literatura es la encarnación viva de la cultura de un pueblo. Si África quiere ser dueña de su espíritu y decidir su destino, debe comenzar por promover su literatura oral autóctona, así como las obras escritas en lenguas africanas. Un pueblo sin literatura propia difícilmente puede reivindicar una identidad propia. (Wande Abimbola, 1990: 16)

En este sentido, se debería proporcionar fondos para organizar seminarios y simposios sobre este importante tema. Los medios de comunicación deberían utilizarse plenamente para promover los idiomas y las lenguas africanas. Sería conveniente recurrir a los ancianos especialmente eruditos, así como a las familias y las comunidades que poseen informaciones útiles para asociarlos al sistema educativo, que se beneficiaría así de la sabiduría de los ancianos. Las universidades africanas deberían prestar más atención a la tradición oral, de modo que se puedan obtener diplomas de expresión oral como parte de una disciplina artística. Cuando todo esto se haya logrado, los gobiernos estarán en mejores condiciones de atraer a personas cuyas raíces se arraigan en la cultura tradicional de África para la elaboración de planes de desarrollo pertinentes que permitan un desarrollo auténtico y sostenible del continente.

A continuación, reflexionaremos sobre los saberes ecológicos ekang y la reforma de los sistemas educativos heredados de la colonización.

3.6. Saberes ecológicos ekang y reforma de los sistemas educativos.

En el primer capítulo de nuestra investigación, hemos asociado la voluntad política a la concepción democrática de la educación, porque hay que reconocer de antemano, que los pueblos Ekang reunidos no forman un Estado unido y homogéneo, sino son entidades presentes en muchos Estados-nación y se sometan por lo tanto a las leyes y reglamentaciones vigentes de sus diferentes países. En este sentido, es evidente que las reformas de los sistemas educativos en el ámbito nacional incumben a los Estados y gobiernos, pero también se sabe que las fronteras artificiales heredadas de la colonización han separado las energías y disminuido las fuerzas de los pueblos Ekang, dispersándolas en muchas entidades políticas, para fragilizar su potencia geopolítica.

En este sentido, tendremos que abordar aspectos metodológicos y teóricos para cuestionar y prever una renovación de nuestras prácticas de investigación. De los archivos misioneros a los de las administraciones coloniales o postcoloniales, de los documentos conservados en las escuelas locales a las fuentes orales, pasando por los manuales escolares, los planos de las escuelas, las cartas o las fotografías, qué fuentes utilizan ¿Cuál es la historia de la educación? ¿Cómo hacer nuevas preguntas a estas fuentes y enriquecer nuestro corpus documental? También podremos interrogar a los diálogos de la historia de la educación en África con los diferentes campos científicos en los que se inserta. ¿Qué uso hacemos de las herramientas forjadas, por una parte, por la historia de la educación y, por otra, por la historia de África Central, de la colonización y de las descolonizaciones? ¿Cómo se utilizan conceptos como el de la “pedagogización” en la investigación sobre África Central? ¿Cómo se reflejan en la historia de la educación los grandes debates de la historia de la colonización o de la historia imperial? El posible uso de categorías y nociones “autóctonas”, como la de Ubuntu (Makalela, 2019), así como la consideración de las críticas recientes de filósofos de la educación africana (Alamin Mazrui, 1994).

Desde el punto de vista del discurso, ¿no podrían inspirar nuevas investigaciones empíricas? Asimismo, ¿se tienen en cuenta las críticas del feminismo occidental por parte de las feministas africanas, se debaten y se integran en nuestras investigaciones sobre la historia de la educación? Por último, ¿dialoga la historia de la educación en África con corrientes desarrolladas desde otros continentes, como los Estudios Subalternos en la India o las teorías latinoamericanas de la decolonialidad?

En efecto, los errores y las ilusiones en las prácticas educativas en África Central, tienen causas diversas. Como he dicho, los diversos sistemas de escolarización y de formación han seguido inspirándose en modelos venidos de otros lugares, olvidando lo que podía ser sus propios objetivos y sus propias finalidades: ninguna reforma emprendida hasta la fecha en el sur del Sáhara dice de manera explícita e inequívoca lo que era el africano ayer y lo que trata de ser hoy, tampoco establece una relación clara entre las dos situaciones, del pasado y el presente, como si no existiera continuidad histórica entre ambas. Esta evidencia, a pesar de todo, se explica por la fuerza de la ideología del progreso que marca profundamente los sistemas educativos y de formación del período poscolonial a nuestros días. El período de las independencias políticas en los años 1960 es un punto de inflexión importante en la historia de los sistemas educativos y de

formación en África central, se ha continuado con este espíritu global de la educación mediante la asimilación como telón de fondo, al mismo tiempo que trataba de construir el ciudadano africano. Pero en ningún caso se ha tratado de modificar los objetivos de estos sistemas educativos, ni de ajustar las finalidades. En cambio, ha seguido una fase de múltiples reformas de los sistemas escolares en particular y de los sistemas educativos y de formación en general: los objetivos y las finalidades siguen siendo imprecisos, a veces dudoso y a menudo incomprensible para la gran mayoría de las poblaciones.

A través de un breve repaso histórico de los sistemas educativos y de formación en África al sur del Sahara, quisiera hacer comprender el impacto de la historia colonial sobre los sistemas educativos y de formación; ciertamente, se ha hecho algo, Pero el problema es que la población en su conjunto no se ha beneficiado ni se beneficia. La causa principal es la ruptura constatada entre la filosofía de los sistemas educativos y de formación antes de la colonización y la de los primeros tiempos de las independencias y de hoy; esta última es de esencia elitista y dominante.

En efecto, a raíz de las independencias de los países africanos, se ha producido una toma de conciencia ante la cuestión educativa, que ha conducido a todo tipo de reformas y de puesta en marcha de proyectos en educación, en todos los países bajo dominación francesa; esto significaba la importancia concedida a la educación y a la formación, como pasaporte para el futuro para algunos, y no ya como asunto de todos. Se trataba, en todos estos países, de hacer emerger, a través de la educación, un nuevo tipo de hombre capaz de llevar un nuevo proyecto social, un nuevo modelo de desarrollo. Lo que estaba en juego era la necesidad de romper con un sistema colonial en el que la escuela, en lugar de ser un vector de progreso y de justicia social, actuaba más bien como un defoliante cultural.

Para invertir el rumbo, no había que conservar el sistema existente ni contentarse con ajustarlo, sino integrar la reforma como parte integrante de un dispositivo destinado a construir un nuevo sistema educativo. En pocas palabras, la reforma se pone al servicio de una ruptura con el sistema social existente y hace de la educación un instrumento de la transformación revolucionaria y la aplicación de la reforma toma entonces las apariencias de una verdadera cruzada, dirigida por equipos de choque y salpicada de operaciones-comandos que, por lo demás, afectarán también a otros sectores sociales como la salud.

En este sentido, Mamadou Ndoye (2020) afirma que la reforma refina la educación y, a partir de las nuevas finalidades definidas, reorienta y reconstruye todo el sistema en sus diferentes componentes así como sus entornos, lo que justifica la denominación: reforma de tipo refundador/transformacional, aunque la hegemonía persistente del modelo de escuela colonial en África indique que el éxito, en este tipo de reforma, sigue siendo una búsqueda y una asignatura pendiente. En un número cada vez mayor de países, la expansión y el uso de pruebas normalizadas y otros instrumentos de medición conexos han reemplazado los procesos educativos necesarios para el desarrollo del pensamiento crítico y los valores democráticos imparciales, se da prioridad a las clasificaciones en lugar del aprendizaje, el programa de estudios tendiendo a reducirse, las escuelas se transforman en mercados competitivos. En este sentido, la evaluación tiene, por

supuesto, importancia, pero sólo cuando se trata de diagnosticar las debilidades de los alumnos y de mejorar sus resultados escolares y no a medir el rendimiento de los educadores y de los centros escolares y no a medir el rendimiento de los educadores y de los centros escolares.

Ciertamente, la parte de responsabilidad de la historia colonial es importante en la ruptura brutal entre los sistemas educativos y de formación llamados tradicionales, pero que respondían a necesidades precisas, y los nuevos a los que se asignan otros objetivos y otras finalidades. Esta parte de responsabilidad no anula ni oculta, sin embargo, la de los propios africanos (Partir, 1979), de todas las capas sociales; siempre se ha expresado en términos de desconocimiento de la situación, de falta de vigilancia de todo el cuerpo social, derroche de las energías disponibles, falta de imaginación creadora, de visión y de sueño autónomos de un proyecto de sociedad. ¿No es ésta la historia ambigua de los dominados de la tierra que se ha repetido? Entre supervivencia individual y desarrollo del grupo, los intereses multiformes de las poblaciones se construyeron en detrimento de los proyectos colectivos de las poblaciones, a menudo oponiéndose a ellas.

En efecto, el objetivo político-económico inmediato de la colonización a principios del siglo XIX fue el de la valorización de los espacios conquistados. En ese momento, la educación parecía ser el medio preferido para alcanzar ese objetivo. Se ha querido hacer tabla rasa del funcionamiento de los sistemas educativos de entonces (Abdoul Moumouni, 1998) considerados lógicamente como peligros que pueden obstaculizar el objetivo de la forma moderna de misión civilizadora en los espacios conquistados y de valorización de sus potencialidades y de sus recursos naturales. Además, nos educamos y formamos a la imagen mal reproducida de la escuela de tipo occidental, con la lengua del conquistador, al menos en la esfera francófona de la colonización, con los manuales del conquistador y con el objetivo de la realización de los diferentes proyectos de la colonización, en particular el espiritual de misión civilizadora que justificaba las operaciones de conquista (Badié, 1994). La política que subyacía a este sistema educativo colonial era la de asimilación, a partir del supuesto estatuto inferior del indígena, en alcanzar a la lengua del conquistador para los mejores de los asimilados.

Estas contradicciones multiformes constituyen hoy en día los principales factores explicativos del estancamiento de los sistemas educativos y de formación en el África Central. Las reformas, los proyectos de educación y de formación después de la independencia africana no partían de un vacío en materia de política de educación; se referían, pero sin apoyarse en ellos, a un existente histórico. De ahí surgieron los sesgos, las contraposiciones y las contradicciones entre los objetivos de la educación tradicional y moderna.

Así pues, el estancamiento en que se encuentran actualmente estos sistemas educativos inadaptados, reformados o ajustados, todos ellos esencialmente elitistas y cada vez más selectivos, aunque poco competitivos, interpela en muchos aspectos a los responsables de la educación, la cuestión del empleo no es la menor de las dificultades derivadas de esta situación caótica. Como dice Ki-Zerbo (1990), por no haber podido separarse a tiempo del “padre colonizador”, el “hijo colonizado” vive hoy una situación de desconexión de sí mismo, a causa de

la ausencia de una reproducción autónoma gracias a una educación endógena. En este sentido, declara Ki-Zerbo:

África es el único continente que carece de un sistema (educativo) controlado de autoreproducción colectiva. La educación escolar aparece como un quiste exógeno, un tumor maligno en el cuerpo social (...) El espacio de la educación escolar es un ámbito cerrado y prohibido, en el que todavía no se ha podido introducir ninguna reforma fundamental en casi ningún país al sur del Sáhara. Y con razón: es un bastión estratégico en el corazón de la red de factores que mantienen el statu quo. Desempeña un papel focal y catalítico en una reacción en cadena del empobrecimiento africano. (Ki-Zerbo, 1990: 15-16)

Sin embargo, si hay un tema apasionante como divisivo, es el de las reformas de la educación, esto es así por una razón que se dirá sustancial, y la sustancia que aquí se refiere al objeto de la reflexión, a saber, la educación. Porque, desde su etimología, se podría decir ab initio, la educación muestra los colores, es un hecho total indisociable de un espacio geográfico. Educar es literalmente conducir de un lugar a otro, extraer de un medio para insertar en otro. Si bien la educación es indisociable del espacio, también lo es del tiempo, ya que su finalidad es facilitar el dominio de un mundo que es esencialmente inestable, cambiante, siempre en transición entre lo que ya no existe y lo que aún no es. Este paso de un espacio-tiempo a otro, que es el sentido mismo del proceso de socialización, confiere de entrada a la educación una dimensión antropológica. Dada la importancia estratégica de la educación y el carácter divisorio de los debates que rodean sus reformas, África central sigue experimentando resultados que se aprecian de diversas maneras y bajo diferentes ángulos. No es de extrañar que sea así para quien sabe que la escuela ha sido un elemento del arsenal de la colonización y de la hegemonía occidental, una parte integral de un dispositivo en el que el militar, el misionero y el comerciante, jugaron también cada uno su partitura.

Así pues, si bien la evaluación del impacto de estas reformas es hoy tan difícil como contrastada, nadie discute que el futuro de los países se juega en las escuelas y dependerá en gran medida de los éxitos o fracasos de las miríadas de reformas en curso o previstas. Ya sea que el objetivo sea promover un crecimiento económico inclusivo y sostenible, garantizar la justicia social o reforzar la resiliencia ambiental, nadie discute que en África quizás más que en otros lugares, la institución educativa es el lugar de creación de capacidades que permitirán pensar y planificar el futuro y, como tal, una de las claves del futuro.

En este sentido, Jean-Paul Sartre (1972) decía, para definir la libertad, que un hombre puede siempre hacer algo de lo que se ha hecho de él. Así pues, si África no quiere integrarse prioritariamente en las normas de competencia y competitividad establecidas por la mundialización, sino asumir simplemente en un primer momento su gran responsabilidad en la educación y la formación de todos sus niños, debe recuperar el sentido perdido de su libertad de elección, de orientación y de decisión. Poniéndose objetivamente en la perspectiva de esperanza de Sartre y, sin arrepentimiento sentimental estéril de los antiguos sistemas educativos y de formación en África, se puede por turnos: reflexionar sobre los errores y las ilusiones en las prácticas educativas, desde la colonización; comprender los objetos y temas de los sistemas educativos africanos hoy; tratar de vislumbrar las puertas de salida de los propios africanos.

¿Puede África central tener el mismo proyecto de sociedad al que conduce la mundialización? ¿Ha habido, por otra parte, un proyecto coherente de sociedad en África central, desde su encuentro histórico con el occidente colonial o hoy en día, con la gestión usurpada por parte de sus propios hijos, mayoritariamente a sueldo de fuerzas exteriores? ¿De qué tipo de integración a la mundialización se habla? ¿De qué normas se trata? ¿Quién produce estas normas? ¿Quién las promueve? ¿No hay aquí, una vez más, en esta situación paradójica, la reproducción y la reconducción de la eterna zanahoria para hacer avanzar el asno? Partiendo de la idea de Ki-Zerbo (1990) según la cual la educación y la formación tienen una función de reproducción, se constata que en África esta función todos en el año 2000 o incluso educar a una niña es educar a toda una nación.

