UNIVERSIDAD DE OVIEDO



DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

TESIS DOCTORAL

LA PERSPECTIVA FILOSÓFICA DE LÉOPOLD SÉDAR SENGHOR SOBRE EL SER HUMANO Y SU VINCULACIÓN AL EXISTENCIALISMO

Mª Jesús Cuende González

2008

ÍNDICE

ÍNDICE.....1

INTRODUCCIÓN.....3

CAPÍTULO 1-. DATOS BIOGRÁFICOS DE INTERÉS PARA LA COMPRENSIÓN DE SU PENSAMIENTO.....12

CAPÍTULO 2- ALGUNAS NOCIONES BÁSICAS DE LA CULTURA BANTU..25

2.1- El concepto bantú del tiempo.....26

2.1.1- El concepto de la vida humana en relación con el tiempo. La muerte y la inmortalidad.....32

2.1.2- El concepto del espacio en relación con el tiempo.....38

2.2- El concepto de Dios y la jerarquización del ser.....43

2.3- El concepto de hombre.....54

CAPÍTULO 3- LA "RAZÓN-OJO" Y LA "RAZÓN ABRAZO" EN L. S. SENGHOR.....72

3.1- El concepto de razón en L. S. Senghor, su contraposición al pensamiento occidental (principalmente a Descartes)......72

3.2- La dimensión imaginativa y afectiva del ser humano (creación, intuición, inspiración) en L. S. Senghor.....106

CAPÍTULO 4- LA DIMENSIÓN TRASCENDENTE DEL SER HUMANO EN SENGHOR.....123

4.1- Influencias religioso-africanas en el pensamiento de Senghor......123

4.2- Inspiración Bíblica en la obra de Senghor......134

4.3- Sincretismo religioso de Senghor......143

CAPÍTULO 5- CULTURA Y ONTOLOGÍA DE LA NEGRITUD.....159

5.1- La etimología de la palabra "cultura" y su problemática general.....160

5.1.1- Etimología de la palabra " cultura".....160

5.1.2- Problemática general del concepto de cultura.....162

5.2- El concepto de "cultura" en L. S. Sénghor.....166

5.3- Civilización, Civilización de lo Universal y Cultura.....179

5.4- Humanismo y Cultura.....188

5.5- Mestizaje y Cultura.....194

5.6- La figura de la mujer en la obra senghoriana.....210

5.7- Negritud y Cultura.....223

CAPÍTULO 6- DIÁLOGO DE L. S. SENGHOR CON EL EXISTENCIALISMO EUROPEO.....244

6.1- Comparativa del pensamiento negro-africano y del pensamiento existencialista europeo, a través de la obra senghoriana.....244

6.1.1- Reflexiones de Senghor con relación al pensamiento existencialista.....256

6.1.2- Conclusiones de la conexión existente entre el pensamiento existencialista europeo y el negro-africano.....259

6.2- Análisis sobre el pensamiento filosófico de T. de Chardin en la obra de Senghor y su conexión con el pensamiento africano.....261

6.2.1- Algunas consideraciones sobre la filosofía teilhardiana.....262

6.2.2- Referencias en la obra senghoriana sobre Teilhard de Chardin y su concordancia con la ontología africana.....264

6.3- El concepto de "Libertad" y "Porvenir-Prospectiva" en Senghor.....281

6.3.1- El concepto de "Libertad".....281

6.3.2- El concepto de "Porvenir-Prospectiva".....298

CONCLUSIONES.....312

ANEXO I: LÉXICO DE SENGHOR.....361

ANEXO II: OTROS DATOS DE INTERÉS SOBRE L. S. SENGHOR.....386

BIBLIOGRAFÍA.....391

SIGLAS Y ABREVIATURAS.....399

SUMARIO.....400

INTRODUCCIÓN

El estudio del pensamiento senghoriano, ofrece al lector uno de los universos más ricos y sugerentes de la literatura y la poética en lengua francesa del siglo XX. Un universo en el que se integran elementos muy heterogéneos, incluso a veces contrarios, como pueden ser tradición y modernidad, historia personal e historia colectiva, pensamiento y sensibilidad, ritmos africanos y europeos, que Senghor integra de forma totalmente armónica, elaborando una simbiosis entre ellos, haciendo de este tejido de ideas un canto a la vida y a la poesía, a la unidad y la reconciliación universal. Pero este estudio no habría tenido lugar si se obviase el interés personal por este continente un tanto olvidado en la actualidad que es África. Esta inclinación se aviva por la creciente conciencia que está adquiriendo África de su propia identidad, como contrapunto a la falta de memoria del mundo occidental.

En nuestra investigación filosófica sobre el pensamiento senghoriano nos planteamos los siguientes objetivos principales:

1- Analizar y comprender el problema filosófico de la complejidad humana en los orígenes ontológico-*sérerès* de Léopold Sédar Senghor.
2- Situar los conceptos de racionalidad y afectividad, tal como los entiende L. S. Senghor, dentro de un marco filosófico.
3- Conocer y valorar el pensamiento de L. S. Senghor respecto a la necesidad de apertura del ser humano a lo trascendente, así como entender el tratamiento del hecho religioso que el autor realiza.
4- Analizar los contenidos que forman parte de la cultura desde el pensamiento de Senghor y comprender el uso que da -dentro del campo cultural-, a expresiones como: diálogo entre culturas, negritud, mestizaje, civilización de lo universal, personalidad africana, la figura de la mujer en la sociedad africana, humanismo.
5- Comprender la conexión existente entre el pensamiento senghoriano y la rama filosófica del existencialismo europeo-occidental y la filosofía negro-africana. Entender también el vínculo que mantiene Senghor con las tesis filosóficas de Teilhard de Chardin y la influencia de éste en la obra senghoriana.

Por otra parte, nos ha parecido interesante en este estudio el intento de explicar a Senghor tomando como referencia su pensamiento sobre la tradición, la racionalidad

(intuitiva y discursiva) y la libertad, cuestiones fundamentales en los procesos de ilustración pasados y actuales. Creemos que detectar los rasgos de ilustración que existen en el sistema filosófico de Senghor puede resultar muy productivo para la interculturalidad, mejor aún, en palabras de Senghor, para el *diálogo entre culturas*.

Esta búsqueda de autocomprensión realizada por los africanos se detecta con más intensidad en unos autores que en otros, y es L. S. Senghor, uno de los literatos más importantes del siglo pasado, quien con más entusiasmo abordó este tema de la identidad africana: cómo ven los demás a los africanos, pero también, cómo las gentes de África viven esta dinámica[1].

Para la elaboración de este trabajo hemos intentado "africanizarnos", valorando las aportaciones que la cultura y la ontología africana (la gran desconocida), pueden dar a nuestro pensamiento europeo, para así nutrirnos y "aspirar" ese espíritu africano que Senghor nos quiere transmitir en su obra. Así mismo, intentamos, de igual manera, tomar la "distancia" intelectual necesaria, que todo investigador debe mantener con respecto a su campo de trabajo, para poder dar una opinión lo más objetiva posible del pensamiento senghoriano.

A lo largo de estos años, tanto en el trabajo de investigación, como en el posterior desarrollo de la tesis, hemos estudiado o consultado numerosos libros y artículos. Hemos tenido en cuenta, en primer lugar, las obras escritas y artículos de revistas del propio autor que es objeto de este estudio. Posteriormente, hemos analizado otras obras y artículos de autores que han estudiado parte de la poética o del léxico de Sengor, relacionados con su pensamiento. También hemos tenido en consideración los estudios de intelectuales africanos, a los cuales nos remitimos y de ellos dependemos, para el análisis de la cultura africana, así como de un pequeño número de otros pensadores occidentales que han dedicado parte de su tiempo al estudio de África. Y, por último, hemos analizado todas las obras que hemos considerado de interés y utilidad para elaborar el presente trabajo.

[1] La cuestión que aquí se aborda consiste en que los pensamientos y la conducta de las personas participantes pueden enfocarse desde dos perspectivas contrapuestas: *desde la perspectiva de los propios participantes* (EMIC: los observadores emplean conceptos y distinciones que son significativos y apropiados para ellos). Hay una adecuación de las descripciones y análisis con la visión del mundo que los participantes nativos aceptan como real, significativa ó apropiada. En esta situación están los antropólogos que tratan de adquirir un conocimiento de las categorías y reglas necesarias para pensar y actuar como un nativo. En segundo lugar, está *la perspectiva de los observadores* (ETIC), los cuales, se sirven de categorías y reglas derivadas del lenguaje científico que, a menudo, pueden resultar poco familiares al nativo, pero son conceptos y distinciones significativos y apropiados para los observadores. Cf.: HOEBEL-WEAVER, *Antropología y Experiencia Humana*, Omega, Barcelona 1985, p. 509.

En el primer capítulo hemos seleccionado los datos biográficos más importantes de Senghor; consideramos de interés el estudio del desarrollo de su vida: cómo le ha influido su tierra natal, la familia, su formación, los condicionantes sociales, políticos y económicos de su época, en definitiva, el contexto histórico-cultural en el que le toca vivir, para conseguir mayor comprensión de su pensamiento. Ha sido principalmente poeta y hombre de acción, pero en su extensa obra, ha dejado una filosofía y una forma de sentir, de pensar y de vivir la vida, que ha marcado a las personas de su tiempo. No podemos obviar la influencia que ha tenido Senghor sobre la nueva generación de escritores negro-africanos y la cultura africana del siglo XX.

En el segundo capítulo analizamos algunos de los principios básicos de la cultura bantú: concepto del tiempo, forma de entender y vivir la vida, la muerte y la inmortalidad, el concepto del espacio en relación con el tiempo, el concepto de Dios, la jerarquización del ser, y el concepto del hombre y su desarrollo en el mundo. El estudio de la filosofía y de la tradición africana, es importante, puesto que el análisis de la poesía y del pensamiento de Senghor, no sería posible sin un cierto conocimiento de la cultura africana. Dado que, en esencia, es la filosofía africana la que enmarca su poesía y da al autor que estudiamos el sentido holístico que tanto ha enfatizado en su obra poética.

En el tercer capítulo tratamos de situar los componentes de racionalidad, tanto la razón discursiva como la intuitiva –a las cuales Senghor denomina como “razón-ojo” y “razón–abrazo”, respectivamente-, y analizar cómo entiende este autor el concepto de razón y su contraposición, fundamentalmente, a Descartes. Estudiamos, de igual manera, otros componentes del ser humano como son la dimensión imaginativa y afectiva (creación, intuición, inspiración, emoción, etc.), tal como las entiende L. S. Senghor en relación al modo de conocer de la persona.

En el cuarto capítulo analizamos la dimensión trascendente del ser humano, conociendo y valorando la opinión de L. S. Senghor respecto a la necesidad de apertura del ser humano a esta dimensión y el tratamiento religioso que le da. Así, dentro de este apartado, se verán las influencias religioso-africanas que el autor, objeto de este estudio, recibe. También estudiamos la inspiración bíblica existente en su obra; y, por último, exponemos el sincretismo religioso, mejor aún, la *simbiosis* que este autor efectúa de ambas filosofías religiosas.

En el quinto capítulo tratamos la problemática del concepto “cultura”. Hacemos, en primer lugar, un análisis etimológico del concepto de cultura y contrastamos la

problemática que entraña este concepto con la opinión de algunos autores versados en esta cuestión. A continuación estudiamos el concepto de cultura que Sénghor vive, piensa y siente. Para profundizar en este análisis explicamos distintos conceptos que Senghor utiliza en su obra con más frecuencia y que están relacionados con el concepto de cultura. Entre dichos conceptos cabe destacar: "Mestizaje", "Civilización de lo Universal", "Civilización", "Negritud", "Humanismo", cómo se concibe el rol de la mujer en la cultura africana y el propio concepto de "cultura" tal como aparece expresado en el pensamiento de este autor. Intentamos que las explicaciones de los distintos aspectos que relacionamos con el concepto de cultura tengan la suficiente profundidad y claridad como para comprender al final de este apartado el interrogante que se plantea: ¿Cómo entiende Sénghor el concepto de *cultura*? En cuanto al concepto de Negritud, hay que resaltar que es un elemento cultural que tiene en este autor su máximo exponente y, desempeñó, además, un papel importante en la lucha por la independencia, dotando al pueblo africano de un sentimiento de orgullo que no había tenido hasta entonces.

En el sexto, y último capítulo, abordamos la respuesta existencialista de Senghor. Hacemos también un análisis de la conexión que existe, a través de la obra de Senghor, entre la rama filosófica del existencialismo europeo y el pensamiento negro-africano. Para entender el diálogo que mantiene Senghor con la filosofía europea, recogemos algunas de las tesis básicas del pensamiento de Pierre Teilhard de Chardin (sobre todo la antropología y la espiritualidad, por ser los aspectos que más conectan con el pensamiento senghoriano). Tenemos en consideración la vinculación e influencia que tuvo Teilhard en el pensamiento de Senghor pues este autor contribuyó de forma notable en la simbiosis que logra Senghor de las culturas africana y europea. Exponer la concordancia que mantiene Teilhard con la ontología africana, en alguno de sus "presupuestos filosóficos", y el desarrollo que Senghor hará de éstos es una originalidad de esta tesis. Por último, analizamos el concepto de "libertad" y "porvenir" que maneja Senghor estudiando qué aspectos, de estos conceptos, son heredados de la cultura africana y cuáles de la cultura occidental. Se podría relacionar el pensamiento de Senghor con otros autores occidentales que también han influido en su pensamiento (aunque no de forma tan notable como Teilhard), pero esto daría lugar a otras tesis. El motivo de seleccionar a Teilhard –entre otros autores- se debe a las numerosas veces que Senghor lo cita en sus obras y porque el mismo autor reconoce dicha influencia en alguno de sus escritos.

Para finalizar, hacemos una valoración de la obra poética y narrativa de L. S. Senghor, el cual nos ofrece uno de los universos más ricos y sugerentes del pensamiento negro-africano en lengua francesa -pero que se "nutre" y "bebe" de sus fuentes africanas-, del siglo XX. Existen tres aspectos determinantes y entretejidos entre sí, que son los que perfilan su pensamiento: el devenir poético, el devenir existencial y el devenir ideológico-político, todos ellos entrelazados por una energía arrebatadora repleta de confianza recobrada en la humanidad. Todas estas cuestiones, perfilan su figura y su filosofía de vida. Senghor asume un compromiso con el hombre, que se traduce en una triple actividad: docente, política y poética, y esta última, será la que servirá de sustrato a las dos anteriores.

Incluimos como "broche final" del estudio dos anexos. En el primer anexo exponemos un vocabulario y expresiones lingüísticas que utiliza Senghor. En él se recogen los términos vernáculos africanos empleados por Senghor, tanto en su obra poética como literaria. El significado de este léxico está explicitado por el propio Senghor, dentro de sus obras, tomando dichas explicaciones como referencia para nuestro trabajo. En el segundo anexo ofrecemos una información complementaria sobre este autor. Hacemos una relación de las distinciones honoríficas que recibe, así como de la literatura más reciente que se ha producido sobre su obra y su persona. Todo ello refleja y nos ayuda a comprender la importancia del autor que es objeto de este estudio.

La bibliografía que utilizamos en este trabajo consta de cinco apartados:

1- Las obras propias de L. Sédar Senghor que son la fuente principal.
2- Trabajos dedicados al estudio de la obra senghoriana.
3- Los estudios más significativos sobre literatura y cultura africana utilizando, en su mayor parte, los autores citados por el propio Senghor en sus obras.
4- Bibliografía básica de consulta general sobre algunos libros que abordan alguna cuestión referente a este estudio.
5- Los artículos de revistas y periódicos, así como otros documentos, relacionados con el tema objeto de este estudio, que por no ser obras completas, se han citado en otro apartado.

La selección bibliográfica se ha efectuado desde una perspectiva filosófica y su objetivo es facilitar la tarea de futuros investigadores que, partiendo del campo filosófico, en el futuro se interesen por el tema central de este trabajo.

En este estudio filosófico que realizamos sobre el pensamiento senghoriano explicitamos la conexión que éste hace entre el pensamiento existencialista occidental y

la filosofía africana. Por ello, desde esta investigación, podemos atribuir a Senghor el gran mérito de saber aplicar sistemáticamente la realidad de la simbólica africana (que explica implícitamente la filosofía africana) a un lenguaje y pensamiento europeo. Es decir, saber comunicar de forma comprensible para el hombre europeo el conocimiento extenso y profundo de los sabios africanos, desarrollando un lenguaje filosófico que lo posibilita y hace comunicable. En su mundo interior, el microcosmos (ser humano) ve y abraza el cosmos (universo) por medio del sentimiento y la emoción que se convierte en *con-moción*. Esta relación tan estrecha del hombre con la realidad que le rodea permite a Senghor unir el "yo" interior a un espacio cósmico.

En este análisis del pensamiento senghoriano, y la reflexión que desarrolla sobre anécdotas autobiográficas, sus fuentes, sus conceptos culturales, políticos, sociológicos y, sobre todo, filosóficos, se ve cómo Senghor logra la coexistencia armónica de dos tradiciones y pensamientos, el francés-europeo y el negro-africano, que se encarnan en su obra hacia la plenitud del ser, en un impulso biológico y existencial -siempre dinámico y dialéctico[2]-, efectuando una armonía entre el hombre y el mundo, entre el hombre y los demás, y entre el hombre y Dios. Todo ello, responde a esa tendencia sincrética, a esa simbiosis de culturas, a ese "mestizaje cultural" (parafraseando a

[2] La "dialéctica" es un método de razonamiento, de cuestionamiento y de interpretación, que ha recibido distintos significados en el curso de la historia de la filosofía. Cf.: FERRATER MORA, J.,"Dialéctica", en *Diccionario de Filosofía* (vol. I), Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1971[5], p. 444. Por este motivo, queremos dar explicación del sentido que le damos a dicho término en este trabajo. La dialéctica senghoriana podríamos decir que está "emparentada" tanto con la fenomenología como con la hermenéutica. Dialéctica, fenomenología y hermenéutica se distinguen de cualquier otra forma de teoría por su referencia a lo que es originario y primordial. Consideramos estas tres teorías como puntos de referencia del pensamiento senghoriano puesto que aquí encontramos -entre dichas teorías- cierta analogía. A saber: por una parte, el método hermenéutico no pretende "explicar" algo sino "comprenderlo", es decir, que lo que está ahí se manifieste en su plenitud. Por otra parte, la fenomenología es un método de análisis y conocimiento de realidades complejas. No se queda en lo que está ahí delante (lo ob-vio), sino que intenta por medio de la "*epoché*", llegar hasta la intimidad de su estructura, hasta su esencia. Este procedimiento supera, en cierto modo, los dualismos sujeto-objeto, inmanente-trascendente, etc., al proponerse investigar los procesos subjetivos del conocimiento junto con el fenómeno –aquello que se nos muestra como objeto en el acto de conocer-. Estas dos interpretaciones de la realidad se pueden imbricar en la dialéctica de Senghor. Utilizamos el término dialéctica en cuanto que, en el pensamiento senghoriano, se juega con los dos aspectos del mundo -visible-invisible-, se establece un "diálogo" entre los dos aspectos del conocimiento –discursivo-intuitivo- ("razón ojo" y "razón abrazo", respectivamente), su carácter teórico y práctico del conocimiento, al mismo tiempo –el pensamiento africano de Senghor se hace saber y conocimiento por medio del mito- (el mito se vive por una lógica de la intuición y la imaginación que responden de forma paralela y complementaria a una lógica práctica). Por tanto, la captación e interpretación de la realidad, se da en su pensamiento de una forma dialéctica, donde se realiza una simbiosis de lo imaginario y lo concreto, de lo racional y lo intuitivo, de lo material y lo espiritual. Es una comprensión del ser humano y de la realidad en su globalidad, donde se puede percibir el objeto de forma simultánea en su esencia y en su morfología. En definitiva, evitando caer en interpretaciones reduccionistas de la dialéctica senghoriana, podemos definir dicha dialéctica como fenomenológica y hermenéutica al mismo tiempo. Puesto que, adoptando una actitud hermenéutica y aplicando el método fenomenológico, podemos descubrir las estructuras dialécticas del ser humano y de la realidad en el pensamiento senghoriano.

Senghor), que rige no sólo su manera de escribir, sino también el contenido de dicha obra, determinada por una búsqueda de unidad, de universalidad y de trascendencia.

Analizamos y valoramos cómo la ideología senghoriana se determina en el precio de una lucha interior entre dos culturas y entre dos lenguas. La lengua africana –fuente de inspiración para Senghor- deja paso a la defensa de la Francofonía. En este proceso, queda el mestizaje de un "yo" que se constituye en "unidad" de pensamiento, palabra y acción. El autor que estudiamos se "separa" del espacio de una lengua africana que él mismo había tenido durante mucho tiempo como "aliento", que le había procurado vida y que había hecho mover toda su energía creadora; produciendo una literatura original que tiene por temas los mitos y realidades africanas, y por tótem la lengua francesa. Es, sobre todo, en el nivel de la simbología donde se descubre el gran secreto que se esconde en Senghor. En él se produce una evasión hacia sus recuerdos *sérerès* que se plasma en su creación poética, donde surgen con todo su vigor los mitos ancestrales de su país para después refractarlos en una mirada política.

Senghor donó su vida, sus ideas, su pensamiento y todo su ser, sin ruptura, en primer lugar, para la consecución de la unidad de los pueblos negros y, más tarde, para la unión de todas las civilizaciones en la gran *civilización de lo universal*. Seguramente su sueño de vivir en una "civilización de lo universal" sea una utopía en la realidad que nos toca vivir, pero no lo fue en la mente y en el corazón de un hombre que creyó en el ser humano por encima de todas las circunstancias adversas que le ha tocado vivir. Este objetivo de paz universal, se teje en el eje del tiempo, caminando hacia un porvenir en prospectiva, pero con la materia de un pasado que contiene unos valores insustituibles. El ser humano que surgirá de esta simbiosis de culturas, será el producto de un mestizaje que se distinguirá por su nueva personalidad y que debe pasar por una triple operación: separación (desarraigarse), transformación (mestizarse) y reintegración (simbiosis): vida – muerte – nueva vida.

El antagonismo de Europa y África, divididas política y culturalmente, no tiene lugar de ser en el espacio de la imaginación de Senghor. Ambos continentes aparecen en el pensamiento senghoriano *asimilados*, indisociables, inalienables; los dos continentes encuentran su lugar en este espacio pensado, percibido. El antagonismo está superado por una larga conquista interior que se ha forjado en una aparente contradicción: en el paisaje de África perdido y añorado y una dominación europea que dejará paso a que ese mismo continente se libere. Senghor ama su patria africana y parte de esta realidad hacia la construcción de un lugar interior que tiene como contenido la conciliación con

el mundo europeo. Este refugio ideal le procurará estabilidad, esperanza y seguridad de realizar su sueño africano.

En la filosofía senghoriana una ósmosis se establece entre el *yo* y el *tú*. De la unidad, Senghor pasa a la multiplicidad fecunda por un proceso de encaje y fusión donde el *yo* se dilata para llegar a *ser-más* en la unión con el otro. El sujeto y el objeto se pierden en un símbolo, donde son idénticos el uno y el otro. Es el deseo de trascender el tiempo y de suavizar el cambio de su "yo" . Un nuevo orden sucede como el resultado de una larga reflexión interior suscitada por el antagonismo doloroso de un alma partida entre dos culturas.

El futuro surge en el pensamiento de Senghor como un motor puesto en marcha hacia la creación del ser que es *fuerza* y movimiento. Según Senghor, esta armonía entre tiempo presente y futuro, debe aparecer sobre un cuádruple plan: entre los hombres, entre los animales y las cosas, entre el poeta y el universo, y entre el hombre y Dios. Senghor afirma que es el tiempo quien transforma el principio de identidad en un riesgo a correr, un riesgo que supone error y contradicción. Este riesgo lo toma Senghor en la búsqueda del eje del porvenir. Su pensamiento se revela dominando el universo simbólico y, a través de éste, el universo físico, fijando el momento presente que es un presagio del porvenir. La simbiosis de ambos universos encuentra su punto de partida en la poesía senghoriana. Sus poemas están inspirados en hechos precisos y reales. Los acontecimientos que el autor evoca no tienen nada de fantástico ni de sobrenatural – excepto algunos seres fabulosos extraídos de la mitología *sérerè*-. Es la propia imaginación senghoriana la que los transforma y colorea en un aura mágica de correspondencias. Por tanto, el universo de Senghor es de "carne", está "encarnado" y modelado en el alma; está transfigurado por la intensidad de las emociones suscitadas en su corazón y en todo su ser.

En el porvenir que sueña Senghor está la prolongación de esta Negritud subjetiva, donde se deben situar las obras más conscientes de las realidades africanas para la edificación de una verdadera cultura. En dicho porvenir reside la verdadera función de exterioridad anunciada por la imagen de la Negritud. La Negritud ofrece un lenguaje cultural nuevo que impone una nueva manera de pensar al negro-africano, así como su nueva relación con el mundo, una nueva forma de vivirla que permitirá acceder "a la verdad de las cosas esenciales: las Fuerzas del Cosmos"[3].

[3] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, Ed. Cátedra, Madrid 1999, p. 308: "El sello de la Negritud es el encantamiento que permite acceder a la verdad de las cosas esenciales: las Fuerzas del Cosmos".

Una característica que se encuentra en la obra senghoriana es el uso de mayúsculas de forma desmedida. Cuando Senghor quiere subrayar un concepto o un término, que para él es importante, utiliza las mayúsculas aunque no proceda en las reglas de la ortografía. Por tanto, hemos respetado este uso de mayúsculas cuando citamos sus textos de forma literal.

Por último, queremos resaltar la *originalidad* de este trabajo en cuanto al estudio filosófico que supone del pensamiento senghoriano. Puesto que, si bien Sénghor es un autor ampliamente analizado, los aspectos que se han estudiado sobre su pensamiento han profundizado y explicitado el aspecto lingüístico y poético, pero no el filosófico. El estudio que hacemos de los "presupuestos filosóficos" en la obra de Senghor, tiene un "plus" de complejidad por la implicación que tiene este autor con el pensamiento negro-africano. Esta cuestión queda reflejada en la ontología de Senghor. De aquí que el estudio filosófico de la ontología africana –a través de la obra senghoriana, principalmente- sea el corazón de este estudio y un elemento indispensable para su comprensión. Como originalidad de esta tesis también hay que resaltar el intentar dar explicación de la concordancia existente entre la rama filosófica del existencialismo europeo y la filosofía negro-africana bajo el prisma senghoriano. Es otra originalidad de esta tesis la comparativa del pensamiento de Senghor con algunas de las tesis básicas del pensamiento de Pierre Teilhard de Chardin -siendo la antropología y la espiritualidad los aspectos filosóficos donde están más relacionados-. Y por último, otra originalidad a tener en cuenta, es el estudio que hacemos sobre la concordancia que mantiene Teilhard con la ontología africana en el desarrollo de su pensamiento y la utilización que Senghor hará de las tesis teilhardianas para la simbiosis de ambas culturas y de ambas filosofías.

Con este estudio filosófico sobre el pensamiento senghoriano no se agota el campo de investigación, sino que hemos abierto nuevas perspectivas y posibilidades que podrían ir en direcciones paralelas a este estudio, profundizando más en cada uno de los aspectos que aquí se han analizado de forma global. En definitiva, con este trabajo hemos pretendido contribuir a una línea de investigación que pueda ser utilizada y operativa para otros investigadores sobre Senghor y el pensamiento negro-africano.

CAPÍTULO 1: DATOS BIOGRÁFICOS DE INTERÉS PARA LA COMPRENSIÓN DE SU PENSAMIENTO

En el estudio que desarrollamos hemos considerado de interés dar unas referencias biográficas del autor que estudiamos, por la importancia que tienen los acontecimientos de su existencia en el pensamiento que éste desarrolla.

Como veremos posteriormente, en el pensamiento negro-africano la conexión del ser humano a sus ancestros, clan y familia, es de suma importancia para su desarrollo ontológico, cultural y social. Por tanto, debemos destacar la importancia esencial que Senghor da a sus *orígenes*, en continuo retorno a sus fuentes africanas[4]. Al igual que el hombre negro-africano, el universo senghoriano no puede encontrar su equilibrio si no es en referencia al "Gran Tiempo Mítico" de los orígenes. La voluntad de enraizamiento ontológico que caracteriza a Senghor se manifiesta a través de su obra poética. Un ejemplo de este recuerdo al "reino de infancia" de Senghor lo encontramos en la "Elegía de los circuncisos" donde expresa:

Noche de infancia, Noche azul, Noche rubia, ¡oh Luna!
¿Cuántas veces te he invocado, oh Noche (...)
¡Ay, morir a la infancia, que se muera el poema, se rompa la sintaxis
y se abisme la palabra que no sea esencial! (...)
Pero, Dios, tantas veces me he quejado -¿cuántas?-
de las noches de infancia transparentes. (...)
Noches amadas, Noches amigas, y Noches de infancia
en medio de los tanes y los bosques,
Noches estremecidas de presencias y párpados,
tan pobladas de hálitos y de alas,
de silencio que vive, decidme, cuántas veces
os eché de menos en medio del camino de mi edad. (...)
maestro de iniciados, necesito, lo sé, tu saber

[4] Cf.: SENGHOR, L., S., *Obra Poética*, p. 409ss. Aquí reconoce el autor que su concepción del mundo está profundamente marcada por las visiones de su infancia y, por tanto, sus poemas son la expresión, en gran parte, de estas experiencias: "...Ya se habían despertado los Alisios para acunar mi sueño en la madrugada. ¡Noche de África, mi Noche! (...) Noche, tú has sido durante las noches oscuras, la Amiga que charla con el Amigo y puebla con presencias el insomnio, la Amiga que te da la solución, que se inclina y consuela...".

para ir hasta el fondo del secreto de las cosas [5].

Con la descripción del desarrollo de su existencia analizamos la repercusión que sobre él tiene el contexto histórico-cultural en el que le toca vivir (su tierra natal, su familia, su formación, los condicionantes sociales, políticos, religiosos, económicos, etc.). Es importante subrayar la influencia que tiene en Senghor la cultura africana que recibe durante su infancia, pues será ésta la que enmarcará su poesía. Senghor recurre constantemente a sus recuerdos *sérerès* de infancia y le sirven de sustrato a su pensamiento, a su obra y, en definitiva, a su persona.

La vida de Leopoldo Sédar Senghor está marcada por una larga, riquísima y compleja trayectoria que se modula al son de una triple actividad: política, docente y poética. Senghor es un hombre de acción y, contrariamente a lo que se podría esperar de un hombre de este talante, la poesía constituye uno de los instrumentos preferentes en su forma de expresarse. Él es uno de los más grandes escritores de la poesía negra, intelectual y primer presidente del Senegal (1960-1980). Escogido entre trescientos por la Sociedad de los Poetas y Artistas de Francia, fue distinguido por este país con el "Gran Premio Internacional de Poesía" concedido a su libro *Nocturnes,* que será uno de los muchos premios que alcanzará a lo largo de su vida, como iremos viendo[6].