Según Ki-Zerbo, lo que se presenta como educación formal o no formal es una bomba del tiempo. Un sistema de educación de este tipo está agotando recursos económicos considerables, sin contrapartida suficiente; el sistema de educación formal e informal está desintegrando las estructuras sociales y esterilizando las culturas. En tal situación, ¿puede la escuela africana ofrecer diplomas adaptados al mercado de trabajo, cuando este último se vuelve cada vez más globalizador? Y aquí aparece la dicotomía entre lo que él llama globalizadores por un lado y los globalizados por otro.

En lo que respecta a los sistemas educativos, se tomará el marco conceptual de Mamadou Ndoye (2020), que lo ha representado gráficamente como “la escalera de las ambiciones y las complejidades”. Partiendo de “la articulación entre la característica dominante de la espera y la palanca principal de acción necesaria para la conducción del cambio”, el autor, que es uno de los mejores expertos del mundo en la materia, esboza una tipología de las reformas desde el punto de vista de las expectativas de cambio y de las principales palancas de acción de los responsables políticos. En el cuadro que figura a continuación se indican los tipos de reforma en esta doble entrada.

Ahora bien como lo hecho mostrado, reconocido y dicho en el recorrido de nuestra investigación, que la crisis ambiental en África central era sobre todo de fuente antropológica, se entiende ahora la relación intrínseca que vincula la concepción tradicional del hombre, la educación y la necesidad de reformar los sistemas educativos en África central para reconciliar el hombre Ekang consigo mismo, con su entorno natural y sin negar el aporte de la escuela europea, integrar los saberes ecológicos ancestrales en el currículo escolar e universitario. La educación es el acto de transmitir a una persona valores, conocimientos y saberes que, en su conjunto, representan el fundamento de una identidad, de una cultura. Esta transmisión puede hacerse de varias maneras según las diferentes sociedades y en función de diversos criterios.

Para los países ekang de África Central, en un contexto tradicional en particular, ésta se basaba en varios métodos que reflejan la autenticidad de su modo de civilización, que es la oralidad. La oralidad remite a un predominio de las formas orales y confiere a la palabra un papel fundamental, ya que se caracteriza por la transmisión de boca a boca de lo que se perpetúa de generación en generación poniendo de relieve las relaciones palabra/escucha,

producción/recepción. Algunos juegos, los géneros literarios orales como el cuento, el proverbio, el canto, se utilizaron para las necesidades de la educación; permitían transmitir conocimientos a los más jóvenes, así como a todo el mundo, inculcando a los hombres una sabiduría práctica, preceptos de la vida social. Sin embargo, la llegada del colonizador a África tuvo, entre otras consecuencias, el advenimiento de la escuela occidental. Esto ha introducido nuevos valores en la vida de los africanos. Así pues, las modalidades de transmisión de esta cultura africana han evolucionado realmente debido a las costumbres modernas que se plantean ahora como referencia universal.

En efecto, el sistema de educación endógeno se basa en los principios de oralidad. Peytard (1970) nos enseña que la oralidad es el carácter de los enunciados realizados oralmente y susceptibles de ser escuchados. Esta concepción de la oralidad, según este autor, tiene en cuenta tanto la palabra como lenguaje articulado como la situación de intercambio entre un orador y su auditorio que están cara a cara. Los Ekgang, al igual que otros pueblos y tribus de África, tienen una tradición oral muy diversa. Esta diversidad pasa por, entre otros elementos, los géneros literarios orales que transmiten mensajes de gran riqueza. Es a través de estos géneros orales que pasa la enseñanza de los valores, de los conocimientos y de los saberes. La sabiduría de África Central no se dice en conceptos, sino se trasmite y se enseña con cuentos y proverbios, mitologías y ceremonias, músicas y danzas encargadas a la vez de sacar energía del gran reservorio del universo y de reinyectarla por su ritmo y su cadencia, aunque “a pesar de las raíces orales de toda articulación verbal, durante siglos el análisis científico y literario de la lengua y la literatura ha evitado, hasta años muy recientes, la oralidad. Los textos han clamado atención de manera tan imperiosa que generalmente se ha tendido a considerar las creaciones orales como variantes de las producciones escritas; o bien como indignas del estudio especializado serio”. (Ong, 2011: 18)

Así pues, comprendemos fácilmente que la educación desde el punto de vista estrictamente tradicional responde a una lógica de transmisión que pone en el centro la palabra. Esta palabra es el medio por el que todo pasa, se presenta en varias formas que constituyen los géneros literarios orales. Porque basa sus intercambios en la palabra, la sociedad tradicional Ekgang vincula su memoria, su saber, su pasado, sus conductas, sus valores y su transmisión a las generaciones futuras a la forma oral de la comunicación. Este modelo se basa en un sistema oficial, una institución que es la escuela. La escuela es el lugar donde el niño adquiere conocimientos. Su misión es impartir una formación, instruir o dar a una persona cualificaciones para abrazar después de un recorrido definido, la vida social, la vida profesional. Sin embargo,

Es un hecho probado que la representación del negro africano, ya sea en textos históricos o literarios, ha estado marcada por unas lógicas de inferiorización que, transitando entre las elaboraciones más simples hasta aquellas más sutiles, han construido una imagen de lo negro cargada de prejuicios y estereotipos negativos. Estos han sido intencionalmente reproducidos a lo largo del tiempo, tanto por las élites simbólicas occidentales, por la rutina del discurso como por los consensos hegemónicos que, a modo de control ideológico, político y económico, han promovido una imagen denostada de todo un continente. En la misma línea tenemos que, las formas de transmisión oral de la historia y la cultura, no han permanecido inmunes a la colonización y han sido consideradas por parte de los historiadores occidentales, en el mejor de los casos, como un medio subsidiario de la palabra escrita. Este hecho nos demuestra que la Historia construida desde occidente ha privilegiado un tipo de archivos frente a otros y que, cuando no ha estimado como válidos o rigurosos determinados soportes

empíricos, los ha sustituido tanto por elaboraciones acordes a su propio imaginario, como por epistemologías etnocidas y sin pretensiones de abrir paso a “otras historias”. A pesar de esto, la tradición oral ha permitido ser un medio para la articulación de la voz de aquellos subalternos que no han tenido acceso a otros modos más reconocidos por parte de los paradigmas occidentales para dejar constancia de sus propias autorepresentaciones y visiones del pasado, del presente y del futuro. (Blanco & Fernández, 2019: 311-312)

Desde este punto de vista, este modelo de enseñanza se basa en programas oficiales, en materias que deben aprenderse de acuerdo con un calendario y se apoya en métodos diferentes. Un método es un conjunto de medios utilizados para alcanzar uno o varios objetivos inscritos en un objetivo a través de acciones organizadas y distribuidas en el tiempo. En este sistema se utilizan varios conceptos relativos a los métodos de transmisión de conocimientos; a veces se habla de técnicas pedagógicas que se derivan de los métodos pedagógicos y a veces de métodos didácticos. Según Marc Bru (2006), los métodos pedagógicos constituyen un marco de concepción de la práctica educativa de manera que ésta permita una mejor aplicación del método pedagógico en función del objetivo perseguido. Si bien es cierto que los valores endógenos caracterizan el modelo educativo puramente antiguo, no es menos cierto que este último posee ventajas innegables.

En efecto, basada en valores y códigos de la sociedad, que representan la sabiduría de África Central, la educación tradicional es un conocimiento global que se adquiere en una atmósfera de convivencia mientras que la escuela moderna, valoriza los resultados obtenidos tras un curso de estudios, sancionado por uno o varios diplomas. Podemos observar que los lugares y el tiempo de aprendizaje son diferentes en ambos sistemas educativos. En el marco de la escuela moderna, el lugar sigue siendo el establecimiento reconocido por el Estado y el tiempo varía en función de los horarios y de las estructuras de acogida disponibles, mientras que en el plano de la oralidad, los lugares y el tiempo son específicos para cada tipo de aprendizaje.

Así pues, las enseñanzas a través del cuento, por ejemplo, tienen lugar por la tarde, alrededor del fuego; el canto se despliega en lugares y momentos diferentes según las circunstancias: los cantos de circuncisión en el bosque, día y noche, cantos de boda, en el patio familiar, el día, cantos de luto, en la casa mortuoria, día y noche. La enseñanza en el plano tradicional es “un patrimonio aprendido, controlado y transmitido de una generación a otra” (Baumgart & Derive, 2008) es un bien cultural colectivo y anónimo porque no se conoce el nombre del primer hablante porque no sabemos el nombre del primer orador de un texto. Antes de enunciar un proverbio se dice siempre “nuestros mayores decían, nuestros padres decían, los antepasados decían”, sin verdaderas precisiones, mientras que en el plano de la escuela moderna, las referencias son precisas: nombre del o de los autores, el año de publicación y el título de la obra, sin olvidar el lugar de publicación y el editor.

En ambos casos, sin embargo, se observa que, por un lado, el profesor y los alumnos, un anunciante y un destinatario que es el público cómo marco tradicional: en el contexto de la comunicación oral, la intención del orador es informar, educar, aconsejar, culpar, distraer y formar; la intención de escuchar al destinatario es informarse, aprender y distraerse. Si la escuela moderna es normal, la escuela tradicional lo es también porque en África “el individuo no debe

decir cualquier cosa a cualquier persona, y para tener todo su impacto, todo su peso, para machacar, cortar y cortar bien, la palabra debe respetar las reglas establecidas” (Matsanga Mackossot, 1996). La repetición es un elemento común a ambos tipos de educación, y como es costumbre decirlo, la repetición es pedagógica. Por una parte, consiste en volver sobre uno o varios pasajes del curso para profundizar en ciertos elementos o nociones mal asimiladas por los alumnos y, por otra parte, permite entablar una relación con su público interpe­lándolo o cuestionándolo, o bien orientarla hacia una posición dada suscitando sus reacciones.

En efecto, la repetición en situación de oralidad funciona como una especie de fórmula mágica utilizando la misma fórmula o las mismas palabras; proporciona al texto un cierto ritmo. Lo que también aproxima los dos modelos de escuela es la segmentación de los niveles de estudio. Un niño en África Central, para adquirir madurez y alcanzar estratos sociales, se admitían a los ritos de iniciación como etapas de la vida y estos ritos constituyen así pues el paso de la infancia a la edad adulta por ejemplo la circuncisión y la iniciación. Según el modelo occidental, el niño pasa por un camino similar que define los diferentes niveles de estudio.

Si bien la educación tradicional tiene en cuenta los criterios de edad, sexo y condición social en la transmisión de los conocimientos, como se puede ver en los Peuls con Roger Labatut (1987): Aprendemos a tener en cuenta la edad, el sexo y la condición social de las personas a las que está destinada la palabra; aprendemos las formulaciones y las actitudes adecuadas en cada caso. El objetivo es transmitir el mensaje respetando el código de los usos Peuls, en la “escuela de los blancos”, no existe una educación específica para los niños o para las niñas. En las aulas, los niños y niñas reciben la misma enseñanza. Los valores endógenos han desempeñado durante un tiempo un papel importante en el proceso de la educación en África Central, pero hay que reconocer que en la actualidad lamentablemente, es la escuela moderna la que se impone como referencia en cuanto a la educación y la formación de los niños.

Ahora bien, no hay educación sin valores (Reboul, 1992). Los valores presiden a lo largo de la existencia del ser, son la base misma de una sociedad. ¿Es ésta la ocasión para preguntarnos cómo conciliar los dos modelos de educación? En otras palabras, ¿cómo se pueden integrar las prácticas sociales y culturales en los planes de estudio, qué simbiosis se puede encontrar para una convivencia de valores endógenos y exógenos? Para responder a este interrogante, hay que mirar hacia los nuevos desafíos de la educación y preconizar una reorganización de los programas escolares e universitarios. Una escuela que no vincule los valores con los hechos no puede allanar el camino para el desarrollo de valores y actitudes (Edzodzomo Ella, 2000; Moussavou, 2012). Zhou Nan-Zhao (2005) habla de la noción de “aprender a ser”, y preconiza la elaboración de programas escolares más equilibrados que tengan en cuenta tanto la dimensión cognitiva e intelectuales de la personalidad, como sus valores y calidad espirituales, morales y sociales. Al igual que la “convivencia” se centraría en el aprendizaje de valores y competencias basados en el respeto de la vida, la dignidad humana y la diversidad cultural: “la educación escolar es sólo una parte o un período de un proceso educativo continuo”.

Es necesario entonces reorientar y reorganizar los programas escolares poniendo y reorganizar los planes de estudio haciendo hincapié en “el desarrollo integral y el pleno desarrollo del potencial humano de cada alumno”. Por tanto, hay que pensar en una “escuela nueva”, capaz de dotar a los alumnos, a los estudiantes, de las herramientas que puedan enriquecer su aprendizaje más allá del ámbito escolar. En la era de la globalización, la escuela debe ocuparse de la enseñanza y la promoción de los valores: “la complejidad del mundo moderno implica el recurso a la multidisciplinariedad, de la que la escuela es naturalmente el lugar de expresión. Más que la familia, la escuela es el único lugar privilegiado para la educación en los valores, ya que se supone que tiene especialistas en todos los ámbitos.”(Muhimpundu, 2006; Ogowet, Mousounda & Mouyivou Bongo, 2017)

Se trata, así pues, de revitalizar la escuela en su misión cardinal de socialización de los alumnos para que sea útil a la sociedad, de modo que éstos puedan conservar para su vida futura los resultados pertinentes. Esto supone movilizar los medios de una institución dedicada al desarrollo de las competencias que permita al ciudadano hacerse cargo de sí mismo y hacer frente a todas las situaciones a las que pueda enfrentarse. Por ejemplo, los programas escolares podrían vincularse con otras competencias multidisciplinarias, interdisciplinarias y temáticas. En la escuela se debe: aprender a pensar; aprender a comunicar; aprender a vivir juntos; aprender a ser uno mismo; aprender a hacer y a emprender módulos de formación en “ética y deontología profesional”, pero es necesario intensificar las acciones para valorizar la educación tradicional en la escuela de los blancos. En la práctica, es el conjunto de la población el que, después de un breve período de resistencia, se ha introducido en el nuevo sistema educativo.

Concretamente ¿Qué orientaciones se han dado a todo este entusiasmo, a la entrada en masa de los africanos en el nuevo sistema educativo hasta ahora desconocido, pero que se supone que crea las condiciones de su nueva vida?

En efecto, a pesar de la multiplicidad de las reformas educativas y la imperiosa necesidad de una adecuación entre la formación y el empleo, el statu quo permanece, porque los sistemas educativos y de formación en África Central, no tienen objetivos ni finalidades claramente definidos por los propios gobiernos africanos y en los que participa la gran mayoría de las poblaciones afectadas. Incluso la esperanza de una tasa mínima de alfabetización del 40% reconocida por los organismos de las Naciones Unidas para ver un comienzo de participación de una población dada en su propio desarrollo, no ha sido colmada. La situación de los sistemas educativos y de formación en África central, se caracteriza por una larga cadena de errores repetidos, de esperanzas defraudadas y de remolque permanente por parte de socios externos a estos sistemas; y todo sobre un fondo de economía extrovertida, de estímulo permanente al consumo desenfrenado de los productos acabados de Occidente o de otro lugar, sin por ello participar plenamente en el esfuerzo de producción económica en el plano internacional. Recuerdo aquí que todo el continente africano representa menos del 3% del comercio mundial.

Además, ¿qué fundamento ideológico fue el origen de la caótica realidad actual? Para comprenderlo, hay que analizar primero los errores históricos en las prácticas educativas; desde

la colonización hasta nuestros días, se deben a los modelos miméticos importados que han conducido peligrosamente a una especie de ideología del universalismo y del progreso; lo que podía hacer creer y que incluso sigue haciendo creer que África se está desarrollando. No es casualidad que estos errores correspondieran a las ideas y principios de la antropología y de la sociología del desarrollo, con autores como Balandier (1957).

Esta corriente desarrollista ha funcionado bien mientras había siempre esperanza en los nuevos Estados; pero ha seguido muy rápidamente reacciones progresivas a partir de los años ochenta, cuando las políticas de desarrollo mostraron signos de falta de aliento. Surgieron entonces otras ideas que preconizaban la “desconexión” de Occidente (Amín, 1986), sugiriendo el rechazo del desarrollo al occidental (Kabul, 1991), gritando la violación del imaginario africano (Traoré, 2002). Tales tomas de posición, a menudo radicales e incluso violentas, todas ellas destinadas a denunciar un sistema de educación y de formación que no sólo no satisface los imperativos del desarrollo, sino que favorece por ello focos de tensión social, de revueltas y de levantamientos populares (Bayard, 1996).

Aún hoy en día, los albores del siglo XXI, se sigue recurriendo a las mismas soluciones de reforma de los sistemas educativos y de formación, a veces de innovaciones pedagógicas totalmente desconectadas del contexto social, caracterizadas por el elitismo y la competitividad del mercado mundial, luego surgen los llamados sistemas de educación satélite, formales o no formales, pretendiendo diferenciarse de los sistemas clásicos, siempre pensados desde otra parte, bajo la forma de manuales que se aplican mal a la educación actual en contexto africano.

En efecto, el mundo está cambiando rápidamente y las escuelas deben de estar en condiciones de preparar a los jóvenes para descodificar toda la complejidad del mundo que les rodea, identificar los vínculos entre el contexto mundial y local, comprender la mundialización y sus consecuencias, incluidos los riesgos a escala internacional, y a adquirir las capacidades y la voluntad de contribuir a la mejora de nuestro mundo. La ciudadanía mundial no significa renunciar a su identidad nacional, origen étnico u opciones políticas. Por el contrario, pretende reflejar el compromiso en favor de la ciudadanía nacional, en la que se equilibran y se entrelazan las dimensiones local, nacional e internacional siguientes:

- Partir de la experiencia concreta, directa: puede ser una experiencia cognitiva, afectiva, moral, espiritual, física.
- Privilegiar una pedagogía de campo: aprender en y por el medioambiente, empezando por la vida diaria.
- Adoptar un enfoque interdisciplinario de las realidades medioambientales, que permita una visión global y sistémica de las mismas.
- Favorecer la participación activa de los alumnos en la gestión de situaciones de aprendizaje y en la construcción del saber.
- Estimular el trabajo cooperativo.
- Privilegiar una orientación comunitaria: aprender con la gente de la comunidad, para la resolución de problemas medioambientales.

Así pues, los sistemas educativos en África Central necesitan unas reformas urgentes que tengan en cuenta las especificidades de las experiencias culturales de los pueblos Ekang, así que sus necesidades, quedándose abiertos a las exigencias de la sociedad global.

A continuación, analizaremos la necesidad de fundamentar la ecociudadanía abierta hacia la fraternidad universal y desde la relectura de la pandemia Covid-19.

3.7. Lo que nos ofrece hoy la ecociudadanía: actualidad de la Covid-19.

Uno de los poemas más famosos de Saadi, aludiendo a la paz y la bondad de la humanidad, se halla en la entrada de un salón del edificio de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en Nueva York. Dice así. **“Los seres humanos son miembros de un conjunto, en la creación de una esencia y un alma. Si a un miembro le aflige el dolor, los otros miembros también se inquietan. Si no sientes compasión por el dolor humano. No podrás ser considerado ser humano”.** (As-Saadi, Niños de Adán Siglo XII)

Nuestro propósito no consistirá aquí en hacer un tratado completo sobre la noción de fraternidad y sus implicaciones ontológicas, porque esta tarea podría alejarnos del objetivo directo de nuestra investigación que es la fundamentación de la ecociudadanía en les Ekang de África Central. Sin embargo, nos parece un deber ético, ecosocial y político, insistir en la necesidad de reactualizar, reintroducir y reinscribir el ideal de fraternidad en la Agenda política mundial, esta vez no porque lo queremos o deseamos, o nos cae bien, más bien por necesidad, porque hoy en día se nos presenta como un imperativo de supervivencia para la especie humana en estos tiempos difíciles, cuyo paradigma lleva la cara del Covid-19. En efecto, la fraternidad debería de transformarse en el “antídoto contra los riesgos de la desconfianza y la falta de cooperación a que nos está conduciendo la visión moderna de la globalización” (Puyol, 2018: 8)

En efecto, la globalización se ha considerado siempre como una oportunidad y una panacea los problemas de la humanidad. En este sentido, la aldea global que al inicio el proceso de la mundialización parecía utópica, se transformó poco a poco en una realidad. Con el intermediario de los medios de información y comunicación todos los rincones del mundo se compenentran y se interconectan en una instantaneidad legendaria, para compartir una cantidad abrumadora de informaciones. Es verdad que durante nuestra investigación hemos podido comprobar que la globalización no ha tenido las promesas que se esperaba de ella y al contrario, muchas veces se ha presentado bajo el fondo ideológico e hegemónico del neoliberalismo capitalista como excavación de las desiguales entre el Norte y el Sur, el centro y las periferias, los ricos y los pobres, las países desarrollados y subdesarrollados y entre los habitantes de un mismo país.

En este apartado, queremos exaltar un hecho sin precedente en la historia contemporánea de la humanidad que no se habla demasiado en los medios de comunión y que constituye para nosotros, la clave de la nueva cara de la globalización. Se trata de la lectura positiva de la actualidad de la Covid-19 desde la fraternidad universal y la hospitalidad cosmopolita, que nos recuerdan con las palabras oportunas y pertinentes de Cantalapiedra que es un imperativo para

los seres humanos, porque unidos por el mismo destino “aprender a convivir para perdurar”. En efecto:

Los seres humanos necesitamos establecer consensos que nos permitan refrenar ciertas prácticas y reorientar nuestra conducta en un momento en el que nos descubrimos habitantes de la misma casa y partícipes de un destino común. Debemos adquirir la conciencia de cómo vivir globalmente, discutir acerca de la mejor forma de organizar la vida social para satisfacer las necesidades humanas de todos y todas sin exclusiones y respetando los límites naturales. En pocas palabras, debemos aprender a convivir para perdurar. Un proceso que es aprendizaje constante y que requiere participación en una reflexión y autocrítica que es moral y epistemológica y que no está exenta de tensiones y luchas frente a quienes se aferran a sus privilegios. (Álvarez Cantalapiedra, 2011: 11)

En este sentido, la medicina tradicional tiene vínculos intrínsecos con la selva considerada como centro cultural de los pueblos Ekang. En efecto, la problemática de la medicina tradicional y moderno no se puede considerarse como un hecho aislado, porque forma parte del rechazo global que las culturas africanas han sido objeto durante toda la historia por parte de la hegemonía occidental. Además sabemos que la medicina representa no sólo un asunto de mucho dinero, pero tiene también un aspecto geopolítico y geoestratégico, como arma de dominación en las manos de la gobernanza mundial, a través de la figura simbólica y controvertida de la OMS, que como lo sabemos no se puede considerar en toda honestidad como un Organismo autónomo, libre y transparente, porque la mayoría de sus financiamientos son procedentes de la economías de los países desarrollados y la lógica en la materia reconoce que quien subasta y contribuye más es quien manda. Una rápida mirada a través del prisma y el labirinto de los Organismos internacionales demuestran que el continente africano no tienen dominio sobre ninguno y que últimamente la OMS y la UNESCO que antes se consideraban como neutras y apolíticas, son una emanación de la voluntad de colonialidad del poder y de la agenda oculta.

La tendencia al colapso de las prácticas tradicionales vinculadas a la protección de la naturaleza no impide pensar en su reactualización, habida cuenta de los desafíos medioambientales actuales. Desde esta perspectiva que Baco & al. (2007) señalan que “las prácticas campesinas que antes eran percibidas como catastróficas y, por lo tanto, combatidas, son actualmente aceptadas y fomentadas”. En el mismo orden de ideas, Roussel (2005) subraya lo siguiente:

Para la comunidad internacional que se preocupa por la gestión del medio ambiente y la conservación de la biodiversidad, el interés por los usos de la naturaleza no es nuevo, como lo demuestran por ejemplo las acciones de programas internacionales como *Man and Biosphere* de la UNESCO que, desde los años setenta, tiene en cuenta, en sus “reservas de biosfera”, las prácticas de las poblaciones ribereñas. Los conocimientos rurales, durante mucho tiempo despreciados por la ciencia oficial, vilipendiados por la técnica triunfante e incluso considerada como la más importante de las causas de degradación, son ahora rehabilitados, incluso sobrevalorados. (Roussel, 2005: 82-83)

Nuestras afirmaciones se basan en el tratamiento desigual que existe entre los países del Norte y los del Sur, porque si en la economía el indicio de bienestar se mide en término de PIB, en asunto de salud pública se trata de la fiabilidad de los sistema, los países africanos como en todas las clasificaciones objetivamente o subjetivamente los últimos de la cola. Estas clasificaciones no tienen siempre criterios científicos porque esconden a menudo el espíritu de dominación

hegemónica occidental, hasta recientemente cuando la Covid-19 ha surgido para llamar la atención a la comunidad nacional e internacional acerca de la medicina tradicional.

En efecto, no se puede aprehender la profundidad de la medicina tradicional sin su relación con el pecado individual y comunitario. En este apartado, intentaremos compartirla con la medicina moderna, teniendo como paradigma la actualidad de la pandemia Covid-19. El objetivo es establecer puentes, caminos de diálogo y cooperación mutua entre ambas medicinas, para la mejora del bienestar inclusivo de la humanidad y el fomento de la salud universal. Se recuerda que el acceso a la salud para todos queda un lujo para la mayoría de las familias africanas y muchos no tienen acceso que a la medicina tradicional más accesible, por causa el altísimo precio de sus servicios. Ahora bien, se sabe también como la medicina tradicional y las culturas africanas ha sido apartadas y aisladas por parte de lo que se reconoce como la medicina moderna.

Sin embargo, la actualidad de la situación sanitaria en este mundo globalizado, debido a la pertinencia la Covid-19, llama la atención de la gobernanza mundial, pone en tela de juicio a las autoridades encargadas de la salud sus posiciones y opiniones frente a la medicina tradicional en África Central. Desde allí, África Central tiene que reconciliarse con una parte importante de su pasado ancestral, como legado y herencia tradicional, negados por la deshumanización de la Trata de los esclavos y la infantilización del colonialismo y ¿dónde se encuentre el punto de partida para el renacimiento de los pueblos Ekang? Sin ninguna duda, se trata de la selva o el bosque, que en la segunda parte de nuestra investigación hemos reconocido, señalado e identificado con el centro cultural mágico-religioso y místico-divinatorio Ekang, lugar privilegiado de intercambio entre los antepasados, los muertos y la comunidad de los vivientes.

Por un lado, la única cosa que nos viene al espíritu es que después de tantos siglos de infantilización, cosificación y mercantilización de las culturas y la medicina africanas, ha llegado la hora para que la medicina tradicional y moderna se sienten en una mesa de diálogo constructivo e inclusivo, para la bienestar de los más pobres de la humanidad que no tienen acceso a la medicina moderna. Sin embargo, el requisito previo para este intercambio entre lo tradicional y lo moderno, residiría en el reconocimiento formal del fracaso de parte de las autoridades encargadas de la Salud mundial y su inclinación antes el advenimiento de un mundo nuevo más justo y fraterno, cuyas fuentes serían: la diversidad cultura, la tolerancia, la comprensión y la multiculturalidad, para construir una nueva sociedad sostenible e inclusiva. Sabemos por supuesto que esto implicaría también un poco de humildad de parte de las autoridades de la OMS, quienes en este tiempo de la pandemia se están ilustrando por vivas contradicciones y declaraciones desalentadoras contra la serenidad de la población mundial.

Por otro lado, queremos invitar la OMS, la gobernanza mundial y los gobiernos africanos respectivos a reconsiderar los Protocolos que los unen en materia de salud pública mundial, porque visiblemente en una sociedad globalizada, las políticas unilaterales de paternalismo, de imposición vinculadas a la agenda oculta, van hacia el fracaso, porque a pesar de que la ciudadanía africana ya se considera adulta y sabe dónde están sus intereses, la actualidad histórica nos anuncia que ha llegado ya la hora para sacudir el yugo neocolonial para la construcción de un

mundo justo, solidario y fraterno. En este sentido cual ilógica fue la idea de los laboratorios internacionales de experimentar las vacunas contra el Covid-19 en África Central, para una población que ha mostrado su capacidad de supervivencia desde siglos, sin el aporte occidental, actitud que nosotros calificamos de samaritanismo paternalista, esclavagista, infantilizante y neocolonialista.

Por eso, el recorrido histórico de la subregión de África Central ten vínculos intrínsecos con las etapas de desnutrición y de debilidad de la salud pública. Queremos insistir en el hecho de que el acceso a la medicina moderna está fuera del alcance de muchos ciudadanos africanos y sí pues, la resistencia y la supervivencia de las poblaciones no es posible que gracias a los recursos naturales de la selva, de lo contrario el continente hubiera sido complementario devastado y vaciado de su población, en a contexto donde el acceso a la medicina moderna queda un lujo que no se puede darse cuenta a muchas familias por causa del indicio elevado de la pobreza, y cuyo último recurso representan las hojas, las raíces, corteza de árbol, pociones de hierbas e infusiones tradicionales, porque la mayoría de los ciudadanos tuvieron que tomar conciencia de que la Malaria, el Ébola y el VIH/SIDA formen parte integral del entorno social ekang.

En efecto, cuando surgió la crisis sanitaria en la provincia china de Wuhan, el resto del mundo se comportó como en tiempos de Noé⁶⁹, porque en realidad, se trataba de un asunto local que no implicaba ninguna preocupación a escala mundial. Sin embargo, los medios de comunicación internacionales, la magia de la información, de la comunicación e el internet, no se cansaban de darnos resumen diario de la evolución sanitaria del mundo y vincular nuestro oído a la actualidad de la localidad China.