L. S. Senghor nace en Yoal, Senegal, el 9 de agosto de 1906[7], aunque se considera su fecha oficial de nacimiento la del 9 de octubre de 1906[8]. Es de origen *sérerè*, tribu senegalesa a la que pertenece su padre, y recibe el nombre de Léopold por las creencias cristianas de su padre; el nombre de Sédar (que significa: "el que no es susceptible de humillación"), pone de manifiesto su pertenencia a la etnia *sérerè*, un pueblo descendiente de los *malinké*, conquistadores de la actual Guinea. El apellido paterno Senghor o *senhor* (señor), es de origen portugués, probablemente porque sus antepasados de etnia *mandinga* procedieran de la Guinea portuguesa, algo a lo que aludirá Senghor con orgullo, como prueba de su condición biológica de mestizo. Experimentó alguna dificultad en asumir sus distintas raíces, según él mismo confiesa:

[5] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra poética,* pp. 341-342.
[6] Cf.: ALVES DAS NEVES, J., "La poesía de Senghor", en *Cuadernos Hispanoamericanos,* Instituto de Cooperación Iberoamericana. Madrid, (Enero 1964)169, p. 99.
[7] Existen dudas acerca del momento exacto del nacimiento de Senghor, ya que en la partida de bautismo aparece como referencia la fecha del 09 de agosto de 1906. Sin embargo, en el registro civil indica el 09 de octubre de 1906. Dicha disyuntiva queda resuelta en clave de humor por Senghor: "No importa mucho, salvo para los que creen en los astros. El problema está en saber si nací bajo el signo de Leo o de Libra. Según mi mujer, soy a la vez Leo y Libra". Cf.: SENGHOR, L. S., *La poésie de l´ action*, Stock, París 1980, p. 33.
[8] Cf.: DURAN L. F., *Los poetas. Léopold, Sédar Senghor*, Júcar, Madrid 1980, p. 7.

> ¿Era yo *sérerè* cuando llevaba un nombre *malinké*, y el de mi madre era de origen *peul*? Ahora ya no me avergüenzo de mi diversidad, hallo mi alegría, mi confianza en abarcar, con una mirada católica, todos estos mundos complementarios [9].

No deja de ser paradójico, que quien forja la independencia de Senegal pertenezca a una familia católica y *sérerè*, en un país de mayoría musulmana y, donde el 85% de la población pertenece al pueblo w*olof* [10].

Entre los primeros recuerdos de los poemas de Senghor se encuentran los secretos de la naturaleza, ya que su madre (figura esencial en su primera infancia y que ejercerá una influencia importante en Senghor) es de etnia *peul* -eran un pueblo nómada de pastores y esto les hacía estar en contacto muy directo con el medio natural-. También recuerda vivamente las visitas que rendían a su padre los poderosos reyes de Siné, pues su padre era muy rico, y figuraba entre los grandes terratenientes de su país.

Senghor nace en un pueblecito costero, Yoal (antigua colonia portuguesa), cerca de la desembocadura del río Salum y habitado por la tribu *sérerè*[11]. El padre de

[9] Cf.: DURAN L. F., 1980, p. 8. Senghor alude a la confluencia de tres etnias africanas como garantía de su mestizaje biológico y cultural: *la sérerè, la mandinga y la peul*, a las que habría que añadir unas gotas de sangre portuguesa. Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1: Negritud y Humanismo*, Tecnos, Madrid 1970, pp. 417-418.

[10] Es importante, para una mayor comprensión del ambiente cultural que rodea a Senghor, explicar brevemente las características de estas tribus aquí citadas. Los ***sérerè***, después de los *wolof*, son el grupo más grande que vive en Senegal, constituyendo el 16% de la población; su lengua original es el *sérerè* y al inicio del periodo colonial por los franceses (finales del siglo XIX), algunos *sérerè* se convirtieron al catolicismo. De esta minoría católica fuerte proviene Sénghor. Hasta dicha colonización la sociedad se dividía en clases y castas: nobles, hombres libres y esclavos, dependiendo esta división de la economía de la familia. Los *sérerè* se vieron envueltos en la política a través de la actividad de Senghor, que condujo a su país a la independencia y fue su presidente hasta 1980, cuando se retiró voluntariamente de su cargo. La tribu de los ***wolof*** vive al noroeste del Senegal, son el grupo dominante de este país, su religión es mayoritariamente musulmana; su lengua, el *wolof*, sirve de lengua franca, siendo uno de los seis idiomas oficiales en Senegal; después de la independencia de Senegal, se convirtieron en el grupo étnico dominante del país; tienen el poder político y conservan la mayoría de los cargos ministeriales en la Asamblea Nacional. La tribu de los ***peul*** (también conocida como ***fulani***), es un pueblo de origen desconocido. En Senegal viven un millón. Hay dos tipos de *fulani*: los ganaderos nómadas y los urbanos, que son comerciantes. Su lengua es el *fufulde* y fueron de los primeros grupos africanos que se convirtieron al islamismo, no tienen prácticamente representatividad política en Senegal. El pueblo de los ***malinké*** pertenece a la agrupación *mande* que se extiende por toda África occidental. En Senegal habitan unas 500.000 personas, hablan *mande* y son musulmanes o practican religiones tradicionales. En la mayoría de los países en los que viven se ocupan principalmente del comercio y la agricultura. Cf.: AMIRAN GONEN (Dir.), "Fulani", "Malinké", "Sérerè", "Wolof", en *Diccionario de los pueblos del mundo. De los Abadja a los Zuwawa*, Anaya, Madrid 1996, pp. 319-321, 580-581, 814-815, 994-996.

[11] Los *sérerès* afincados en lo que es hoy Senegal se asientan a lo largo de las fértiles llanuras que bordean el río *Salum*, al oeste del país, viviendo esencialmente de la agricultura y manteniendo costumbres y ritos ancestrales que marcan profundamente el pensamiento del futuro poeta y hombre de acción.

Senghor, Basile Diogoye[12] Senghor, es considerado como una de las personas más influyentes de la región, dedicándose a la agricultura y a la ganadería. Posiblemente, por ello, fuese visitado por el rey de *Sine* Kumba N´Dofene. Éste acudía a su casa rodeado de un cortejo de *griots* (trovadores, poetas y músicos) que causaban la admiración en el pequeño Senghor, a la par que imprimían en su memoria la imagen de un ceremonial de cortesía, dominado por el ritmo y el color, en un ritual de tradiciones africanas.

Senghor pasa su infancia y se educa en el seno de la tribu s*érerè*. Se sitúa esta infancia entre dos lugares que, con el tiempo, reflejará en sus poemas como una etapa feliz y mítica en su vida. Estas ciudades son Yoal, la portuguesa, (abierta al mar) y Dyilôr, pueblo interior a orillas del río Sine (residencia habitual de la familia). Yoal y Dyilôr son la base de la topografía de una infancia mitificada, y constituyen, por tanto, dos espacios determinantes en la configuración de la geografía emocional de Senghor. Así se lo confiesa el poeta en una entrevista a A. Guibert:

> Se podría decir que el ámbito geográfico de mis poemas no desborda el marco de los dos antiguos cantones de Fimla y de Yoal. Por inclinación natural, extraigo mis imágenes analógicas de la realidad de estos terruños [13].

Pasó los siete primeros años de su vida en un medio pastoril y en contacto con la naturaleza, en un "mundo de bondad y de belleza, de dignidad y de libertad"[14], algo que le influirá notablemente en toda su obra poética y forma de concebir la vida.

Inicia sus primeros estudios en el internado de N´Gasobil –durante ocho años-, a seis kilómetros al norte de Yoal, y en esta escuela, dirigida por europeos, Senghor aprende a hablar *wolof* [15] y francés. Al mismo tiempo simultaneaba el cuidado de los rebaños y adquirió conocimientos sobre el cultivo de la mandioca. En esta misma escuela también aprendió a reconocer las constelaciones y las técnicas de la caza. El estudio del inglés sería posterior, más bien por razones prácticas, una vez formada su vocación de universalidad.

[12] *Diogoye*, significa "león". De aquí que Senghor se autodenomina de forma repetitiva a lo largo de sus poemas el "hijo del león". Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra poética*, p. 14.
[13] Cf.: Entrevista con GUIBERT, A., "Leópold Sédar Senghor", en *Présence Africaine*, 1962, pp. 147-148. Citado en la obra de Senghor: *Obra poética*, p. 14.
[14] Cf.: SENGHOR, L. S., *La poésie de l´ action*, p. 47.
[15] El *wolof* es en la actualidad el idioma más importante del Senegal, a la vez, que la lengua de la etnia más popular.

En 1922, deja la escuela y se traslada a Dakar, entonces la capital de la África Occidental Francesa, donde completa sus estudios secundarios y persigue un doble impulso vocacional: el sacerdocio y la enseñanza. Es inscrito en el Seminario-Colegio católico, en Libermann, donde comienza la carrera sacerdotal, que incluye una profunda y meditada lectura de los Textos Sagrados y una práctica cotidiana de la liturgia católica. Esta educación católica se traslucirá posteriormente de manera muy evidente en alusiones bíblicas dentro de su obra poética y escrita. Poco después, descubre que carece de vocación sacerdotal y deja el seminario, encaminándose definitivamente hacia la docencia y continuando con sus estudios seglares en el instituto de Van Vollenhoven, para la formación de profesores. Estos estudios se completarán después de 1928 en París, en el Liceo Louis-le-Grand y posteriormente en la Facultad de Letras de la Sorbona. El apoyo económico familiar y una beca concedida por su gobierno, le permiten realizar estos estudios y hacer este primer viaje a París. Senghor realiza todo esto convencido de estar cumpliendo con su destino. El primer contacto con la metrópoli no es muy alentador, el clima sombrío y gris de Europa, la forma occidental de concebir la vida, y una serie más de contrastes con su África natal, le lleva a una nueva forma de percibir la realidad, a un nuevo modo de vivir la vida, y pronto siente una especie de nostalgia y exilio. Estos sentimientos servirán de inspiración para sus primeros poemas. Esta experiencia en la Sorbona de París, también le ayudó a formar nuevas amistades que serán determinantes para su futuro. Allí tuvo de compañero de clase, entre otros, a Georges Pompidou[16] (futuro presidente de la república francesa), algo que también marcará su vida. Transcurren aquí los años 1927-1928. Esta nueva forma de vida, también le ayuda a concebir una nueva imagen de África y, como un reflejo especular, de sí mismo. De esta transformación personal hace alusión Senghor en su obra *Libertad 1*:

> Os aseguro que vuestra acogida y vuestras palabras me han afectado profundamente. No porque descubra París por primera vez, sino porque viviendo aquí una gran parte de mi vida he aprendido a conocerlo (...) Sin embargo, el descubrimiento de mí mismo, mucho

[16] A estos años de amistad, en el Liceo Louis-le-Grand, con Georges Pompidou se refiere Senghor en su artículo: "El Liceo Louis-le-Grand, centro superior de cultura francesa", en *Libertad 1,* pp. 415-419. Aquí explica Senghor que su amistad se fundamenta, en sus inicios, en una mutua coincidencia cultural y sobre todo en la coincidencia del pensamiento político. Esta afinidad al socialismo democrático se convertirá con el tiempo en una especie de relación "fraterna" para toda la vida, que ni siquiera cuando tuvieron que defender intereses políticos opuestos –por sus obligaciones políticas-, se vio empañada. Cuando G. Pompidou muere (abril de 1974), Senghor le dedica una de las más bellas *Elegías* que éste compone. Cf.: SENGHOR, L. S., "Elegía por Georges Pompidou", en *Obra poética*, pp. 446-453.

> más que el de los otros, ha sido la lección más importante que he recibido de París. La metrópoli, abriéndome al conocimiento de los otros, me ha abierto al conocimiento de mí mismo (...) París al revelarme los valores de mi civilización ancestral, me ha obligado a asumirlos y hacerlos fructificar dentro de mí. Y no me ha obligado únicamente a mí, sino a toda una generación de estudiantes negros, tanto antillanos como africanos. Al mismo tiempo, París nos inspiraba con su espíritu, nos invitaba a hacernos (...) instrumentos de cultura, es decir, instrumentos de liberación y de progreso[17].

Así, esta primera toma de contacto con el espíritu de universalidad de París ayuda a Senghor, y a sus compañeros africanos, a una primera concienciación de su identidad, de su existencia, de sí mismos, como integrantes de un pueblo y de una raza distinta de la realidad psico-social y cultural en la que estaban imbuidos en ese momento de su vida, pero que, a su vez, les ayudaba a valorar de forma justa aquello que los continuaba relacionando con su tierra natal africana. Se estaba entretejiendo y conformando en ese momento histórico lo que después será denominado como "renacimiento del mundo negro". Movimiento ideológico y cultural al que Senghor también hará referencia en varios de sus escritos y alocuciones[18].

Esta defensa del hombre de color, se hará también, como denuncia de las condiciones de vida en la que éste se encuentra, realidad que actualmente se mantiene de forma penosa y que no pertenece sólo a la historia.

Casi paralelamente a estos acontecimientos, en 1930, en Senegal, se constituye la S.F.I.O. (Sección Francesa de la Internacional Obrera) por el político L. Gueye, el cual formaría parte desde 1945, junto con Senghor, de la asamblea nacional francesa para la independencia senegalesa. En 1933, Senghor solicita la ciudadanía francesa con vistas a su futuro profesional en Francia.

Pero las inquietudes de Senghor a principios de los años treinta se centraban en el campo literario, obtiene la licenciatura en lengua francesa en 1933 y funda la revista de "L´ Étudiant Noir"[19], junto con A. Césaire y M. Damas. En dicha revista aparece por

[17] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, pp. 325-326.
[18] Cf.: SENGHOR, L. S., *Écrivains de langue française*, nº 82, janvier-mars, 1986, p. 36.
[19] El único número de la revista "El estudiante negro" fue publicado en 1934, dos años después que otra revista publicada por los estudiantes antillanos en París: "Legítima defensa". Ambas revistas parten de la reivindicación que se hizo de la cultura negro-africana en otra revista anterior a ellas: "Revista del mundo negro", cuya última publicación se hizo en 1932. Pero las dos últimas publicaciones, divergen entre sí –en el tiempo- en el modo de llevar a cabo esa reivindicación. Mientras que "Legítima defensa" sostiene la necesidad primera de un cambio político radical, "El estudiante negro" antepone la revolución cultural a

vez primera el término *negritude* ("negritud"), que tanto influirá posteriormente en África y América. El objetivo primordial de la revista era demostrar hasta dónde los negros de estatuto y nacionalidad francesa compartían una misma tradición, historia y lengua[20]. Cuando en la revista "L´ Etudiant Noir" se definió y teorizó el espíritu de la *negritud*, fue atacado por intelectuales y políticos de la época, pero continuó ampliándose, solidificándose y actualizándose de tal manera que su evolución aún continúa; así lo afirmaba R. Bastide cuando comenta el acceso de las naciones africanas a la independencia y que este espíritu de la *negrez* serviría para aglutinar las fuerzas que luchan contra el colonialismo[21].

En la década de los años treinta ejerce como profesor de literatura en el instituto de Descartes de Tours. Así mismo se involucra en política como miembro de la S.F.I.O. respaldando al partido comunista francés. En su labor docente siempre fue considerado entre sus alumnos como un maestro ejemplar que daba a las clases un especial toque poético. El puesto que ocupa de profesor agregado de gramática en Francia, es el primero obtenido por un negro-africano. Cuando retorna después de este logro a su país natal, es recibido con todos los honores en África[22], y comienza a fraguar un plan de actuación al servicio de su pueblo que consistirá en ayudarle a recuperar sus señas de identidad y dirigirle, por medio de la vía pacífica, hacia la libertad política[23].

Cuando Senghor finaliza el servicio militar como soldado de infantería (primero en Verdún, luego en París), ejerce desde 1935 hasta 1938 como profesor en el Liceo de Descartes de Tours. Además de la actividad docente, Senghor amplía conocimientos de etnología y lingüística siguiendo los cursos del Instituto de Etnología de París y los de la Escuela práctica de Estudios Superiores. También, de manera simultanea, continúa con la investigación y comienza la preparación de una tesis doctoral sobre *Las formas verbales en las lenguas del grupo guineano-senegalés (sérerè, peul, wolof y dyola*), lo que conlleva una vuelta a las fuentes africanas, al tiempo que le hace trabajar en dos

---

la revolución política. Idea que será defendida por Senghor toda su vida. Cf.: KESTELOOT, L., *Les écrivains noirs de langue française: naissance d´une litterature*, U.L.B., Bruselas 1965, pp. 133-134.

[20] Cf.: I DARNACULLETA, J. R., "Léopold Sédar Senghor. Poeta y político de la negritud", en *Forjadores del mundo contemporáneo. Los 302 personajes que más han influido en la formación de nuestro mundo*, Planeta, Barcelona, IX(1986), pp. 210-211.

[21] Cf.: ALVES DAS NEVES, J., (Enero 1964), p. 100.

[22] Senghor hace referencia a esta circunstancia en el poema "Regreso del hijo del pródigo", *Obra Poética*, pp. 171-176.

[23] No fue en vano, ya que en 1960 Senghor llega a la presidencia de un Senegal independiente. Pero aún quedaría mucho camino por recorrer y acontecimientos clave por vivir.

direcciones: la posible relación de las lenguas negro-africanas con las lenguas dravídicas de la India, por una parte, y con la lengua del Antiguo Egipto, por otro.

La realización de tantas actividades de forma simultaneada llevarán a Senghor a dejar sin terminar la tesis doctoral. Se inclinará por la actividad política. Por aquel entonces se siente próximo a las tesis de la doctrina marxista, así como una simpatía por el partido socialista, al que termina afiliándose[24]. Paralelo a esta inclinación en la actividad política, surge el sentimiento combativo de la Negritud. Le interesa a Senghor la reivindicación de la igualdad de los hombres en todos los ámbitos de la vida, tanto en el trabajo como en la producción de bienes materiales y espirituales y, sobre todo, la lucha por eliminar cualquier tipo de explotación del hombre por el hombre, y por conseguir una justicia social[25].

En 1940 cayó prisionero de los alemanes y fue condenado a estar interno en distintos campos de concentración (llegó a conocer siete, entre ellos el de Poitiers). Durante su cautiverio ejerció el oficio de escribiente y aprendió a escribir y hablar en alemán. Fue internado en un pelotón de castigo por participar en un reducto de la resistencia y, a pesar de su difícil situación, puede hacer llegar a G. Pompidou un manuscrito de poemas: *Hostias negras,* en donde relata sus horas de confinamiento[26].

En 1942 es liberado de su cautiverio por enfermedad y vuelve a su labor docente en el Liceo Marcelin-Berthelot, a las afueras de París, donde ya había ejercido en 1938. Todo ello sin desistir de su apoyo a la resistencia, participando clandestinamente en las acciones del Frente Nacional Universitario[27].

En 1944, Senghor es nombrado profesor en la Escuela nacional de Francia de Ultramar. En 1945, después de la liberación de París, es nombrado diputado de la Asamblea Constituyente –encargada del tema de las colonias-, por el General De Gaulle y participa entonces en la redacción de la Constitución de la Cuarta República. En este mismo año viaja a África y Lamine Gueye le pide que forme parte de las listas de la Federación Socialista de Senegal. En las elecciones su partido gana por una amplia mayoría y Senghor asume ya un compromiso político firme y, aunque continua residiendo en París, viaja frecuentemente a Senegal. El destino de hombre político prevalecerá sobre el de profesor universitario. Por otro lado, el de poeta comenzará a

[24] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, pp. 21-22.
[25] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, pp. 25-43.
[26] El contacto directo con la humillación, la miseria, el sufrimiento y la crueldad gratuita, le dan nuevos motivos para luchar por su ideal universal de hombre libre y, por las mismas razones, para escribir.
[27] Cf.: I DARNACULLETA, J. R., d. c., pp. 212-214.

consolidarse desde 1945, cuando publica su primer libro de poemas *Cánticos de sombra*. En ellos comenzará ya mostrando su compromiso como defensor de la causa africana, así como en varios de sus otros discursos. Como ejemplo exponemos una parte del que hizo en 1946 en la Asamblea Nacional:

> Es tiempo de acabar con esa imagen creada por Epinal de las civilizaciones negro-africanas presentadas como civilizaciones primitivas (...) Me limito simplemente a citar la célebre frase de uno de nuestros más grandes africanistas: "La idea del negro como bárbaro es una invención europea que ha dominado Europa hasta finales del siglo XIX". Es triste constatar que esta idea todavía rige para muchos de nuestros compatriotas [28].

En septiembre de1946 se casa por primera vez (a la edad de cuarenta años) con Ginette Eboué (senegalesa que conoce desde la niñez), hija del gobernador general de África Ecuatorial Francesa. Fruto de este matrimonio nacerán dos hijos varones: Francis y Guy. Esta unión duraría hasta 1955, año en el que se divorcia para posteriormente contraer de nuevo matrimonio el 18 de octubre de 1957 con la francesa Colette Hubert, con la cual tendrá un tercer hijo varón: Philippe-Maguilen[29].

Senghor lleva a partir de 1946, una intensa actividad política, desempeñando cargos de responsabilidad en París, a la vez que preside el Bloque Democrático Senegalés en el cual, de forma sorpresiva, triunfa en las elecciones legislativas, recibiendo el apoyo de los sectores sociales campesinos de creencias animistas.

Posteriormente asume la presidencia de la Unión Progresista de Senegal, partido que integra todos los partidos de izquierdas moderados. Más tarde, Senghor es nombrado presidente de la Asamblea Federal de Senegal y Sudán. Ambos países, bajo el nombre de la Federación de Malí, formaron durante años una misma comunidad de intereses políticos y económicos[30].

En 1948 edita la *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue francaise*, precedida de un prefacio de Jean-Paul Sartre ("malgache" es sinónimo de

[28] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 2: Nation et voie africaine du socialisme*, Le Seuil, París 1971, p. 9.
[29] Cf.: SENGHOR, L. S., *La poésie de l´action*, p. 150. Senghor nos describe aquí varios datos sobre sus hijos: su fecha de nacimiento, sus aficiones y sus profesiones. Su hijo mayor Francis nació el 30/07/1947, es músico y aspira a crear una nueva poesía negro-africana. Su segundo hijo Guy nació el 28/09/1948, fue doctorado en filosofía, y pretendía elaborar una nueva filosofía negro-africana (falleció accidentalmente en 1983), su tercer hijo Philippe nació el 17/10/1958, estudió derecho y su mayor preocupación e interés era contribuir en el progreso cultural de Senegal, también falleció en un accidente en Junio de 1981.
[30] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, p. 24.

Madagascar)[31]. Este mismo año fue reelegido diputado y dimitió poco después por diferencias con L. Gueye.

En la asamblea francesa gira su política en torno a una "tercera vía", que estaría entre el "individualismo democrático" (de países capitalistas) y el "gregarismo totalitario" (de países del entorno soviético), identificándose esta tercera vía con el socialismo africano, de tal forma que sus discursos en la cámara iban dirigidos a la integración política y cultural del Senegal en el mundo contemporáneo, sin por ello renunciar a sus raíces ancestrales. Esta simbiosis conformará todo su pensamiento como podemos apreciar en la *Alocución* de su *Recepción* por la Academia Malgache (29-Junio-1961):

> ¿Qué es, así pues, la *Cultura*, refiriéndome a la de un pueblo determinado? Se trata, desde luego, del conocimiento de su *civilización:* de su geografía, de su historia, de su etnia, de su lengua, de su literatura, de su arte, de su industria y de sus instituciones políticas y sociales. Es, así mismo, el conocimiento de sus valores espirituales y técnicos; de los valores pasados y presentes. Pero con frecuencia se ha dicho que la verdadera Cultura es el olvido de los conocimientos adquiridos.
>
> ¿Qué se pretende decir con esto? Que, en rigor, la Cultura no es un saber pasivo. Que la Cultura no es cosa del pasado, sino del presente y del *porvenir*; que no consiste en la mera grabación de conocimientos en la memoria, sino que es imaginación e invención; en una palabra, creación de valores nuevos en función del porvenir, verdadera *creación del porvenir en el presente* [32].

Su labor política parlamentaria se define progresivamente hacia la defensa de la cultura y la personalidad senegalesas. Senghor, en 1952, inaugura el instituto de estudios superiores en Dakar, que en 1957 se convertirá en universidad.

Es elegido alcalde de Thiés en 1956, desde donde participó en las elecciones para la asamblea de África occidental en 1957. En este mismo año se produjo la independencia de Ghana, sentando un precedente histórico que siguieron otros países africanos.

En 1958 Senghor participó en la fundación del P.R.A. (Partido de Reagrupación Africano), en dicho partido se constituyó el núcleo de la futura Unión Progresista

[31] Cf.: CHAILAN, P., "Léopold Sédar Senghor", en *Lettres-Sommaire Lycée*, Universidad de Reims, p. 2, (documento de internet).
[32] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, pp. 333-334.

Senegalesa con la que llegaría a la presidencia del país. En este mismo año el Senegal se convirtió en una república.

Senegal se unifica con Sudán en 1959 y L. S. Senghor fue nombrado ministro consejero del presidente de la Comunidad. La independencia del Senegal estaba a un paso de concretarse. Senghor pide al general De Gaulle su apoyo para este tránsito y éste se lo presta, aceptando la independencia de la Federación de Malí.

En 1960 Senghor asumió las funciones de Presidente de la Asamblea Federal, aunque dos meses más tarde hubo una ruptura debido a que la tendencia prosoviética de quienes dirigían Sudán chocaban con las posturas de los dirigentes senegaleses, que querían una relación de cooperación con Francia. Con todo esto, en Agosto de 1960, Senegal se retira de la Federación y proclama su independencia. En septiembre de 1960 Senghor es elegido primer presidente de la nueva república, conservando, a la vez, su cargo de primer ministro consejero de la Comunidad.

Senegal ingresó en la O.N.U. (Organización de las Naciones Unidas) en 1960 bajo el patrocinio de Francia. Es en las reuniones que Senghor mantiene en la O.N.U. donde aprovecha para condenar todas las formas de colonialismo y solicita al resto de países que defiendan la paz y el progreso.

En 1961 la universidad de Fordham le concedió el título de D*octor Honoris Causa* y lo definió como "un gran poeta, un literato erudito y un ardiente patriota"[33].

La intensa labor política que mantiene Sengor, no merma, sino que acrecienta, su labor de producción de poemas y ensayos. Esto lo consigue gracias al espíritu de organización y método que le habían enseñado en el Liceo Louis-le-Grand[34].

La labor poética se ve incrementada, y a las dos publicaciones anteriores ya mencionadas: *Cánticos de sombra* (1945) y *Hostias negras* (1948), hay que añadir la publicación de otras obras importantes como son *Etiópicas* (1956), *Nocturnos* (1961), *Poemas diversos* (1961), *Cartas de invernada* (1973), *Poemas perdidos* (1974), o *Elegías mayores* (1979), donde se unen en simbiosis perfecta la voz del hombre de acción política con la del yo más profundo. Estas publicaciones serán recopiladas en su *Obra Poética*, a la cual hacemos referencia en este trabajo. Posteriormente, serán las cinco obras de *Liberté* las que reunirán, casi en su totalidad, todos los artículos, alocuciones, discursos, etc., y, en definitiva, complementarán la cuestión ideológica y el pensamiento de Senghor. En los tomos de *Libertad* aborda, entre otras cuestiones, el

[33] Cf.: I DARNACULLETA, J. R., d. c., p. 218.
[34] Cf.: SENGHOR, L. S., *La poésie de l´ action,* p. 18.

sentido profundo de la Negritud. No en vano, *Libertad 1* y *Libertad 3* constan como obras en los programas de enseñanza secundaria y superior en los países de África del norte[35]. Así nos lo expresa el propio Senghor en la introducción de *Libertad 5*. Otras publicaciones a destacar dentro de su extensa obra literaria son: *Pierre Teilhard de Chardin et la Politique Africaine* (1962), *La poesía de la acción* (1980), *Discours de remerciement et de réception à l´Academie française* (1984), *Ce que je crois* (1988), *Anthologie de la Nouvelle Poésie Nègre et Malgache de langue fraçaise*, con un prefacio de Sartre (*Orphée noir*) (1997), entre otras.

Senghor en su labor política, es reelegido en 1963 con el 90% de los votos, concentrando en su persona los cargos de Presidente, y los ministerios de Economía, Educación y Asuntos Exteriores. Aunque la figura de Senghor es más discutida como político que como poeta, no se debe desdeñar su obra literaria. Está considerado como uno de los intelectuales más fértiles del Tercer Mundo con aportaciones tan importantes como pueden ser las referentes al destino político de Senegal y África, así como su pensamiento sobre la "Negritud". También realizó una importante tarea lingüística a través de sus ensayos sobre los dialectos e idiomas indígenas del Senegal. Defiende la unidad africana y el mestizaje cultural. Fruto de esta labor de cooperación con otros países árabes es la organización de una "Comunidad francófona" basada en la identidad cultural de los países de la misma área geográfica.

Es reelegido de nuevo en 1968 y 1973 como candidato único, con el 99% de los votos. La vida política del país se enriquece en 1978 con la aparición de dos nuevos partidos: el P.D.S. (Partido Democrático Senegalés), encabezado por A. Wade y, el P.A.I. (Partido Africano de la Independencia), liderado por M. Diop. Posteriormente, se afianzó otro partido político: Reagrupamiento Nacional Democrático (R.N.D.), de extrema izquierda y dirigido por A. Diop. Todos ellos tenían como denominador común el estar fuertemente marcados por la religión islámica. En las elecciones de 1978, Senghor obtiene una clara victoria sobre sus oponentes.

Senghor defiende la libertad de prensa en 1977. Recibe en la Sorbona el título de *Doctor Honoris Causa* en 1980, y en este mismo año presentó la dimisión del cargo de presidente cuando le quedaban dos años de mandato.

[35] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5 : Le dialogue des cultures*, Le Seuil, París 1993, p. 7.

En su última etapa al frente del país, propone la reforma de la constitución para ampliar los partidos con derecho a la participación en las elecciones. Organizó todo de forma que su relevo político no supusiera un drama para el Senegal.

Posteriormente, se dedicó por entero a la actividad cultural y literaria, y en 1983 fue elegido miembro de la Academia Francesa, debido a la labor literaria y lingüística que desarrolló durante toda su vida, siendo la primera persona de raza negra que accede a ésta en 1984[36].

Por último, habría que resaltar el carácter de L. S. Senghor a través de las palabras de un hombre que tuvo el placer de conocerlo y hablar con él. Juan Manuel Ospina nos deja sus impresiones en una entrevista que le hizo. Lo percibe así:

> Léopold Sédar Senghor..., paradójico, indescifrable: político y literato, "padre" del Senegal, es decir anticolonialista y a la vez cercano al poder metropolitano, al gobierno gaullista de Pompidou y luego al de Giscard; alto heliotropo de la Internacional socialdemócrata; literato, más precisamente poeta, afrancesado, académico y defensor de Francia, al tiempo que padre y principal impulsor de la negritud, concepto ambiguo pero con claros aires tercermundistas y de búsqueda de una identidad cultural confrontada a un eurocentrismo o, más precisamente, a un galocentrismo chauvinista en alto grado. Una figura confusa, por no decir contradictoria, con telón de fondo senegalés, un país exhibido por los franceses como su obra maestra en la colonización africana.
>
> Los años pasaron y a Senghor lo fui sepultando en la indiferencia hasta que en Octubre pasado tuve el privilegio de acompañar a L. S. Senghor por tres días durante su visita a Cartagena de Indias. Fue una revelación encontrar a un hombre pequeño, de apariencia frágil, en sus setenta años, sencillo, evangélicamente sencillo (es católico practicante)..., un hombre abierto, comunicativo sin ser locuaz, con sano sentido del humor e infinita capacidad para el asombro, para relacionar hechos, para sacar conclusiones y para transmitirlas. No en vano su vida toda, aún su fase propiamente política, es una gigantesca tarea pedagógica, como él mismo define su vocación primera. Un hombre exuberante en el espíritu, parco y disciplinado en el cuerpo... Viéndolo y oyéndolo recordé mis impresiones parisinas y entendí que la confusión, o aún la contradicción, tenían su origen y solución en la riqueza humana de L. S. Senghor [37].