De repente, la concepción vaga que muchos se hacían de la aldea global como una mera idea del espíritu humano o una utopía vinculada a la sociedad capitalista neocolonial, se hizo realidad, aunque en el dolor del contagio universal a la velocidad de la luz en el aire, los destinos de los pueblos de la tierra. El Corona Virus bautizado por los científicos como “Covid-19” surgió, tras un pequeño tiempo de enfrentamiento en solitario, irrumpió y abrió las fronteras, sin previamente haber pedido ni pasaporte, ni visado o billete de avión, para confundir y declarar una guerra sin precedente a toda la potencia de los ejércitos militares de la humanidad, sin distinción de razas, lenguas, pueblos y naciones, encima dejando a muchas víctimas entre los países más potentes del mundo, que en su impotencia absoluta, acababan de darse cuenta que frente a la gravedad de la situación, sus ejércitos y sus tecnologías de punta no les iban a salvar frente a un enemigo feroz, fuerte e invisible.

Dese allí, un movimiento global de repliegue sobre sí mismo y autodefensa, el conjunto de los humanos por instinto de conservación, decidieron de autocastigarse, buscando

⁶⁹En aquel tiempo, dijo Jesús a sus discípulos: “Como sucedió en los días de Noé, así será también en los días del Hijo del hombre: comían, bebían y se casaban, hasta el día que Noé entró en el arca; entonces llegó el diluvio y acabó con todos. Lo mismo sucedió en tiempos de Lot: comían, bebían, compraban, vendían, sembraban, construían; pero el día que Lot salió de Sodoma, llovió fuego y azufre del cielo y acabó con todos [...]” Lucas (17,26-37)

desesperadamente el lugar seguro y el refugio para optar finalmente por la prisión, cuya la palabra más pronunciada durante los años 2020 y 2021, fue el “confinamiento” (cuarentena). Lo más curioso fue entonces que cada cual entró en su casa, su palacio, su chalet o su chapola, por miedo a un pequeño virus, un enemigo invisible, que venía de paralizar las actividades socioeconómicas del mundo entero. Al salir del confinamiento, dos curiosas medidas fueron impuestas a la ciudadanía mundial por parte de las autoridades sanitarias públicas, a la cabeza de las cuales se encuentra la OMS: Mascarilla y distancias sociales.

De antemano empezaremos por relatar una pequeña película de un hecho inaudito ocurrido durante el confinamiento en algunas ciudades del mundo: en efecto, fue este acontecimiento que nos inspiró sin ninguna duda unos de los mensajes claves en término de herencia de la humanidad y de los ajustes necesarios que habrá que hacer en todos los niveles de la convivencia humana para entrar en la nueva era poscovid-19. En efecto, animales exóticos o salvajes en las grandes ciudades del mundo solo se veían en parques nacionales o zoológicos; sin embargo con la pandemia que azotó a la población mundial, los animales invadieron las calles de las principales ciudades del mundo, una imagen apocalíptica que tiene que ser profundizada. ¿Qué nos inspiran estos acontecimientos?

Primo, la irrupción de la pandemia del Covid-19 ha demostrado la gran vulnerabilidad de la gobernanza mundial, que durante muchos años pensaba tener entre sus manos, el destino de toda la humanidad, gracias a la posesión de la ciencia y de las tecnologías. Obviamente, sabemos todos que los avances y los descubrimientos científicos han mejorado la vida del ser humano a todos los niveles, sobre todo el sistema de salud pública, pero hay que darse cuenta también de que la ciencia y las tecnologías no pueden resolverlo todo, porque muchos acontecimientos les escapan y en su afán de seguir buscando la verdad, hay que tener en conciencia que todavía faltan muchos zonas oscuras e misteriosas y muchos enigmas que la ciencia no ha podido resolver hasta hoy en día.

En este sentido, es importante la reforma urgente de todas las agencias vinculadas al servicio de las Naciones Unidas y particularmente la OMS y la UNESCO, porque ambas agencias por nacimiento tenían por vocación el fomento de la salud pública mundial y la promoción de los valores de solidaridad y de fraternidad a través de la educación y la cultura. Lo que significa que en principio la OMS y la UNESCO son apolíticas, sin embargo estos últimos años, se han visto demasiado involucradas en asuntos políticos y diplomáticos, con la consecuencia de perder a su estatuto de neutralidad. Desde allí, la ciudadanía africana sobre todo se ha dado cuenta que detrás de ellas, se esconde la mano poderosa de los países más potentes del mundo y los amos del mundo, que aprovechan de sus privilegios económicos, para seguir gobernando e imponiendo sus normas, vía las ONU y sus Organizaciones, bajo el pretexto de que son ellas que financian la mayoría de los proyectos de supervivencia del planeta.

Segundo, desde la Primera Guerra Mundial, el armamento ilimitado ha sido en punto de mira y en lugar privilegiado en la agenda oculta de las grandes potencias occidentales, en su búsqueda de hegemonía geopolítica y geoestratégica internacional, una tendencia que se ha

generalizado, incluyendo hasta algunos países del Tercer Mundo, que desgastan la mayoría de sus riquezas para la compra de armas sofisticadas, en detrimento del bienestar de sus poblaciones. Así pues, en los presupuestos anuales de cada Estado, el mantenimiento de los ejércitos cuesta casi la mitad de los fondos que deberían de ser destinados normalmente a la mejora de las condiciones de vida de la ciudadanía local, nacional, subregional e internacional. Además, muchos de estos ejércitos de los países occidentales, han invalidado a muchos otros países independientes, por razones geopolíticas o geoestratégicas, agresiones que la ONU debería haber condenado y castigado, pero no lo hizo y desafortunadamente aquellos países, siguen viviendo la desestabilización sociopolítica y económica hasta hoy en día, como los ejemplos de Irak y Libia.

Sin embargo, frente a la pandemia del Covid-19, todas las armas y los ejércitos del mundo, a pesar de su potencia científica y tecnológica, se han callado, reducidos a la impotencia absoluta y no han podido erradicar al virus, lo que significa que la supervivencia de los humanos no depende prioritariamente de los ejércitos, pero sobretodo del fomento universal de la fraternidad universal y la capacidad de unirse frente a enemigos conocidos y desconocidos pero comunes, porque una dificultad llevada juntos pesa menos y recuerda la vulnerabilidad de la especie humana y la necesidad de unir las fuerzas de todas las partes del mundo, cada cual con sus conocimientos y su carisma. En una encrucijada de la humanidad y un momento clave para nuestra investigación, De Sousa Santos afirma que

(...)La pandemia nos ha puesto en el umbral de un tiempo que de la manera más sucinta se puede caracterizar así: desde el siglo XVI hasta la actualidad vivimos una era en la que la naturaleza nos pertenecía; a partir de ahora, hemos entrado en una era en la que pertenecemos a la naturaleza. La dominación moderna tenía tres pilares principales: capitalismo, colonialismo y patriarcado, y todos se basaban en la concepción de que la naturaleza nos pertenece. La pandemia no nos da opción; nos pone un dilema: o cambiamos la forma en que vemos la naturaleza, o ella comenzará a escribir el largo y doloroso epitafio de la vida humana en el planeta (...) La pandemia mostró, con una claridad nunca antes vista, lo peor del mundo en el que hemos vivido desde el siglo XVI: el impulso de muerte que la dominación moderna desencadenó con impunidad en el mundo de humanos y no humanos sometidos a ella. Pero la pandemia también mostró lo más exaltado de la humanidad: la solidaridad de tantos que arriesgaron su vida para salvar a los más vulnerables o los más afectados, que se consolaron y se cuidaron entre sí (...) Además, el mundo se afirmó como un lugar en las noticias como nunca antes había sucedido, como una humanidad sujeta a un destino común, aunque impredecible. (De Sousa Santos, 2021: 7-8)

Así pues, si un virus salido de Wuhan se transformó en una amenaza universal, a pesar de la distancia que le separa del resto mundo, cuanto más una calamidad que viniera desde África, entendido que la cuna de la humanidad comparte aguas oceánicas con casi todos los demás continentes, acabaría con toda la humanidad. Por consiguiente, nos cuesta entender la negligencia y la marginalización que sufre el continente africano en todos los puntos de vista, porque la globalización que apareció como la solución para la renovación de la fraternidad universal, se ha visto manchada por sus desigualdades, sus egoísmos e individualismos. En este sentido, es una añagaza, pensar, desear o creer que la desaparición de África del mapa del mundo representaría un alivio para el resto del mundo, porque de allí provienen la pobreza, las enfermedades, los inmigrantes, los sin papeles, las hambrunas y su peso económico a escala mundial no vale gran

cosa. Así pues, la pandemia del Covid-19 nos recuerda que la humanidad forma un todo compacto, sin distinción de raza, pueblo o nación y que todos los seres humanos pertenecemos a la misma especie. En fin de cuenta, la humanidad se construirá con África Central o no se hará, es decir la supervivencia para todos o el suicidio colectivo.

Tercio, a pesar de las resistencias culturales y sociales, la globalización se presente como una realidad, que tiene que abarcar, es decir sin exclusión ni discriminación. En efecto, mientras que la globalización, con la multiplicación de los intercambios, el alivio de las fronteras, la redistribución de los lugares y de los vínculos, debería haber favorecido el espíritu de fraternidad gravemente dañado por las tragedias del “primer siglo XX”, el de las dos guerras mundiales y de los totalitarismos, parecería que, por el contrario, el entusiasmo que permitía a todos los “hombres de buena voluntad”, de experimentar y desear una comunidad de destino, se volvió en odio, hasta el punto de que, lejos de inspirar fervor, el principio de Fraternidad es cada vez más denunciado, porque como lo afirma Lenoir: “La principal crítica que se puede dirigir al Occidente moderno es haber olvidado el ideal de Fraternidad, concentrándose a veces exclusivamente en las cuestiones de igualdad, a veces en las libertades individuales.”(Lenoir, 2014: 336).

En efecto, el diagnóstico que hace Adela Cortina con la ética del corazón remite a un tratamiento curativo y preventivo de la enfermedad moral (el “sin corazón” de personas, instituciones y países): “urgiría promover la justicia universal, hacer un *solidum* con todos los seres humanos, y que el mejor camino consiste en debilitar las tendencias sociales que fomentan la falsa idea de la autosuficiencia, sea de las personas o de los países, y potenciar aquellas tendencias que nos recuerdan que nos necesitamos mutuamente.” (Cortina, 2009: 41) Es posible cazar el fantasma de la autosuficiencia si educamos para la cooperación y la interdependencia, desde la conciencia de la verdad de nosotros mismos: somos seres de carencias que sólo desde la cooperación pueden ser superadas (Cortina, 2009:73). En este reconocimiento de la necesidad del otro está la madurez, la posibilidad de establecer vínculos que permanezcan entre las personas y los países. Lo solidario de las relaciones depende de esta educación ética previa y hay que decir que sin esta educación una sociedad está condenada al fracaso.

CONCLUSIÓN GENERAL

Al término de nuestra investigación, conviene recordar que, en el marco de la crisis medioambiental global, se trataba de reflexionar sobre la “Exclusión política y surgimiento fragmentado de la ciudadanía africana”: Retos de la educación para la fundamentación de la ecociudadanía en los “Ekang” de África Central, nuestro objetivo general era visibilizar a los saberes ecológicos tradicionales y las culturas ancestrales, insertarlos en los currículos escolares y universitarios, contribuyendo así a la búsqueda de una sociedad sostenible y demostramos que la sostenibilidad tenía una dimensión cultural y local.

En este sentido, descubrimos que la crisis ecosocial en África Central era ante todo de fuente antropológica, surgida de la cosificación racial y el triunfo de la cosmovisión occidental sobre los demás pueblos del mundo, con todas las consecuencias desastrosas que este hecho histórico conllevó, entre otras la irrupción fragmentada de la ciudadanía africana después del proceso de descolonización política, aunque luego económicamente colocada en el Tercer mundo, es decir en las periferias del sistema-mundo, lo que implica una participación de “baja intensidad” (De Sousa Santo, 2017), en la toma de decisiones de la gobernanza mundial.

En la constancia de nuestro interrogante, nos hemos entregado a un análisis histórico, interpretativo y crítico para comprender que el hombre, ser de razón, gozaba en el mundo de una posición específica e irreplicable, lo que presupone que tenía la autorización de someter y domesticar por todos los medios el medioambiente. Hemos comprendido sobre todo que esta posición específica era el error principal de la modernidad. Desde una mirada renovada, el poder del hombre orienta su destino y tiende a hacerlo coincidir, con la progresión tecnológica, con el destino de la tierra en general. Este poder se extiende por todo el ámbito de la vida como fuerza causal final.

Esta mirada moderna y posmoderna del hombre dominador del medioambiente, vulgarizada por la expansión colonial occidental, chocó con la cosmovisión de los pueblos ekang y por eso, el encuentro primordial entre las culturas africanas y el occidente falló, porque el asombro que caracteriza el primer encuentro entre las culturas en un contexto de interculturalidad, se transformó en drama monólogo de avasallamiento en nombre de la superioridad de la civilización occidental, que negó la mera humanidad al africano, despreciando a todas sus experiencias culturales, considerándolas como supersticiones y brujerías frente al conocimiento científico occidental.

Sin embargo, la crisis ecosocial global que está asfixiando al planeta y pone en tela de juicio a la visión hegemónica occidental del progreso, evidencia la necesidad de un cambio de rumbo al beneficio de la salvaguardia del medioambiente y la rehabilitación de las cosmovisiones espirituales africanas, por su relación armoniosa con el entorno natural que podrá ser una alternativa contra el infarto ambiental global, con la contribución de una ciudadanía enraizada en sus culturas, informada, activa y participativa. La consecución de los objetivos del desarrollo sostenible es una necesidad urgente para nuestro planeta, porque necesitamos un compromiso ético, político, sociocultural y un análisis de nuestra realidad que nos acerque a tomar iniciativas

con las que mejorar la supervivencia del planeta, porque nuestra acción colectiva tiene sentido hoy en día si cambia el curso de las cosas.

En este sentido, la fundamentación de una ecociudadanía basada en la visión ancestral del universo de los pueblos Ekang, puede ser la alternativa a la crisis ecosocial global, pero que no alcanzaría la meta que en medio del encuentro y diálogo intercultural, es decir entre las epistemologías del Norte y del Sur(De Sousa Santos, 2017). Esta visión del mundo, basada en una ideología religiosa, y las prácticas rituales como las oraciones, ofrendas, sacrificios, respeto de las prohibiciones que la acompañan, han permitido al africano tradicional vivir en armonía con su naturaleza-medio ambiente, este socio divino y sigue siendo electiva de muchas potencias, porque los hombres buscaban ante todo, escribe Iliffe adaptarse al medio ambiente en lugar de transformarlo, y escapar de la desaparición en caso de malas cosechas. Las ideologías hacían hincapié en la defensa de la civilización contra la naturaleza y la fecundidad. El africano tradicional ha ejercido y sigue ejerciendo la violencia sobre la naturaleza. Pero, consciente de que los dioses immanentes viven en la naturaleza, las montañas, los bosques, las aguas, ha puesto en marcha estrategias que permiten evitar o prevenir los desórdenes (epidemias, desaparición de especies vivas, agotamiento de los minerales, etc.) que podrían resultar de esta violencia necesaria.

De hecho, a través de estas estrategias, el africano tiene la preocupación de evitar la ruptura entre él y la naturaleza, su socio divino y progenitor. Así es como Sacrificios, oraciones, obediencia a los prohibidos constituyen estas estrategias. Se trata, en suma, de ritos destinados a conformar la acción o la violencia humana a un orden normativo que se supone deben regir los dioses y los antepasados, para asegurar la vida eterna de las sociedades y humanos. Algunos ejemplos bastan para ilustrar estas estrategias o modos de negociación del hombre africano con su entorno natural. Sacrificios, oraciones, obediencia a los prohibidos constituyen estas estrategias y se trata, en suma, de ritos destinados a conformar la acción o la violencia humana a un orden normativo que deben regir los dioses y los antepasados, para asegurar la vida eterna de las sociedades y de los seres humanos.

Algunos ejemplos bastan para ilustrar estas estrategias o modos de negociación del hombre africano con su entorno natural. Por desgracia, la era colonial ha penetrado en África y hecho saltar todas las barreras milenarias que mantenían cerrada la civilización de cada pueblo africano. Con la colonización y el cristianismo, las nuevas ideas, como una inundación, han socavado estas viejas murallas, cuyas amplias franjas se han derrumbado bruscamente, dejando engullir el torrente. Hoy, otra civilización ha ganado el espacio. En el plano antropológico-cultural, la destrucción del medio ambiente forestal va acompañada de la destrucción de los hábitos de las poblaciones que los habitan, así como de los recursos de la flora y de la fauna que albergan. La deforestación se acompaña de graves pérdidas de biodiversidad en sentido amplio (genes, especies, ecosistemas). También atenta contra el patrimonio cultural y espiritual de las poblaciones.

En efecto, la ecociudadanía en este sentido que incluye los derechos y deberes del ciudadano ecológico, extendiendo su ámbito de acción en lo público y lo privado, en la desterritorialidad, tiene la pretensión de superar a las concepciones clásicas del ciudadano

considerado como sujeto de derechos y miembro de una comunidad política. Así pues, “el deber fundamental del ciudadano ecológico es actuar con cuidado y compasión hacia los desconocidos y distantes (humanos y también no-humanos) tanto en el espacio como en el tiempo.”(Dobson, 2001: 172). En este sentido sigue el autor, “en lugar de constituir un obstáculo para el ejercicio de la ciudadanía, el cuidado (...) puede ser considerado propiamente como un elemento crucial” (Dobson, 2001:181). Por este hecho, es importante recordar también el vínculo que existe entre la ciudadanía, la identidad terrenal y los saberes de la educación del futuro. (Morín, 2000)

En este sentido, hay necesidad también de impulsar una conciencia social a través del desarrollo de una ecociudadanía crítica, que tomando fuente en el ecopanafricanismo, promueva una corresponsabilidad compartida transformadora de realidades para la sostenibilidad del planeta. Pero alcanzar la ecociudadanía dentro de los problemas que afectan al hombre y al medioambiente no es tarea fácil, cuando existe una escasez de convicciones individuales y colectivas, así que el carácter obsoleto, inerte e inoperante de mecanismos necesarios por parte de los Estados-nación africanos, para estimular la toma de conciencia y el fomento de actitudes favorables al fortalecimiento moral y a la participación de la ciudadana.

En efecto, para poder hablar de ecociudadanía, es necesario tener en cuenta a la calidad de vida, el bienestar compartido para los pueblos, los modelos de desarrollo sostenibles basados en la integridad del hombre como ser biopsicosocial, cultural y espiritual en armonía con todos los seres bióticos y abióticos, sobre la tierra y el entorno natural contra la mitologización del desarrollo de tipo occidental. Se trata efectivamente de

Una responsabilidad compartida donde el Estado, los ciudadanos, universidades, sociedad civil organizada, organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, grupos de interés y comunidad en general desarrollen nuevos roles y procesos de pensamiento para enfrentar de manera proactiva, creativa, innovativa y estratégica los incesantes problemas y situaciones que amenazan con acabar con cualquier forma de existencia sobre el planeta. En consecuencia para encarar los problemas que agobian y agotan al ecosistema es necesario que se produzca un cambio serio y profundo a nivel general, en cuanto a actitudes, concepciones y comportamientos hacia el planeta ya que el obstáculo más serio que impide la evolución de una ciudadanía Ecoplanetaria es el hecho de que el sistema educativo y económico está alejado y no dirigido a una conciencia y cultura ecológica. (González Cruz, 2012: 8)

Para la fundamentación de la ecociudadanía en los casos de los Ekang, es necesario hacer frente a muchos retos, ante todo la reapropiación de la noción de sostenibilidad, que aquí se refiere a la cuestión de deforestación y protección de la cuenca del Congo, segundo pulmón respiratorio del planeta, el empoderamiento de las mujeres y los jóvenes, la descolonización de las mentes en el sentido de la desobediencia epistémica, en la medida en que, no se puede generalizar, uniformizar o universalizar la mirada mercadológica occidental, porque no tiene sentido que desde un punto de vista local y cultural. Es importante entonces la reinención epistémica y epistemológica desde los saberes ecológicos tradicionales ekang, en el sentido de la recuperación histórica de los conocimientos suprimidos, callados, invisibilizados o marginados que tiene que acompañarse de un esfuerzo por producir de conocimiento autónomo de resistencia y de alternativa.

En este sentido, la educación ambiental tiene que jugar un papel importante, especialmente en la reforma de los sistemas educativos africanos, heredados de la colonización, que debería incluir los saberes ecológicos ekang en los currículos escolares y universitarios de todas las carreras. Esta educación tendrá que inventar una nueva pedagogía abierta a la democracia de alta intensidad (De Sousa, 2017) en el sentido de la participación, la descentralización y la autonomía de las instituciones locales. Así, la visión holística y la conciencia de pertenencia conjunta dan un valor fundamental a la universalidad de la vida, como señala Fotê: “La primera consecuencia de la universalidad de la vida es la fraternidad entre el hombre y el animal, la planta y el mineral, la planta y el hombre. La segunda es la metamorfosis de las cosas. Si tal metamorfosis es lógicamente concebible, si el brujo tiene la capacidad de transformarse en viento, animal o planta [...] Es porque por postulado hay identidad sustancial entre los seres.”(Memel Fotê, 1973: 308)

Sin embargo, en el plano cultural y tradicional, a través de los cultos a los antepasados, los ritos y ceremonias iniciáticas, las poblaciones y los guardianes de la tradición marcan su voluntad común de preservar las riquezas naturales, culturales y espirituales que constituyen y transmiten los bosques sagrados. Esta adhesión voluntaria es una de las razones, que garantiza la salvaguarda de los bosques sagrados. En todo caso, estos guardianes de nuestras tradiciones, han permitido hoy salvaguardar una gran parte del patrimonio forestal.

En efecto, el pensamiento tradicional ekang se basa en la creencia en la existencia de un Orden, un arreglo dinámico entre los elementos de la naturaleza y las sociedades africanas tradicionales, enfrentadas a graves problemas de degradación o de sobreexplotación de sus recursos naturales, que tienen como consecuencia la desaparición de numerosas especies útiles, podrían recurrir a sus conocimientos tan ricos y variados, así como en las prácticas culturales, para hacer frente a estas diferentes situaciones. Así pues, todos los países albergan bosques y huertos sagrados que han sobrevivido gracias a su asociación con la fe. Sea cual sea el país, la ciudad o el pueblo, es a menudo su carácter sagrado el que protege a ciertos árboles y ello desde hace siglos. Cementerios, bosques sagrados, lugares de peregrinación, templos, ríos sagrados, todos están situados en tierras cuyo paisaje ha sido protegido porque es sagrado. Y ahí es donde están muchos de los árboles que sobrevivieron en las zonas urbanas.

Muchos otros, sin embargo, fueron cortados, considerados como vestigios de supersticiones anticuadas que bloqueaban el camino del progreso. Las excavadoras comenzaron a trabajar en carreteras, ferrocarriles, oficinas, fábricas y viviendas. No se han tenido en cuenta los deseos de la población local. Las creencias religiosas que habían preservado estos magníficos lugares importantes para el medio ambiente, fueron barridas y consideradas como pasado de moda. Sin embargo, hoy en día la ecociudadanía nos hace comprender mejor lo valioso que son estos huertos y bosques sagrados, e incluso cruciales para la supervivencia del planeta. A menudo protegen importantes fuentes de agua o hábitats esenciales para las especies amenazadas y proporcionan materias primas para la salud y la medicina.

Por otra parte, hoy ha surgido un nuevo peligro que se cierne sobre estos bosques sagrados. En efecto, estos lugares santos corren el riesgo de ser simplemente clasificados como zonas protegidas o lugar de interés científico especial. Estas iniciativas parten de buenas intenciones, pero son poco juiciosas, porque barren la importancia espiritual, histórica y cultural que había logrado sobrevivir, o la consideran con condescendencia. Ignorando las razones culturales y religiosas que han asegurado la supervivencia de estos bosques y huertos, corremos el riesgo de destruir su razón de ser y de acelerar su desaparición. Por lo tanto, sería conveniente y muy recomendable respetar, trabajar en colaboración o incluso salvaguardar la fe de las religiones y creencias espirituales que protegen los bosques cruciales desde hace cientos de años. Porque son las historias, leyendas y religiones las que han preservado estos bosques, así que sigamos trabajando con ellos. Han desempeñado perfectamente su papel de protección. Además, es importante recordar que los movimientos de protección del medioambiente se basan principalmente en la sostenibilidad y que las organizaciones más antiguas y duraderas del mundo son las religiones. Han sobrevivido a todos los imperios, dinastías, ideologías y modas, seguirán aquí dentro de cientos de años. Si trabajamos con ellas en la salvaguarda del planeta, garantizarán la sostenibilidad ambiental de los pueblos autóctonos y mejorarán lógicamente la preservación del ecosistema mundial.

Ahora bien, durante demasiado tiempo estigmatizadas como paganismo, animismo y fetichismo, las Religiones Tradicionales Africanas (RTA), sin embargo ante el fracaso del paradigma industrial occidental, se presentan hoy como una vía de salvación y una nueva alternativa, para la protección del medio ambiente y la conservación de los ecosistemas para la supervivencia de la humanidad. Así pues “hoy, el investigador africano, el investigador occidental de la época de la descolonización, no puede pretender avanzar la ciencia en el conocimiento de África, si continúa ignorando la experiencia propia de África, las raíces socio-epistemológicas de su saber específico, la lógica interna que subyace al desarrollo de sus sociedades y la indisociabilidad de las fases “tradicional” y “moderna” de la misma.”(Dika-Akwa, 1982: 362)

De fuente esencialmente espiritual en una valorización de la cofradía entre el hombre y el medioambiente, la ecociudadanía ekang, para lograr su objetivo de salvaguardar a la integridad de la cuenca del Congo y contribuir a búsqueda de una sociedad sostenible global, tendrá imperativamente que alejarse y distanciarse de la sostenibilidad hegemónica y capitalista liderada por Occidente, en su intento de imponer las orientaciones epistémicas e epistemológicas de los pueblos africanos, a pesar de ser uno de los principales responsables de la degradación ambiental global, lo que se denuncia hace tiempo como el ecolonialismo, que consiste a imponer una mirada unilateral sobre la sostenibilidad. El ecolonialismo, conocido como el imperialismo medioambiental, se puede definir como las varias maneras en cómo las prácticas coloniales ecológicas afectan las vidas y hábitat natural de los pueblos no-occidentales. La urgencia actual de la crisis ambiental ha llevado a los países desarrollados occidentales a consagrar la protección medioambiental e imponerla en el resto del mundo. Así, adiós al viejo reflejo de Occidente que dicta su saber universal, mientras que el físico Lévy-Leblond sitúa el tema epistemológico en otro nivel, afirmando que “la racionalidad, al parecer, sólo puede ser local; no hay racionalidad universal, ni ciencia universal, ni formalismo universal.” (1996: 43)

Esta dimensión fundamental del colonialismo, denominada por Mattei y Nader (2008) como saqueo, puede ser evidenciada a través de los distintos procesos históricos de colonización y dominación emprendidos por el Norte Global alrededor del mundo. Un recorrido histórico a través de las distintas oleadas del colonialismo nos mostrará que, a pesar de las posibles transformaciones de las estrategias de colonización, uno de los fines primarios del mismo reside en el saqueo y explotación de las riquezas de los países y territorios colonizados. En este sentido, Concepción señala sobre el concepto colonialismo ambiental que:

[...] se refiere a la explotación de los recursos naturales renovables: la disposición de desperdicios tóxicos de actividades productivas en el aire, el agua y la tierra. [...] el colonialismo ambiental surgió como consecuencia de que se localizara en la isla una tecnología de alto consumo de energía y generadora de elevados niveles de contaminación. El problema es que estos recursos renovables que han sido deteriorados y utilizados en exceso son elementos esenciales no tan sólo para las actividades productivas, sino también para todas las formas de vida. En consecuencia, lo que está en juego es tanto la supervivencia biológica como la económica. [...] Esta política puede considerarse como una nueva forma de subordinación y opresión. (Concepción, 1988: 128)

En términos generales, las luchas por la preservación del medioambiente son parte esencial de las luchas anticoloniales. Para una ecociudadanía ekang, es urgente que las soluciones reales radican en cambiar radicalmente la conversación global aún enraizada en las necesidades y contextos locales y proponer ideas y políticas basadas en el conocimiento que sean independientes de los modelos occidentales. La sustentabilidad tiene que incluir además otras voces fuera de la corriente principal occidental, especialmente las comunidades que durante mucho tiempo han sido marginadas por ella, luchando por una verdadera representación que no perpetúe las dañinas mentalidades coloniales.

Asimismo, hay que subrayar y denunciar el comportamiento lamentable y la fuerte influencia de los altos responsables de la administración, más conocidos bajo el nombre de elite. En efecto, en plural, la noción de élites se refiere a las personas que se encuentran en una posición preeminente en las diferentes esferas de actividad. Giovanni Busino, por su parte, afirma que las élites designan a la minoría que dispone, en una sociedad determinada, en un momento determinado, de un prestigio, de privilegios derivados de cualidades naturales valorizadas socialmente, por ejemplo, la raza, la sangre o de cualidades adquiridas culturales, méritos, aptitudes. Así pues, concretamente, las poblaciones que se sienten apartadas de la participación ciudadana, desalojadas abusivamente y desposeídas de sus tierras, abandonan progresivamente la vigilancia tradicional y la preservación del entorno natural de los parques y las zonas protegidas, en beneficio de los depredadores, a veces en connivencia con la administración central. El marco institucional y las élites no son a veces que el árbol que oculta el bosque, porque llevan en sí mismo los gérmenes de su propia destrucción, a causa de la gran corrupción endémica mantenida por algunos altos cuadros de la administración central, a veces en connivencia con otros altos responsables de las multinacionales, que saquean impunemente recursos leñosos y no leñosos en total ignorancia y desprecio de las leyes y regulaciones vigentes. Para nosotros, la cuestión de la conservación de la diversidad biológica en África Central es acuciante, ya que es señal de un manifiesto de las políticas africanas en materia de medio ambiente. Dos causas intrínsecamente

relacionadas pueden explicar esta situación: la evacuación autoritaria, unilateral y absoluta, en las políticas ambientales, de los derechos consuetudinarios por una parte, y el tipo de desarrollo iniciado desde la colonización, mantenido y reforzado después de las independencias por otra parte. Así pues, el derecho moderno, mediante la racionalización y la secularización de las que es portador, es natural y profundamente inadecuado al contexto africano, donde los derechos consuetudinarios, en materia de posesión o de utilización colectivas del ambiente por ejemplo, implican y conllevan consideraciones sociales, culturales y sobre todo religiosas.