[36] Cf.: I DARNACULLETA, J. R., d. c., pp. 219-220.
[37] Cf.: OSPINA, J. M, "El camino de las tres culturas", en *Boletín Cultural y Bibliográfico*, Biblioteca Virtual Luis Angel Arango. Colombia, XXII(1985)3, p. 1-2, (documento de internet).


Léopold Sédar Senghor

Senghor muere el 20 de Diciembre del 2001 dejando un vacío en la poesía y en el pensamiento negro africano de lengua francesa que difícilmente encontrará sustituto. De hecho, es considerado como uno de los máximos exponentes intelectuales de África en el siglo XX.

CAPÍTULO 2:
ALGUNAS NOCIONES BÁSICAS DE LA CULTURA BANTÚ

Hace un tiempo más o menos cercano, no se sabía mucho de África, o se sabía poco y mal. Los sabios del siglo XV escriben sobre los mapas del continente diciendo que "allí hay leones", una gran cabeza enciclopédica como la de Hegel, describía a los negros como una raza infantil y a África como "...el espíritu ahistórico, el espíritu no desarrollado, aún envuelto en las condiciones de lo natural... situado en el umbral de la historia del mundo"[38]. Esta coincidencia era el efecto del desconocimiento de un continente esclavo y marginal.

En el tercer cuarto del siglo XX (d. C.) comienza una nueva época con la descolonización. En este nuevo periodo, los pueblos africanos se enfrentan a las arduas tareas de su desarrollo social y cultural, las cuales pasan por la restitución del pasado africano, para así reafirmar su identidad. El saber asimilado por Occidente sobre el pasado africano está lleno de prejuicios negativos y erróneos y, si éstos no se superan, la historia científica de África no puede construirse. Los descubrimientos arqueológicos indican la preeminencia de la prehistoria africana sobre la prehistoria de otras civilizaciones. El Neolítico comenzó tres mil años antes en África que en Europa; concretamente, en el desierto del Sahara, que era entonces una zona de abundante

[38] Cf.: JACKSON, J., "Las culturas africanas antes de su entrada en el Tercer Mundo", en *Guía del Mundo*, Instituto del Tercer Mundo. Recuadros especiales, p. 1, (documento de internet).

vegetación y con muchos ríos, desarrollando los pueblos de entonces una práctica agrícola muy diversa y una ganadería más modesta[39].

Todas las culturas y sociedades humanas desarrollan, y han desarrollado, formas propias y específicas de su pensamiento, de su "filosofía", dan explicación al origen y estructura del mundo, establecen los criterios de lo bueno y lo malo, y elaboran un concepto de la naturaleza del hombre[40].

Si bien, como ya comentamos, la visión del mundo negro-africano ha sido poco estudiada hasta el momento, es desde el punto de vista filosófico donde la carencia de estudios se acrecienta de forma preocupante. Sobre este aspecto, nos remitiremos a las fuentes de información que poseemos, siendo L. S. Senghor, J. Mbiti y el P. Temples, Kagame, Ndaw y Zahan, los autores más relevantes en este tema, aunque también nos ayudaremos de los estudios de otros autores que han analizado esta materia, los cuales iremos citando a lo largo del trabajo.

2.1- El concepto bantú del tiempo

El concepto de tiempo es clave para entender e interpretar las religiones y pensamiento africano, ya que dicho concepto afecta de forma muy profunda y radical al resto de la visión del mundo de un pueblo; de su cultura en definitiva.

Todos sabemos que en Occidente se tiene una visión del tiempo que es lineal, donde pasado, presente y futuro se extienden sin límite hacia atrás y hacia adelante. Sobre esta visión del concepto tiempo se desarrollan otros mitos como son el de la evolución y el progreso, que interpretan la historia en una dinámica que va desde lo menos a lo más perfecto, desde lo primitivo a lo moderno y desde lo pre-humano a lo más humano. Esta evolución y progreso culminan en un estado escatológico, de perfección final y felicidad, que no terminarán nunca. En este proceso, el tiempo sólo se mueve hacia adelante, los acontecimientos no se repiten y en el futuro está lo superior, lo nuevo, lo inesperado.

[39] Cf.: JACKSON, J., d. c., p. 1-2.
[40] Cf.: WIMMER, F. M., "Filosofía Intercultural ¿Nueva disciplina o nueva orientación de la filosofía?", en *Revista de Filosofía*, San José, Costa Rica, XXXIII(1996)80, p. 7.

El tiempo es plasmado en un calendario de carácter matemático, como algo abstracto, donde el esquema es repetitivo, pero siempre caminando hacia el futuro[41].

Otras culturas, como la griega y las orientales, tienen una visión cíclica del tiempo, en donde todo se repite, aunque pueden variar las condiciones. El núcleo central de esta visión del tiempo es la "Edad de Oro" perdida. El hombre mira hacia atrás para recuperar lo perdido. Aquí nos encontramos con el mito del "Degreso" (al contrario del "progreso" en Occidente), en el cual, la historia y la humanidad evolucionan de forma negativa hacia una degradación progresiva.

Otros mitos presentes en esta concepción cíclica del tiempo son: las "Cuatro Tiradas de dados" (cuatro edades del Universo) y la "Reencarnación" que tiene su expresión máxima en el mito del "nirvana". Ambas concepciones apuntan a una reiteración de los hechos, siempre y cuando, el hombre no alcance la perfección plena. Una vez alcanzada dicha perfección, el ser humano podrá salirse de este ciclo de reencarnaciones y podrá alcanzar, así, la felicidad suprema y definitiva que se encuentra en el "Nirvana"[42].

El concepto negro-africano o bantú del tiempo[43], no participa de ninguna de las dos visiones del tiempo descritas hasta este momento (no es ni lineal, ni cíclica). Para el africano tan sólo existe el tiempo-acontecimiento. Así nos lo expresa J. Mbiti:

> El tiempo es una sucesión de los acontecimientos que han ocurrido, los que están teniendo lugar ahora y los que inevitablemente o inmediatamente ocurrirán[44].

Desde esta perspectiva, no poseen calendarios numéricos, salvo raras excepciones. El tiempo lo calculan en relación con los acontecimientos de la vida que son los elementos constitutivos del tiempo[45].

---

[41] Cf.: PIENDA, J. A. DE LA, "Visión del Mundo y Derechos Humanos en las Tradiciones Negroafricanas", en *Revista del Centro de Investigación*. Universidad la Salle, III(Agosto-1998)11, p. 243.

[42] Cf.: PIENDA, J. A. DE LA, d. c., p. 244.

[43] Cf.: He tomado el término "bantú" como sinónimo o sustituto del concepto "negro-africano", ya que "bantú" significa "hombre", "persona humana" en la cultura africana. Esta agrupación de las lenguas negroafricanas y de los individuos que las hablan bajo la denominación "bantú" se la debemos al etnólogo alemán Bleeck, clasificación con la que quiere expresar la unidad que existe en un amplio grupo de lenguas y culturas africanas. Cf.: AA. VV. "bantú", en *Diccionario Enciclopédico Salvat*, (vol. IV), Ed. Salvat, Barcelona 1983, p. 420.

[44] Cf.: MBITI, J., *Entre Dios y el Tiempo. Religiones tradicionales africanas*, Mundo Negro, Madrid 1991, p. 23.

[45] Cf.: MBITI, J., 1991, p. 26.

El *día* se divide en momentos marcados por el sol, la luna y según se van desarrollando las tareas o trabajos que se desempeñan a lo largo de éste. Por tanto, no se divide en horas y no existe el día en abstracto. De igual manera, tampoco existe el mes o el año de forma abstracta, sino que se les designa por épocas de sequía o de lluvias, de recolección o de siembra, etc. Así, los años pueden durar 350 días ó 390[46].

Los calendarios miran más hacia el pasado, no hacia el futuro, ya que el futuro próximo se prevé con relación a sucesos que ya se experimentaron en el pasado. J. Mbiti nos explica que ha llegado a su conocimiento la existencia de un calendario tradicional de los *Akan* de Ghana, que está organizado en días, semanas y meses. La duración de un año es de 378 días, hay nueve meses y cada mes tiene 42 días (seis semanas), todo esto se programa en función del ciclo agrícola que es el que proporciona el paradigma para el concepto de tiempo en los asuntos humanos. Este calendario cuenta sólo los días y los meses de años aislados, pero no de forma secuencial (un año después de otro), cada año tiene entidad propia, de tal manera, que este calendario no anticipa necesariamente un concepto lineal del tiempo o de la historia. Todo esto nos ilumina aún más el entendimiento y la discusión del concepto africano del tiempo[47].

Para expresar las distintas concepciones del tiempo que existen en el pensamiento africano, J. Mbiti nos propone dos vocablos *suahili*: *Sasa y Zamani*, para evitar las asociaciones mentales de las palabras pasado, presente y futuro.

En nuestra comprensión, el *Sasa* abarcaría el "período del ahora"; es "donde" y "cuando" la persona existe. Por tanto, si el acontecimiento es de más allá de dos años, a partir de este momento, no se puede concebir ni hablar de él, porque no tienen tiempos verbales que cubran esa dimensión futura del tiempo. Así, podríamos decir que el *Sasa* es una dimensión temporal completa, a modo de ***micro tiempo*** que sólo tiene sentido para el individuo y la familia, o comunidad, por medio de su participación en él.

En el *Zamani* coinciden su propio pasado, presente y futuro y podríamos llamarlo el ***macrotiempo***. Está íntimamente relacionado con el *Sasa*, el cual, se sumerge en el *Zamani*. El *Zamani* es la dimensión del tiempo donde todo se encuentra y donde todo tiene su punto final; según Mbiti:

[46] Cf.: MBITI, J., 1991, pp. 27-29.
[47] Cf.: MBITI, J., 1991, p. 41.

> El océano del tiempo en el que todo queda absorbido en una realidad que no es ni antes ni después. Ambos, *Sasa y Zamani*, tienen calidad y cantidad [48].

Esta idea de tiempo queda ampliamente explicada en otra obra del autor Mbiti: *African Religions and Philosophy*. Éste nos aclara en uno de sus epígrafes: "El concepto de tiempo: pasado, presente y futuro", cómo afecta esta idea a la vida social africana. Aquí, nos afirma que el concepto africano del tiempo es silencioso e indiferente. Esto significa que el futuro es virtualmente no existente como tiempo real. *Sasa* tiene un sentido de inmediatez, de proximidad; sería el tiempo presente. Lo que sería el futuro es extremadamente breve.

Cuando un evento es lejano en el futuro, su realidad esta completamente fuera del periodo *Sasa*. Por tanto, en el pensamiento africano el *Sasa* se "tragaría", en parte, lo que en la concepción temporal occidental sería concebido como futuro.

Los eventos en la dimensión *Sasa* deben estar a punto de ocurrir, en proceso de realización o recientemente experimentados. *Sasa* no es matemática o numéricamente constante. Cuanto más vieja es una persona mas largo es su periodo *Sasa*. La comunidad tiene así mismo su periodo *Sasa* el cual es mayor que el individual, pero tanto para la comunidad como para el individuo el momento más vivido es el punto actual.

Sasa es la región temporal en la cual la gente es consciente de su existencia, y dentro de la cual se proyecta a sí misma tanto en el futuro próximo como principalmente en el pasado (*Zamani). Sasa* es en sí misma una dimensión temporal compleja con su propio futuro próximo, un presente dinámico y un pasado reciente. Como ya hemos comentado, podríamos llamarlo el *micro-tiempo*.

Zamani no esta limitado a lo que en la cultura occidental se llama pasado. También tiene su propio pasado, presente y futuro pero en una escala más amplia. Como hemos citado ya, podríamos llamarlo el *macro-tiempo*. *Zamani* se solapa con *Sasa* y ambos no son separables. *Sasa* se alimenta o desaparece en el *Zamani.* Pero antes de que los eventos lleguen ha ser incorporados al *Zamani* tienen que haber llegado a ser realizados dentro de la dimensión *Sasa.* Una vez que esto ha tenido lugar, entonces los eventos pasan desde el *Sasa* al *Zamani.* Por tanto, el *Zamani* se convierte en el periodo fuera del cual nada puede suceder. *Zamani* es el periodo de terminación, la dimensión en la cual todo encuentra su punto de destino, es el almacén final para

[48] Cf.: MBITI, J., 1991, p. 32.

cualquier fenómeno o evento. Tanto *Sasa* como *Zamani* tienen calidad y cantidad. *Sasa* es el periodo de la vivencia terrena; por otra parte, *Zamani* es el periodo del mito, dando un sentido de seguridad al periodo *Sasa*, uniendo en un abrazo a todas las cosas creadas[49].

La noción de tiempo negro-africana nos la explica Ndaw en su obra "La Pensée Africaine" afirmando que dicha noción es una de las representaciones fundamentales que nutren toda la visión del mundo africano. Distingue este autor tres categorías:

- El *tiempo físico*: es el mismo para todos los seres humanos. Es el tiempo donde se expresa nuestro cuerpo, así como el movimiento de los astros.
- El *tiempo psicológico*: este es más ambiguo, porque la consciencia, de cara al tiempo, tiene diversas reacciones. Es, en ocasiones, la desesperación y la angustia ante el hecho de un tiempo físico limitado. Es también el sentimiento de una creencia, de una cierta madurez en el desarrollo del ser.
- El *tiempo social*: es el más importante para la explicación y el propósito que pretendemos ya que en él existen múltiples funciones. El tiempo social implica la multiplicidad de tiempos, tantos como individuos existen en dicha sociedad.

El *tiempo social* será diferente según las sociedades. Se puede decir que existen también tantos tiempos como grupos culturales humanos distintos. Así, las sociedades occidentales se rigen por el calendario Gregoriano desde una época relativamente reciente. A diferencia del tiempo occidental, constituido sobre la base del movimiento de los astros, los calendarios negro-africanos están fundados en los hábitos religiosos y económico-sociales del grupo. Cada grupo africano organiza su vida según un orden temporal que le es propio[50]. El término "eternidad" que en occidente se utiliza para designar el extremo límite de la temporalidad, sin embargo, en África la "eternidad" es

[49] Cf.: MBITI, J., *African Religions and Philosophy*. Second revised and enlarged edition. Heinemann Educational Books Ltd., Oxford 1989, pp. 21-22.

[50] Cf.: NDAW, A., *La Pensée Africaine (Recherches sur les fondements de la pensée negro-africaine)*, Les Nouvelles Éditions Africaines, Dakar, 1963, p. 131. Existen en África numerosos calendarios como son: el calendario *Joukoun* (norte de Nigeria), el *Yorouba* (en la costa de Nigeria), el de *Ba-Congo*, el de los *Ashanti*, etc. Queremos aclarar que se trata de calendarios-acontecimiento, y no de calendarios matemáticos y abstractos, como los occidentales.

un tiempo específico, un tiempo *Sui generis,* que coexiste con el tiempo social del grupo. Es parte integrante de la cosmogonía del grupo, *es el tiempo mítico*[51].

Las conmemoraciones, las fiestas, los sacrificios, sirven de apertura para el tiempo mítico, *el Gran Tiempo,* que se descubre en la realidad humana para transfigurarla. Las características de este tiempo mítico son:

1- Es un *tiempo cualitativo*, por oposición al tiempo cuantitativo que en occidente conocemos. Para el negro-africano la organización del tiempo no se realiza en una escala del individuo aislado, sino en la existencia de un movimiento comunitario donde se inscribe el cuerpo de manifestaciones colectivas de su cultura (establecimiento de las principales instituciones de la comunidad, recuerdo de la época donde vivían algunos antepasados fallecidos, analogía a las diferentes fases de los ciclos de las estaciones...). Todo ello con el fin de ordenar los acontecimientos dentro de un sentido "antes de-después de", de una forma generalmente positiva o neutra, nunca negativa. Es decir, el tiempo pasado siempre será mejor que el tiempo actual o el tiempo futuro. De aquí que siempre se busque un retorno a los orígenes.

2- El *tiempo mítico se basa en ritos de re-creación*. Esta característica es consecuencia de la anterior, ya que los actos sociales se basan sobre un principio mágico: la reconstrucción simbólica de ese acontecimiento particular puede, en cierto sentido, recrear este suceso y borrar el tiempo transcurrido desde la época original en la que había tenido lugar. Podríamos decir que el pensamiento tradicional africano quiere suprimir el tiempo, ya que todas las ceremonias rituales en honor de los héroes y de los antepasados difuntos tienen como meta la recreación del tiempo mítico. En dichos rituales y ceremonias se invita a los seres sobrenaturales para que tomen posesión de los objetos y de los animales que se les ofrece en sacrificio en las fiestas, donde se piensa devolver las cosas a su estado antiguo[52].

[51] Cf.: NDAW, A., 1963, p. 132. La visión cristiana de una vida perdurable de la persona, sin fin después de la muerte, es de muy difícil traducción al universo tradicional africano. Existe en este aspecto, una visión diferente del mundo.
[52] Cf.: NDAW, A., 1963, pp. 132-134.

Por tanto, el africano tiene otra valoración de la historia, la cual no está sujeta a los mitos de "progreso" o de "degreso". Es más, los africanos tienen cierto recelo a los planes de "desarrollo" occidentales[53].

2.1.1- El concepto de la vida humana en relación con el tiempo. La muerte y la inmortalidad.

La vida humana tiene un ritmo natural que nada puede cambiar. Este ritmo tiene un esquema: nacimiento, pubertad, procreación, vejez, muerte (con la cual se entra en la comunidad de los antepasados) y dos momentos de inmortalidad: la "personal" y la "anónima o colectiva"[54].

El nacimiento humano es un proceso lento que finaliza mucho después del parto. En muchas sociedades africanas una persona no es considerada totalmente como ser humano hasta que pasa por las etapas de: nacimiento físico, imposición del nombre, pubertad, ritos de iniciación y matrimonio, incluso la procreación.

La imposición del nombre tiene, entre los africanos, un significado especial, distinto del nuestro. Así nos lo manifiesta L. S. Senghor en varios de sus escritos, entre ellos, se puede destacar la siguiente frase: "El honor de mi nombre me viene de mi padre"[55]. En los textos siguientes, este autor, también hace referencia al doble significado del nombre *sérerè* de su padre: *Diogoye*, que significa "león", aunque fue bautizado con el nombre de "Basile". Senghor prosigue con una larga lista de nombres *séreres* haciendo referencia a su significado real, en cuanto que el nombre tiene un sentido más profundo, como por ejemplo:

"*Tokoor*: mon oncle" (mi tío, mi pariente)

"*Guelowars*: nobles" (nobleza del alma)

"*Jom*: sens del l´honneur" (sentimiento vivo del honor, dignidad y respeto)

"*kersa*: discrétion o pudeur" (dominio sobre sí mismo en las pasiones y emociones)

[53] Para una visión comparada entre el mito del tiempo lineal, de origen bíblico y dominante en Occidente, el mito del tiempo circular y cíclico de las culturas antiguas y las orientales actuales, y el mito negro-africano de un tiempo "simultáneo" entre *Sasa y Zamani*, véase la obra recién publicada por J. Avelino De la Pienda: *Los mitos del Gran Tiempo y el sentido de la vida (Filosofía del tiempo*), Biblioteca Nueva, Madrid 2006, principalmente pp. 247-261.

[54] Estos dos momentos de la inmortalidad –personal y colectiva- las explicamos con más amplitud en este mismo epígrafe.

[55] Cf: SENGHOR, L. S., *Ce que je crois*, Grasset, Paris 1988, p. 11: "L´honneur de mon nom me vient de mon père".

"*teguin*: la manière de se tenir et conduire" (forma de conducirse en la vida)
"*muñ*: patience" (paciencia, perseverancia al actuar, pensar y sentir) [56].

Hay otros autores que también expresan la importancia del nombre en el individuo y su sentido más profundo. Así, R. P. Tempels nos dice que el primer criterio general que define a un individuo es el nombre:

> El nombre expresa la naturaleza individual del ser, no es una simple etiqueta, sino que es la realidad misma del hombre[57].

Tempels, en este sentido, también afirma:

> En cada lenguaje bantú descubriremos fácilmente palabras o locuciones que designan una fuerza, que no es exclusivamente "corporal", sino "totalmente humana". Ellos hablan de la fuerza de nuestro ser entero, de toda nuestra vida. Sus palabras designan la "integridad" del ser[58].

Para Mbiti, en muchas sociedades africanas el dar nombres es un proceso que no tiene fin; algunos nombres describen la personalidad del individuo; en otras ocasiones, el nombre recoge acontecimientos claves de la vida de esa persona; otros nombres dados al individuo pueden proceder de los "muertos vivientes"[59], a los que se cree parcialmente "reencarnados" en ese individuo, sobre todo si se observan ciertos rasgos comunes entre la persona y el difunto. El nombre es la persona, y muchos de estos nombres, son a menudo descripciones de rasgos del individuo, sobre todo, los

[56] Cf.: SENGHOR, L. S., *Ce que je crois*, pp.12-14. Efectuamos estas aclaraciones lingüísticas, ya que el filosofar está estrechamente vinculado a una lengua, a un sistema de expresión. Todos estos sistemas de expresión cambian en aspectos fundamentales. Esto es más palpable cuando se pretende filosofar en lengua extranjera, ya que las connotaciones de la lengua "propia" aparecen sólo parcialmente en el otro idioma.
[57] Cf.: TEMPELS, P., *La philosophie bantoue*, Présence Africaine, Paris 1965[5], p. 72: "Le nom exprime la nature individuelle de l´être. Le nom n´est pas une simple étiquette, c´est la réalité même de l´individu".
[58] Cf.: TEMPELS, P.: "Dans chaque langage bantou on découvrira facilement des mots ou locutions désignant une force, qui n´est pas exclusivement "corporelle", mais "totalement humaine". Ils parlent de la force de notre être entier, de toute notre vie. Leurs paroles désignent "l´intégrité" de l´être", 1965, p. 30.
[59] Con esta expresión de "muertos vivientes", Mbiti, J. (1991, p. 36) designa a los difuntos en un estado de inmortalidad con unas características muy concretas. Explicamos en este mismo epígrafe la expresión "muertos vivientes" para su mejor comprensión.

adquiridos durante la vida. Por eso, no tiene sentido hablar de "nombres de familia" o apellidos, ya que cada individuo tiene sus propios nombres[60].

Para comprender mejor la filosofía de vida que tiene el negro-africano, una cuestión a tener en cuenta, es el significado que éstos dan a la "palabra". En este sentido, Senghor nos explica que el alfabeto oficial de la república del Senegal es variable debido a las seis lenguas nacionales que posee: el *diola*, el *malinké*, el *peul*, el *sérerè*, el *soninké* y el *wolof*. Pero en el uso de la palabra, Senghor da un paso más. Afirma que las lenguas senegalesas y, en general, las africanas son *lenguas tonales*:

> En las que cada sílaba posee su altura, su intensidad y su duración propias, en las que cada palabra puede ser traducida por una nota musical. La palabra y la música se hallan íntimamente unidas, y no pueden ser disociadas ni expresadas aisladamente. Un discurso es, al mismo tiempo, una obra poética y musical [61].
>
> La música no puede ser disociada de la palabra. Le es consustancial y forma uno de sus aspectos complementarios. En África Negra la música es la que *realiza* la palabra, convirtiéndola en *verbo*, esa invención superior del hombre que le convierte en *demiurgo* [62].



Por la palabra se transmiten las tradiciones y se narran los mitos cosmogónicos-religiosos.

Otro texto significativo en Senghor sobre la importancia que tiene la palabra para unir el mundo visible y el mundo invisible es el siguiente:

> La *Palabra* es el umbral crítico de la *noosfera*, que separa al Hombre del animal y que ya separó al *Homo faber* del *Homo sapiens* (...) la lengua es la infraestructura de la palabra y el reflejo más fiel del hombre; la palabra, en rigor, es la expresión más auténtica de un pueblo dado. Esto es particularmente cierto en África negra, donde la *Palabra*, contenida en el seno de Dios, era el origen de todas las cosas, engendrando todas las cosas, creación y expresión de todas las cosas. En África negra, todos los mitos que expresan la *ontología* negro-africana están dominados por *la Mitología de la Palabra*[63].

[60] Cf.: MBITI, J., 1991, p. 158.
[61] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 249.
[62] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 250.
[63] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 343.

Chailand nos expresa esta profundidad de la palabra africana cuando nos dice que el *nombrar* es "hacer presente" aquello que se llama, de tal forma, que la palabra es análoga de la cosa; la palabra africana es algo más que una imagen, es una *imagen analógica.* Las lenguas europeas para producir o crear una imagen deben de recurrir a ciertas figuras como son, esencialmente, la metáfora y la comparación, pero en las lenguas que Senghor llama negro-africanas, es suficiente con nombrar la cosa para que aparezca el *sentido sobre el signo*[64].

Siguiendo con el ritmo natural del tiempo en la vida del negro africano, podemos decir que es un ritmo ontológico, marcado por los momentos clave de la vida del individuo. Una vez designado el nombre del niño, tienen lugar los ritos de iniciación que pueden durar años, incluso hasta después del matrimonio.

La preparación al matrimonio es un proceso largo, y los ritos están presentes en todos los momentos clave. Una vez la persona casada, se considera que ésta ha terminado de nacer y es ya plenamente hija de su pueblo[65].

De forma parecida, la muerte es también procesual, comienza con la muerte física y termina cuando ya ningún ser vivo recuerda a esa persona muerta por su nombre. Entonces se completa el proceso de la muerte, y los "muertos vivientes" no desaparecen de la existencia: entran en el estado de *inmortalidad colectiva*, pasando a formar parte de la familia o comunidad de los "espíritus anónimos". Estos espíritus de los difuntos, junto con otros espíritus que *pueden haber sido o no seres humanos*, ocupan uno de los estados ontológicos entre Dios y los hombres[66].

La muerte es un proceso que traslada a una persona gradualmente del periodo *Sasa* al *Zamani.* Tras la muerte física, el individuo continua existiendo en el periodo *Sasa* y no desaparece inmediatamente de él. Es recordado por sus familiares y amigos

[64] Cf.: CHAILAND, P., d. c., pp. 2-3.
[65] Cf.: MBITI, J., 1991, p. 179.
[66] Al final de este apartado exponemos de forma esquemática la jerarquización del ser en la cultura africana. Los *espíritus anónimos* de los difuntos no se pueden desarrollar más allá del estado ontológico de los espíritus en el *Zamani*. Cf.: MBITI, J., 1991, pp. 37-38. Es importante esta afirmación de J. Mbiti, en cuanto al reconocimiento de otros seres espirituales en la escala ontológica de seres creados, ya que esta creencia en seres meramente espirituales, es una idea que recogen numerosas religiones y culturas, entre las que podemos destacar: el Cristianismo, el Islam y el Judaísmo –ángeles y demonios-, religión asiro-babilónica –ángeles-, la religión iraní –dualismo: espíritus benignos y malignos-los griegos distinguían entre los "daimon" y seres divinos o semidivinos; los pueblos normandos cantan a los espíritus invisibles, y así un largo etcétera de culturas y tradiciones. Cf.: CUENDE GONZALEZ, M. J., "*La cuestión de los ángeles y los demonios en la doctrina católica*", Trea, Gijón 2000, pp. 17-19.

que lo conocieron en vida y que lo han sobrevivido. Recuerdan su personalidad, su carácter, sus palabras y anécdotas de su vida.

El reconocimiento por el nombre es extremadamente importante. La existencia del difunto podría prolongarse durante cuatro o cinco generaciones, en tanto en cuanto, siga vivo alguien que lo hubiera conocido en persona y lo recuerde por su nombre. Una vez que la última persona que lo conoció en vida también muere, entonces el antepasado deja totalmente el periodo *Sasa.* La persona termina de morir y se sumerge en el periodo *Zamani*. Mientras la persona difunta es recordada por su nombre no está totalmente muerta, y a una persona en ese estado se llama *muerto viviente*. El *muerto viviente* es una persona que está físicamente muerta pero viva en la memoria de aquellos que lo conocieron en vida así como viva en el mundo de los espíritus. En tanto en cuanto el *muerto viviente* es así recordado, está en el estado de la inmortalidad personal. Esta inmortalidad personal, se extiende en la continuación física del individuo a través de la procreación.

Este concepto de la inmortalidad personal ayuda a comprender la significación religiosa del matrimonio en las sociedades africanas. A menos que una persona tenga familiares próximos para recordarla cuando haya muerto físicamente, no es nadie, y pasa directamente al grupo de los "espíritus anónimos". Por eso es un deber religioso y ontológico para el negro-africano el matrimonio y el tener hijos. Si un hombre no tiene hijos con una mujer busca otra esposa para, a través de ella, tener descendencia que le sobreviva y así poder gozar de inmortalidad personal. La procreación es el modo de asegurarse la inmortalidad personal.

Con el paso del tiempo el muerto viviente se sumerge fuera del horizonte del periodo *Sasa.* Este punto es alcanzado cuando ya no queda nadie con vida que lo recuerde personalmente por su nombre. Entonces el proceso de la muerte se ha completado. Pero los muertos-vivientes no se desvanecen de la existencia: ellos entran ahora en el estado de la *inmortalidad colectiva*. Este es el estado de los espíritus que ya no son miembros formales de las familias humanas, la gente pierde el contacto personal con ellos. El difunto en este estado pasa a ser miembro de la familia o comunidad de espíritus y, si se aparecen a los seres humanos y no son reconocidos por su nombre, podrían causar temor. Sus nombres podrían ser mencionados aún por seres humanos, especialmente en genealogías, pero son nombres vacíos, sin personalidad o como mucho con una personalidad mitológica construida alrededor de ficción y realidad. Tales espíritus no tienen comunicación personal con las familias humanas. En algunas

sociedades, no obstante, podrían expresarse a través de un médium, o convertirse en guardianes de la nación, y ser mencionados o apelados en ritos religiosos de significación local o nacional. En otras sociedades tales espíritus son incorporados al cuerpo de los intermediarios entre Dios y el hombre y los seres humanos se aproximan a Dios a través de ellos o buscan otro tipo de ayuda de ellos. En realidad, estos espíritus de los difuntos, junto con otros espíritus que podrían, o no, haber sido una vez seres humanos, ocupan el estado ontológico entre Dios y los hombres. Este es pues el destino del hombre, en lo que concierne a la ontología africana. Las actividades religiosas africanas están focalizadas hacia la relación entre los seres humanos y los difuntos; lo cual realmente significa que el hombre trata de penetrar o proyectarse a sí mismo en el mundo de lo que permanece de él tras su vida física. Si los muertos-vivientes son repentinamente olvidados, su inmortalidad personal desaparece y pasan a un estado de anonimato[67].

Vemos cómo la muerte, en la concepción negro africana, se sitúa entre el mundo de los seres humanos y el mundo de los espíritus, entre lo visible y lo invisible. El más allá, para la mayor parte de los pueblos africanos, no pasa de ser una continuación de la vida en la tierra. Se mantienen las personalidades, los rangos sociales y políticos, las distinciones sexuales. Incluso la pobreza o la riqueza de esta vida se prolongan en la siguiente.

La creencia en la reencarnación existe en muchas sociedades africanas, aunque sería una reencarnación parcial, ya que se refiere más bien a ciertos rasgos de los muertos vivientes que "renacen" en algún niño[68].

Esta forma de entender la inmortalidad personal dentro del pensamiento negro africano, nos la expresa P. Temples con las siguientes palabras:

> El difunto que no puede entrar más en relación con los que viven sobre la tierra está "perfectamente muerto", dicen los negros (...) Las "fuerzas vitales" buscan entrar en contacto con los vivos y a sobrevivir prosiguiendo su acción vital sobre la tierra[69].
>
> Estas relaciones, influencias vitales de los muertos sobre los vivos, son "el pan de cada día" para los bantús; en mayor o menor medida estos fenómenos son mencionados en la

[67] Cf.: MBITI, J., 1989, pp. 24-25.
[68] Cf.: MBITI, J., 1991, p. 115.
[69] Cf.: TEMPELS, P.: "Le défunt qui ne peut plus entrer en relation avec les vivants sur la terre est "parfaitement mort", disent les Noirs... Les "mânes" cherchent à entrer en contact avec les vivants et à survivre en poursuivant leur action vitale sur la Terre", 1965, p. 44.