Por lo tanto, el paso de una economía de subsistencia a una economía de intercambio y beneficio ampliamente monetizada contribuye en cierta medida a desnaturalizar la explotación de los medios naturales, dado que en este caso la naturaleza se analiza ante todo como un yacimiento de recursos naturales o de energía que hay que explotar. Para ello, reconocemos que no puede haber una verdadera respuesta a la crisis ecológica, sino a condición de que se produzca una auténtica revolución política, social y cultural que reoriente los objetivos de la producción de los bienes materiales. Esta revolución en África pasa necesariamente por el conocimiento y la comprensión de las relaciones entre el hombre africano y su medio, entre éste y lo que lo rodea y el conocimiento de sus necesidades en función de su entorno natural y de su cultura.

En efecto, el enfoque ético postula un cambio de estilo de vida como una necesidad que implica un cambio de mentalidad y determina las opciones de consumo, de ahorro y de inversión que respetan la dignidad y la perennidad de la existencia humana y el planeta. En realidad, parece que no podemos invertir en una interpretación reflexiva como ésta sin exponernos al triple riesgo de la convicción, la incertidumbre y el error que tal ejercicio exige. Cualquier posible error en nuestros análisis e interpretaciones debería considerarse entonces como el motivo mismo que llama a proseguir tal trabajo. Por otra parte, este triple riesgo es el mismo con el que la filosofía se eleva a su justo nivel, el de un ejercicio crítico que, sirviéndose de las fuerzas de la razón, ofrece la posibilidad de volver a vislumbrar sus propias visiones del mundo futuro. En este sentido afirma Wolfgang von Goethe: “el agua que el barco acaba de partir se cierra inmediatamente detrás de él, lo mismo ocurre con el error: excelentes espíritus la reprimen y se hacen visibles, pero, una vez que han pasado, él, por un movimiento natural, se apresura a recuperar su lugar.”(Goethe, 1862: 521)

Sin embargo, ser ecociudadano no es responsabilidad de un día, de un lugar o de una situación, porque o eres ecociudadano 365 días al año o no lo eres. Ser ecociudadano es un aprendizaje diario que requiere un acompañamiento de proximidad de cada uno por parte de los enlaces públicos, pero sobre todo una verdadera educación. Porque, en la base, se trata de un problema de educación. Del mismo modo, una política de desarrollo local que integre la protección de los ecosistemas y de los medios sólo puede tener éxito si los responsables políticos se adhieren firmemente a ella. Las generaciones pasadas no han conocido las contaminaciones que vivimos actualmente, por lo que el sistema educativo no hizo de ellas una prioridad en su momento. Hoy en día, el sistema educativo está obligado a reciclarse y a convertirse en un sistema ecológico. Fundar la ecociudadanía en el caso de los Ekang de África Central, significa que la existencia del orden cósmico se concibe solo cuando hay un equilibrio perfecto entre el hombre y

el mundo que le rodea. La crisis ecológica es pues una profanación de la naturaleza, la ecología debe ser una de las dimensiones esenciales de la espiritualidad de ser humano, al igual que la libertad, la dignidad y la justicia. En momentos en que todos parecen haber olvidado el mensaje del medioambiente, la ecología africana es un ejemplo y una alternativa.

El compromiso de la educación ambiental y cultural desde el punto de vista de los valores tradicionales con el desarrollo integral de hombre requiere de forma urgente ante el reto de la crisis ecosocial global, promover la formación ecociudadana, basada en una ética ecosocial que consolide acciones y comportamientos proambientales. Una ecociudadanía desde los valores ekang corresponsable y consciente de los límites del entorno natural, de la necesidad de cuestionar ciertas formas de vida y de las posibilidades que albergan formas alternativas de convivencia para la supervivencia del planeta.

BIBLIOGRAFÍA

- AAVV (2011), África Subsahariana Sistema capitalista y relaciones internacionales, Buenos Aires, CLACSO. 546págs.
- ABDEL-MALEK, Anouar (1981), Nation and Revolution. English translation by Mike González. Social Dialectics 2, Albany, State University of New York Press, 222págs
- ABOSSOLO, Pierre Martial, (2012), “De la symbolique plurielle de l’arbre sacré dans le roman et la nouvelle d’Afrique francophone”, en: *Inter Francophonies*, n° 5, Le fantastique dans les littératures francophones du Maghreb et subsahariennes, Yaoundé, 22págs
- ABRIL STOFFELS, Ruth María, (2004), La regulación jurídica de la asistencia humanitaria en los conflictos armados: logros y lagunas, en *Revista Internacional de la Cruz Roja* (RICR), Ginebra, Comité Internacional de la Cruz Roja. Vol. 86, n. 855 ISSN 0250-569X
- ADOTEVI, Stanislas Spero, (1994), Intégrations, cultures et développement en Afrique, Commission mondiale de la culture et du développement, 4^e réunion, Paris, 30 juin-2 juillet, 14págs. CCD-IV/94/REG/INF.25
- ÁLVAREZ COSTA, María Elena, (2011), África Subsahariana: sistema capitalista y relaciones internacionales, 1^a ed. CLACSO, Buenos Aires, 546págs.
- ANYA-NOA, Lucien & ATANGANA, Sylvain, (1965), La sagesse béti dans le chant des oiseaux, Yaoundé, Abbia, págs97-141.
- ARNANZ, Enrique (2010), Ciudadanía y Globalización. Una reflexión desde el Tercer Sector. Documentos para el debate 3, Editorial Fundación Esplai, 110págs.
- ASSEMBE MVONDO, Samuel, (2006), “Dynamiques de gestion transfrontalière des forêts du bassin du Congo: une analyse du Traité relatif à la conservation et la gestion des écosystèmes forestiers d’Afrique centrale”, 2/1 en: *Journal du droit de l’environnement et du développement*, Yaoundé, CIFOR, 24págs.
- ATLAN, Henri, (1991), Con razón y sin ella, Tusquets Editores, Barcelona, Intercrítica de la ciencia y del mito, 477 págs
- ARENDRT, Hannah, (2015), La condición humana, Editorial Paidós, Barcelona, 384págs.
- AUSTEN, Ralph, (1987), African Economic History. Internal development and external dependency. James Currey, London & Heinemann, Portsmouth NH. 294págs.
- AZCONA PASTOR, José Manuel, (2005), Historia del mundo actual (1945-2005). Ámbito sociopolítico, estructura económica y relaciones internacionales, Editorial Madrid, 592 págs
- BAIRD CALLICOTT, John, Genèse, (2009), La Bible et l’écologie (Domaine Sauvage), Paris, Editorial Wildproject, 112 págs
- Éthique de la Terre, (2021), Paris, Editorial Wildproject, 409págs
- Pensées de la Terre, (2011), Paris, Editorial Wildproject, 392págs
- BAYART, Jean François, (2000), El Estado en África. La política del vientre. Barcelona: Bellaterra, 418págs.
- BANDYOPADHYAY & VANDANA, Shiva, (1987), “Chipko: Rekindling India’s Forest Culture” en: *The Ecologist*, Journal of Peasant Studies 25 (4) (New Delhi), págs 36-54
- BARCIA RIBERA, Laura (2013), Ciudadanía ambiental. ¿Desafío, herramienta o compromiso ético para la Educación Ambiental? En *Quehacer*, Barcelona, págs 50-56.
- BARÓ HERRERA, Silvio, (1997), Globalización y desarrollo mundial, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, págs 146.
- BAUMAN, Zygmunt, (1998), La globalización. Consecuencias humanas, Madrid, Editor digital: diegoan ePub base r1.2, 476págs
- BHABHA, Homi, (2002), El lugar de la cultura, Traducción: César Aira, Manantial, Buenos Aires, 308 págs

- BECK, Ulrich, (1998) *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona, Paidós, 224 págs
- (2001), La contrariedad complementaria entre las culturas de Europa, de África y de Asia, en la base de América, en *Revista española de pedagogía* año LIX, nº 219, mayo-agosto, págs 269-284.
- (2002), *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad* Editorial, Paidós, Barcelona/Buenos Aires/México, 305 págs
- *Entrevista a José María Neves*, Primer Ministro de la República de Cabo Verde, en *Relaciones Internacionales* nº 25; *IRI-UNLP*; La Plata, diciembre 2003-mayo 2004
- BEN HAMMOUDA, Hakim, (1999), *L'économie politique du post-ajustement*, Paris, Edition Khartala, 393 págs
- BERMAN, Marshall, (1988), *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Editores XXI siglo, Madrid, 388 págs
- BIGOMBE LOGO, Patrice, (2003), *Les élites et la gestion décentralisée des forêts au Cameroun. Essai d'analyse politiste de la gestion néopatrimoniale de la rente forestière en contexte de décentralisation*, Yaoundé, 18 págs.
- BIHR, Alain, (2000) *Le crépuscule des Etats-nations*, Lausanne, Editions Page Deux, Collection "Cahiers libres", 203 págs.
- BLANCO, Pablo, (2011), *Migraciones desesperadas en África Subsahariana poscolonial. África Subsahariana: Sistema capitalista y relaciones internacionales en Buenos Aires*, CLACSO Editorial,
- BOFF, Leonardo, (2000), *La dignidad de la Tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad*, Editorial Trotta, México, 192 págs
- (2001), *Ética Planetaria desde el Gran Sur*, Editorial Trotta, Madrid, 128 págs.
- (2017), *Una ética de la Madre Tierra*, Editorial Trotta, Madrid, 136 págs.
- (2012), *El cuidado necesario*, Editorial Trotta, Madrid, 172 págs.
- BOHM, David. (1988) *La totalidad y el orden implicado*, 3ª Ed. Barcelona, Editorial Kairós, 312 págs .
- BOLEKIA BOLEKÁ, Justo, (2014), *El auge y el declive de las culturas de África Occidental*, en *Vegueta*. Anuario de la Facultad de Geografía e Historia, 14, ISSN : 1133-598 X, págs 27-84.
- BOU, Luis César (2007), *África y la historia*, Fundación Sur, Madrid, 88 págs
- BOURDIEU, Pierre, & PASSARON, Jean-Claude, (1990), *Reproduction in Education, Society, and Culture*. London, UK: Sage Publications, 288 págs.
- BRUSA, Antonio & CAJANI, Luigi, *África y la historia mundial: las dificultades historiográficas y didácticas de una adecuada contextualización*. Università "La Sapienza", Roma (Italia)
- BUTARE, Innocent, (dir.), (2003), *Pratiques culturelles, la sauvegarde et la conservation de la biodiversité en Afrique de l'Ouest et du Centre*, dossier nº100657, Ouagadougou, 251 págs.
- CALAME-GRIAULE, Geneviève, (2009), *Ethnologie et Langage. La Parole chez les Dogon*, Limoges, Lambert-Lucas, Bruxelles, 600 págs.
- CANO SOLER, Marcel & VIVES REGO, José (2014): *El ciudadano ecológico en los procesos de decisión social de la sostenibilidad: tecnociencia, ecoética y cosmovisión*, en *Sociología y tecnociencia/Sociology and Technoscience*, 4(1), págs38-57.
- CAMPO SERRANO, Alicia, (2000), *La Descolonización de Guinea Ecuatorial (1955-1968)*, Tesis doctoral presentada en la Universidad Autónoma de Madrid, 416 págs.

- CAPRA, Fritjof, (2002), *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona, Editorial Anagrama, 368 págs
- (2003), *Las conexiones ocultas: Implicaciones sociales, medioambientales y económicas y biológicas de una nueva visión del mundo*. Barcelona, Editorial Anagrama, 392 págs
- CANTALAPIEDRA, Santiago Álvarez (coord.)(2011), *Convivir para perdurar. Conflictos ecosociales y sabidurías ecológicas*, Icaria Antrazyt, Ecología, Barcelona, 408 págs.
- CARREÑO, Eduardo, (2013), *África y la cooperación para el desarrollo: una reflexión desde la ética global*”, en *Acta Bioethica*, 19 (2) págs 241-249.
- CÉSAIRE, Aimé, (1983), *Cahier d'un retour au pays natal. Présence africaine*, Paris, 93 págs
- (2001) *Discurso sobre el colonialismo*, en CHUKWUDI EZE E(2001), *Pensamiento africano. Ética y política*. Barcelona: Bellaterra, 96págs.
- CHAKRAVORTY SPIVAK, Gayatri (1985), *Subaltern Studies: Deconstructing Historiography*, en *Subaltern Studies IV: Writings and South Asian History and Society*, Ranajit Guha, editor. Delhi: Oxford University Press. Traducción de Ana Rebeca Prada y Silvia Rivera Cusicanqui págs 330-363.
- CHALAYE, Sylvie, (2002), *Nègres en images. La primera Conferencia sobre el racismo anti-negro*, L'Harmattan, Génova, 17-18 de marzo de 2006.
- CHEW, G. (1968) “¿Bootstrap: A scientific idea?” en: *Science*, (161): 62-765. Finkenthal, - M. (1998) *Rethinking Logic: Lupasco, Nishida and Matte Blanco*. Bulletin Interactif du Centre International de Recherches et Études transdisciplinaires. Disponible en: <http://perso.club-internet.fr/nicol/ciret/>
- CHIRIGUINI, María Cristina & allí, (2002) *Apertura a la Antropología. Alteridad cultura naturaleza humana*, Proyecto-Editorial, Buenos Aires, 735págs.
- COLLIER, Paul, (2002), *La trampa africana del desarrollo. Claves de la economía mundial*, ISSN 2531-274X, Nº. 1, 2002, ISBN 84-7811-428-9, págs 616-623.
- CONILL SANCHO, Jesús Marcial, (2004), *Horizontes de economía ética*. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen. Técnos, Madrid, 282 págs
- CORBÍ, María, (2007) *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*, Barcelona: Editorial Herder, 350págs.
- CORTINA ORTS, Adele, (1997), *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Alianza Editorial, 393págs.
- (2017), *Aporofobia, el rechazo al pobre*, Editorial Paidós, Madrid, 200págs.
- (1999), *El quehacer ético. Guía para la educación moral*, Au
- COULIBALY, Moumouni, “L’image de l’Afrique dans les médias occidentaux : une explication par le modèle de l’agenda-setting” en *Les Cahiers du journalisme* nº12, Automne 2013.
- COULOUBALY, Pascal Baba., (1995), *Rite et société à travers le Bafili: Une cérémonie d’initiation à la géomancie chez les Bambara du Mali*, Bamako, éditions Jamana, 110págs.
- CNUDD (2010), *Los servicios culturales, sociales y espirituales de la forêt*, Chapitre 2 Québec, UQUAC, 65págs
- DAVIS, Mike, (2014), *Planeta de ciudades miseria*, Traducción de José María Amoroto, Akal, Madrid, 268 págs
- DEICKE C., (1994), “The Moral Philosophy of Forest Conservation Monks in Thailand”, en: *J. Baird Callicott*, 122págs.
- DELORS, Jacques, (1966), *La educación encierra un tesoro*, Ediciones Unesco, París, 304 págs
- DEWEY, John, (1963), *Experience and Education*. New York: Colliers Books, 91págs

- (2004), *Democracia y educación: Una Introducción a la Filosofía de la Education*, Editorial Morata, Madrid, 320págs.
- DIANGITUKWA, Fweley (2014): *La lointaine origine de la gouvernance en Afrique : l'arbre à palabres*, en *Revue Gouvernance*, 11(1). <https://doi.org/10.7202/1038881ar>
- DUSSEL, Enrique (1994), 1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad, Plural editores, La Paz, 222págs
- De SOUSA SANTOS, Boaventura, (2010) *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Ediciones Trilce, Montevideo, 113págs
- (2018), *Construyendo las Epistemologías del Sur*, Antología esencial, Volumen I, compilado por María Paula Meneses... [& al.]1a ed. Buenos Aires, CLACSO, 636 págs
- (2018), *Construyendo las Epistemologías del Sur*, Antología esencial Volumen II, compilado por María Paula Meneses... [& al.] 1a ed. Buenos Aires: CLACSO, 770 págs
- (2020), *La cruel pedagogía del virus*, Madrid, Ediciones CLASCO, 120págs
- (2021), *El futuro comienza ahora. De la pandemia a la utopía. "Cuestiones de antagonismo"* 116, editorial Akal, Madrid, 448págs.
- De SOUSA SANTOS & MENDES, José Manuel, (Eds.) (2017), *Demodiversidad. Imaginar nuevas posibilidades democráticas*, traducción de cristina Piña, Ediciones Akal, Madrid, 671págs.
- DIEMER, Arnaud, (2012) *Développement durable plutôt qu'écodéveloppement: le nouveau gadget idéologique de l'Occident?*, en *Colloque francophone. Les représentations Nord Sud du développement durable*, Auvergne, 25págs.
- DE ROSNAY Joël, 2020: (2007), *Les scénarios du futur. Comprendre le monde qui vient*, Paris, 315págs
- DELORS, Jacques, (1999). *L'éducation ou l'utopie nécessaire*. In *Commission internationale sur l'éducation pour le vingt et unième siècle (éd.). L'éducation : un trésor est caché dedans (13- 31)*. Paris: UNESCO
- DKAMELA Guy Patrice & al., (2010), *Des forêts du bassin du Congo pour le climat global: Questions et réponses pour appréhender les défis et les opportunités de la REDD*, Washington, 126págs
- DIKA-AKWA NYA BONAMBELA (Prince), (1982), *Problèmes de l'anthropologie et de l'histoire africaine*, Yaoundé, 369págs
- DOBSON, Andrew, (1997), *Pensamiento político verde. Una nueva ideología para el siglo XXI*, Editorial Paidós, Madrid, 272págs
- (1999), *Pensamiento verde: Una antología*, Editorial Trotta, Madrid, 312págs.
- (2010), *Ciudadanía y medio Ambiente*, Editorial Proteus, 280págs.
- ELA, Jean-Marc & LUNEAU, René: *Voici le temps des héritiers, églises d'Afrique et voies nouvelles*, (1981), Paris, Khartala, 269 págs.
- EGG, Ander, (2005), *El proceso de globalización en la cultura, Patrimonio Cultural turismo*, Cuadernos 13, Conaculta Editorial, México, págs 153-154
- ELUNGU, Pea, (1987), *Tradition africaine et rationalité moderne*, Paris, Harmattan, 186págs.
- ESCOBAR, Arturo, (2007), *La invención del Tercer Mundo Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Caracas, 424págs
- FOGWIL, R. y STEIMBERG, O., (1975). "La publicidad en el mundo actual" en *Transformaciones. Enciclopedia de los grandes fenómenos de nuestro tiempo*. Vol. 8, págs 197-224.

- FREIRE, Paulo, (2016), *Daring to Dream. Toward a Pedagogy of the Unfinished*. Milton Park: Routledge, 250págs.
- FREIRE, Paulo, (1974), *Pédagogie des opprimés*, Paris, Maspero, 300págs
- HERSKOVITS, Melville Jean, (1967), *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Payot, Paris, 305págs
- HAMIDOU KANE Cheikh, (1961), *L'Aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 216págs
- HOARE, Alison, (2005), *Commerce de bois illégal: L'action au Cameroun. Une évaluation de Chatham House*, Yaoundé, 37págs
- La invención del desarrollo, (2014), Traductora Diana Ochoa, 2^{da} Edición-Popayán, Universidad del Cauca, 364págs
- EYA MOANE, (2017), *La tragédie du peuple fang: Essai d'anthropologie sociale africaine*, Harmattan/Cameroun, Paris, 160 págs
- FANÓN, Franz, (2001) [original 1961]). *Los Condenados de la Tierra*. México: Fondo de Cultura Económica, 113págs
- (2009) [original 1952]), *Piel Negra, Máscaras Blancas*. Madrid: Akal, 373págs
- FOERSTER, H. (1962) *Principles of self-organization*. New York, Pergamon Press. *Sistémica elemental. Desde un punto de vista superior*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT.
- FOX KELLER, E. (1995) *La paradoja de la subjetividad científica*, En: *Fried Schnitman, Dora, Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Barcelona: Editorial Paidós: 143-181.
- GÓMEZ MARÍN, Raúl & JIMÉNEZ, Javier Andrés, (2003) *De los principios del pensamiento complejo*, En: *Manual de iniciación pedagógica al pensamiento complejo*, Quito: ICFES-UNESCO-Corporación Complexus, págs 190-195.
- GENTILI, Anna María, (2012), *El león y el cazador: Historia del África Subsahariana*, Buenos Aires, CLACSO, 576págs
- GÉNOT, Jean-Claude-VALLAURI, Daniel, (2013), *Aldo Leopold. La conscience écologique*, Paris, Wildproject Editions, 240 págs
- GIBBONS, Michael & al., (1994) *The New Production of Knowledge -The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*: Sage, London.
- HEIDEGGER, Martín, (2003) *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Editorial Biblos-Almagesto, 411págs
- HEYER, René & KABASELE LUMBALA (2011), *Théologie africaine et vie*, en *Théologiques*, Volume 19, n° 1, págs 5-12
- HERNÁNDEZ ZUBIZARRETA, Juan, GONZÁLEZ, Erika & RAMIRO, Pedro (eds.), (2012), *Diccionario crítico de empresas transnacionales. Claves para enfrentar el poder de las grandes corporaciones*, Icaria, Barcelona, 312págs
- ILIFFE, John, (2013), *África. Historia de un continente*, Ediciones Akal, Madrid, 509págs.
- INIESTA, Fernán (2007), *Kuma. Historia del África negra*, Editorial Bellaterra, Colección: Biblioteca de Estudios Africanos, Manresa, 304págs
- JUHÉ-BEAULATON, Dominique (dir.)(2010), *Forêts sacrées et sanctuaires boisés. Des créations culturelles et biologiques (Burkina Faso, Togo, Bénin)*. Paris, Karthala, 280 págs.
- KÄ MANA, (1993), *Théologie pour un temps de crise: Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Khartala, 205 págs
- KELLNER, Douglas, (1992), *Popular Culture and the Construction of Postmodern Identities en S. Lash y J. Friedman (eds), Modernity and Identity*, Blackwell, Oxford, págs 141-177
- KABUNDA BADI, Mbuyi, (2001) *África: claves para entender la crisis*. In. KORORUMA & al(2002) *MAMÁFRICA* (2002). Granada: Zoela Ediciones, págs 111-130.
- (2002) (ed) *África subsahariana ante el nuevo milenio*. Madrid: Pirámide.

- (2004) La democracia en África: entre la recuperación de la tradición y la integración de la economía global. VI Congr s d'Estudis Africans al M n Ib ric, África camina, Barcelona, 12-15 de enero.
- (2005), Relaciones entre Estados y grupos étnicos en África: teorías y prácticas en CARANCI & KABUNDA BADI (ed) (2005) Etnias, estado y poder en África. Vitoria-Gasteiz: Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, págs 10-13.
- (2020), *Retos del África Subsahariana en los próximos diez años: Una mirada al caso del Sahel*, Fundación CIDEAL de Cooperación e Investigación, Madrid, 25p gs.
- HARVEY, David (2018), Justicia, Naturaleza y la geografía de la diferencia, Traficantes de sueños, Madrid, 583p gs.
- HUNTINGTON, Samuel, (1997), El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial, Barcelona, Paidós, 357p gs
- ILIFFE, John, (1997), Les Africains: histoire d'un continent, Paris, Flammarion, 459p gs
- JONAS, Hans, (1990), Le Principe responsabilit , Paris, Cerf, 336 págs.
- KOUROUMA, Ahmadou, (1970), Les Soleils des ind pendances, Editions du Seuil, Paris, 216p gs
- KRASNER, Stephen David, (2001), *Soberanía: hipocresía organizada*, Editorial Paidós, Barcelona, 366 págs.
- LABURTHE TOLRA, Philippe, (1981), Les seigneurs de la forêt. Essai sur le passé historique, l'organisation sociale et les normes éthiques des anciens Beti du Cameroun, Editions Khartala, Paris, 477p gs.
- (1985), Initiations et sociétés secrètes au Cameroun. Essai sur la religion beti, Editions Khartala, Paris, 446p gs.
- LARRERE, Catherine, (1997), Les philosophies de l'environnement, Paris, PUF, 249p gs.
- (2009/1), La justice environnementale, en Multitudes, n 36, págs 156-162
- LARRERE, Catherine-Raphaël, (2009), Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement, Editorial Flammarion, Paris, 355p gs.
- LATOUCHE, Serge (1986), *Faut-il refuser le développement? : Essai sur l'anti-économique du Tiers-monde*, Presses Universitaires de France (PUF), Paris, 224 págs.
- (1984), L'échec de l'occidentalisation, en: *Tiers-Monde*, tome 25, n 100, Le développement en question, págs 881-892.
- LEFF, Enrique, (2008), Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza, (2016), Buenos Aires, siglos XXI Editores, 536p gs.
- LEFF, Enrique & all  (2005), La geopolítica de la Biodiversidad y el desarrollo sustentable: economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza, CLASCO, Buenos Aires, 285p gs.
- (2002), Saber Ambiental: Sustentabilidad, Racionalidad, Complejidad, Poder(Ambiente y Democracia), Editores XXI, México, 414p gs.
- Decrecimiento o desconstrucción de la economía: Hacia un mundo sustentable, en *Polis*. Revista de la Universidad Bolivariana, vol. 7, n  51.
- LENOIR, Frédéric (2012), La gu rison du monde, Edition Fayard, Paris, 322p gs
- LIMÓN-DOMINGUEZ, Dolores, (2019), Ecociudadanía: Retos de la educación ambiental ante los objetivos de desarrollo sostenible. Ediciones OCTAEDRO, Barcelona, 192p gs.
- LEOPOLD, ALDO, (1993), Almanach d'un comt  de sable, suivi de quelques croquis, Paris, Editions Aubier, 296 págs.
- LOVELOCK, James, (2007), La venganza de la tierra. La teoría de Gaia y el futuro de la humanidad, Editorial Planeta, Barcelona, 249 págs.

- LUCAS, Jean-Michel, (2009), *Cultura y Ambiente. Una Propuesta Teórica. Proyecto: La dimensión cultural en los problemas ambientales como herramienta al Desarrollo: Líneas estratégicas de actuación*, Junio de, CIP-ECOSOCIAL., Madrid, 38págs
- (2012), *Culture et développement durable. Il est temps d'organiser la palabre*, Paris, Irma, 128págs
- MAGUEMATI WAGBOU, (2012), *Colonización y descolonización en África y Asia en perspectivas comparadas*, en *Astrolabio*, nº9 págs 1-58.
- MAHBUBANI, Kishore (2018), *Has the West Lost It?* New York, Peguin Book, 112págs
- MAHTAR M'BOW, Amadou, *La dimensión humana*, (1982), en *El Correo de la UNESCO*, París, 48págs
- MAHTAR M'BOW, Amadou, (1982), *Las raíces del futuro*, París, Ediciones Unesco, 124págs.
- MAMDANI, Mahmood, (1998). *Ciudadano y súbdito. África contemporánea y el legado del colonialismo tardío*. México: Siglo XXI, 355págs
- MASSÓ GUIJARRO, Ester, (2009), *Estado y política en África: Breve recorrido diacrónico y sincrónico*, en *Theoria*, vol. 18 (1): págs 87-115.
- MATURANA, Humberto, VARELA, Francisco &. (1990) *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento*. Madrid: Debate. 30págs
- MANZINI, Ezio & BIGUES, Jordi, (2000), *Ecología y Democracia: De la Injusticia Ecológica a la Democracia Ambiental*, Icaria Editorial/Más Madera, Barcelona, 96págs
- MANOUKOU, Lucien, (1999), *L'Afrique et le Conseil de Sécurité de L'ONU (1946-1990), Guerres mondiales et conflits contemporains*, nº196, Nantes, págs7-22.
- MARINA MATEO, Luz, (2004), *Ponencia presentada en el II Congreso en Relaciones Internacionales del IRI*, La Plata, Buenos Aires, 11 y 12 de noviembre, 12págs
- (2004), *Los Estados del África subsahariana tras la Guerra fría: de la descolonización y los regímenes de partido único a la democracia promovida*, La Plata, Buenos Aires, 11 y 12 de noviembre, 12págs.
- MARINO de BOTERO, Margarita & TOKATLIAN, Juan Gabriel, (1985), *Ecodesarrollo, el pensamiento del decenio*. Inderena, Pneuma, 1985, 2ª, Editorial Bogotá, 610págs.
- MÁRQUEZ COVARRUBIAS, Humberto, (2009), "Diez rostros de la crisis civilizatoria del sistema capitalista mundial. Problemas del Desarrollo", en *Revista Latinoamericana de Economía*, vol. 40, núm. 159, julio-septiembre, México, págs 191-210.
- MARSEILLE, Jacques, (1984), *Empire colonial et capitalisme français: Histoire d'un divorce*, Paris, Albin Michel, 462págs.
- MAYI MATIP, Théodore (1990), "Le rôle de l'initié dans la transmission des valeurs culturelles" en *Traditions et développement dans l'Afrique d'aujourd'hui*, Unesco, Presses Universitaires de France(PUF), Paris, págs97-105.
- MBEMBE, Achille, (2011), *Necropolítica. Sobre el gobierno privado indirecto*, Editorial Melusina, Santa Cruz Tenerife, 111págs.
- (2013), *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Editions La Découverte, París, 198págs.
- (2016), *Crítica de la Razón Negra*, Futuro Anterior Ediciones, Barcelona, 2016 322págs.
- (2020), *Brutalismo*, Editions La Découverte, Paris, 228págs.
- MEGEVAND, Carole, & alii, (2013), *Dynamiques de déforestation dans le Bassin du Congo. Réconcilier la croissance économique et la protection de la forêt*, Banque Mondiale.
- MEMEL FOTÊ, Harris, (1962), *Rapport sur la civilisation animiste en Colloque sur les religions*, Abidjan, 240págs.