> vida de toda persona; viven en comunidad con sus muertos, y esta influencia vital de los difuntos no debe ser juzgada de forma natural sobre los criterios de nuestra filosofía, pero sí como un acontecimiento natural, como el curso normal de las cosas del mundo de las fuerzas de la filosofía bantú [70].

Podríamos resumir la visión antropocéntrica del destino humano en las sociedades tradicionales africanas de la siguiente manera: la muerte es el inicio de un viaje del individuo al *Zamani*, es el proceso que va de la humanidad (de la vida humana en el *Sasa*) al estado de espiritualidad (inmortalidad colectiva como espíritus en el *Zamani*). La muerte tan sólo es el fin de lo que significa ser una persona real y completa[71].

2.1.2- El concepto del espacio en relación con el tiempo.

La persona africana se siente íntimamente ligada al espacio que ocupa. El pensamiento africano no se reduce a una mera idea que concibe su forma de ver la vida, ni a la lógica que prescinde de su contenido ocupándose únicamente de su forma, sino a "la manera como los hombres conciben y viven sus relaciones con la naturaleza, con la sociedad y con lo divino"[72].

Senghor nos sigue recordando que entre el sujeto y el objeto, entre el hombre natural y el ser existiendo de este hombre, se encuentra la naturaleza cósmica, que los sentidos se encargan de recorrer.

> Esto significa que el pensamiento negro-africano es dialéctico: juega con las dos claves, los dos aspectos del mundo y, por tanto, del conocimiento [73].

[70] Cf.: TEMPELS, P., 1965, p. 60: "Ces relations, influences vitales des morts sur les vivants, sont pain quotidien pour les *bantous*; dans une mesure plus ou moins grande ces phénomenès sont mentionnés dans la vie de tout muntu; ils vivent en communauté avec leurs morts, et cette influence vitale des défunts ne doit pas être jugée préter naturelle sur les critéres de notre philosophie, mais comme un événement naturel, comme le cours normal des choses du monde des forces de la philosophie *bantoue*".

[71] Cf.: MBITI, J., 1991, pp. 212-216. El alma humana está destinada a convertirse en espíritu, y una vez que ha conseguido este estado ya no hay posibilidad de regresar al modo humano de existencia.

[72] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 227: "la manière dont les hommes concoivent et vivent, leurs rapports avec la nature, avec la société, avec le divin".

[73] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 229: "C´est dire que la pensée négro-africaine est *dialectique*: qu´elle joue sur les deux clefs, les deux tableaux du monde et, partant, de la connaissance". Se refiere aquí el autor a los aspectos del mundo sensible y del mundo espiritual, y distingue, en varias de sus obras y discursos, entre el conocimiento discursivo o racional y el intuitivo.

Mientras que en occidente se busca el convertirse en amo y señor de la naturaleza[74]:

> El Africano mantiene con el mundo unas relaciones de orden mágico-afectivas, basadas en la simpatía y en el sentimiento de participación en el mismo orden cósmico [75].

La tierra es donde el hombre está llamado a realizar su proyecto de vida. El mundo existe para el hombre y las demás fuerzas menores (animales, plantas y minerales), todas existen con el fin exclusivo de vitalizar al hombre aquí en la tierra.

> El euroamericano concibe este cosmos de una manera abstracta a través de las nociones de espacio y tiempo, reduciendo el tiempo a una dimensión del espacio. Frente a él, el negro-africano percibe el *espacio-tiempo* igualmente como una sola categoría, que se clasifica en la misma clase de sustantivos, pero como una realidad sentida y vivida por el hombre: como una cualidad, no como una cantidad abstracta y geométrica. En una palabra, el negro-africano vive personalmente, pero en sociedad, el espacio y el tiempo, el espacio-tiempo mítico. Lo que mejor caracteriza al cosmos negro-africano, además de esta primacía concedida a lo real existencialmente vivido, es su antropocentrismo y, por tanto, su *humanismo*... El hombre es el microcosmos del macrocosmos que es el cosmos[76].

De aquí se deriva la razón por la cual los africanos están particularmente vinculados a la tierra, porque es la expresión concreta de su *Sasa* y de su *Zamani*. La

[74] Debemos recordar, como algo clarificador de la cuestión de la dominación del hombre sobre la naturaleza y el resto de los animales, el mito bíblico que nos muestra el libro del Génesis 2, 19-20: "Y Yahveh Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera. El hombre puso nombres a todos los ganados, a las aves del cielo y a todos los animales del campo...". Cf.: BIBLIA DE JERUSALÉN, DDB, Bilbao 1976, p. 7. En este mito bíblico Dios da al hombre el poder de poner nombre a todas las cosas creadas, lo cual, es equivalente a la dominación de las cosas.

[75] Cf.: GONZALEZ DORESTE, D. M., "Señas de identidad en la literatura caribeña de expresión francesa", en *Revista de Filología Románica*, Servicio de publicaciones. Universidad Complutense. Madrid, XI-XII(1994-95), p. 292.

[76] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, pp. 230-231: "Ce cosmos, l´Euramericain le concoit abstraitement à travers les notions de l´espace et du temps, celui-ci étant assimilé à celui-lá. En face, le Négro-Africain percoit l´*espace-temps* également comme une seule catégorie, que l´onrange dans la même classe nominale, mais encore comme una réalité, sentie et vécue par l´homme: comme une qualité, non comme une quantité abstraite, géométrique. D´un mot, le Négro-Africaine vit personnellement, mais en société, l´espace et le temps, l´espace-temps mythique. Ce qui caractérise le mieux le cosmos négro-africain, outre cette primauté donnée au réel existentiellement vécu, c´est son anthropocentrisme et, partant, son *humanisme*... L´homme est le microcosme du macrocosme qu´est le cosmos".

tierra les vincula místicamente a su difuntos y les proporciona, además, las raíces de su existencia[77].

Alexis Kagame afirma la unificación de los términos "espacio" y "tiempo" en el pensamiento negro-africano, y subraya que en un cierto nivel de lenguaje funcionan como uno solo, que él denomina "localisateur" (localizador)[78]. Esto no significa que el negro-africano no distinga ambos conceptos, sabe utilizar la distinción del "espacio" como el lugar donde se encuentran las cosas materiales, y el "tiempo" que sirve para situar su duración, así como el origen y la duración de las entidades inmateriales que son los acontecimientos.

Kagame expresa que el nivel de unificación de las dos entidades Espacio-Tiempo se debe situar en cualquier cosa que esté en la base de las existencias de los dos órdenes (material e inmaterial). Será aquello que se encuentre en un estado inicial de los existentes, en el punto de la pre-bifurcación de dos entidades, allí donde los existentes materiales e inmateriales no están aún *situables*. Será el paso metafísico del no-existente al existente[79].

Se podría analizar, en mayor profundidad, la noción de tiempo examinando la estructura lingüística de algunos pueblos africanos, y de este estudio es de donde A. Kagame extrae la conclusión de que las nociones de lugar y tiempo funcionan como una sola categoría. A este respecto -ampliando lo ya comentado anteriormente- este autor manifiesta:

> Ontológicamente la cultura bantú ordena en cuatro categorías todo aquello que es posible de concebir y de formular: 1) El ser de inteligencia, es decir, el hombre, el *Muntu.* 2) El ser sin inteligencia, la cosa, llamado *Kintu*. 3) El ser localizador, que es aquí una sola categoría y que indica a la vez el lugar y el tiempo: Es el *Hantu*. 4) Y finalmente, el ser modal, que expresa la modalidad, es decir, la manera de ser del existente (por ejemplo: grosor, belleza, transparencia, etc.): Es el *Kuntu* [80].

Otra consecuencia de esta visión particular del espacio-tiempo, es la relacionada con la propiedad y el trabajo. Ya hemos comentado que el hombre, antes de convertirse en *Homo sapiens*, ha sido primeramente *Homo faber*, es decir, productor, trabajador. A

[77] Cf.: MBITI, J., 1991, p. 39.
[78] Cf.: KAGAME, A., *La philosophie bantu comparée*, Présence Africaine, Paris 1976, p. 164.
[79] Cf.: KAGAME, A., 1976, p. 169.
[80] Cf.: KAGAME, A., 1976, p. 121-122.

causa de la *desacralización* de la sociedad antigua, el trabajo es uno de los mayores problemas de la sociedad actual. Se disocia el pensamiento y el arte del trabajo manual (del que eran prolongación) y esta desacralización rompe la *unidad* de la civilización, se pone el acento en los valores materiales en detrimento de los valores espirituales. En el África negra no existe el "derecho de propiedad" sobre la tierra y sus riquezas, sino es más bien un derecho de "usufructo", es una "propiedad usufructuaria". Como tal propiedad, las tierras colectivas son inalienables, pues no podemos enajenar lo que no es nuestro. Así: se es propietario de la cosecha, no del suelo, del pescado, no del río, de los frutos, no de los árboles, etc. Las ventajas de un régimen así conformado suponen que tanto el trabajo como los medios generales de producción sean colectivos, y los productos del trabajo también lo serán. Por tanto, cada hombre tiene asegurado un *minimum vital*, pudiendo llenar las necesidades más elementales de supervivencia, condición *sine qua non* para tener un desarrollo espiritual. La realización de la persona no es sólo la búsqueda de la singularidad, sino que se da más en plenitud mediante la profundización y la intensificación de la vida espiritual[81].

Para Zahan la conquista del espacio en la filosofía africana constituye, en cierto modo, un movimiento espiritual del alma del negro, paralelo, a la adquisición del dominio de sí mismo, adquirido por la vía del conocimiento. Es decir, en el pensamiento africano existe una estrecha correspondencia entre el hombre y el mundo, en palabras de Zahan:

> El hombre y el mundo, estas dos entidades son como dos espejos colocados frente a frente que se reenvían sus imágenes recíprocas: el hombre es un microcosmos que refleja el gran mundo, el macrocosmos, y éste, a su vez, refleja al hombre (...)
> Por la iniciación, el hombre se convierte de algún modo en templo vivo de lo Invisible. A través del espacio habitado por él, y en particular la morada en la que nace y muere, el ser humano extiende sus propias dimensiones religiosas a escala del cosmos [82].

Por tanto, de estas relaciones entre el hombre africano y el mundo, podemos extraer dos ideas principales: 1/ La persona africana se comporta frente al cosmos como un organizador del espacio en el que vive, 2/ cuando la persona africana actúa sobre el

[81] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, pp. 285-287.
[82] Cf.: ZAHAN, D., (traducción de C. Hernando), *Espiritualidad y Pensamiento Africanos*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1980, p. 121-122.

universo, es para someterlo a una "reparación" periódica, que lleva a ese cosmos a un nuevo renacer.

La visión del mundo en el pensamiento africano es muy "egocéntrica", no se concibe el medio que rodea a la persona africana si no es en función de lo que se puede concebir a sí misma en dicho medio. Desde una perspectiva de su significación global, el espacio se organiza y se valora la mayor parte de las veces en función de su eje este-oeste[83].

En otras ocasiones, esta disposición del espacio es sustituida por otra: lo alto-lo bajo, y por correspondencia, el norte-el sur. Así, para algunos pueblos africanos (entre ellos *los chillouk*), el cielo y la tierra constituyen las principales divisiones del mundo, situándose entre ambos el río. Estos tres elementos: cielo, tierra, agua, encuentran su complemento en la cosmogonía y la religión africana, haciendo una escala o jerarquía paralela a los elementos mencionados en la organización social de los hombres. Ahora bien, mientras que la primera organización espacial "este-oeste" tiene relación con el ser y su existencia cotidiana, la situación espacial alto-bajo se conexiona con la existencia espiritual del hombre, es decir, con la divinidad.

Siguiendo a Zahan podemos resumir esta cuestión diciendo:

> La noción de renovación cósmica está profundamente arraigada en la religión tradicional africana. Constituye incluso, tal vez, uno de sus rasgos dominantes. Ocurre, en suma, como si a través de estos ritos imponentes, el hombre se buscase a sí mismo y que, al esbozar a escala suya una nueva génesis, postulase la renovación de su propia humanidad. La operación no es simple sino en apariencia, puesto que el individuo y la sociedad de la que forma parte constituyen una cadena ininterrumpida de dispositivos que conducen del eslabón de lo visible a los confines del universo [84].

En resumen, esta visión del tiempo y del espacio y su relación con las demás concepciones vitales, es nuclear para comprender el conjunto global de la cultura africana. Nos ayuda a descubrir el enorme daño que el colonialismo europeo, las

[83] En el pensamiento africano esta disposición del espacio este-oeste implica todo un conjunto de correspondencias de orden emotivo, ritual y social, ya que el Oeste representa simbólicamente la enfermedad, el mal, la desgracia y la muerte. Contrariamente, al Este se le atribuye lo que es benéfico. Cf.: ZAHAN, D., 1980, p. 123 y p. 125: "Lo que nosotros llamamos este y oeste se hace para los africanos partes del espacio interpretadas en términos de oposición antagónica y ordenadas en las mismas categorías conceptuales que todas las que pueden ser pensadas según el mismo esquema oposicional".
[84] Cf.: ZAHAN, D., 1980, p. 146.

religiones occidentales y los "planes de desarrollo" causan a la cultura africana cuando, posiblemente sin percatarse, introducen una visión del tiempo diferente. Con ello se daña la esencia misma del pensamiento africano con todas las consecuencias que esto conlleva[85].

2.2- El concepto de Dios y la jerarquización del ser

La primera pregunta que suscita toda religión es la referida al "Ser Supremo". Por todo lo expresado hasta el momento, no podemos olvidar, ni obviar, que el pueblo *bantú* es eminentemente religioso y, de cómo el hombre conciba a Dios y a sí mismo, dependerá todo su *ethos* o su manera de sentir el bien o el mal; en definitiva, toda su jerarquía de valores y las relaciones a establecer entre éstos.

P. Tempels expresa sin dudas que la concepción de la vida de los *bantús* está centrada sobre la *fuerza vital* como valor central. Invocando a Dios, a los espíritus, a los parientes, pedirán por encima de todo algo que les dé esa fuerza. Los *bantús* designan a Dios mismo como el "Poderoso"[86], ya que él posee la fuerza en sí mismo. Él es también el generador de la fuerza de toda criatura. Dios es el gran nombre, porque él es la gran fuerza.

Son varios los autores que resaltan o llaman la atención sobre la pluralidad de nombres que los negro-africanos ponen a Dios, a pesar de su monoteísmo. Así, A. Kagame también afirma que a Dios, como causa primera de todo lo que existe, se le conoce fundamentalmente como el *Pre-existente*. Al *Pre-existente* se le otorgan distintos nombres oficiales, entre los cuales se encuentran: *Nzambi*: el "Realizador" (no se especifica si esta realización es a través de la palabra o por medio de la acción), *Leza:* el "Todopoderoso" –nada en Él es imposible, Él realiza todo lo que quiere-, *Mulungu*: "Aquel que une", *Katonda*: "Aquel que organiza por excelencia", *Kalunga*: "Aquel que une por excelencia", *Mwari:* el "Inexplicable", *Mukulu*: el "Grande", *Molimo*: el "Espíritu" -es decir, es análogo a los *espíritus desencarnados*, y es, por tanto, Incorporal; es Inmortal e Inmaterial (invisible, espiritual)-, *Imana:* el "Ancestro" –no por generación natural, pero es Ancestro de una forma pre-eminente y super-eminente. Él ha creado a todos los progenitores y ancestros del hombre-; *Uranga*: el "Creador" –

[85] Cf.: MBITI, J., 1991, p. 294.
[86] Cf.: TEMPELS, P., 1965, p. 31.

de todo aquello que Él ha querido hacer surgir para existir-*; Iliyuba-Loba- Kazoba-Iliyului*: el "Sol" –el que ilumina, el que vivifica, el que confiere la fecundidad-[87].

Estas acepciones con las cuales se denomina a Dios son las más extendidas en el continente africano y las más comunes a varios dialectos o lenguas africanas. Existen también otras denominaciones propias de un solo dialecto o lengua africana, pero que por ser múltiples aquí no mencionamos. Como síntesis de esta cuestión, podemos afirmar con Kagame, que estos nombres "oficiales" de Dios, se remiten a los atributos divinos, y tienden a describir la naturaleza del *Pre-existente,* tal como la conciben inicialmente los ancestros de los *bantús*[88].

Tempels afirma que, para los *bantús*, los espíritus de los primeros ancestros elevados a un nivel suprahumano, poseen una fuerza extraordinaria como fundadores del género humano y propagadores de la divina herencia de la fuerza vital humana. Los otros difuntos no cuentan más que en la medida en que es aumentada y perpetuada su fuerza vital en su descendencia. Según Tempels en el pensamiento *bantú*, todos los seres del universo poseen su fuerza vital propia; humana, animal, vegetal o inanimada. Cada ser está dotado por Dios de una cierta fuerza, susceptible de reforzar la energía vital del ser más fuerte de la creación: el hombre.

> Algunos aspectos del comportamiento bantú nos hacen ver ya que la idea matriz de su pensamiento es la de la fuerza vital, donde Dios es la fuente. La fuerza vital es la realidad invisible pero suprema dentro del hombre. Y el hombre puede reforzar su fuerza vital con la fuerza de otros seres de la creación [89].

El poder psíquico aparece en el mundo en diferentes manifestaciones las cuales son explicadas en grados o en una jerarquía. De este modo no hay una salvaje confusión de fuerzas pero se dan explicaciones como por qué algunos poderes son más efectivos que otros. Los animales y las plantas tienen fuerzas espirituales semejantes a las de los hombres pero generalmente son de menor grado que las de los hombres.

En este sistema de fuerzas que interactúan viven los espíritus en los cuales creen los africanos. Algunos de ellos son personificados como dioses de manera animista, pero son aún fuerzas potentes en la vida humana.

[87] Cf.: KAGAME, A., 1976, pp. 129-149.
[88] Cf.: KAGAME, A., 1976, pp. 150-151.
[89] Cf.: TEMPELS, P, 1965, p. 32.

Los espíritus son principalmente los antepasados y las fuerzas de la naturaleza: los poderes que están en la tormenta, la lluvia, los ríos, los mares, los lagos, las montañas, las rocas. No son exactamente el agua o la roca, pero son poderes espirituales capaces de manifestarse en diversos lugares y cosas.



Dibujos africanos que expresan la comunicación del hombre con los dioses.

En África occidental en particular, los hombres fijan sus creencias en grandes panteones de dioses los cuales son tan diversos como los dioses de los griegos o de los hindús. Muchos de estos dioses son la expresión de las fuerzas de la naturaleza a los que los hombres temen o tratan de propiciar. Estos dioses tienen generalmente sus propios templos y sacerdotes. A sus adoradores no se les puede llamar animistas, sino politeístas, ya que adoran a una variedad de dioses. Los dioses no se restringen a un lugar, sino que muchos de ellos son omnipresentes y tienen numerosos santuarios; incluso si hay un solo santuario, el dios no está limitado sólo a ese lugar.

Todos los africanos creen en los antepasados como inmortales y con poder visionario. Existe una gran controversia sobre si las prácticas africanas deberían llamarse de "culto al antepasado", y como tales propiamente religiosas, o si los africanos reverencian a sus difuntos tal y como respetan a un jefe viviente. Pero nadie niega que los antepasados son considerados como poseedores de poderes que son útiles a los hombres. El dilema concerniente al culto debería ser resuelto por la filosofía de las fuerzas. Los antepasados eran humanos pero han adquirido poderes adicionales y los hombres tratan de obtener su bendición o apartar su odio a través de ofrendas.

Por encima de todo está el "Ser Supremo". Hay una creencia general en él mucho mayor de lo que se ha creído en el pasado. A menudo está considerado tan remoto que los hombres no le rezan a él regularmente. Pero en tiempos de gran angustia, muchos africanos recurren a Él. Él es el último recurso, la última sala a la que apelar y se le puede aproximar directamente sin intermediario. El poder de Dios es supremo[90].

[90] Cf.: PARRINDER, G., *African Traditional Religión*. Greenwood Press, Publishers. Westport, Connecticut 1976, pp. 23-25. Sobre el aspecto de la oración el autor A. Kagame también afirma que ésta no es el único medio de acercamiento de los hombres a Dios. La oración es un género, donde la significación de ésta es la verdadera puesta de contacto entre el hombre y Dios. En la oración lo que

Sobre la Unicidad de Dios no queda lugar a dudas que ésta queda afirmada, ya que en el caso de los *ancestros divinizados*, es evidente que éstos no son creados por ellos mismos y que, consecuentemente, el calificativo que se les otorga de "dioses", no tiene exactamente el mismo significado que para el *Pre-existente*. No es, en otras palabras, un término unívoco. Es un término análogo, afirmando sobre ambos (Dios y ancestros) una característica común, en virtud de una cierta semejanza, pero que marca una profunda diferencia: el *crear, el hacer surgir*, está considerado como el poder mayor de Dios. Este poder también es atribuible a los ancestros, de hecho ellos también son *creadores*, pero en su escalafón, en un orden diferente[91].

Senghor hace referencia a este tema en varios de sus discursos y alocuciones. Subraya que el pensamiento occidental, reaccionando contra la Edad Media, y desde Descartes hasta Bergson incluido, separó la religión de la filosofía. El padre T. De Chardin rompe victoriosamente con esta costumbre, situando a la religión en una visión total y armoniosa de los fenómenos[92].

Este pensador senegalés, al igual que los autores anteriormente mencionados, afirma la existencia de un Dios supremo y único en el pensamiento de las distintas sociedades africanas, un Dios que no es objeto de ningún culto, pero él se pregunta ¿cuáles son sus atributos?

Primeramente es creador del mundo, lo ha hecho pasar del *no-ser* al *ser*, dejando a los genios el cuidado de organizarlo. El segundo atributo de Dios increado es el de ser "Fuerza de las fuerzas", la fuente de toda vida. De estos dos primeros atributos se derivan los cultos, aunque el negro-africano es raro que los dirija directamente a Dios, Ser supremo que se encuentra en el cielo. Los cultos a Dios se ofrecen por medio de los genios protectores, de las fuerzas intermediarias, que son las que contactan con los elementos naturales que los simbolizan. De todos los cultos, el sacrificio, es el más eficaz, es comunión de lo visible y lo invisible, del hombre y de Dios, es una unión recíproca de las fuerzas que se alimentan mutuamente; de aquí que en la religión

---

cuenta es la *Intención y la atención*. De tal forma, que si las oraciones se recitan de forma mecánica, la oración queda sin realizar. Véase también en: KAGAME, A., 1976, p. 296.

[91] Cf.: KAGAME, A., 1976, pp. 154-155.

[92] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 233. Tenemos que subrayar que L. S. Senghor muestra un especial cariño e inclinación por el pensamiento cristiano de T. de Chardin, afirmando incluso en esta misma obra (p. 13), en su "Homenaje a Teilhard de Chardin", que leer a éste, le ayudó a volver a su fe, al mismo tiempo que le permitía ser un socialista creyente.

africana *Dios tiene necesidad de los hombres*, y esta es una originalidad esencial de la *filosofía* negro-africana, puesto que nos hallamos en plena metafísica[93].

Senghor para hablarnos de metafísica recurre a Aristóteles y concretamente parafrasea de este autor lo siguiente: "La ciencia llamada filosofía se concibe en general como un saber que tiene por objeto las primeras causas y principios de los seres"[94], y añade que, en este sentido, la ontología es la ciencia del ser por ser la ciencia de las causas primeras. Es en la metafísica donde mejor se pueden comparar los dos pensamientos, el euro-americano y el negro-africano y, por tanto, las dos filosofías.

Para Anaxágoras, la causa primera de las cosas es el *noûs*, el espíritu, o sea, al mismo tiempo, la razón discursiva y la razón intuitiva. Para Aristóteles, el "Ser de los seres" se define como la Inteligencia que se contempla a sí misma. Para los sabios negro africanos, Dios, antes de ser inteligencia, es fuerza, más aún, es la "Fuerza de las fuerzas" o movimiento de vida; es la vida que se refuerza y se vive a sí misma.

De esta teoría de las fuerzas podemos sacar dos consecuencias: la primera sería que todas las fuerzas están jerarquizadas, para armonizar las relaciones de los fenómenos de la naturaleza y las relaciones sociales del hombre[95]. Cada ser tiene un alma, una fuerza. De ahí que se utilice el término "animismo" para designar a la filosofía o religión negro-africana. La segunda consecuencia es que, sobre esta teoría reposa la moral negro-africana. Los negro-africanos consideran "Bien" todo aquello que favorece y aumenta la vida y "Mal" lo que contrariamente la disminuye. Por ello, todas las ceremonias religiosas y rituales están dirigidos a acrecentar la *Fuerza vital*[96].

Otros textos importantes donde podemos apreciar la concepción que tiene Senghor de Dios son los siguientes:

> Dios es todo, el hombre no es nada. El es Todo-Poderoso, nosotros somos todo debilidad. Nosotros hemos pecado y hemos sido castigados a la muerte porque, en lugar de hacer volver a Dios con nosotros mismos en su creación, por medio de Adán, hemos querido sustraernos a nuestra naturaleza y a nuestra función, para poseer el universo, y sobre todo por nuestro cuerpo: por la carne [97].

[93] Este pensamiento de Senghor también lo refleja P. Tempels, 1965, pp. 39-43.
[94] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 234.
[95] El esquema jerárquico de dichas fuerzas se expondrá al finalizar este punto, efectuando un recorrido por los distintos pensamientos de varios autores sobre esta cuestión.
[96] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 235.
[97] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3: Négritude et Civilisation de L´Universel*, Le Seuil, París 1977, p. 352. El texto original sería: "Dieu est tout, l´homme n´est rien. Il est Toute-Puissance, nous sommes toute faiblesse. Nous avons péché et nous avons été punis dans la mort parce que, au lieu de faire retour à Dieu

> Para reintroducir esta armonía dentro de la creación, como una música, hay que realizarla sobre un cuádruple plan: entre los hombres, entre los animales y las cosas, entre el poeta y el universo. Porque solamente así, realizaremos la armonía, orientándola hacia Dios, que es el origen y el fin de ella [98].

En último análisis, Dios es la fuente de la vida y la energía de la que todo participa, y como tal, es base y fundamento de la totalidad, la solidaridad y la participación humana y cósmica. Él está detrás de todo acontecer mundial.

P. Tempels también subraya este pensamiento negro africano sobre Dios en los siguientes términos:

> Dios es el poseedor, el evocador, el reforzador y el conservador de la vida. Su grande y santo don para el hombre, es el don de la vida. Las otras criaturas, que son, siguiendo la concepción bantú, fuerzas vitales inferiores o superiores, no existen, dentro del plan divino, más que con el sólo objeto de mantener y de acrecentar el don de la vida hecho para el hombre [99].

Otro autor que analiza esta concepción del Dios negro-africano, es J. Mbiti. Él explica que la ontología africana es eminentemente antropocéntrica. Esto hace que el hombre mire a Dios y a la naturaleza desde la correspondencia de sus relaciones con ellos, de ahí que utilice en muchas ocasiones antropomorfismos para expresar a Dios. Algunos lo ven como Padre, ciertas sociedades matriarcales lo ven como Madre, otras atribuyen a Dios actividades corporales (se ofrecen sacrificios a Dios para que "coma y "beba"), y otras afirman que no saben cómo es Dios, en casos muy aislados se piensa que Dios tiene ojos y que éstos son el sol y la luna. Hay que subrayar que todas estas "funciones corporales" de Dios, se utilizan en un sentido metafórico, como una forma de expresar la omnisciencia de Dios[100].

---

de sa création avec nous-mêmes, nous avons, par Adam, voulu nous soustraire à notre nature et à notre rôle, pour posséder l´univers, et d´abord par notre corps: par la chair".

[98] Cf.: SENGHOR L. S., *Liberté 3*, p. 356: "Cette armonie à réintroduire dans la création, comme une musique, il faut la réaliser sur un quadruple plan: entre les hommes, entre les animaux et les choses, entre le poéte et l´univers. Car c´est ainsi seulement que nous la réaliserons, totalement, l´harmonie, en l´orientant vers Dieu, qui en est la source et la fin".

[99] Cf.: TEMPELS, P., 1965, p. 80: "Dieu est le possesseur, l´évocateur, le reforçateur et le conservateur de la vie. Son grand et saint don à l´homme, est le don de la vie. Les autres créatures, qui sont suivant la conception bantoue, des forces vitales inférieures ou supérieures, n´existent, dans le plan divin, que dans le seul but de maintenir et d´accroître le don de la vie fait à l´homme".

[100] Cf.: MBITI, J., 1991, pp. 71-73.

El Dios africano, como "Ser Supremo", está distante de los acontecimientos cotidianos, la relación con los hombres y viceversa se produce a través de intermediarios: divinidades inferiores, espíritus, muertos vivientes, sacerdotes, reyes, jefes. Las cualidades que se le atribuyen son: eternidad, omnisciencia, omnipotencia, omnipresencia e inmanencia. Dado el valor que tiene en las sociedades africanas el criterio de antigüedad[101], a Dios le denominan por "el más antiguo", ya que éste, en su sociedad, ostenta la máxima autoridad. Los atributos de este "Ser Supremo" o Dios se describen a través de imágenes familiares y proverbios que le aplican, Él es señor de los poderes (sobre todo *señor*: para expresar el señorío de Dios sobre todas las cosas), impenetrable e imparticipable, perfecto, bueno y creador de todo lo existente[102].

Dios está más allá de la dimensión del *Zamani* y, por lo general, no se le atribuyen formas corporales, de ahí que no se le represente con imagen alguna[103]. Le dan nombres descriptivos, la mayoría en relación con el agua[104].

Existe un vínculo muy estrecho entre el elemento *agua* y Dios en el pensamiento africano. Hasta el punto de relacionar a ambos como interdependientes. M. Griaule ha efectuado un estudio sobre esta relación dando como fruto la obra *Dieu d´eau*. Entre otras cuestiones, Griaule afirma que en el universo simbólico de los pueblos africanos, una de las múltiples simbologías que utilizan es el Zodiaco. En el Zodiaco se expresan dos principios fundamentales: el del agua, esencia de los seres, y el de la similitud. Estos dos principios están unidos desde los tiempos más remotos: el acoplamiento del *Nommo* y los genios del agua, dan lugar a los primeros niños que son logrados como obra de Dios. Éstos son modelados en agua. La simiente de Dios, hecha de agua, después de un primer efecto habría dado lugar a un ser único, aunque incompleto. Habría producido la "paridad celeste"[105] que llegaría a ser la institutriz del mundo. Esta

[101] En el punto anterior ya hemos visto como los que viven pueden inmortalizar a los que ya han muerto mientras puedan ser recordados por su nombre, y cuanto más antiguo se es, su "memoria" puede recordar un mayor número de antepasados, por tanto, puede dar la inmortalidad a un mayor número de difuntos. De aquí, que la antigüedad sea el criterio de valoración más importante en el pensamiento *bantú*, todo se mide y se valora por su antigüedad, el más anciano es el que tiene un *Sasa* más largo y el que tiene más poder o autoridad.

[102] Cf.: COMBARROS, M., *Dios en África: Valores de la tradición bantú*, Mundo Negro, Madrid 1993, pp. 73-79.

[103] Cf.: MBITI, J., 1991, pp. 50 ss.