- (1973), "Le vent et la toile d'araignée ou l'unité du monde dans la pensée négro-africaine", en: *Annales Série D*, 4, Abidjan
- MESSI METOGO, Eloi, (2003), Dieu peut-il mourir en Afrique. Essai sur l'indifférence religieuse en Afrique, Paris, Khartala, 250págs
- MIES, María & VANDANA SHIVA (1998), La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo y reproducción, Barcelona, Icaria- Antrazyt, 243págs.
- MIGNOLO, Walker, Habitar la frontera: Sentir y pensar la colonialidad (Antología, 1999-2014) (2015) esta edición: CIDOB y UACJ, Barcelona, 514 págs.
- MILOL, Christian Adonis, (1999), Gestion des forêts communautaires au Cameroun: Enjeux, stratégies de mise en place, conflits. Étude de cas", en: L'homme et la forêt tropicale, Yaoundé. 25págs.
- MULAGO, Gwa CIKALA, Vincent, (1973), *La Religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa, Presses Universitaires du Zaïre(PUZ), 182págs
- MORÁN, Fernando, et allí, El despertar de África: fin del colonialismo europeo. Siglo XX Historia Universal, nº28.
- MORÍN, Edgar (1994) Epistemología de la complejidad. En: Introducción al pensamiento complejo. Barcelona: Editorial Gedisa, págs135-164.
- (1996) Entrevista en París con Edgar Morín: el pensamiento complejo contra el pensamiento único, En: Revista de sociología y política, "nueva época", universidad Iberoamericana, (8):2-10. Morín, E. (1996b) Mis demonios. Barcelona: Editorial Kairós.
- (2003) Educar en la era planetaria, Editorial Gedisa, Barcelona, 144págs
- (2003) ¿Sociedad-mundo o imperio-mundo? Más allá de la globalización y el desarrollo. en *Gazeta de antropología*, (19) págs10-23.
- MOUFFE, Chantal, (1993), El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical: Barcelona, Paidós, 272págs.
- MUCHLINSKI, Peter, (2021) Multinational Corporations and International Law, 2^{da} ed. Oxford University Press, Oxford, 912págs
- MUNENE, Macharia, (1996), El peso de la herencia africana, en *Cuadernos africanos*. Cine/Utopía y realidad: 50 años de ¿Independencias africanas? Editado por Casa África, págs 13-23
- MUÑOZ GARCÍA, Francisco José (2011), La descolonización de Asia y África. El movimiento de los países no alineados, (Sección Temario de oposiciones de Geografía e Historia), Clío 37. <http://clio.rediris.es>. ISSN: 1139-6237, 16págs
- MVENG, Engelbert & LIPAWING, Benjamin, (1996): Théologie, libération et cultures africaines: Dialogue sur l'anthropologie négro-africaine, Présence Africaine/Clé, 232 págs.
- NAESS, Arne, (1989), A Defence of the Deep Ecology Movement en *Environmental Ethics*, London 1984 & cf. Arne Naess and Rothenberg, Ecology, Community and Lifestyle, Cambridge, 280págs.
- NDONGO-BIDYOGO, Donato. (2009). Acerca de los estereotipos sobre África. Castell y Sendín (Eds.). Imaginar África. Los estereotipos occidentales sobre África y los africanos, Madrid: Catarata, págs169-182
- NGUGI WA THIONGO, (2015), Descolonizar la mente: La política lingüística de la literatura africana, Editorial Debolsillo, Barcelona, 192págs.
- (2017), Desplazar el centro: La lucha por las libertades culturales, rayo verde Editorial, Barcelona, 296págs.
- NOVO, María, (2007), *El desarrollo sostenible. Su dimensión ambiental y educativa*, Ediciones Unesco, Pearson Educación, Madrid, 431págs

- OSORIO GARCÍA, Sergio, (2012) La transdisciplinariedad. Manifiesto, Mónaco, Editions du Rocher en *rev.fac.cienc.econ.*, Vol. XX (1), Junio, págs 269-291
- ONU MUJERES, (2013), Informes anuales Entidades editoriales: Entidad de las Naciones Unidas para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de las Mujeres 32 págs
- OSORIO, Jorge, (2002), Participación ciudadana en el desarrollo sostenible y el rol de la universidad en *Contexto e Educação*, Editora UNIJUÍ–Año 1/, n° 6 5, Jan/Mar págs7-35
- PALMER, M. (2010), “Les forêts sacrées: Les religions participent à la protection de la nature depuis des millénaires” en *Tunza le magazine du PNUÉ pour les jeunes et par les jeunes. Les forêts et les arbres*, vol. 9, n°1, Nairobi, 24
- POUGALA, Jean-Paul, (2012): Géostratégie Africaine, Institut d'Etudes Géostratégiques – IEG, 200 págs
- PREBISH, Raúl, (1979), Biosfera y Desarrollo, Santiago, CEPAL/PNUMA, 44págs
- PULIDO TIRADO, Genara, (2009), Violencia epistémica y descolonización del Conocimiento, en *Sociocriticism*, Vol. XXIV, 1 y 2, págs 173-201
- PEÑAS ESTEBAN, Francisco Javier, (2000), Diplomacia Humanitaria, Protectorado y Política de cañoneras: África Subsahariana, Estatalidad, Soberanía y Tutela Internacional, Catarata, Madrid, págs 51-54
- PERIÁÑEZ GÓMEZ, Rocío (2008), La esclavitud en Extremadura (Siglos XVI-XVIII), Tesis Doctoral, Editorial, Universidad de Extremadura, Servicio de Publicaciones, 666 págs.
- PIÑA Rodríguez, RAMÓN Antonio & AGUILERA PÉREZ, Yendris, (2007) Propuesta metodológica para el análisis del flujograma informacional en las organizaciones, en *ACIMED*. Vol. 16, n°. 4
- PRATS, Fernando, HERRERO, Yayo & TORREGO, Alicia, (coords.), (2017), La Gran Encrucijada. Sobre la crisis ecosocial y el cambio de ciclo histórico, Traducción: Jean Byrne, La Editorial de Ecologistas en Acción, 2da Edición, Madrid, 300págs.
- QUIJANO, Aníbal, (2014), Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina, CLASCO; Buenos Aires, 832págs
- RAMÍREZ GOICOECHEA, Eugenia, (2011), Etnicidad, identidad, interculturalidad. Teorías, conceptos y procesos de la racionalidad grupal humana, Editorial universitaria Ramón Areces, Uned, Madrid, 669 págs.
- RODRÍGUEZ, Martín Andrés (2006), Las ONGDs y los “Estados Fallidos” del África Subsahariana, La Plata, III Congreso de Relaciones Internacionales/International Relations Conference, Ponencia págs 1-23.
- ROUSSEL, Bertrand, (2005), Savoirs locaux et conservation de la biodiversité: renforcer la représentation des communautés, en *Mouvements*, vol. 4, n° 41, págs 82-88.
- SAMIR AMIN, (1986), La Déconnexion. Pour sortir du système mondial, Paris, Editions La Découverte, 348págs.
- SÁNCHEZ CERVELLÓ, Josep, (2013), La interacción luso-española en la descolonización africana, en *Espacio, tiempo y Forma*, Serie V, Historia Contemporánea, t. 25, págs 153-190
- SÁNCHEZ MOLINA, Raúl, (2002) Homo infantil: asimilación y segregación en la política colonial española en Guinea Ecuatorial, en *RDTP*, LVII, 2, 2002, págs 105-120
- SAID, Edward Wadie, (2002), *Orientalismo*. Presentación de Juan Goytiso, Traducción de María Luisa Fuentes, Random House Mondadori, Barcelona, 255págs
- SALBUCHI, Adrián, (2003), El cerebro del mundo: la cara oculta de la globalización, Solar Ediciones, Madrid, 470págs.

- SAUVÉ, Lucie & ORELLANA, Isabelle, (2008), *Conjuguer rigueur, équité, créativité et amour : L'exigence de la criticité en éducation relative à l'environnement. Éducation relative à l'environnement: Regards-Recherches – Réflexions*, págs7-20.
- (1997), *L'approche critique en éducation relative à l'environnement: origines théoriques et applications à la formation des enseignants. Revue des sciences de l'éducation*, 23(1), págs 169-187.
- (2011), "La dimension politique de l'éducation relative à l'environnement – Un certain vertige [Éditorial]". *Éducation relative à l'environnement: Regards - Recherches - Réflexions*, 9, págs 7-21.
- SMEKE de ZONANA, Yemy, (2000), *La resistencia: forma de vida de las comunidades indígenas El Cotidiano*, vol. 16, n°.99, enero-febrero, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco Distrito Federal, México, págs 92-102
- SMÉRALDA, Juliette (2006), *L'utilisation de l'image du noir dans l'espace médiatique européen*, CRAN, Genève, 112págs.
- SEN, Amartya, (2000), *Desarrollo y Libertad*, Barcelona, Editorial Planeta, 220págs
- SERNA MENDOZA, Ciro Alfonso (2010): *Economía y medio ambiente en Revista. Apuntes del CENES*, vol. XXIX, n°.50, julio-diciembre, Boyacá, págs 9-26
- SOTOLONGO CODINA, Pedro Luis & DELGADO DÍAZ, Carlos Jesús (2006), *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social: Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo*, Buenos Aires, CLACSO, 233págs
- STEEMERS, Vivian, (2012), *Le (néo)colonialisme littéraire*, Collection: Lettres du Sud, Paris, Éditeur: Karthala, 240 págs.
- REYES-GARCÍA, Victoria, (2009), *(Conocimiento ecológico tradicional para la conservación: dinámicas y conflictos*, en *PAPELES*, n° 107, págs 37-55
- ROUSSEL, Bertrand (2005), "Savoirs locaux et conservation de la biodiversité : renforcer la représentation des communautés" en *Mouvements*, vol. 4, n° 41, págs 82-88
- SACHS, Wolfgang & SANTARIUS, Tilman (Dir.) (2007), *Un futuro justo. Recursos limitados y justicia global*, Colección: Varias, Icaria Editorial, Madrid, 336págs
- TOLEDO, Víctor (2010), *Las claves ocultas de la sostenibilidad: transformación cultural, conciencia de especie y poder social*, Barcelona. CIP-Ecosocial, págs335-77 430-32.
- TSHIYEMBE MWAYILA, (1995), "El África negra y la herencia revolucionaria del Estado-nación" en *África América Latina Cuadernos n°20*. Traducción del francés de Théophile Ambadiang, págs 33-44
- TOULMIN, Stephen, (1979), *El puesto de la razón en la ética*, Alianza Editorial, Madrid, 246págs.
- (1990), *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, Ediciones Península, Barcelona, 307págs.
- TRUMAN, Harry, (1949), *Discurso Inaugural 20 de enero*.
- TRUJILLO José Ramón (2001), *África hacia el siglo XXI*, Madrid, Ediciones Casa de África, SIAL, 590págs
- TZU, Sun, (1997), *El arte de la guerra de Wu Sun*. Tercera edición. Tercer Mundo S.A. Elektra Editores, Santafé de Bogotá, 98págs.
- VANDANA SHIVA, (1995), *Abrazar la vida. Mujer, ecología y supervivencia*, Madrid, Editorial Horas y Horas, 302págs.

- VALDIVIELSO NAVARRO, Joaquín, (2014) Ciudadanía ecológica, en *HISTORIA DE LOS DERECHOS FUNDAMENTALES*. Tomo IV: Siglo XX, Cap. XI, Editorial Dykinson, Madrid, págs 493-546
- (1999), La crisis de la naturaleza y la fundamentación ética en Hans Jonas, University of the Balearic islands, págs 209-223.
- VALENCIA SÁIZ, Ángel (2000), *Pensar una sociedad sostenible en el siglo XXI*, nº 2, 2009, págs 147-170.
- (2009), El reto de la ciudadanía ante la crisis ecológica en *Papeles de Relaciones Sociales y cambio global*, nº 105, Primavera, págs 25-37.
- VALLAURI, Daniel, ANDRÉ, Jean & BLONDEL, Jacques, (2015), *Le Bois mort, un attribut vital de la biodiversité de la forêt naturelle, une lacune des forêts gérées*, Paris, WWF, 34 págs. (Informe)
- VIVES REGO, José, (2013), El ciudadano ecológico: reflexiones sobre algunos contextos sociales y elementos cosmovisionales, en *Sociología y tecnociencia/Sociology and Technoscience*, Universidad de Barcelona, Volumen 1, nº3 págs 83-104.
- WADADA NABUDRE, Dani, (2001), Law, the Social Sciences and the Crises of Relevance. A Personal Account. African Social Scientists Reflections, Part 2. Nairobi, Heinrich Boll Foundation, 137págs.
- WAGBOU, Maguemati, (2007), Aproximaciones teóricas para repensar el diálogo África, América Latina y el Caribe, en *Ciencia Política* nº4, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, julio-diciembre, 27págs
- WALDO, Ralph, (2000), *La confiance en soi et autres essais*, trad. Monique Bégot, Paris, Editions Payot et Rivages, Paris, coll. "Rivage poche/Petite Bibliothèque", 111págs.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques (2000), Philosophie des images. Una gran selección de 322 págs.
- ZAMORA, José Antonio, (2002), "Globalización y cooperación al desarrollo: desafíos éticos", en Foro Ignacio Ellacuría. Solidaridad y Cristianismo, La globalización y sus excluidos, Editorial Verbo Divino, Navarra, 166 págs.
- ZALLO, ELGUEZABAL, Ramón (1992), El mercado de la cultura. Estructura económica y política de la comunicación, Publisher: Tercera Prensa, Navarra, 245págs
- ZIEGLER, Jean, (1979), El saqueo en África, Editorial Siglo XXI, México, 280págs
- (1998), Los señores del crimen. Las nuevas mafias contra la democracia, Editorial Planeta, Barcelona, 287págs.
- (2002), Los Nuevos amos del Mundo y los que les resisten. Ediciones Fayard, Paris, 107págs.