[104] Cf.: MBITI, J., 1991, pp. 45-47, 52, 63, 71-73, 76 ss.

[105] La "paridad celeste" forma parte de los mitos que se sumergen en las cosmogonías de distintas tradiciones religiosas. Por medio de la "paridad celeste" se intenta explicar la unión divina del simbolismo femenino y masculino que dará lugar a todo lo creado. Dicho mito permanece en el sustrato de distintas cosmovisiones religiosas. Así, podemos citar algún ejemplo: en la mitología griega las bodas sagradas de Zeus y Hera es un mito de "paridad celeste". La "hierogamia", es la figuración ritual de las bodas divinas y está destinada a renovar la potencia de la naturaleza. Otros mitos están vinculados a una

paridad con el *Nommo* es para esta filosofía africana la feminidad, es decir, la fecundidad. Más aún, Griaule afirma que la pareja ideal estaría compuesta de dos mujeres y del signo ocho, el mismo signo que el de la palabra creadora. Uniendo así también el simbolismo de la palabra (como instrumento creador de Dios) y del agua (como elemento que conforma a todos los seres, incluido a Dios, ya que su semilla está formada por agua)[106].

Dios, además de Creador de todo el universo, también establece la *costumbre* por la que se gobiernan los pueblos; de ahí le viene su carácter sagrado[107]; en consecuencia, pretender cambiar la costumbre sería un sacrilegio, porque se va contra el mandato divino.

Lo religioso, lo sagrado se rige por el criterio jerárquico, de tal manera que los *derechos* se tienen de arriba hacia abajo (el poder, la salvación...), y los *deberes*, se

---

personalidad divina y a la religión propiamente dicha, valga como ejemplo el ciclo de Deméter, que explica de forma mística la germinación, el crecimiento y la maduración del trigo. Cf.: GRIMAL, P., *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Paidós, Barcelona 1991, p. XVI. Otros mitos de "paridad celeste" son: 1/ "*El mito Pelasgo de la Creación*": Eurínome –Diosa de todas las cosas-, surge desnuda del caos y no encontrando nada sólido donde apoyar los pies, danza con el viento, frota sus manos y de él surge la gran serpiente Ofión -es la serpiente demiurgo del mito de creación hebreo y egipcio- quien se unió a la Diosa y ésta quedó en cinta. En este sistema religioso "primitivo" (se cree que pertenece al pueblo de los primeros helenos inmigrantes de Asia Menor hacia Grecia, año 3500 a. C.) la mujer era el sexo dominante y el hombre su "víctima". "Eurínome": su nombre en sumerio era "Iahu", título que más tarde pasó a "Jehová" como Creador. 2/ "*El mito Órfico de la Creación*": la Noche fue cortejada por el Viento y puso un huevo de plata en la Oscuridad y Eros salió de ese huevo y puso el Universo en movimiento. Este mito órfico está influido por una doctrina mística del amor (Eros). 3/ "*El mito Olímpico de la Creación*": la Madre Tierra emergió del Caos y dio a luz a su hijo Urano mientras dormía. Urano derramó una lluvia fértil sobre sus hendiduras secretas y ello produjo toda la vegetación, los animales de la tierra, las aves y toda clase de vida. "Urano" llegó a significar "el firmamento", conquistando su posición como "Primer Padre" al ser identificado con el dios pastoral. Cf.: GRAVES, R., *Los Mitos Griegos*, Alianza Editorial, Madrid 1985, pp. 29-35. Podríamos seguir enumerando distintos tipos de mitos donde la "paridad celeste" queda claramente manifiesta. Aunque la verdadera ciencia del mito debería comenzar con un estudio de la religión, la historia, la cultura y la arqueología, los jungianos afirman que "los mitos son revelaciones originales de la psique pre-consciente, informes involuntarios acerca de acontecimientos psíquicos inconscientes". Cf.: GRAVES, R., 1985, p. 25. Con esta aseveración nos quedaría adentrarnos en el estudio de los contenidos del inconsciente colectivo denominado por Jung como "arquetipo", el cual, es considerado como un atributo innato al hombre, de naturaleza universal. Es decir, existe un patrimonio global de vivencias colectivas que a través de generaciones van modificando la estructura psíquica y que se transmiten hereditariamente. Para Jung si el inconsciente pudiera ser personificado, tomaría los rasgos de un ser humano colectivo, dueño de la experiencia humana, casi inmortal -de unos dos millones de años-. Este ser sería un oráculo de pronósticos incalculables, pues habría vivido un número incalculable de veces la vida del ser humano, la de la familia, la de las tribus, la de los pueblos, y conocería el ritmo del devenir, del desarrollo y de la decadencia. De esta forma, este ser colectivo, más que una persona, parece un océano de imágenes y de formas que emergen a la conciencia por medio de los sueños o estados alterados de la conciencia. Cf.: JUNG, C. G., *Los complejos y el inconsciente*, Alianza, Madrid 1970, pp. 28-29. Otra lectura distinta de la "paridad celeste" la hacen algunas culturas –como la egipcia- donde todo lo que existe en el cosmos tiene su "reflejo", de tal forma que todo posee un "complementario" –luz/oscuridad, masculino/femenino, arriba/abajo, etc.- No obstante, no ampliamos más este tema dado que no es el objeto del estudio que nos proponemos. Sólo pretendemos que estos datos que damos sirvan para clarificar la noción de "paridad celeste".

[106] Cf.: GRIAULE M., *Dieu D´eau, (entretiens avec Ogotemmêli*), Fayard, Paris 1966, p. 201.

[107] Cf.: MBITI, J., 1991, pp. 57, 59 ss.

tienen de abajo hacia arriba (obediencia, respeto, fidelidad, agradecimiento); este esquema sería muy similar al presente en la concepción católica para el mundo civil y el orden jerárquico que guarda en su interior. Pero esto no se corresponde con la lógica del mundo civil, dentro del cual, el poder se encuentra en el pueblo, en la democracia o *demos*, el esquema va de abajo hacia arriba, y aquí, ya no cuenta la "antigüedad", ni la experiencia, sino que se accede al poder por mayoría de votos, y para alcanzar dicha mayoría, se utilizan todo tipo de tretas y artimañas para desprestigiar al contrario[108].

En el pensamiento negro africano no se produce esta división entre ontología y religión[109], así nos lo afirma Senghor:

> La ontología africana no es solamente unitaria; es existencial. Todo el sistema está basado en la noción de fuerza vital. Ésta, anterior al ser, constituye al ser. Dios ha dado la fuerza vital... Por eso la existencia se funda en la *pre-existencia* para dilatarse en existencia mayor[110].

Esta relación íntima entre el ser humano y Dios es el sustrato más importante de la espiritualidad africana. Zahan, explica a grandes rasgos, el perfil de la espiritualidad africana y esta relatividad esencial del ser humano individual de la siguiente forma: el africano siente un apego obstinado al continente que habita. El "gusto" por la materia eleva al sabio africano en taumaturgo de los elementos, acorde con un conocimiento milenario de la naturaleza. Este "sabio" o "mago" sabe manipular la tierra, pero la utiliza como medio primordial para llegar al "cielo", que le interesa aún más que la tierra, ya que el cielo encierra más secretos que el universo común de todos los días. El "cielo" es como la gran aldea donde reposan los humanos llegados de este mundo y que no quieren volver a la tierra. De esta manera, cielo y tierra se comunican de forma continua por canales invisibles, pero no menos reales. Es en esta intercesión terrestre y celeste donde el ser humano africano *siente* la síntesis del universo.

---

[108] Cf.: PIENDA, J. A. DE LA, d. c., p. 248.

[109] Es decir, no existe división entre aquello que constituye el ser (Ontología) y la relación de ese ser con lo divino (religión), identificándose así el hombre con la divinidad. La persona africana vive su existencia como un fenómeno religioso. Todo el universo que le rodea es religioso, es decir, un ámbito natural donde relacionarse y participar *con* la divinidad y *de* la divinidad.

[110] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 19: "L´ontologie négro-africaine n´est pas seulement unitaire; elle est existentielle. Tout le système est fondé sur la notion de force vitale. Celle-ci, qui pré-existe à l´être, fait l´être. Dieu a donné la force vitale... C´est ainsi que l´existence se fonde sur la *pré-existence* pour s´épanouir en existence majeure".

Dios y el cielo también entran dentro de esta voluntad de poder, ya que el africano cree controlarlos, les da órdenes, les hace descender hasta él. Pero todas estas ideas están alimentadas por un sentimiento de poder sobre su persona; en definitiva, el dominio de sí mismo es el núcleo de toda su arquitectura religiosa. Es su modo de ser. Ahora bien, este poder sobre sí mismo y el resto de las cosas conducen al sabio a la felicidad solitarias, al aislamiento que no tiene otro remedio (paradójicamente) que la integración del individuo en un sistema social despersonalizante. Esto explicaría, en parte, el sacrificio de sí mismo. Aquí radica la paradoja de la espiritualidad africana: el hombre se afirma (por el sentimiento de su poder) y se niega (al darse) a la vez. Aunque esta paradoja no deja de ser aparente, ya que su propia entrega es un medio para realizarse mejor. Zahan subraya:

> El místico muere para resucitar. La muerte se convierte en una posición de repliegue con vistas a conquistar mejor la vida [111].

Este pensamiento unitario entre ser y existencia es el que resaltan muchos de los autores que estudian el pensamiento negro africano. P. Tempels también coincide en esta consideración y nos dice que, para el negro africano, la voluntad divina se encuentra experimentada en la economía y en todas las áreas de su vida:

> La moral objetiva en los Negros es una moral ontológica, inmanente e intrínseca. La moral bantú se basa en la esencia de las cosas comprendidas siguiendo su ontología. El conocimiento de un orden natural necesario de las fuerzas forma parte de la sabiduría de los primitivos. Podemos concluir que un acto, una costumbre será sobre todo calificada de **ontológicamente buena** para los Bantús, y que será por lo mismo estimada **moralmente buena**, y por último, siguiendo la deducción, será valorada como **jurídicamente justa**. Los Bantús todavía no tienen en efecto acceso a la sutileza que permite a nuestros juristas descubrir un derecho positivo emancipado de la filosofía o de la naturaleza de las cosas [112]. (El subrayado es de P. Tempels).

[111] Cf.: ZAHAN, D., 1980, pp. 269-272.

[112] Cf.: TEMPELS, P., 1965, p. 81: "La morale objective chez les Noirs est une morale ontologique, immanente et intrinsèque. La morale bantoue tient à l´essence des choses comprises suivant leur ontologie. La connaissance d´un ordre naturel nécessaire des forces fait partie de la sagesse des primitifs. Nous pouvons en conclure qu´un acte, un usage sera avant tout qualifié **d´ontologiquement bon** par les Bantous, et qu´il sera pour cela estimé **moralement bon** et enfin, par voie de déduction, qu´il sera

En este mismo aspecto, M. Combarros afirma también que el mundo *bantú* tiene un carácter religioso fundamentalmente. Para el negro africano religión y ontología se identifican:

> La religión es un fenómeno ontológico que forma parte del problema de existir o de ser. El individuo en el marco de la existencia tradicional está inmerso en una participación religiosa que empieza antes de su nacimiento y continúa después de su muerte. Para él y para la sociedad a la que pertenece, vivir es tomar parte en un drama religioso... Toda la existencia es para el negro africano un fenómeno religioso. El hombre es un ser profundamente religioso que vive en un universo religioso [113].

Senghor en su análisis de la religiosidad africana, afirma que la representación hecha por occidente como "animismo", para designar el conjunto de creencias religiosas en África, no es correcto. Él lo denominaría *antroposiquismo.* En consecuencia, toda la naturaleza se halla humanizada, es decir, animada por la presencia humana. Subraya también que la afirmación cristiana del Credo: "Creo en Dios, Padre Todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible y lo invisible...", no ha sido nunca motivo de asombro para los negros, ya que el negro es monoteísta. Para él, no existe más que un solo Dios que ha creado todo –todopoderoso y con voluntad sobre todas las cosas-. Todas las voluntades y poderes de los genios y antepasados emanan de Él. La diferencia con la religión cristiana, vendría del hecho de que este Dios africano vive desinteresado de los hombres, aunque esto no quiere decir que sea una especie de diosecillo "despersonalizado", ya que en sus recuerdos aún perdura el de que sus abuelos *séreres* recurrían a él en las calamidades, disparaban y lanzaban flechas contra el cielo pidiendo ayuda divina y que Dios, una vez aplacado, concedía lo pedido[114].

Dentro del apartado que estamos estudiando: "El concepto de Dios y la jerarquización del ser", podemos expresar en forma de esquema esta jerarquización (dentro de la cultura africana) de la siguiente forma:[115]

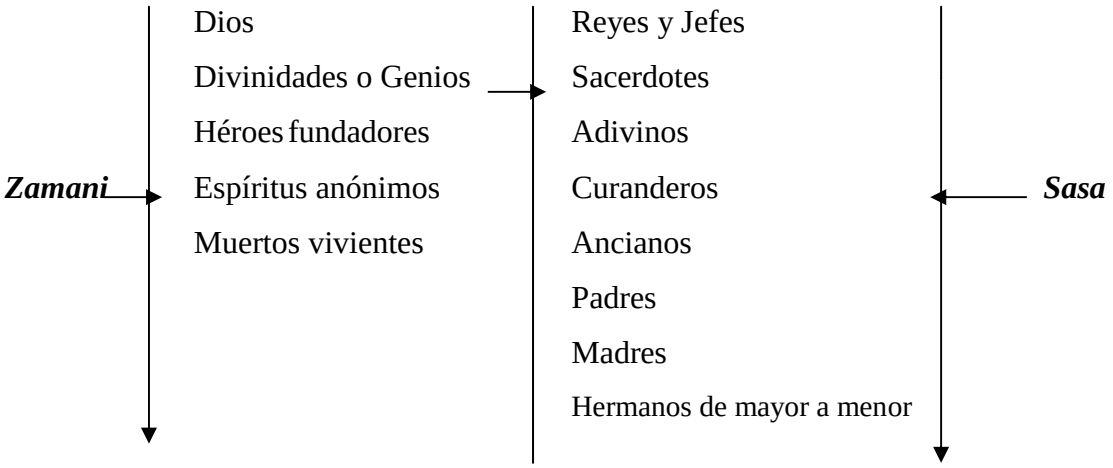
---

apprécié comme **juridiquement juste**. Les Bantous n´ont en effect, pas encore accédé à la subtilité qui permet à nos juristes de découvrir un droit positif affranchi de la philosophie ou de la nature des choses".

[113] Cf.: COMBARROS, M., 1993, pp. 37-38.

[114] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, pp. 28-29.

[115] Esquema tomado de la exposición de PIENDA, J. A. DE LA, d. c., p. 263.



En Senghor encontramos el más místico y el más físico entre las culturas africana y occidental. Permanecer fiel a su cultura negando la evolución inducida por la educación francesa, o traicionar a su pueblo. Ésa es la disyuntiva entre fe y conocimiento. Ese es el encuentro entre la tradición transmitida por su cultura negro-africana y el mundo occidental francés. Es la "angustia por no ser dos" al mismo tiempo, que hace una invitación a reflexionar profundamente sobre la condición humana[116].

2.3- El concepto de hombre

Aunque ya se han dado algunas pinceladas sobre el concepto de hombre que podemos encontrar en la cultura bantú, profundizaremos aún más sobre este punto tan importante para entender su pensamiento.

Como ya se expuso en el apartado anterior, el pensamiento africano es, ante todo, antropocéntrico. Los pueblos africanos tienen sus mitos sobre el origen del hombre al igual que el resto de culturas y religiones y, al igual que en la Biblia, el hombre es creado por Dios después de toda la creación, teniendo a su servicio los animales y la naturaleza[117].

La creación está centrada sobre el hombre. La generación humana viviente, es el centro que sustenta la relación existente entre las fuerzas del mundo de los difuntos y de

[116] Cf.: MERINO, L., "Miradas Cruzadas", en *Estudios Humanísticos filología*, Universidad de León, XVII(1995), pp. 292.
[117] Cf.: MBITI, J., 1991, p. 104 ss.

aquellos que aún no han nacido. Por otro lado, las fuerzas inferiores (animales, plantas, minerales), sólo existen por la voluntad de Dios, que las ha creado con el único fin de aumentar y reforzar la vida del hombre sobre la tierra. Por este motivo, el autor P. Tempels prefiere calificar estas influencias de criatura a criatura, como "*causalidades de la vida*" sobre todo, más que causalidades del ser, ó de la fuerza, como él ya lo había designado anteriormente[118].

Una de las ideas más extendidas es que Dios creó al hombre con arcilla y de un árbol de la vida. Esta creación tuvo lugar en otra parte y después lo bajó a este mundo. Este lugar, más allá de este mundo, donde fue creado el hombre, es más antiguo, invisible y remoto. De aquí (vuelve el concepto "más antiguo") que el ser humano ocupe una posición privilegiada respecto al resto de las criaturas terrestres: viene de "arriba", de una posición "más cercana" a Dios que el resto de las otras cosas[119].

Junto a los mitos del *Paraíso Original* (en este periodo se encuentra la *edad de Oro* del *Zamani*), los africanos también tienen sus propios mitos del "pecado original" donde no siempre el hombre es el culpable de la pérdida del estado ideal del paraíso. No tienen promesas de salvación ni, por tanto, mitos de salvadores o redentores que vengan a restaurar la felicidad perdida. En algunas sociedades Dios se ha "quedado" en la distancia del *Zamani*, y tan sólo en épocas de crisis y necesidades humanas viene al período del *Sasa*[120].

La esencia de la espiritualidad africana, consiste esencialmente en la actitud del hombre africano ante lo "invisible". Se siente ligado a esta dimensión espiritual a través del sentimiento que tiene de pertenencia al universo y del lugar que cree ocupar en medio de la creación. Esta actitud dota de unidad la religión tradicional africana conocida también como "animismo". No es por amor a Dios, o para agradar a Dios, por lo que el negro-africano "ora" y hace sacrificios, "sino para realizar su mismidad y el orden en que se encuentra implicado"[121]. De esta forma, el animismo ayuda a comprender al hombre africano, pues es el elemento básico para captar las relaciones entre Dios y el hombre. El ser humano es una realidad suprema frente a todo lo que existe, y la divinidad entra en su juego, en la medida de cómo el hombre negro utiliza a

[118] Cf.: TEMPELS, P., 1965, p. 44.
[119] Cf.: MBITI, J., 1991, pp. 145-146.
[120] Cf.: MBITI, J., 1991, pp. 128-130.
[121] Cf.: ZAHAN, D., 1980, pp. 15-16. Esto equivaldría a decir, que la esencia de la religiosidad africana consiste en el sentimiento que tiene el hombre africano de considerarse como modelo, imagen y parte del universo, en el cual, se siente inmerso de forma profunda. No se venera a Dios para glorificarlo, sino para la propia expansión del ser humano.

los seres o "fuerzas" con los que se relaciona. Con esto se subraya la importancia del ser humano en el contexto religioso africano y, por tanto, la importancia del elemento tierra con respecto al elemento espiritual –ambos unidos intrínsecamente en el animismo-[122].

Dentro del animismo existe la creencia en una estrecha interrelación entre el mundo físico y el mundo espiritual. Se sustenta en la convicción de que, bajo la apariencia material de los seres y de las cosas, existe un dinamismo activo que constituye su esencia, su *alma o espíritu*, entendido como "fuerza espiritual, y principio de vida intelectual y moral"[123], que imprime a cada cosa y a cada ser su carácter propio.

Esta definición que da Senghor sobre el animismo, la amplía en otro de sus artículos: "El África negra y la civilización negro-africana". Senghor sintetiza aquí las claves del animismo, dando los tres principios de vida que pertenecen al ser humano: el *alma* (principio espiritual del ser humano), el *soplo vital* (principio de la vida física) y el *doble* (la esencia del ser). Para comprender mejor esta idea africana del *doble*, podríamos decir que los africanos no sienten la personalidad psíquica individual como un todo indiviso (el ser humano no posee la unidad que nosotros le reconocemos). Entre los principios que la componen existe un elemento que permite al hombre "desdoblarse" en momentos concretos de su vida. El "yo" posee un punto de ruptura que está situado entre el límite de lo consciente y de lo inconsciente; dicha propiedad asegura al hombre una serie de características para-humanas: videncia, metamorfosis, bilocación, etc. Además, en la psicología africana se atribuye al "yo" un contenido más amplio y rico que en nuestra cultura occidental. El ser psíquico negro lleva en sí, psíquica y fisiológicamente, a sus progenitores y a sus ancestros. Su "yo" es más social que individual y se define, ante todo, por lo que recibe en todo momento de los otros. Así, la persona africana se introduce en el medio ambiente y éste le penetra. Existe una comunicación constante entre las dos realidades, es como una ósmosis, gracias a la cual, el hombre está permanentemente a la escucha de las pulsaciones del mundo[124].

El animismo también se apoya en la intuición de una sub-realidad íntimamente ligada a una trascendencia, a una instancia divina a la que los hombres pueden acceder por la mediación de los espíritus de los antepasados. De aquí la importancia del culto ancestral en las religiones africanas, cuya manifestación mayor externa es el sacrificio

[122] Cf.: ZAHAN, D., 1980, p. 17.
[123] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 71.
[124] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, pp. 78-79. Véase también la obra de ZAHAN, D., 1980, pp. 22-23.

que realizan en los santuarios[125]. Los sacrificios tienen una triple finalidad: *participar* en el poder de los espíritus superiores, a cuya categoría pertenecen los ancestros; *comulgar* con ellos hasta llegar a una especie de identificación; y, finalmente, practicar la *caridad* con los ancestros. Pues, los muertos no tiene *vida*, por muy poderosos que sean, y no se pueden procurar los *alimentos terrestres* en los que se encuentra la dulzura de la vida[126].

El hombre africano es una *persona integrada dentro de su grupo*: su familia, su clan, su etnia, su Estado. Al individuo, el africano le pone una noción, es decir, un conocimiento intuitivo más complejo que en Occidente. Este individuo es más social que individual, más cultural que técnico. Verticalmente, el hombre está enraizado dentro de su linaje, cerca del "ancestro primordial", cerca de Dios. Horizontalmente, está ligado a la sociedad de los hombres: a su grupo, a sus grupos, y como acabamos de ver, por ende, al cosmos[127].

En definitiva, la antropología africana no se limita al ser humano en el periodo del *Sasa*, sino que se proyecta en el *Zamani*, en el mundo de los espíritus vivientes y, posteriormente, en el mundo de los espíritus anónimos.

Desde una perspectiva del pensamiento occidental se puede creer que es el antropocentrismo lo que caracteriza la forma de pensar africana. Es el hombre el que está en el centro de la visión y de la experiencia, y no los objetos, o el cosmos, el Ser, el Uno o el devenir. No es que el hombre este solo o aislado del cosmos, de los seres vivos o de las cosas; pero todo *es* por el hombre, todo es signo y símbolo por el hombre, todo está comprendido a la luz y a la medida del hombre; el cosmos es la imagen del hombre y no a la inversa. El animismo es un antropocentrismo, un antropomorfismo. La religión misma no es una contemplación o búsqueda de las cosas divinas, es una manera para el hombre de asegurar su vida y de comprenderse. Ahora bien, hay distintas formas de comprender el hombre y el antropocentrismo. Mientras que el antropocentrismo occidental es de configuración individualista, el antropocentrismo africano es comunitario. La solidaridad de las personas africanas, el dominio del grupo sobre el individuo, son tales que se puede decir que el individuo no es más que un ser

[125] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 73. Recuerda Senghor que, durante su infancia, su madre le hablaba de los santuarios familiares y nacionales; y de los sacrificios rituales que se realizaban sobre la tumba de Dyidyak el fundador de su pueblo.
[126] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 29.
[127] Cf.: SENGHOR, L. S., *Ce que je crois*, p. 112.

contingente, una apariencia in-esencial. En otras palabras, la persona africana aparece eminentemente relacional, no es un *ser-en-sí*, sino un *ser-con*[128].

Otro autor que afirma de igual manera esta *personalidad comunitaria* del hombre africano es A. Kagame. El mismo expone que en la religión *bantú*, Dios no es el centro. Dios juega un rol determinante en esta religión, pero el *bantú*, cree que Dios mismo ha instalado al hombre en el centro de la religión. Este hombre, sin embargo, no es "Uno-Solo", constituido en individuo concreto. Es, sobre todo, la perpetuación del género humano. El individuo no es lo esencial, en el fondo, no es más que un eslabón entre dos series de generaciones: la sección de los ascendientes y la de los futuros descendientes. Es por ello, que la religión en África, es algo más que un sistema religioso propiamente dicho, es más que unos dogmas que se imponen, en definitiva, es algo más que una verdad obligada, donada y reconocida como tal. La religión en África está mezclada con todos los demás sistemas, se confunde con las leyes y los hábitos recibidos, con las fiestas, los juegos, los duelos, los trabajos, los entretenimientos, los incidentes y los accidentes de la vida. Es así mismo difícil distinguirla de la medicina, la ciencia, la superstición y la magia. Es por lo que en ocasiones no se encuentra la palabra adecuada para designar todo este conjunto de cosas, y la religión subyace bajo la expresión general de *costumbres*, esto es, lo que poseen los ancestros, eso que esta siempre crudo y siempre hecho, aquello que se debe practicar para mantener la familia, el pueblo, la tribu, aquello que, si se abandona, traerá las desgracias con seguridad, no sólo sobre la persona, sino sobre toda la comunidad [129].

Senghor explica este concepto de la forma siguiente:

> La persona negro-africana está, verticalmente, enraizada en su familia, en el Antepasado primordial, cuando no en Dios; horizontalmente, se encuentra unida a su grupo, a la sociedad y al cosmos... Por lo que la persona se enriquece y se desarrolla gracias a los lazos de reciprocidad, que mantiene activamente [130].

[128] Cf.: MAURIER, H., *Philosophie de l´Afrique noire*, Verlag des Anthropos. Instituts St. Augustin, Bei Bonn 1976, pp. 36-38.
[129] Cf.: KAGAME, A., 1976, pp. 303-304.
[130] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 232: "La personne négro-africaine est, verticalement, enracinée dans sa famille, dans l´Ancêtre primordial sinon en Dieu, horizontalement, elle est liée à son groupe, à la société, et au cosmos... C´est parce que la personne s´enrichit et s´épanouit par les liens de réciprocité, qu´elle entretient activement".

El pensamiento negro-africano presenta a la persona como algo complejo, formado por varios elementos que lo componen, materiales y espirituales, donde lo original se encuentra en el "punto de fisión", en el límite entre lo consciente y lo inconsciente.

Senghor especifica, que en la comunidad solidaria del universo, el hombre es a la vez sujeto y objeto del movimiento universal, medio y fin, forma y centro. Por delegación de Dios, el "Hombre-Nommo" enseña la "palabra", y de hecho, acaba la creación como maestro que es del juego de las fuerzas, que él enriquece o vacía de su sustancia –cercana la muerte-. De aquí los nombres de antropocentrismo y de antropomorfismo donados en la visión negro-africana del universo. Pero Senghor se pregunta: ¿Qué es el hombre? En todas las versiones de la filosofía negro-africana el hombre se presenta como un ser complejo (el más complejo después de Dios) y poseyendo diversas "almas", es decir, diversos principios espirituales. G. Calame Griaule a descubierto ocho almas o *Kikinu*, a las cuales, naturalmente, hace falta añadir la *fuerza vital* como sustancia. Estas almas componen la *personalidad* del individuo.

En primer lugar, hay que subrayar, el equilibrio que forma la unión de estas almas: son divididas en dos grupos de cuatro, que contienen, cada grupo de éstos, dos almas gemelas. El primer grupo, localizado en la cabeza, está formado de un principio masculino, expresando la inteligencia y la voluntad, y de un principio femenino, que traduce la intuición y la emoción, a lo cuales responden dos principios negativos de sentido contrario. El segundo grupo, localizado en el sexo, comprende dos principios análogos, pero unidos a la sexualidad bajo su doble aspecto físico o práctico (procreación) y espiritual o sentimental (amor). Se conoce la importancia de la sexualidad en la civilización negro-africana, pero lejos de ser una obsesión que engendra desequilibrios, es un conjunto de elementos que concurren en la formación de la personalidad.

En el examen de esta tabla sinóptica de los *kikinu* que nos da G. Calame-Griaule, se constata que la razón y la voluntad son introducidas en la vida sexual, mientras que la intuición y la emoción, que tienen lo suyo en el sexo, están en la vida intelectual. Por otra parte, cada persona posee en sí, los mismos principios masculinos y femeninos, e independientemente del sexo, no hay predominancia exclusiva de la masculinidad o de la feminidad. Así, en la forma de ver el mundo (*Weltanschauung*) negro-africana, el hombre aparece en el centro, como el equilibrio de un ritmo binario: una simbiosis. Este

antropocentrismo, que se hace antropomorfismo, va a dividir a todos los existentes, a todos los elementos del universo, en masculino y femenino[131].

Un claro ejemplo de las distintas partes o componentes de la persona africana, es el concepto Dogon de *nyama.* Este término merece una aclaración para su comprensión. La personalidad inmaterial de los hombres, los animales, los vegetales, de ciertos objetos, se compone, según los Dogon, de tres partes distintas por su esencia y sus propiedades, a saber: el *kikinu say*, el *kikinu bunone* y el *nyama*. En nuestra aclaración dejaremos los dos primeros, para centrarnos en el *nyama*.

El *nyama* es un principio expandido por la sangre del hombre, es la fuerza vital que se transmite de padre a hijos, de generación en generación. Él hace que el ser esté vivo, que exista movimiento y palabra. El *nyama* de un individuo está sometido a la autoridad de su *kikinu say* (alma culta, inteligente y voluntaria, el pensamiento consciente del hombre); es el ejecutor de la voluntad del hombre, de su pensamiento, y le produce obcecación.

De una forma general:

> El *nyama* es una energía en principio, impersonal, inconsciente, repartido en todos los animales vegetales, en los seres sobrenaturales, en las cosas de la naturaleza, y que tiende a hacer perseverar en su ser el soporte al cual está afectando temporalmente (ser mortal) o eternamente (ser inmortal) [132].

Los principios característicos del *nyama*, fuerza y esencia, poder psíquico y espiritual a la vez, explican el rol de primera importancia que juega en la vida del hombre; dicho principio es: 1/ divisible y transmisible, 2/ susceptible de variaciones cuantitativas y cualitativas, 3/ sensible a toda impureza de la que se impregna y que comunica inmediatamente a su soporte, 4/ peligroso si está liberado de su soporte habitual.

La composición del *nyama* sería el resultado de un proceso, a saber: el *nyama* de un individuo, al principio de su existencia, está compuesto de una serie de parcelas de *nyama* diversos que, consecuentemente, se amalgaman para formar la personalidad. En primer lugar, el ser humano está dotado del *nyama* de su padre, recibido en el momento

[131] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, pp. 220-221.
[132] Cf.: GRIAULE, M., *Masques dogons*, L´Institut d´Ethnologie, Paris, 1938, pp. 160-164. Citado en MAURIER, H., 1976, p. 52.

de la procreación y que, entre la concepción y los primeros movimientos del feto, será el único que le da vida, que le "anima". Esta fuerza se aumenta de aquella de un muerto (de algún pariente) donde el alma, en el transcurso del embarazo, toca el vientre de la mujer; el difunto se convierte así en el *nani* (ancestro) del niño que va a nacer. Por otra parte, los primeros días de un recién nacido están señalados por los ritos importantes de dataciones de los nombres que le hacen participar en el *nyama* de los *Binou*, de su clan (*Binou*: es el ancestro inmortal de los tiempos míticos), después se le unen los ancestros directos (*wagen*) de su familia (*togu*). Más tarde si el niño varón asiste a un *Sigui* (gran fiesta sexagenaria), su personalidad se acrecienta de una parte de *nyama* de la *Gran Máscara*, es decir, de aquella del ancestro mítico que fue el primero en sufrir la muerte. De esta manera, cualquiera que sea su edad, el individuo está integrado en el *awa* (grupo de los hombres habilitados para llevar la máscara).

Siendo donada la composición de su *nyama*, un individuo es una emanación de la sociedad actual por su padre, de la sociedad reciente por su *nani*, de la sociedad histórica por sus ancestros, de la sociedad mítica por su *Binou* y, si asiste al *Sigui*, por la *Gran Máscara*.



Máscara de la tribu *Senufo* (Costa de Marfil). Es utilizada en los ritos de iniciación. Se considera la "iniciación" como un "paso" en la transformación del individuo. La muerte del "hombre viejo" y la resurrección de un ser nuevo. Es un tránsito progresivo de la exterioridad a la interioridad que permite al ser humano tomar conciencia de su humanidad.

En efecto, él individuo participa del *nyama* de cada uno de los poderes sobrenaturales: *Binou, Gran Máscara, Ancestros*, alrededor de los cuales son constituidos los grupos: clan, *awa*, familias, que le rinden su culto. De esta forma, su *nyama* es un estado de comunicación no sólo con el de estas fuerzas o potencias, sino también con el de cada uno de los miembros de los grupos que participan, como él, de la misma esencia. Desde su pequeña infancia el individuo está también integrado en el mundo social del que formará parte durante toda su vida[133].

Con esta exposición podemos comprender la teoría *Dogon* del *nyama*, pero sobre todo, su formulación racional. Por una parte, se puede decir que en el *nyama* no importa tanto lo que es, sino lo que significa y representa. En él se juegan unas propiedades de lo más heterodoxas; es un concepto protegido; es una verdad mágica. Por otra parte, el *nyama* no es otra cosa que las relaciones (determinadas por la tradición

Dogon) que el individuo mantiene con otras personas, relaciones que cubren todo el campo de la sociedad actual, pasado y mítica. Podemos concluir que en el concepto de *nyama* confluyen unas características similares a las del concepto *bantú* de *fuerza*. Estas nociones no pertenecen al mundo de lo real, pero sí al orden del pensamiento.

El pensamiento occidental ve la *fuerza* como un atributo del ser, y hemos elaborado una noción del ser degradando la noción de fuerza. Para el *bantú* no se interpreta así la realidad. Ellos viven, hablan y se mueven, como si para ellos la fuerza fuese un elemento necesario del ser. La noción de fuerza está ligada esencialmente a toda noción de ser: ***el ser es fuerza***.[134] Porque el ser es fuerza, esta categoría de fuerza abraza necesariamente a todos los seres: Dios, los hombres vivos y muertos, los animales, las plantas, los minerales. Los *bantús* darán un nombre a cada cosa, pero la naturaleza íntima de la cosa nombrada se presenta en su espíritu como tal o cual fuerza específica y no como una realidad estática. Para el *bantú* el ser mismo de una cosa es la ***fuerza*** por la cual la cosa es lo que es. Se podría decir que los *bantús* consideran el ser exclusivamente o esencialmente como un *principio de actividad*.

Concluyendo este aspecto analizado se puede afirmar que donde nosotros decimos que los *seres* se distinguen por su esencia o naturaleza, los *bantú*s dicen que las *fuerzas* difieren por su *fuerza*. No obstante, los *bantús* hacen una clara distinción, y conocen una diferencia esencial entre los distintos seres, introduciéndolos entre las diversas fuerzas. En medio de las distintas especies de fuerzas se encuentran lo que nosotros podríamos reconocer por la *unidad del individuo*, entendido en tanto que fuerza individual. Por este motivo, se debe separar igualmente de la filosofía *bantú* el doble principio del bien y del mal en tanto que fuerza universal, al igual que lo denominado "esencia común", si se toma este término en su significado aristotélico.

Su alegoría hace resurgir aquello que da lugar a distinguir dentro del ser material lo que cae bajo los sentidos, o los fenómenos aparentes, de aquello que no se ve, o la naturaleza intrínseca del ser[135].

Tempels confirma también que, dentro de la filosofía *bantú*, la concepción que se tiene de la persona, difiere de la concepción occidental. Así, para los *bantús* existe el concepto *Muntu*. La fuerza vital, el acrecentamiento de las fuerzas, la influencia vital,

---

[133] Cf.: MAURIER, H., 1976, pp. 52-53.
[134] Esta cuestión también la menciona Senghor: "la substancia última del Universo es la fuerza (...), no es precisamente tener la fuerza como atributo, es tener la fuerza como esencia". Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 303.
[135] Cf.: TEMPELS, P., 1965, p. 34-35. En este aspecto de la ontología africana coincide Senghor.

son las tres grandes nociones que encontraremos necesariamente en la base de la psicología b*antú*. *El Muntu,* en el pensamiento africano, es una fuerza viva, una fuerza personal, que podríamos comparar o hacer corresponder para su mejor comprensión con el elemento vital que en el pensamiento occidental denominamos *alma o ser espiritual*[136].

Ahora bien, en la concepción *bantú,* el *Muntu* (al igual que el cuerpo físico puede engordar o adelgazar), puede crecer o disminuir, según por las etapas que pase y siempre en relación a la fuerza vital que reciba, (ya que el *Muntu* viviente está en relación con Dios, con sus ancestros, con sus hermanos de clan, con su familia y con sus descendientes). Tiene una relación ontológica similar con su patrimonio, con todo aquello que contiene o produce, con todo lo que cree y vive. El *Muntu* se encuentra informado y consciente por toda su concepción del mundo, por todas sus formas de conocimiento, que le harán devenir en un *Muntu* nuevo, revestido de una fuerza nueva, que no pertenecería a su anterior cualidad de hombre. Es el mismo hombre físico, sólo está modificado en su esencia, es decir, en su *fuerza*. Este cambio de *Muntu* se reconoce por los *bantús* con un nuevo nombre.

Otra característica del *Muntu* es que se le considera una causa activa, ejerce una influencia vital. Los *bantús* conocen el libre arbitrio, la facultad que tiene el *Muntu* de escoger por sí mismo entre un bien superior o inferior (podríamos equipararlo a la voluntad). De esta manera, podemos afirmar que para el *bantú*, en la concepción del ser humano, se puede distinguir entre el *Muntu,* y las manifestaciones de ese hombre propiamente dicho, es decir, su cuerpo, su aliento, su sombra, etc. Su fuerza vital se puede expresar de una forma particular dentro de ciertos aspectos o modalidades de la apariencia exterior del hombre, que podríamos calificar como momentos o lazos de alta tensión vital. La oreja, la palabra, el gesto, los actos simbólicos, la inspiración, etc. Son unos de los muchos criterios desde los cuales los *bantús* concluyen en la existencia de unas fuerzas vitales determinadas, de influencias vitales eficaces en circunstancias definidas. Aquí encontramos la esencia misma de la concepción primitiva del ser[137]. En

[136] Ahora bien, creemos necesario definir qué entendemos por *ser espiritual* y cuáles son sus propiedades: "el ser espiritual" es aquel dotado de voluntad e inteligencia, que no es perceptible por los sentidos, que es trascendente a la materia, y es agente independiente de la materia. Estas calificaciones enseñan poco de la esencia espiritual en sí misma, pero nos pueden ayudar a comprenderla.
[137] Cf.: TEMPELS, P., 1965, pp. 66-76.

definitiva, podríamos decir, que los *bantús* consideran al ser exclusivamente o esencialmente como un "principio de actividad"[138].

Sin embargo, como ya hemos mencionado al hablar de su visión del mundo, la persona negro-africana no puede desarrollarse ni dilatarse sino es a través de las etapas de la vida familiar y social, desde antes del nacimiento hasta el más allá. En todo este proceso, la enseñanza de la doctrina (atrevámonos a decirlo: de la filosofía) y de los distintos rituales con los que se acompaña el aprendizaje, tienen como finalidad principal hacer del individuo una persona plena. En esta enseñanza, la sexualidad ocupa un lugar importante, no por sentido erótico, sino en el sentido sensual de la belleza, ya que, como subraya varias veces Sénghor, "la espiritualidad en el África negra está encarnada en el cuerpo: en la carne"[139]. Se trata en cada etapa de morir a sí mismo para renacer en el otro (en el niño, el adulto, el viejo, el antepasado y Dios), y se nace de nuevo más fuerte, más sabio, más feliz, más bello, todo por un aumento de ser.

Desde el pensamiento de Sénghor, el hombre es un ser integral, no un movimiento lineal, sino oscilatorio, dialéctico, un doble movimiento centrípeto y centrífugo del corazón y la razón, del mito y de la ciencia. El África negra nos enseña el abandono amoroso a la naturaleza, no para el acrecentamiento de los bienes materiales, sino para su justa distribución[140]. Esta moral africana de respeto a todo el cosmos es una ontología existencial y unitaria que se basa principalmente en la comunión existente entre los vivos, los muertos, los genios y Dios. Este vínculo sagrado no se debe romper y debe mantenerse por medio de la *caridad.* Para que el hombre negro organice su vida moral y material, es preciso que el *espíritu ilumine su riqueza emocional*, ya que no existe civilización negro africana sin que este espíritu organice y dirija la actividad humana[141].

Esta misma idea la expresa Senghor cuando afirma:

> El hombre se hace a sí mismo por la acción recíproca del espíritu y del cuerpo, del pensamiento y de la técnica, de la teoría y de la práctica... En su realización el hombre

[138] Cf.: TEMPELS, P., 1965, p. 36. Esta misma cuestión también la abordará A. Kagame en su obra: *La philosophie bântu-rwandaise de l´Être*. Universidad Gregoriana. Roma 1995, p. 6.
[139] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 232. En contra de los prejuicios que corren en la opinión euroamericana, se trata de hacer del individuo un hombre de *saber* y *de deber*, intelectualmente libre y moralmente fuerte.
[140] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 111.
[141] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 83.

> cumple con Dios. Es en este sentido que él termina esta creación cuya divinidad estaba en cinta [142].

Desde este punto de vista de Senghor, la aportación del hombre negro sería, principalmente, la facultad de percibir lo sobrenatural en lo natural, el sentido de lo trascendente, y la *entrega amorosa* como acompañamiento a toda su obra. Se trataría de responder a la pregunta ¿cuál es el fin del hombre?, interrogante que nos plantea el centro mismo del problema humanista. Senghor nos contesta con una frase de Maritain: "concentrar el mundo en el hombre" y "dilatar al hombre en el mundo"[143].

Si para Protágoras "el hombre es la medida de todas las cosas", el africano no se siente la medida de nada, él es fuerza entre las fuerzas, fenómeno entre los fenómenos, tan sólo debe *convivir*. El *bantú* no se siente una individualidad, sino parte de un todo, de un cosmos. La vida del *bantú*, sin su familia, sin su tribu, sin sus antepasados, no tiene sentido, hasta tal punto que un individuo no se puede desligar de la religión del grupo al que pertenece pues supondría romper los lazos con el grupo que le revela su propia existencia[144].

La vida familiar como nexo al clan, a la comunidad, es de suma importancia. Esta cuestión se puede comprobar en la estructura de la familia *sérerè*, en la cual, se educó Senghor. Dicha estructura familiar se entiende como la comunidad formada por todos los miembros descendientes de la misma línea materna, viviendo en ocasiones agrupados, aunque lo más común es que se encuentren dispersos, pero siempre se encuentran bajo la autoridad del jefe de la familia materna. Esta familia "global", así entendida, es la que cuenta realmente a los ojos de los *sérerès*. Situada en la base del derecho familiar y sucesorio, la familia materna *sérerè* comprende: la madre, las hermanas y los hermanos, los tíos y las tías maternas, los sobrinos y sobrinas maternas, los primos y primas maternas. El tío materno más anciano es quien ostenta la autoridad, y en defecto de éste, será el primogénito de los sobrinos maternos quien sea el jefe. Si no hubiese varones en la línea materna, será la mujer de más edad quien tome el mando. De la célula familiar constituida por el padre, la madre y los descendientes, bajo esta forma representaría la familia "reducida", tal como la concebimos en occidente. Pero

[142] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 302. "L´Homme se faisant lui même par l´action réciproque de l´esprit et du corps, de la pensée et de la technique, de la théorie et de la pratique... En se realisant, l´Homme accomplit avec Dieu. En ce sens qu´il achève cette création dont la divinité était enceinte".
[143] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, pp. 30-31.
[144] Cf.: COMBARROS, M., 1993, p. 70.

mientras que en nuestro derecho civil la familia así comprendida domina todo el estatuto personal y sucesorio, en los *sérerès,* tan sólo se corresponde con un modo de vida, con una asociación temporal que puede ser disuelta por la voluntad de uno de sus miembros, y sólo es generadora de efectos jurídicos secundarios[145].

Esta visión unitaria y global de la persona, enraizada en el clan, la familia y los antepasados es un tema clave en la antropología africana y, al igual que Senghor, J. Mbiti también expresa que el concepto de hombre africano no es una entidad por sí misma; por tanto, no es individualista, su ser es relacional, se constituye a través de las relaciones con los demás, tanto si están en el *Sasa* como en el *Zamani*. Su ser es *cultural*, lo biológico o natural no define el ser de una persona, sino que se va construyendo a través de los acontecimientos que son conducidos, a su vez, por las costumbres[146].

Según Parrinder, para los africanos, la unidad conceptual, formal, material y espiritual del ser humano en sus dos dimensiones: materia-espíritu, se puede percibir en la actitud que adopte el individuo frente al mundo y frente a lo invisible:

> El hombre bajo el cielo, no vive en la tierra como un ser inútil, sino como una fuerza vital soberana. No hay duda de que ha sido creado para reinar sobre cuanto se mueve sobre la tierra. Deber suyo es ser fecundo, multiplicarse, llenar la tierra y conquistarla. Sabe, además, que no es capaz de hacer todo por sí mismo y busca la ayuda de todas las potencias a su alcance, espíritus y dioses, que se reparten esta tierra con él, como amigos [147].

Para Parrinder, el rasgo común de la espiritualidad de los distintos pueblos africanos reside en la consciencia que tiene el negro-africano de su impotencia ante la divinidad. El mismo contenido religioso está polarizado en cuatro direcciones: el cielo y el ser supremo arriba, la tierra debajo, los dioses, y las fuerzas naturales a un lado y los antepasados al otro. Esta concepción espacial del ser humano coincidiría con la de otros autores que ya comentamos anteriormente[148].

En una sociedad como la africana, en la que tanta importancia tienen los descendientes (para que les recuerden después de muertos y salvaguardar así la

[145] Cf.: DULPHY, G., "Étude sur les coutumes sérères de la Petite Côte", en *L´ Ethnographie: nouveaux objets, nouvelles methodes (nouvelle série)*. Cercle de Thies-Senegal. Paris, (15 Juillet) nº 17, 1939, p. 9.
[146] Cf.: MBITI, J.,1991, p. 177.
[147] Cf.: PARRINDER, G., 1976, p. 25.
[148] Cf.: PARRINDER, G., 1976, p. 25.

inmortalidad), el *matrimonio*, como medio para perpetuar la descendencia, es algo nuclear en la conformación de dicha sociedad.

El matrimonio africano es algo complejo, que reúne en sí, aspectos religiosos, económicos y sociales, que frecuentemente se entremezclan y difícilmente se separan. Es de vital importancia que la persona soltera llegue a casarse, ya que, de lo contrario, se entendería que la persona en cuestión rechazaría a la sociedad y la sociedad haría lo mismo. Pero hay que subrayar que el matrimonio tiene una función eminentemente procreadora, y que, si esto no ocurre, el matrimonio quedaría incompleto. Se puede decir que es una obligación religiosa, ya que a través de la procreación, el individuo contribuye a prolongar la vida y a luchar contra la pérdida de la inmortalidad original[149].

Esta necesidad de prolongar la vida, hace que se hagan todo tipo de "tratos" para que un matrimonio tenga hijos: la *poligamia* (tomada en el sentido etimológico griego, o sea, "varios matrimonios". El *levirato* (heredar la mujer de un hermano o cualquier otro familiar cercano). El *sororato* (el marido se casa con una de las hermanas de la mujer cuando ésta muere)[150].

También se dan matrimonios ficticios en algunas tribus africanas (*kwakiutl* y *nuer*) con el objeto de mantener la herencia y el linaje. Algunos ejemplos de éstos son: el *matrimonio fantasma* (para dar descendencia a un hombre que ha muerto sin engendrar herederos, uno de los hermanos del muerto se casa con una mujer "en nombre de su hermano"). El *matrimonio de esposa* (una mujer viuda que ya no tenga edad para engendrar, puede emplear la herencia que perteneció a su difunto esposo para "arreglar" un matrimonio entre un hombre y una mujer en su nombre y en el de su esposo). Así, los matrimonios ficticios proporcionan los herederos necesarios para perpetuar la inmortalidad en el *Zamani*, y tienen las mismas consecuencias legales y sociales que los matrimonios regulares[151].

Podemos apreciar nuevamente, en el levirato y el sororato africano, la conciencia de la existencia corporativa del individuo: si una persona muere físicamente, sigue viva su existencia social, puesto que en el "yo" continúa existiendo el "nosotros". Estos sistemas de parentesco cubren las dimensiones física y metafísica de la existencia humana. El matrimonio constituye el punto central donde se hacen presentes los no

[149] Cf.: MBITI, J., 1991, p. 177.
[150] Cf.: MBITI, J., 1991, pp. 189-192. Sobre los distintos tipos de matrimonio africano véase también: PIENDA, J. A. DE LA, d. c., p. 258.
[151] Cf.: HOEBEL-WEAVER, *Antropología y Experiencia Humana*, Omega, Barcelona 1985, pp. 374-375.

nacidos, los vivos y los difuntos. Es una responsabilidad y un deber religioso que ninguno puede eludir[152].

Hasta tal punto se sitúa el matrimonio y la descendencia en el orden sagrado o religioso, que la maldición más temida es desear a alguien la muerte sin haber tenido hijos. El culto a los antepasados subyace en todos los pasos del proceso matrimonial. Perpetuar el linaje es un acto sacro:

> El bantú entiende el amor con relación a su fin: la procreación. Esta se encuentra en la médula de sus creencias religiosas ancestrales. Hacer el amor no es un placer, sino un rito [153].

En definitiva, la vida de la persona bantú es una acción cuyo principio y motor reside en una *fuerza vital* que se encuentra en todas las cosas, fuerza que puede ser incrementada, disminuida o controlada por la acción humana[154].

Para Tempels, los fundadores del clan y los ancestros, al igual que el ser humano, mantienen el mismo respeto y reconocimiento de las fuerzas vitales superiores con miras al acrecentamiento y mantenimiento de la vida terrestre. Conforme a los decretos divinos, los ancestros dependen en un grado menor que el hombre de la jerarquía divina:

> Para los humildes no es más que una vía para el mantenimiento y acrecentamiento de la vida, del bien, del derecho: el reconocimiento de las fuerzas vitales superiores, y el mantenimiento de su propio rango vital, o bien, si nos hemos alejado, su restauración entra dentro de la dependencia y de la atadura a la jerarquía de las fuerzas. Frente a las fuerzas naturales no hay, siguiendo las disposiciones divinas, más que una actitud posible: el uso regular, respetuoso y prudente de esas fuerzas naturales. Todo abuso contra la naturaleza de estas fuerzas, toda profanación ontológica, reclama reparación. El orden debe estar restaurado. La ciudad mancillada debe estar purificada [155].

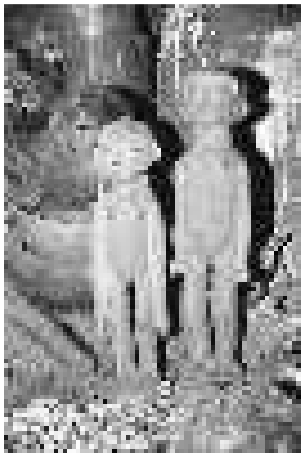
[152] Cf.: MBITI, J., 1991, pp. 192-197.
[153] Cf.: COMBARROS, M., 1993, pp. 146-147.
[154] Cf.: CORTÉS LOPEZ, J. L., *Arte negro africano*, Mundo Negro, Madrid 1992, p. 12. Esta misma cuestión la trata el autor en otra obra suya. Véase: CORTÉS LÓPEZ, J. L., *Historia contemporánea de África: De Nkrumah a Mandela (Desde 1940 hasta nuestros días*), Mundo Negro, Madrid 1995, p. 286.
[155] Cf.: TEMPELS, P., 1965, p. 108.

Todos los autores africanistas que hemos mencionado en este estudio pueden confirmar el principio fundamental de la ontología africana, y que bien podríamos formular según palabras del propio Senghor: "La sustancia de la materia es la energía"[156].

La filosofía de las fuerzas es una concepción de la vida. Ha sido "inventada" para justificar un comportamiento determinado, pero lo que nos tiene que importar es que actualmente dicha concepción penetra profundamente toda la vida de los *bantús.*

Esto condiciona su moral; el individuo sabe que sus obligaciones morales y jurídicas se han de respetar bajo pena de perder su fuerza vital. El *bantú* sabe que el cumplimiento del deber es la condición de su integridad y de su crecimiento ontológico. La restauración vital, la purificación del ser y la sanción, comprendidas en este sentido son nociones *bantús*. La pena, la multa y la indemnización son nociones jurídicas europeas, salvo si se las integra, modificando su contenido, dentro del marco de la restauración vital [157].

En este apartado sobre el concepto del hombre en la filosofía africana, hemos podido comprobar la interrelación que existe entre la vida del individuo, la vida social y la vida religiosa en la persona africana. Por eso, no podemos obviar hacer una última reflexión sobre la relación existente entre la religión y la sociedad, y cómo afecta esta cuestión al hombre africano.

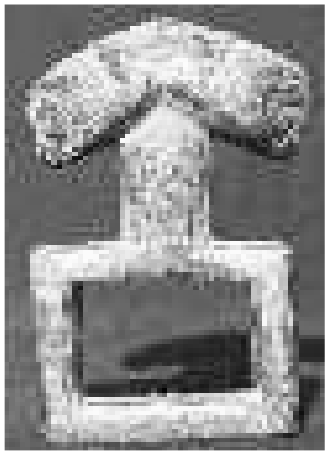


"Batebas": cada *bateba* es la morada de un espíritu o de un antepasado. *Batebas* de la tribu *Lobi* (noroeste de Costa de Marfil).

La religión africana se ocupa de los poderes psíquicos y del mundo espiritual, pero debería estar claro que no hay una línea divisoria clara entre lo sagrado y lo secular tal y como se asume habitualmente en Europa. Lo material y lo espiritual están interconectados, lo anterior como un vehículo de lo posterior. Esta vida y la siguiente están escasamente divididas por el estrecho arroyo de la muerte. Aquellos que han cruzado el umbral de la muerte, están aún con nosotros, en sueños, ofrendas, ritos, oráculos consultados, etc. En realidad ellos están más próximos que antes, y como seres invisibles uno no puede saber cuando están alrededor.

[156] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 219.
[157] Cf.: TEMPELS, P., 1965, p. 109.

La organización completa de la sociedad africana está mantenida por las fuerzas espirituales que la impregnan. Socialmente se enfatizan la importancia de los símbolos religiosos, ritos, dogmas, lugares sagrados y personas, para unificar la sociedad africana y darle cohesión y persistencia. Estos símbolos sagrados dotan al sistema social con valores místicos que evocan la aceptación del orden social que va más allá de la obediencia exacta por la sanción secular de "fuerza". El sistema social es trasladado a un plano místico, donde figura como un sistema de valores sociales tras la revisión.



"Kakishi": objeto que se utiliza en el oráculo africano. El adivino frota con hojas aromáticas el *kakishi* e invoca a los espíritus o antepasados que se quieren consultar .

Las ceremonias periódicas son necesarias para afirmar y consolidar estos valores en vista al interés común y su interdependencia política. Nadie puede negar que lo espiritual es fundamental para la vida africana. El "espectador" puede no llegar a entender los aspectos sobrenaturales de la sociedad africana y su organización, pero no puede evitar su presencia e importancia para el conjunto de la sociedad.

El elemento místico en la vida social africana se cristaliza a menudo en la persona del rey o del jefe. El jefe no es meramente un legislador secular, que pueda ser reemplazado por un oficial de distrito extranjero, sino que es cubierto por una divinidad en sí mismo. El jefe puede ser moralmente "un mal hombre", y por ello ser destituido, pero el reino permanece inalterado por tal cambio y persiste como foco de valores místicos.

Si un nominado ilegítimo es postulado para la sucesión a una jefatura por un gobierno central, la gente entonces puede revelarse fácilmente. Y harán eso sobre bases místicas. Para el occidental esto puede parecer ilógico. Pero para el africano es la consecuencia directa de disturbar sus fundamentos básicos del orden[158].

Concretamente, en el África neo-sudanesa existe un tipo de rey sacro-santo, que proviene de una tradición donde el origen se pierde en la noche de los tiempos. Este rey es aceptado por el pueblo y considerado como indispensable en el acoplamiento regular de los fenómenos naturales de los cuales depende la vida de su pueblo. Cada miembro de la colectividad encuentra normal entregar una fracción de su recolección anual a este

rey, a fin de que él viva y haga vivir a los suyos para la prosperidad de todos. Este tipo de rey guarda una concepción sagrada de sus funciones y las reemplaza ritualmente. El beneficio material que podría obtener para él, a los ojos de su pueblo, es el *minimun* que podría donar para que los ancestros le sean favorables, es decir, para que la tierra sea fértil, que las recolectas sean buenas, etc.

El trabajador africano siempre se beneficia de la fracción que aporta y que es cedida ritualmente dentro de este régimen tradicional. Su tendencia será siempre devolver las cosas al rey que permitan encontrar la productividad normal. El orden es sinónimo de que cada casta tenga sus privilegios tradicionales[159].

Este mundo es un ruedo espiritual, en el que se ve la interacción de fuerzas psíquicas, esta es la creencia africana, y aunque su aplicación no siempre parezca correcta, el hombre religioso de cualquier raza estará de acuerdo con este principio. El sociólogo agnóstico y psicólogo pueden intentar explicar esta creencia y sus ritos como proyecciones y símbolos, construcciones sociales que tiene valor subjetivo y no objetivo. En palabras de E. Smith, "en estas materias prefiero estar con los africanos"[160].

[158] Cf.: PARRINDER, G., 1976, pp. 27-28.
[159] DIOP, C. A., *NATIONS NÈGRES ET CULTURE. De l´antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l´Afrique Noire d´aujourd´hui*, (vol. II), Presence Africaine, Paris 1979[3], pp. 545-546.
[160] Cf.: PARRINDER, G., 1976, p. 28.

CAPÍTULO 3:

LA "RAZÓN-OJO" Y LA "RAZÓN-ABRAZO" EN L. S. SENGHOR.

La obra narrativa y poética que Senghor nos ha dejado en herencia, antes de ser el fruto de un trabajo consciente sobre el lenguaje o una línea de pensamiento filosófico, revela, ante todo, un dictado del inconsciente.

Es en el contacto con la poesía tradicional de su país (Senegal), cuando Senghor experimenta esa fuerza interior de su creatividad, que le lleva a convergir, dentro de sus escritos -imbuidos por la tradición africana-, con la cultura y poesía modernas occidentales.

Como toda gran creación, la obra narrativa y poética de Senghor es ante todo la obra de la imaginación. Imaginación, pero también formas gramaticales, música y silencios significativos que son dictados por el sentimiento. En esta imaginación senghoriana se llega a crear un lenguaje propio (al final de este trabajo detallaremos este léxico propio de Senghor), y que dará nacimiento a formas organizadas de vocabulario con un significado original y un pensamiento muy prolífico.

Esta primacía de la imaginación no disminuye la importancia del lenguaje que se utiliza, al contrario, dicho léxico se libera en este espacio: son las palabras y los significados los que se revelan, se descubren, se llaman y se escriben dentro de la cabeza del autor antes de inscribirse sobre el silencio de una página en blanco.

Este pensamiento dará lugar a una filosofía de vida que marcará notablemente a su pueblo y a su país (Senegal), y a todos los contemporáneos occidentales que han compartido sus ideas para hacer un mundo más rico en su intercambio cultural, mediante el diálogo, la libertad, la civilización de lo universal y el mestizaje de culturas, (conceptos expresados y latentes en su pensamiento).

3.1- El concepto de razón en L. S. Senghor, su contraposición al pensamiento occidental (principalmente a Descartes).

Las características del pueblo negro-africano así como sus principios filosóficos y ontológicos los explicita el padre Tempels en su obra *La philosophie bantoue.* Afirma que "todo comportamiento humano reposa sobre un sistema de principios"[161]. En el

[161] Cf.: TEMPELS, P., 1965, p. 14.

caso del europeo moderno e hiper-civilizado, no alcanza a liberarse de una cierta actitud ancestral, porque sus reflexiones reposan sobre un sistema filosófico completo, de inspiración cristiana, sobre una concepción intelectual, clara, completa y positiva, del universo, del hombre, de la vida y de la muerte, y de la supervivencia de un principio espiritual: el alma. Esta acepción del mundo visible e invisible está impresa de forma muy profunda en el espíritu de la cultura occidental como para no resurgir en los grandes acontecimientos de la vida. Y es muy posible, que esta concepción de los misterios de la vida y de la muerte, de la permanencia y de la destrucción, hayan engendrado un miedo, un temor, un agente psicológico que ha dado lugar a ciertos comportamientos y a ciertas prácticas redentoras. El hombre occidental no tendría por qué tener una guerra científica contra todo lo espiritual, como único fundamento de estos comportamientos, que la influencia del miedo y los factores psicológicos (emoción, fantasía o imaginación pueril) han alimentado. No se preocupa de estudiar las actitudes de algunos individuos. Se preocupa de comparar dos concepciones de la vida, -la concepción cristiana occidental de una parte, y la concepción "mágica" por otra parte-, que son perpetuadas a través del tiempo y del espacio; dos concepciones que, a través de los siglos, han abrazado las culturas de los pueblos occidentales[162].

La permanencia de estas actitudes a través de los siglos de evolución no encuentra una explicación satisfactoria si no es en la presencia de un conjunto de conceptos lógicamente coordinados y motivados, dentro de una "Sabiduría". El comportamiento no puede ser universal para todos, ni permanente en el tiempo, si no hay en la base un conjunto de ideas, un sistema lógico, una filosofía positiva completa del universo, del hombre y de las cosas que le rodean, de la existencia, de la vida, de la muerte y de la supervivencia. Sin excluir otras incidencias (divinas o humanas), no se podrá postular, buscar y encontrar, como último fundamento de un comportamiento humano lógico y universal, un pensamiento humano lógico.

En contraste con este pensamiento y forma de actuar occidental, nos encontramos con la cultura *bantú*, y de forma más genérica, con todas las culturas denominadas "primitivas" que, en el fundamento de sus concepciones intelectuales del universo, tienen unos principios de base, y un sistema filosófico, relativamente simple y primitivo, pero derivado de una ontología lógica y coherente. El descubrimiento de este sistema ontológico nos lo puede dar un conocimiento profundo de su lengua, un estudio de la etnología, un examen crítico de su derecho y su ética, y así llegaremos a descubrir

[162] Cf.: TEMPELS, P., 1965, p. 110 ss.

que esta ontología negro-africana existe: penetra e informa todo el pensamiento primitivo, domina y orienta todo su comportamiento dando lugar a las características negro-africanas que ya señalamos anteriormente[163]. Para concluir esta cuestión podemos afirmar que todas las costumbres y características del pensamiento negro-africano reposan sobre un principio único: el reconocimiento de la naturaleza íntima de los seres, es decir, sobre el principio de su ontología, designando con este término su conocimiento del ser, de la existencia de las cosas[164].

Esta evidente simplificación ha venido a plasmar una realidad que no necesita ser probada. Algunos intelectuales versados sobre el pensamiento africano (Tempels, Mbiti, Ndaw...), relacionan una actitud de respeto, "comunidad y sensibilidad" para con la naturaleza y la cultura tradicional africana. Pero no todos se sienten obligados a mencionar el materialismo de Occidente y la "integridad" del África tradicional.

Senghor hace alusión de forma específica a esta oposición entre razón discursiva y razón intuitiva en varios de sus escritos cuando habla del modo de conocimiento preferentemente intuitivo de los africanos en contraste con el modo analítico y discursivo ("domador")[165] de los occidentales. Las implicaciones de estos modos de conocimiento podrían ser objeto de estudio por sí mismos, pero en este capítulo nos remitiremos a la visión que Senghor tiene de ambos y cómo los aplica a una y otra cultura (africana u occidental).

El concepto de razón en Senghor parte de su particular visión del hombre. Así nos explica que en los distintos niveles de vida, desde la planta al animal, y del animal al hombre, la *psique* se eleva a consciencia para "hacerse" y experimentarse en la libertad humana. "Hacerse", es decir, "realizarse por", pero, más allá del *bien-ser* material, en el *más-ser* espiritual. "Realizarse", es decir, desarrollar armoniosamente los dos elementos complementarios del alma: el corazón y la cabeza, la razón intuitiva y la razón discursiva[166].

Senghor describe la forma de conocer del negro de la siguiente manera:

[163] Cf.: TEMPELS, P., 1965, pp. 14-15.
[164] Cf.: TEMPELS, P.,1965, p. 22.
[165] Senghor afirma que el blanco-europeo "doma" al objeto y lo "mata". Cf.: *Liberté 5*, p. 18.
[166] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 72. A este respecto de "realizarse" la persona, De la Pienda subraya que no debemos confundir los binomios "naturaleza-persona" y "espíritu-materia". Tanto la dimensión material como la dimensión espiritual del ser humano pertenecen a la "naturaleza" del individuo. El binomio "naturaleza-persona" es la estructura dinámica del hombre, pertenece al "hacerse" del hombre. El binomio "espíritu-materia" es la estructura estática u ontológica del hombre y pertenece al

> El negro tiene los sentidos abiertos a todos los contactos, a las más ligeras solicitaciones. Siente antes de ver y reacciona inmediatamente al contacto con el objeto, incluso ante las ondas emitidas desde lo invisible. Es gracias a su capacidad emotiva como toma conocimiento del objeto(...).
>
> El negro-africano presiente el objeto incluso antes de sentirlo, se acopla a sus ondas y a sus contornos, después, en un acto de amor, se lo asimila para conocerlo profundamente. Mientras que la razón discursiva, la *razón ojo* del blanco, se detiene ante las apariencias del objeto, la razón intuitiva, la *razón abrazo* del negro, por encima de lo visible, llega hasta la realidad profunda del objeto, para captar su sentido, más allá del signo. De esta manera para el negro-africano, todo objeto es símbolo de una realidad más profunda, que constituye el verdadero significado del signo que nos es dado en primer lugar. Toda forma, toda superficie y línea, todo color y detalle, todo olor, todo aroma, todo sonido, todo timbre, todo tiene su significado [167].

Aún más, podemos afirmar que la "razón abrazo" de Senghor es el núcleo de su teoría del conocimiento. Así lo comprobamos en este otro texto del autor:

> El Negro-Africano, no ve el objeto, lo siente. Es un puro campo sensorial. Es en su subjetividad, en la punta de sus órganos sensoriales, donde él descubre al Otro. He ahí *emocionado*, girando, en un movimiento centrífugo, del sujeto al objeto sobre las ondas del Otro. Y no es una simple metáfora, puesto que la psique contemporánea a descubierto la energía bajo la materia: las ondas y las radiaciones. He ahí donde el Negro-Africano que simpatiza y se identifica, que muere a sí para renacer en el Otro. Él no asimila, *se asimila*. Vive con el Otro en simbiosis, con-nace al Otro, por hablar como Paul Claudel. Sujeto y objeto son aquí, dialécticamente confrontados, en el alma misma del conocimiento, que es acto de amor. "Yo pienso, luego yo existo" escribía Descartes. La diferencia ya esta hecha, se piensa siempre cualquier cosa. El Negro-Africano podría decir: "Yo siento al Otro, yo danzo con el Otro, luego yo existo". Porque danzar es

"ser" del hombre. Cf.: PIENDA, J. A. DE LA, *Persona, Derechos Humanos y Educación*, EDIUNO, 2006 (B), p. 137.

[167] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 18: "Le Nègre a les sens ouverts à tous les contacts, aux sollicitations les plus légères. Il sent avant que de voir et il réagit, immédiatement, au contact de l´objet, voire aux ondes qu´il émet de l´ínvisible. C´est sa puissance d´emotion, par quoi il prend connaissance de l´objet. (...) Le Negro-Africain pressent l´objet avant même de le sentir, il en épouse les ondes et contours, puis, dans un acte d´amour, il se l´assimile pour le connaître profondément. Là où la raison discursive, la *raison-oeil* du Blanc, s´arrête aux apparences de l´objet, la raison intuitive, la *raison-´étreinte* du Négre, par-déla le visible, va jusqu´à la sous-réalité de l´objet pour, au-delà du signe, en saisir le sens. C´est ainsi que, pour le Negro-Africain, tout objet est symbole d´une sous-réalité, qui constitue la véritable signification du signe qui nous est, d´abord, livré. Toute forme, toute sourface et ligne, toute couleur et nuance, toute odeur, toute senteur, tout son, tout timbre, tout a sa signification".

> crear, sobre todo porque la danza es danza de amor. *Es en todo caso, el mejor modo de conocimiento* [168].

En contraposición a esta forma de conocimiento negro-africana, es importante señalar lo que Senghor manifiesta respecto a la forma de conocer del blanco-europeo, definiendo dicho conocimiento en los siguientes términos:

> Así, pues, consideremos al europeo blanco frente al objeto: frente al mundo exterior, frente a la naturaleza, frente al *Otro*. Como hombre de voluntades, guerrero, ave de presa, pura mirada, el europeo blanco se distingue del objeto, manteniéndole a distancia, inmovilizándole, fijándole. Provisto de instrumentos de precisión, le diseca en un implacable análisis. Animado de una voluntad de poder mata al Otro y, en un movimiento centrípeto, le convierte en un medio para poderle utilizar con fines prácticos. *Le asimila*. Así es el europeo blanco, así era antes de la revolución científica del siglo XX [169].

Una de las modalidades de este saber o conocimiento negro-africano la encontramos en la *intuición*, en la psico-fisiología de los negro-africanos. Esta relación entre la psicología y la fisiología negro-africana la aborda ampliamente Senghor en su conferencia en el "Coloquio sobre el mestizaje"[170] y que después desarrollará en el artículo: "*Del mestizaje biológico al mestizaje cultural*" en su obra *Liberté 5*. Aquí expresa Senghor la relación genética, (basándose en un estudio de los distintos grupos de sangre: A, B, AB, y O), con las características morfológicas y de temperamento –cada grupo sanguíneo es la señal de un temperamento-. Para esta ponencia se basa en las obras de L. Bourdel "*Groupes sanguins et Tempéraments*", la de P. Grieger "*La Caractérologie ethnique*", y la de Ruffié: "*De la biología a la cultura*", donde se hace un estudio preciso de dichas relaciones. Senghor llega a la conclusión de que existen unos caracteres biológicos y hereditarios que pueden ser determinantes para justificar unas determinadas pautas comunes de comportamiento o formas de ser dentro de un

[168] Cf.: SENGHOR, L. S., "Elements Constitutifs d´une civilisation d´inspiration négro-africaine", en *Présence Africains*, février-mars 1959, p. 255. Citado en: SMET, A. J., *Philosophie Africaine. Textes choisis II*, Presses Universitaires du Zaïre, Kinshasa, 1975, p. 315. Este artículo lo encontramos también publicado dentro de la obra de Senghor *Libertad 1*, pp. 263-298.
[169] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 269-270.
[170] Cf.: SENGHOR, *Liberté 5*, p. 228. Conferencia en el coloquio sobre "Mestizaje", Universidad de Évora, Portugal, 16 de Junio de 1980.

grupo[171]. Pero no termina todo en el plano biológico, sino que habría que tener en cuenta el mestizaje biológico y cultural que comenzó con los grandes descubrimientos del siglo XV y con la "trata de negros" para reconocer el saber negro-africano[172].

Afirma Senghor que la intuición se encuentra al comienzo y al final del acto *de conocer*, lo ha dicho Aristóteles y otros filósofos del siglo XX, entre los que se encuentran Bergson y Teilhard de Chardin[173]. Así, para Bergson, la intuición es:

> Conciencia inmediata, visión que se distingue apenas del objeto visto, conocimiento que es contacto e incluso coincidencia; por esta intuición el hombre se instala en lo cambiante y adopta la vida misma de las cosas [174].

No es de extrañar que Senghor coincida con Bergson en el modo de conocer a través de la intuición, ya que para Bergson la intuición garantiza la posibilidad de una metafísica positiva y, más aún, constituye su método específico, aunque pueda servirse de la inteligencia cuando se refiere a lo estrictamente material o expone las ideas contenidas en lo intuido. Bergson no dejó de perseguir el ideal de una filosofía científica que resolviera sus problemas de forma empírica, es decir, apoyándose en los datos que le aportase la experiencia y con la capacidad de elaborar conocimientos rigurosos y precisos. Ahora bien, existe una salvedad: a diferencia del positivismo, la metafísica sería un saber absoluto, que se identifica con la realidad misma, y la intuición, será su experiencia fundante, una experiencia inmediata del objeto[175].

El bergsonismo nos asegura que podemos alcanzar un conocimiento absoluto, un contacto inmediato con la realidad o con lo real a través de la intuición. Nos desvela el secreto oculto de la presencia eficaz de la conciencia en el mundo:

> El universo y el hombre resultan así transfigurados por la luz que emana de una intuición mística de la vida. La filosofía nos introduce así en la vida espiritual (...) Vida,

[171] "El diccionario *Robert* define la *raza* como "el conjunto de los individuos en los que se dan juntos unos caracteres comunes hereditarios". Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 111.
[172] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, pp. 110 ss.
[173] Estos autores serán aludidos, como referentes, en numerosas ocasiones por Senghor a lo largo de sus obras.
[174] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 228.
[175] Cf.: CHACON FUERTES, P., *Bergson o el tiempo del espíritu*, Cincel, Madrid 1988, pp. 128-129.

> Creación, Espíritu son las categorías fundamentales bajo las que se nos presenta la realidad transfigurada, desvelada [176].

Cuando los autores africanistas, (Senghor, Alassane Ndaw, Damas, entre otros), hablan del conocimiento "por participación" de los negro-africanos, afirman el conocimiento por medio de la intuición. Por eso, Senghor habla de un conocimiento por conjunción amorosa con el otro, de una muerte a sí mismo para renacer en el otro o, mejor aún, de un con-nacer en el otro[177].

De aquí que al pensamiento negro-africano le resulte extraño la ruptura epistemológica entre razón intuitiva y razón discursiva. Así, por ejemplo, las definiciones del alma se expresan en el continente africano, por medio de imágenes corporales: "corazón", "cerebro", "soplo", "sombra", "doble", "fantasma"[178], etc. Esta implicación doble del cuerpo y del espíritu, de la cosa y de la idea, del sentir y del pensar hace que el pensamiento africano no pueda desviarse ni hacia el intelectualismo, ni hacia el materialismo (no decimos hacia el espiritualismo)[179]. Esto quiere decir, que el pensamiento negro-africano es dialéctico: juega con las dos claves, los dos aspectos del mundo y, por tanto, del conocimiento.

Otro rasgo del pensamiento negro africano es su carácter teórico y práctico, al mismo tiempo. El pensamiento africano se hace saber y conocimiento, en primer lugar, por medio del mito (relato tejido de imágenes simbólicas). Y para convertirse en conocimiento, este mito, además de ser comentado por el orador (maestro o iniciador), necesita también realizarse en la vida, o sea, necesita la práctica. Se trata de vivir el conocimiento, y esto se realiza en la adivinación, la iniciación y la vida mística. Los medios que tiene el negro-africano para esta vivencia son aquellos que ofrece el arte.

---

[176] Cf.: CHACON FUERTES, 1988, p. 155. La experiencia metafísica que resulta para la conciencia humana es la de su esencial comunidad con el resto de los seres vivos, con el "impulso vital" que a todos nos ha constituido. Valiéndose de la intuición, Bergson se cree capacitado para introducirse en la ontología del hombre y del mundo y simpatizar con la evolución creadora.

[177] El término francés "connaissance", significa conocimiento, mientras que "con-naissance", en dos palabras, significa "nacer juntamente con". De aquí que el juego que se da en francés con estos términos es más claro.

[178] Cf.: SENGHOR, *Liberté 5*, p. 229.

[179] Pues como ya hemos visto en un capítulo anterior, entre el sujeto y el objeto, entre el hombre y el ser africano, se encuentra la naturaleza cósmica, que los sentidos se encargan de recorrer. Estos recogen las imágenes y los aspectos, que traducen y significan el ser y que interpretará el pensamiento y la razón, a veces la intuitiva y, otras, la discursiva, intuición y lógica al unísono. Se refiere aquí Senghor a los aspectos del mundo sensible y del mundo espiritual, y distingue, en varias de sus obras y discursos, entre el conocimiento discursivo o racional y el intuitivo.

Desde aquí se pueden vivir las imágenes analógicas y los símbolos, en definitiva, el mito. Senghor cita para aclarar esta cuestión una frase del filósofo senegalés A. Ndaw:

> La vida mística aparece como una práctica del simbolismo, práctica de purificación en la que entre, no solamente, la captación intelectual del significado de los símbolos, sino también la captación intuitiva del sentido, es decir, la visión total, inmediata e indivisible de la relación ontológica hombre-cosmos [180].

Otra característica de este pensamiento específico negro-africano, es que el conocimiento coincide con el *ser*.[181] Así, sigue Senghor citando a A. Ndaw, y podemos afirmar, que en el acto mismo de esta visión, la persona hace un salto metafísico, que le transforma y le hace descubrir su verdadera naturaleza. Volviendo a un término ya utilizado, el conocimiento se hace *con-nacimiento* (nacer juntamente con).

Otra cuestión es la importancia del *silencio* en el conocimiento africano. Entre el hombre y el cosmos, lo invisible y lo visible, la intuición y el discurso, el significado y el significante, existe una zona de silencio, como un secreto que es, al mismo tiempo, perfección e imperfección.

La importancia concedida en el plano ético al silencio es proporcional al que se le concede a la palabra. El hombre que habla demasiado o que no sabe guardar un secreto es para el negro-africano un ser sin valor. Por eso, el negro sitúa el verdadero fundamento del dominio del ser humano sobre su conducta en el poder y el control que ejerce sobre su palabra. Como afirma D. Zahan:

> El silencio no tiene nada en común con los demás valores morales, sino que se constituye a la vez en punto de partida y en fin. Es la virtud por excelencia, subsume la integridad, el valor, la fuerza de ánimo, la prudencia, la modestia, la templanza. El silencio define al hombre de carácter, es el patrimonio del sabio, es una sabiduría. El que sabe callarse posee la verdadera felicidad, la paz interior, la *ataraxia* [182].

Desde esta perspectiva, el silencio es sumamente apreciado, ya que constituye el antídoto de los efectos perniciosos de la palabra, de esta forma, el que sabe dominar su

[180] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 229.
[181] Es decir, las condiciones que hacen posible la aparición de algo para una conciencia (que hacen posible el conocimiento), son las mismas que constituyen la esencia, el ser, de ese algo. Ontología y gnoseología se identifican.
[182] Cf.: ZAHAN, D., 1980, p. 199.

lengua evita las desgracias y las disputas, no responde a las provocaciones, y aparece como el ser social por excelencia. Al contrario, el hombre que con sus palabras se deja llevar por la cólera, no es dueño de sí mismo ni de sus palabras, ignora el verdadero mecanismo de la comunicación que quiere que el mensaje se descubra de manera indirecta al entendimiento del otro. En los niños pequeños, son los lenguajes secretos y los juegos los que constituyen los medios pedagógicos para el aprendizaje del misterio y del enmascaramiento del pensamiento[183].

Este rasgo del conocimiento africano incide en su manera de actuar, pero es sobretodo en su comportamiento religioso donde tiene más influencia. El negro-africano exterioriza poco sus sentimientos o creencias, prefiere verse interrogado sobre sus propios valores culturales y, cuando tiene a bien responder, revela lo que está estrictamente relacionado con la cuestión que se le interpela. En el ámbito religioso esta cuestión es más evidente ya que, por definición, los hechos están ocultos y, por su propia naturaleza, son más sutiles. En el África negra lo que está oculto es más verdadero y más profundo que lo que está visible. Se estima más al hombre interior que al exterior, y el pensamiento se afirma como un valor superior al acto. "La intención prevalece frente a la acción"[184].

Esta apología del silencio se comprende mejor cuando vemos plasmada esta expresión en múltiples "dichos" africanos. Exponemos algunos de estos proverbios, pues como afirma Senghor, los proverbios son parte de la sabiduría comprimida, son verdades humanas de valor universal[185]:

> "Si la palabra construye la aldea, el silencio edifica el mundo".
>
> "La palabra ha dispersado al mundo, el silencio lo reúne".
>
> "El silencio oculta la manera de ser del hombre, la palabra la descubre".
>
> "El secreto pertenece al que se calla".
>
> "El silencio es también, si no la única, una de las condiciones de la vida interior".
>
> "El silencio reflexionó, la palabra no quiso pensar".
>
> "El silencio tranquiliza al *dya*, la palabra le da miedo"[186].

[183] Cf.: ZAHAN, D., 1980, p. 200 y 202.
[184] Cf.: ZAHAN, D., 1980, pp. 100-101. También Senghor trata este aspecto en su obra *Liberté 5*, p. 230.
[185] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 388.
[186] Cf.: ZAHAN, D., 1980, p. 206. En este último dicho africano aparece la palabra *dya* que ya analizamos en nuestro capítulo "Algunas nociones de la cultura bantú". Debemos recordar que el *dya* es un principio espiritual de la persona. Es el "doble", que consiste en el conjunto de las facultades conscientes del ser humano. Posee movilidad, es sensible a toda acción brusca que se ejerza sobre el individuo y puede abandonar en momentos determinados al cuerpo que lo sostiene.

La estima del silencio lleva a considerarlo como la última realidad:

> Es la potencia capaz de engendrarse a sí misma haciendo surgir en el acto de su generación la otra realidad, la palabra (...) La palabra y el discurso, la lengua, no adquieren todo su valor sino en relación con el silencio que los sustenta [187].

Esta importancia concedida por el negro-africano al ámbito de la interioridad, a lo que permanece oculto, a todo lo que escapa a la "mirada del otro", es lo que da un valor preeminente a la religión como algo que constituye una superación del hombre. Es decir, gracias a esa valoración interior –secreta-, del ser humano, éste se eleva más allá de los límites de su naturaleza y accede a las dimensiones de la divinidad. Para explorar profundamente su "ser secreto" se transforma en otro, rechazando así la valoración de lo meramente "aparente". Esto no sucede sin una transformación total de la persona y sin la adquisición de una "ciencia del alma", de un verdadero "sentido del interior". Esta "muerte del hombre viejo" que renace en un ser nuevo se realiza en el proceso de las distintas "iniciaciones" –base espiritual del alma africana- que existen en la cultura africana. Y en esto consiste precisamente el paso del hombre al conocimiento, pues el hombre africano se supera en la medida en la que adquiere una nueva visión de sí mismo[188].

El silencio se vuelve sagrado en las noches de iniciación para Senghor. Así, en su "Cántico del iniciado" nos expresa sus sentimientos:

> Peregrinación por las sendas imprecisas, viaje hacia las fuentes ancestrales. Flauta de ébano luminosa y lisa, horada las brumas de mi memoria. ¡Oh flauta!, las brumas, lienzos sobre su sueño, sobre su rostro original. Canta la luz primordial y canta el silencio que anuncia el gong de marfil (...) Silencio, silencio, por la sombra... Sordo tan-tan, tan-tan lento, pesado...tan-tan negro [189].

En el pensamiento de Senghor también encontramos el silencio como algo que permite el acceso al mundo invisible. Las tardes en compañía de su tío Tokó´Waly[190] ponen al autor en contacto con lo sub-real:

---

[187] Cf.: ZAHAN, D., 1980, p. 206.
[188] Cf.: ZAHAN, D., 1980, p. 102.
[189] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, pp. 332-335.
[190] Tokó Waly, es el tío de Senghor, hermano de su madre. Según la tradición matriarcal *sérerè*, tiene un papel tan importante como el del propio padre en la vida del niño.

> Tú, Tokó´Walu, escuchas lo inaudible, y me explicas los signos que dicen los Antepasados en la serenidad marina de las constelaciones...[191].

Los silencios también sirven para ganar las batallas, no sólo son las armas quienes triunfan. En su poema "El hombre y la bestia" Senghor manifiesta esta idea:

> Silencio de combate, sin destellos de sílex, al ritmo del tan-tan tensado en su pecho (...) La lucha es larga, demasiado larga en la sombra, larga de tres edades de noche milésima (...) Un largo grito de cometa atraviesa la noche, un amplio clamor acompasado por una voz afinada. Y el hombre derriba a la bestia de la glosolalia del canto danzado, bajo el arco iris de las siete vocales. Salve, sol de Levante, león de mirada que mata. Salve, pues, domador de la sabana, ¡Mbarodí!. Señor de las fuerzas invencibles [192].

El silencio es también la manera más respetuosa de dirigirse a los ancestros por la intermediación de las máscaras:

> Máscara negra, máscara roja, y vosotras, máscaras negras y blancas, máscaras en los cuatro puntos por los que sopla el Espíritu, ¡salve, en el silencio! Y tú no eres el último en recibir mi saludo, Antepasado de cabeza de pantera. Protegéis el lugar siete veces prohibido a cualquier risa de mujer [193].

Es significativo observar cómo en esta última expresión que citamos del poema "Oración a las máscaras", Senghor les da a las máscaras una función protectora contra "la risa de mujer". Esta cuestión está relacionada con la idea que se tiene en algunos pueblos africanos –como los *dogones*- donde la charlatanería es un defecto que se les atribuye a las mujeres. Esto hace de ellas seres que tienen una relación inmediata con las enfermedades y con la muerte, pues demasiadas palabras engendran el mal[194].

[191] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, p. 158.
[192] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, pp. 236-237. En este poema aparecen términos que creemos preciso aclarar. "Glosolalia": Don de lenguas. "Mbarodí": Palabra *peul* que se emplea como grito de aliento dirigido al campeón.
[193] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, p. 140.
[194] Cf.: ZAHAN, D., 1980, p. 200.

El silencio preside la evocación del mundo de los difuntos. Un ejemplo de esta idea lo encontramos en su poema "La vuelta del hijo pródigo" dedicado a su sobrino Jacques Maguilen Senghor:

> Que me guíe la nota de oro de la flauta del silencio, que me conduzca el pastor, mi hermano de ensueños de antaño, desnudo bajo su cinto de leche, con la flor del *flanboyán*[195] en la frente (...) Y mi corazón, de nuevo, sobre la tumba en la que piadosamente recuesta toda su genealogía (...) Con mi corazón de nuevo por la escalinata de la alta morada. Me tiendo en el suelo a vuestros pies, en el polvo de todos mis respetos, a vuestros pies, Antepasados presentes, que reináis orgullosos en la gran sala donde están vuestras máscaras que desafían al Tiempo. Sirvienta fiel de mi infancia, te entrego mis pies donde se ha pegado el barro de la Civilización. ¡Agua pura en mis pies, mi sirvienta, y sólo sus suelas tan blancas sobre la estera del silencio! Paz, paz y paz, Padres míos, por la frente de este Hijo pródigo [196].

El mundo nuevo: el mundo anciano reconquistado y exaltado, es anunciado igualmente por el silencio en el poema "Más allá de Eros":

> Mi misión consiste en volver a conquistar el horizonte de las tierras que cercaban el Imperio de la Sangre, donde jamás la noche enterró la vida con sus cenizas, con su canto de silencio; mi misión consiste en volver a conquistar las perlas extremas de vuestra sangre hasta el fondo de los mares helados y de las almas [197].

En el poema "Cantos para Signare" la sabiduría de los ancianos, los adivinos los Sumos sacerdotes y los iniciados es transmitida por el silencio:

> He consultado a los blancos ancianos, floridos de sabiduría, he consultado a Kotye Barmá y a los Maestros de la Ciencia, he consultado a los adivinos de Benín, al retornar del viaje, cuando su carne es sutil, he consultado a los Sumos sacerdotes desde el Poeré a los estados del Mogho Nabá, he consultado a los iniciados de Mmangetye, en el

[195] *Flamboyán*: Árbol tropical de rojas inflorescencias, como llameantes. De ahí su nombre francés, que es adoptado por el español. Véase el Anexo I de este trabajo "Léxico de Senghor".
[196] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, pp. 172-173.
[197] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, p. 169.

> Santuario de las Serpientes. Me han dicho su silencio, la estupefacta oscuridad de sus ojos y de sus oídos [198].

Los niños se atreven a no percibir la significación profunda del silencio ante la muerte. Así lo expresa Senghor en el poema "Oración para los fusileros senegaleses":

> Desembarcados en esta tierra de Europa, desarmados con armas, abandonados como pago a la muerte, ¡escucha sus voces, Señor! ¿Veremos sólo madurar a los hijos de nuestros hijos cadetes de los que somos padres iniciadores? ¡Ya no podremos participar en la alegría nupcial de las cosechas! ¡Ya no oiremos a los niños, que olvidan el silencio de su entorno y llorar a los vivos!...[199].

El silencio envuelve los grandes acontecimientos. La aparición de la "Elegía de los Alisios" se hace después de "cinco años de silencio". El silencio es paz y esperanza con la llegada de los soldados negro-africanos en la noche francesa:

> Este junio han cumplido cinco años de silencio, desde las trompetas de plata. Era preciso llevar el rebaño por tanes y harmatanes, pues la libertad es desierto (...) Cantan muy quedo los bosques de silencio y es preciso encender las luces del espíritu, para que no se pudran las maderas, ni se enmohezca la carne...[200].

En el pensamiento de Senghor el silencio encuentra un lugar privilegiado cuando el autor asocia el silencio –como secreto- a la creación original. Afirma sobre esta cuestión: "el encanto que emana del misterio, de la oscuridad, y que no se saborea más que por la intuición"[201]. En definitiva, para Senghor el secreto descansará en hacer trascender la dinámica del conocimiento de la inmanencia de lo real (ya sea subconsciente o materia) hacia lo sobrenatural. Esta cuestión genera el punto de unión entre la espontaneidad de la poesía negro-africana y el surrealismo francés, llevando a Senghor a la analogía

[198] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, p. 320. En este poema Senghor explica alguno de los términos que aparecen en su léxico y que nosotros transcribimos aquí, así como en el Anexo I de este trabajo. "Kotye Barmá": Poeta y cuentista popular, difusor de la sabiduría tradicional africana. "Benín": Parte del golfo de Guinea que comprende la costa del antiguo Dahomé y de Nigeria. "Poeré": Sociedad secreta entre los *mosi* del Alto Volta. "Mogho Nabá": Título del soberano del reino *mosi*. Pueblo del Níger y del Alto Volta.
[199] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, p. 198.
[200] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, pp. 403-405.
[201] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 388: "le charme qui émane du mystère, de l´obscur, et que l´on ne goûte que par l´intuition".

mística. En él se establece una simultaneidad entre la vivencia metafísica del mundo y la vivencia poética, ya que el poeta es capaz de participar *en* y *de* las fuerzas del universo, que a su vez, se encuentra en armonía e interrelacionado respecto a la "gran fuerza" de Dios[202].

Para el poeta no sólo consiste en encontrar las palabras justas, también debe encontrar los silencios justos: los silencios capaces de dar a las palabras su verdadero valor, el verdadero peso. Bajo esta perspectiva, la poesía tradicional del África negra está en perfecta continuidad con los ritos, la concepción religiosa y la filosofía que la sostiene. Antes de cantar el poema, el *griot* -trovador africano- comienza por "escuchar" el silencio y por tomar contacto, a través de dicho silencio, con las "cosas esenciales", con "el ritmo esencial del universo"[203].

Senghor afirma que el poeta puede participar en estas fuerzas del Universo por la emoción. La *emoción* es "la ascensión a un estado superior de conocimiento", es un conocimiento integral, porque en una danza de amor "el sujeto conmovido y el objeto que conmueve están unidos en una síntesis indisoluble"[204], en definitiva, la emoción es un conocimiento superior. Para subrayar esta afirmación Senghor trae una frase de uno de los grandes genios científicos del siglo XX, A. Einstein, para quien la *emoción mística*:

> Es la fuente del conocimiento y del arte. Es exactamente la fuente del conocimiento y del arte negro, en los que la *e-moción* es *con-moción* [205].

En este aspecto del conocimiento, Senghor tiene también un nexo común con Bergson, ya que para el último, el carácter esencial del misticismo estriba en que existe una identificación del propio querer y de la voluntad humana con la voluntad de Dios. La mística supondría un modo de acceso a verdades que trascienden los límites de la razón. La experiencia mística es la constatación de que el conocimiento humano puede trascender el ámbito de lo inmanente (donde por naturaleza estaría destinado), sin dejar de permanecer fiel al criterio empírico de considerar realmente existente sólo aquello

[202] Cf.: PRADO, J. DEL, *Teoría y práctica de la función poética*, Cátedra, Madrid 1993, pp. 239-278. Obra citada en Senghor, L. S., *Obra Poética*, p. 55.
[203] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, pp. 384-385.
[204] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 275.
[205] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 275.

que puede ser experimentado. Para Bergson la intuición mística complementaría a la filosofía[206].

Otro rasgo es la "dialéctica", la "superlógica" o "Lógica polivalente" del negro-africano. Esto significa que el pensamiento negro-africano juega con los dos aspectos del mundo (material- espiritual) y, por tanto, del conocimiento (razón discursiva y razón intuitiva). Así, el conocimiento se articula a través de distintas etapas de la vida del individuo africano. Vuelve Senghor a citar a A. Ndaw para aclarar este rasgo:

> El Proceso iniciático propone al adepto un circuito sistemático y global. Sistemático, porque el saber comunicado a lo largo de las etapas, lejos de ser una acumulación anárquica, se articula lógicamente, dando una imagen razonada del universo, una armazón lógica y progresiva, que corresponde a una manera de proceder que se puede, sin duda, calificar de metodológica"(...), "nos encontramos ahí, en presencia de una preocupación propia del pensamiento moderno, como es la preocupación por el rigor y el orden [207].

En definitiva, en lo referente al conocimiento negro-africano podemos afirmar que se produce a través de todo un proceso iniciático que va desde la niñez hasta que es adulto. Este tránsito al conocimiento se realiza con una conquista del espacio terreno. Dicha conquista es paralela al movimiento del alma del negro para la conquista de sí mismo y, a medida que el hombre avanza en el camino del conocimiento, la conquista de sí mismo y la toma de posesión del espacio y del tiempo lleva al negro-africano a expansionarse místicamente: se convierte en participante de la vida de Dios, adquiere de Él el poder y la majestad. El tránsito al conocimiento espiritual está unido sobretodo a la adquisición de la personalidad (conciencia que cada hombre tiene de su propia individualidad en el plano temporal), dicho tránsito no admite excepciones, pues constituye el verdadero título de nobleza del africano[208]. Por otra parte, este espíritu dialéctico africano reconoce, por esencia, la posición del "otro". Mientras que el espíritu dogmático destruye, por principio, "la otra posición"[209].

---

[206] Cf.: CHACON FUERTES, P., 1988, pp. 198-199.
[207] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 230. Observamos una vez más, una coincidencia entre la gnoseología negro-africana y la gnoseología moderna.
[208] Cf.: ZAHAN, D., 1980, pp. 112-120.
[209] Cf.: SENGHOR, L. S., *Discours de remerciement et de réception à l´Academie française*, Seuil, Paris 1984, p. 76.

Una vez efectuado este análisis, pasaremos a describir (a partir de esta teoría del conocimiento), los elementos fundamentales de lo que Senghor denomina *Filosofía negro-africana*.

El negro-africano percibe el espacio-tiempo en una sola categoría, clasificada con los mismo sustantivos, como una realidad sentida y vivida por el hombre, como una cualidad. En definitiva, el negro-africano vive encarnado en la sociedad, en un espacio y en un tiempo, pero que corresponden al espacio-tiempo mítico[210]. Este cosmos negro-africano se caracteriza, principalmente, por la primacía concedida a lo real existencialmente vivido, a su antropocentrismo[211] y, por tanto, a su humanismo.

En el pensamiento negro-africano el espacio y el tiempo están tan íntimamente vinculados que a menudo se utiliza la misma palabra para ambos. Tanto para el espacio como para el tiempo es el contenido de ambos lo que los define. De esta manera, lo que tiene más interés en cuanto al espacio es lo que se encuentra geográficamente más cerca (la tierra en la que se nace y se desarrolla como persona social); de la misma forma para el tiempo, el *Sasa* es importante porque comprende la vida que la gente experimenta. De aquí que los africanos estén vinculados de forma muy directa a la tierra, ya que ésta es la expresión concreta del *Sasa* y del *Zamani*[212]. La tierra les vincula de forma mística a sus antepasados y les proporciona las raíces de su existencia, creando de esta forma un nexo indisoluble entre el espacio (tierra) y el tiempo (tiempo mítico que les une con sus difuntos)[213].

Referente al concepto de "tiempo" Senghor nos expresa su opinión en el siguiente texto:

> Es el tiempo, y solo el tiempo, quien transforma el principio de identidad en un "riesgo que correr", riesgo irremediable de error y de contradicción [214].

Como podemos observar, en el último texto citado, el pensamiento de Senghor no conecta totalmente con la visión del tiempo negro-africano. El encuentro entre

[210] Frente a esta concepción del espacio-tiempo negro-africano, el hombre occidental concibe el cosmos de forma abstracta, a través de nociones matemáticas y geométricas que describen el espacio y el tiempo, reduciendo el tiempo a una dimensión del espacio. Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 230.
[211] El hombre es el microcosmos del macrocosmos que es el cosmos. La Creación del mundo ha sido hecha para el hombre y ha sido realizada por el hombre como con-creador con Dios.
[212] Los conceptos de *Sasa* y *Zamani* han sido explicados en el capítulo de este trabajo "Algunas nociones básicas de la cultura bantú".
[213] Cf.: MBITI, J., 1991, pp. 38-39.
[214] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 479.

culturas –europea y africana- en Senghor era inevitable. Pero en sus reflexiones, podemos encontrar la perfecta simbiosis entre ambos pensamientos. Senghor creará un concepto de futuro, de prospectiva, que le otorgará un matiz distinto de hombre africano arraigado en sus costumbres ancestrales. Este "principio de identidad" al que alude Senghor, hace referencia a la influencia que tiene la idea de tiempo en nuestra forma de ver y vivir la realidad, que conforma nuestro *ethos* cultural y que incluso, podemos no ser conscientes que la tenemos. Senghor también nos hace reflexionar sobre la importancia que tiene la libertad humana como creadora de la historia y de la existencia del hombre, ya que sólo cuando el ser humano "toma el riesgo" de decidir su porvenir libremente, puede equivocarse e incluso contradecirse como afirma Senghor. Tiene una perspectiva de futuro marcada por su educación occidental, siendo este uno de los aspectos donde más podemos apreciar la influencia de la cultura europea en su concepción de la vida. Como ya hemos analizado, el pensamiento africano se encuentra "orientado" hacia el pasado. Pero en el pensamiento senghoriano la idea de desarrollo y de progreso en un futuro será una de sus preocupaciones más importantes.

La noción de tiempo negro-africana nos la explica Ndaw en su obra "La Pensée Africaine" afirmando que dicha noción es una de las representaciones fundamentales que nutren toda la visión del mundo africano. Distingue este autor tres categorías: El tiempo físico, el tiempo psicológico y el tiempo social. Se puede decir que existen también tantos tiempos como grupos culturales humanos distintos. Cada grupo africano organiza su vida según un orden temporal que le es propio[215]. El término "eternidad" que en occidente se utiliza para designar la perpetuidad sin principio, sucesión, ni fin. Sin embargo, en África la "eternidad" es un tiempo específico, un tiempo *Sui generis*, que coexiste con el tiempo social del grupo. Es parte integrante de la cosmogonía del grupo, *es el tiempo mítico*[216].

Para Mbiti el término "tiempo" en el pensamiento negro africano debemos considerarlo de dos formas: el tiempo potencial y el tiempo real. El *tiempo real*, tal como lo entendemos en occidente, con un pasado, un presente y un futuro, no corresponde con la visión que el negro africano tiene. Para ellos el tiempo es un

[215] Cf.: NDAW, A., 1963, p. 131. Existen en África numerosos calendarios como son: el calendario *Joukoun* (norte de Nigeria), el *Yorouba* (en la costa de Nigeria), el de *Ba-Congo*, el de los *Ashanti*, etc. Debemos aclarar que se trata de calendarios-acontecimiento y no calendarios matemáticos y abstractos, como los occidentales.

[216] Cf.: NDAW, A., 1963, p. 132. La visión cristiana de una vida perdurable de la persona después de la muerte, es de muy difícil traducción al universo tradicional africano. Existe en este aspecto, una visión

fenómeno de dos dimensiones, con un pasado muy largo (pasado que se sumerge en el *tiempo mítico* del *Zamani*), un presente y prácticamente ningún futuro. El futuro está prácticamente ausente de su visión temporal, porque los acontecimientos venideros aún no han ocurrido y, por tanto, no pueden constituir ya ese tiempo. Ahora bien, si alguno de estos acontecimientos futuros tienen una eventual realización, o están dentro del ritmo de la naturaleza, constituyen –todo lo más- el *tiempo potencial, no el tiempo real*. Lo que ocurre en el presente da una visión de lo que puede ser el futuro, pero cuando el acontecimiento ya ha tenido lugar, se encuentra en el presente y en el pasado, ya no está en el futuro. Es una noción de tiempo que se mueve más hacia el pasado[217], de esta manera se pone más atención en los hechos ya acontecidos que en los que puedan acontecer. Esta orientación del tiempo rige el entendimiento africano del individuo, la comunidad y el universo ontológico que les rodea[218].



Máscara de la tribu *Dan*. De todos los símbolos y objetos africanos que se utilizan para "captar" el mundo invisible, la máscara encuentra un lugar privilegiado puesto que en la cabeza reside la *fuerza vital* del ser humano.

Este cosmos negro-africano se expresa a través de un simbolismo, por una lógica de la intuición y de la imaginación, que responden de forma paralela y complementaria a una lógica práctica. Tenemos así, en la interpretación y captación del mundo, una simbiosis de lo imaginario y lo concreto, de lo racional y lo real, de lo material y lo espiritual[219].

Este conocimiento de la realidad por parte del negro-africano se amplía en la obra *Liberté 1*. En esta obra, Senghor explica que el cuerpo negro, el alma negra, son permeables a todos los impulsos del mundo, incluso a los que parecen imperceptibles. En el plano cósmico y en el moral. Se ha podido comprobar que el negro es sensible a las palabras y a las ideas y, sobre todo, a las cualidades sensibles y espirituales de la palabra. El bien decir le admira y le seduce, de ahí la impresión de que el negro es fácilmente asimilable, pero es él quien asimila.

---

diferente del mundo. Aquí sólo esbozamos un poco la idea de tiempo de este autor, ya que este punto está ampliamente explicado en nuestro trabajo, en el capítulo: "Algunas nociones básicas de la cultura Bantú".

[217] Con esta expresión, queremos decir que el razonamiento del negro-africano es de tipo "regresivo". El africano no encuentra el sentido y la justificación de su acción en el futuro –como en Occidente-, sino en el tiempo ya transcurrido: "Hago esto porque mis padres lo hicieron. Y ellos lo hicieron porque nuestro antepasado lo hizo". Cf.: ZAHAN, D., 1980, p. 91. En este aspecto asistimos a una inversión total de nuestras concepciones del ideal y del progreso. El ideal para el negro-africano es un conjunto de valores referidos al pasado, no constituye un modelo ligado al futuro. Cf.: ZAHAN, D., 1980, p. 98.

[218] Cf.: MBITI, J, 1991, pp. 23-24.

Es una cuestión de sensibilidad emotiva. "La emoción es tan negra, como la razón lo es griega"[220]. La naturaleza misma de la emoción y de la sensibilidad del negro explica su actitud ante el objeto que es percibido con esa violencia esencial. Podemos decir que existe una comunión, una identificación entre el sujeto (negro-africano) y lo que pudiera llamarse la personalidad del objeto. Esta emotividad del negro le hace percibir al objeto simultáneamente en su esencia y en su morfología. Es más, el negro no puede concebir el objeto esencialmente diferente a él. Le concede una sensibilidad, una voluntad, un alma humana, pero negra; podemos decir que lo personifica.

Para Senghor, esta cuestión denominada *animismo* por la cultura occidental, él la llamaría *antroposiquismo*. No se identifica necesariamente con el negro-centrismo. Es decir, la persona africana, no concibe el medio que la rodea sino en la medida que puede concebirse a sí misma en dicho medio.


Imagen antropomórfica de la mitología africana. El hombre africano domina el cosmos.

En el *Semanario* "La unidad Africana", Senghor intenta ampliar la explicación de este sentimiento interrogándose "¿Qué es, pues, la emoción?". La explicación es amplia, comenzando por describir primero las sensaciones corporales, ya que a simple vista, la *emoción* se traduce por una cierta actitud del cuerpo, pues viene acompañada de manifestaciones fisiológicas que, desde fuera, se perciben como alteraciones o *sensaciones* bien de atracción o de repugnancia. Estas impresiones corporales, están también influidas por las pulsaciones nerviosas -interiorizadas y reprimidas- que se manifiestan con un sentido. En esta retención –mientras se opera la respuesta del cuerpo y se produce la excitación nerviosa-, las impresiones se transforman en sensaciones -de atracción o repugnancia-. El *desplazamiento* se funda sobre la sensación y se edifica sobre la retención para "vencerla". Hay una dialéctica del comportamiento, donde el desplazamiento se realiza a través de la experiencia del medio. Es en este punto donde Senghor afirma que el negro-africano reacciona con más facilidad a las excitaciones

[219] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 231.
[220] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 1*, p. 27. Esta idea Senghor la repetirá en muchos de sus discursos. Véase también de esta misma obra p. 275: Aquí Senghor establece claramente la interrelación entre lo individual, lo social y lo sagrado. Se produce, por tanto, un encadenamiento jerárquico de todas las fuerzas del universo, que se manifiestan en los diferentes ámbitos de la vida cotidiana.

pues se une de forma natural al ritmo del objeto (este sentido carnal del ritmo es una de las características específicas del pensamiento africano). En esta dialéctica del comportamiento, el desplazamiento se realiza en un movimiento intencional que es vivido por la conciencia. Así descrita, la emoción no es un simple movimiento subjetivo que nace de la necesidad, sino que supone el sentido del objeto como *objeto emocional*[221].

En definitiva, toda la naturaleza se halla humanizada (animada por la presencia humana), integrándola bajo el control de su libertad. Cuando Senghor afirma que toda la naturaleza se halla humanizada, explica esta aseveración diciendo que no solamente los fenómenos de la naturaleza –viento, lluvia, trueno, etc.- y los animales son considerados como hombres, sino también:

> El árbol y el guijarro. Hombres que poseen caracteres físicos originales, así como instrumentos y signos de su alma personal. En ellos está configurado lo más profundo, lo eterno del alma negra [222].

En el artículo "Sobre la negritud", recopilado en su obra "*Libertad 5*", expone este autor la forma de conocer del blanco:

> El blanco europeo mantiene el objeto a distancia. Lo mira, lo analiza, lo mata, o al menos lo doma: para utilizarlo [223].

[221] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, pp. 272-274. Para comprender mejor esta cuestión citamos un ejemplo que expone Senghor en este artículo: "Imaginemos que se trata de una madre que vuelve a ver, al cabo de varios años a su hijo, estudiante que regresa de Francia. Lo que la emociona es el saberse proyectada hacia atrás, fuera del mundo real anterior a la "presencia francesa". Ya no es la misma madre del "estado civil". Es la madre de la tradición negro-africana, que más allá de las obligaciones sociales, está ligada a su hijo por el cordón umbilical del sentimiento y de la *Fuerza Vital* del clan. Recorre con el tacto las manos y el rostro de su hijo, como si fuese ciega, como si quisiera llenarse de él. Su cuerpo, vivencia inmediata de la conciencia, reacciona. La vemos cómo llora y cómo baila; lo que baila es la danza del retorno, la danza de la posesión de su hijo recuperado. Ya no pertenece a este mundo; pertenece al mundo mágico de antaño, un mundo que participa del universo de los sueños. Mas la madre cree en este mundo, porque lo vive en el presente y porque se siente poseída por él (...) en la emoción, la conciencia se degrada y transforma bruscamente el mundo concreto en que vivimos en un mundo mágico". Podemos resumir diciendo que el negro es un ser *sensual*, con los sentidos abiertos –sin intermediarios entre el sujeto y el objeto-. Es sujeto y objeto a la vez. *Siente* más que ve. Cf.: *Libertad 1*, p. 211.

[222] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 1*, pp. 27-28. "Humanizar" las cosas materiales y los demás seres vivos es algo tan propio del negro-africano que entra dentro de su "filosofía de vida", de la religión que subyace en todo el territorio africano: el "animismo". Suponiendo que se pudiera definir el "alma negra" esta acepción sería la más acertada. El "alma negra" es hija del medio en el que habita. La acción del medio es particularmente sensible, pone al desnudo la esencia de las cosas. El "alma negra" explica de forma simultanea la sociedad y la religión.

Reconoce Senghor que le han hecho este reproche: haber catalogado la emoción como "negra" y la razón como "helena" o como europea (si se prefiere esta expresión). Pero sigue manteniendo esta tesis hoy confirmada por autores como Ch. Swall y otros. Para más datos sobre esta cuestión, remite al lector a una obra de Paul Grieger, titulada *La Caractériologie ethnique*. También dice estar simplificando mucho esta cuestión con estas afirmaciones, pero sigue sin tener duda de que el blanco europeo es en primer lugar *discursivo* y el negro-africano es ante todo *intuitivo*. No cabe duda de que los dos son hombres de razón "Homines sapientes", pero no de la misma manera.

Para Senghor, Descartes es quien mejor expresa este talante albo-europeo. Esto lo explica de la siguiente forma: si nos remontamos a Aristóteles, que es el verdadero fundador de la filosofía europea, en su obra *Ética a Nicómaco* escribe: "Hay en el alma tres factores dominantes que determinan la acción y la verdad: la sensación, la mente y el deseo". Descartes traduce esta frase en sus *Meditaciones* cambiando esos factores a los que alude Aristóteles por los verbos "pensar", "querer" y "sentir", y de aquí que Senghor considere que ninguna otra traducción plasma mejor este carácter albo-europeo, que coloca a la sensibilidad en el último lugar, transforma el "deseo" en "querer" y sobre todo la "mente" en "pensar". De hecho, el *noûs* de Aristóteles, no se reduce al pensamiento: es la simbiosis de la razón discursiva (*dianoia*) y de la razón intuitiva (*thumos*)[224]. Lo interesante aquí, es observar que el *noûs* es la esencia de la filosofía de Descartes y, para Senghor, del espíritu europeo, llevado al extremo como razón únicamente discursiva, "unidimensional"[225].

Consideramos preciso hacer aquí un breve paréntesis para efectuar un análisis del pensamiento de Descartes dadas las múltiples referencias que hace Senghor de este autor y, por otra parte, lo toma como opuesto a lo que él considera el conocimiento africano. En esta explicación y análisis nos remitiremos tan sólo a alguno de los aspectos que Senghor menciona del conocimiento en relación a Descartes, pues una

[223] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 18: "Le Blanc européen tient l´objet à distance. Il le regarde, il l´analyse, il le tue, du moins il le dompte: pour l´utiliser".
[224] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, pp. 214-216. Expresa también esta idea en la misma obra, en el artículo: "La Négritude, comme culture des peuples noirs, ne saurait être dépasée", pp. 95 –109.
[225] Senghor hace una interpretación reduccionista del "Pienso, luego existo" de Descartes. El "pienso" cartesiano abarca mucho más que la mera razón discursiva. Abarca todo acto psíquico: "pienso, luego existo", "sufro, luego existo", "amo, luego existo", "odio, luego existo", "dudo, luego existo", "sueño, luego existo", etc. En definitiva, el *Cogito, ergo sum*, es una aprehensión intelectual inmediata, una intuición. Descartes lo explica así en sus *Meditaciones*: "¿Qué soy entonces? Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente". Cf.: LORENZO MARTINEZ, J. DE, *El Racionalismo y los problemas del método*, Cincel, Madrid 1985, p. 120. De esta forma, el "pensamiento" en el sistema cartesiano comprende el entender, imaginar, querer y sentir.

contraposición de los pensamientos de ambos autores, daría lugar por sí a otra tesis, que no es el objeto de la presente.

En lo referente a la cuestión de la pasión, la emoción o sentimiento que tanto utiliza Senghor como modo de conocimiento negro-africano, podemos afirmar que Descartes para expresar las pasiones del alma las define en los siguientes términos:

> Después de haber considerado en qué difieren las pasiones del alma de todos sus restantes pensamientos, me parece que se puede definirlas, en general, como percepciones o sensaciones o emociones del alma que se refieren particularmente a ella y que son causadas, mantenidas y fortificadas por un movimiento de los espíritus [226].

Se las puede llamar sensaciones porque el alma las recibe del mismo modo que los objetos de los sentidos externos, y no son conocidas por ella de otro modo. Pero también se las puede llamar emociones del alma porque de todas las clases de pensamientos que puede tener, no hay otros que la conmuevan tanto como lo hacen estas pasiones. Además, este término puede atribuírsele a todos los cambios que ocurren en el alma, es decir, a todos los pensamientos que le llegan.

Ahora bien, para conocer las pasiones del alma es preciso distinguir sus funciones de las del cuerpo. Así, siguiendo a Descartes, debemos pensar que lo que en el alma es una pasión, en el cuerpo es una acción. Las funciones del alma quedarán remitidas a nuestros pensamientos, que serán principalmente de dos géneros: unos son acciones (son nuestras voliciones y parece que dependen sólo del alma) y otros pensamientos son pasiones del alma (toda clase de percepción o conocimiento que se da en nosotros), que siempre las recibe de las cosas representadas por los pensamientos[227].

En esta reflexión cartesiana tenemos una cuestión fundamental en el ámbito de las dos realidades creadas por Dios (alma y cuerpo): cómo se comunican. En esta cuestión Descartes es nítido en cuanto a la diferencia entre el alma y el cuerpo:

> Puesto que por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo, según la cual soy algo que piensa y no extenso, y por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, según

[226] Cf.: DESCARTES, R., (Traducción y notas de E. Frutos), *Discurso del método. Tratado de las pasiones del alma*, Planeta, Barcelona 1984, p. 99-100. Debemos de aclarar aquí que el término "espíritu" en Descartes no tiene nada que ver, con el *espíritu* africano ya comentado ampliamente en este trabajo. Los "espíritus" para Descartes son las partes sutiles de la sangre; refiriendo, por tanto, los "espíritus" a la dimensión material del ser humano. Cf.: DESCARTES, R., 1984, p. 109.
[227] Cf.: DESCARTES, R., 1984, pp. 84 y 94.

> la cual éste es una cosa extensa, que no piensa, resulta cierto que yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, pudiendo ser y existir sin el cuerpo [228].

El cuerpo, al ser su atributo la extensión, sólo puede modificarse por figura y movimiento, quedando reducido a una máquina regida por las leyes físicas, mientras que al alma sólo pertenece el pensar. Descartes supera esta radical separación afirmando que el alma está verdaderamente unida a todo el cuerpo, aunque posteriormente la localiza en la glándula pineal y desde aquí ejerce sus funciones. Gracias a la presión mecánica que ejercen los espíritus vitales (partículas muy sutiles que se mezclan con la sangre) sobre la glándula pineal, el alma recibe las imágenes o impresiones que proceden de los órganos de los sentidos, por medio de los músculos y nervios y, de forma recíproca, la glándula actuando sobre esos espíritus modifica los músculos y provoca el movimiento del cuerpo. En esta interrelación, para Descartes está claro que es el alma la que siente, no el cuerpo, aunque las sensaciones sean ideas confusas o maneras confusas del pensar. Descartes explica así de forma totalmente mecanicista cómo es el alma quien percibe o sufre las pasiones (deseo, tristeza, amor, admiración, alegría, odio, etc.)[229].

Como contrapunto, mientras que Descartes había reducido el hombre-sujeto a su razón discursiva, otros filósofos como Leibniz y Kant, fueron idealistas, partieron del sujeto y reintrodujeron en él la espiritualidad junto a la razón intuitiva, y también la práctica junto a la teoría. Para Senghor existe una "Revolución de 1889", donde tres autores publican sus obras que significarán un cambio ideológico importante en esta focalización razón discursiva-razón intuitiva. Estos autores y sus obras son: Bergson que publicó *el Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*; Claudel con su obra de teatro *Cabeza de oro,* y Rimbaud que publica *Una estación en el infierno*. Estas tres obras representan el distanciamiento de los filósofos franceses con respecto al

[228] Cf.: LORENZO MARTINEZ, J. DE, 1985, p. 130.

[229] Cf.: LORENZO MARTINEZ, J. DE, 1985, p. 131. Por otra parte, aunque es cierto que Senghor hace una visión reducionista del "pensar" de Descartes –como explicamos anteriormente-, hay que considerar que "el sentir" cartesiano, en su ejecución, se reduce a una operación interna de los espíritus vitales que actúan en los músculos del cuerpo. Mientras que la "emoción africana" es una operación en la cual interactúan cuerpo, alma, espíritu, *Nyama, fuerza vital*, fuerzas cósmicas, etc. Es decir, en "la emoción", en el "sentir" negro-africano interactúan tanto la dimensión natural como la dimensión espiritual del ser humano. Más aún, si atendemos a la ontología africana basada en el concepto de *Fuerza vital*, podemos afirmar que intervienen todas las dimensiones del ser humano: la corporal, la social, la espiritual y la trascendental.

positivismo intelectualista para volver a una simbiosis que pone en primer lugar a la intuición sensible y no al racionalismo unidimensional de Descartes[230].

Descartes es para Senghor el fundador del racionalismo moderno. Presenta el "sentir" junto al "pensar" y el "querer", como una de las expresiones de la razón[231]. Al mismo tiempo, considera las religiones africanas -encarnadas en la civilización- como un pensamiento anticartesiano: la expresión de un orden, de una armonía, mejor aún, de una simbiosis entre los hombres y las cosas, como de un hombre con Dios y de una cosa con la otra; mientras que las religiones de la civilización occidental, se han despegado del orden cósmico para ver solamente al hombre y a las cosas como sub-realidades, no como parte de lo divino, sólo pura materia, sobre la cual se puede actuar sin ningún sentimiento de culpabilidad ni de sacrilegio[232].

Afirma Senghor que se debe analizar la doctrina de la *Asimilación*, actualmente algo en desuso. Sin embargo, se trata de una doctrina latina y francesa, ya que fue en Francia donde se formuló con más claridad y rigor. Y, porque ante todo, es la consecuencia del racionalismo francés nacido del *cartesianismo*, que gobierna las mentes hoy en día, a pesar de las críticas que ha tenido. Sigue exponiendo Senghor que:

> Si Descartes excluye las pasiones, o más exactamente, si las pretende vencer o dirigir por medio "de juicios firmes y determinados referentes al conocimiento del bien y del mal", es decir, por medio de la razón, es porque, en el fondo, las considera como menos esenciales para la naturaleza humana. Como dirá Pascal: "Forman parte del cuerpo, ¿no es el Hombre en esencia, un ser pensante, una caña pensante?". Puesto que, mientras las pasiones son diversas entre los diferentes hombres, la razón es siempre idéntica a sí misma. En la práctica, la cosa mejor repartida del mundo es el sentido común [233].

Senghor en su artículo "El Arte no pertenece a ningún partido", también hace referencia a Descartes, pues para él, la misión del artista consiste en "cambiar la vida" (cambiar el espíritu y el corazón de los hombres), y desde Descartes, incluso desde Aristóteles, (exceptuada la Edad Media), el occidente europeo se ha limitado a mutilar al hombre, oponiendo la razón a la imaginación, el conocimiento discursivo al conocimiento intuitivo, y la ciencia al arte[234].

[230] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 216.
[231] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 284.
[232] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberte 3*, p. 317.
[233] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 46.
[234] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 165.

La razón intuitiva se encuentra en la base de la ontología de la visión negra del mundo. Las diferentes apariencias sensibles, constituidas por los reinos animal, vegetal y mineral no son más que manifestaciones materiales de una única realidad fundamental: el Universo, red de fuerzas diversas, que son la expresión de las virtualidades encerradas en Dios, única *fuerza*.

No pretende Senghor desarrollar una paradoja tratando de mostrar que la Negritud, por su ontología, su moral y su estética, responde al humanismo contemporáneo, tal cual lo presentan los filósofos y los sabios europeos al final del siglo XX, y tal como lo presenta T. De Chardin con los escritores y artistas de este milenio.

En primer lugar la ontología negro-africana es presentada con una concepción del mundo opuesta a la filosofía clásica. Esta última es esencialmente estática, *ob-jetiva*, *dico-tómica y*, por tanto, maniquea (afirma Senghor). Está fundada sobre la separación y la oposición, sobre el análisis y el combate. El negro-africano, al contrario, "siente" el mundo, de ahí la diversidad de sus formas, como una realidad fundamentalmente cambiante, sintética, pero única. Esto merece una explicación[235].

Para Senghor es significativo que en *Wolof* (principal lengua del Senegal), existen al menos tres palabras para traducir "espíritu" (x*èl, sago*, *dégai*) y, además, el alma o espíritu, se expresa también por medio de imágenes corporales: soplo, sombra, doble, forma clavicular, fantasma, corazón, cerebro...[236]. Es seguro que el negro-africano es sensible al exterior: a la materia de los seres y de las cosas. Como los otros, y más que los otros, distingue la piedra de la planta, la planta del animal y desde luego al hombre, pero, una vez más, los accidentes, las apariencias que diferencian estos "reinos" no hacen más que exprimir los modos diversos de una misma realidad. Esta realidad es el "Ser", en el sentido ontológico de la palabra, que es la fuerza. Luego, para el negro-africano, la "materia" de los europeos, es más que un sistema de signos que traduce la realidad del universo: es el ***ser***, que es *espíritu*, que es *fuerza*. Así, todo el universo parece infinitamente pequeño y, al mismo tiempo, infinitamente grande, red de fuerzas que emanan de Dios y terminan en Dios, considerado como la "Fuerza de las fuerzas". Es en él donde se refuerzan o hunden todos los otros seres: todas las otras fuerzas[237].

[235] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 73.
[236] Con esta aclaración, nos quiere expresar Senghor la importancia del concepto "espíritu" en la cultura negro-africana, ya que cuantos más significados tiene un término, es que éste, es más rico en matices para esa cultura.
[237] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 72. Nuevamente alude a sus orígenes religiosos *sérerès*.

Porque el negro-africano, contrariamente a la opinión común, no es pasivo ante el orden –o el desorden- del mundo. Su actitud es fundamentalmente ética. Si se ha ignorado durante mucho tiempo la moral del negro-africano, es porque ella emana, naturalmente, de su concepción del mundo: de su ontología.

Más allá del significante, el negro-africano ve, o más exactamente siente, el significado. La realidad superior yace bajo la realidad. Así pues, el surrealismo, o más exactamente el sub-realismo negro-africano no es empírico como el de occidente, sino místico, metafísico, y participa del vitalismo a través del simbolismo[238].

Llegados a este punto de la reflexión, también podemos afirmar que se identifica Senghor, en cierta medida, con el surrealismo de la época. Él mismo nos lo confirma en otra de sus obras:

> Los surrealistas ponen de relieve la imaginación animada por la sensibilidad y por el deseo [239].

En su artículo "*Sobre la Negritud*", comenta Senghor, que fue a finales del siglo XIX cuando la crítica contra la "razón-ojo" va a hacerse de una manera más precisa y con más fuerza, será sobre todo después de la decadencia del "Naturalismo". Bergson oponía la intuición a la razón discursiva en su obra "*Essai sur les dones immédiates de la conscience*" (1889). Su tesis era que solamente por la intuición se puede obtener una visión profunda de la realidad, superando la corteza superficial de las cosas, objeto de la razón discursiva[240].

En este momento histórico del que estamos hablando, nuevos movimientos artísticos nacían al mismo tiempo, y todos apelaban a un arte del sujeto y del espíritu, y no ya del objeto. Ya no se trataba de reproducir simplemente las apariencias sensibles; se trataba de domesticar las fuerzas, obscuras pero explosivas, escondidas bajo la corteza superficial de las cosas, en definitiva, surgía un modo diferente de conocer, reproducir y descubrir la realidad.

---

[238] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberte 5***,** p. 22.
[239] Cf.: SENGHOR, L. S., *La poésie de l´action*, pp. 62-63. Este nexo común entre el arte negro-africano y los artistas surrealistas europeos, también lo pone de manifiesto CORTÉS LÓPEZ, J. L., 1992, pp. 301-311.
[240] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 23.

También en el terreno científico, los sabios iban a proclamar que las leyes físico-químicas, bajo su apariencia inmutable, no eran, a lo sumo, más que aproximaciones de las muchas posibilidades existentes; pues de hecho todo era inestable porque todo estaba en inter-acción, de unas partículas con otras. La polémica sobre el *determinismo*[241], las teorías sobre la *relatividad* y los *quanta* sacudían los cimientos más sólidos de la ciencia y refutaban las evidencias comúnmente admitidas. Así, A. Einstein no dudaba en hacer de la emoción la fuente del arte y de la ciencia, además del descubrimiento científico. El desarrollo de la ciencia atómica confirmaba la idea según la cual, la materia y la energía participaban de una misma y única realidad, pudiendo ser transformadas la una en la otra sin que hubiese ninguna pérdida[242]. También se nos invitaba a integrar, dentro del espacio tridimensional, el tiempo, como cuarta dimensión.

T. de Chardin plasma una nueva teoría y postula la *unidad fundamental y viva del Universo*, rechaza la distinción entre materia y espíritu. Tan solo existe la "energía"[243], que es una red de fuerzas que se presentan bajo dos aspectos. Por un lado, existe la energía tangencial, la de fuera, que es material y cuantitativa; y por otra parte, estaría la energía radial (la de dentro), que es psíquica y cualitativa. Esta energía radial es fuerza, es creación, mientras que la tangencial solo es un sub-producto, resultado de la acción de los centros elementales de la conciencia. En resumen, para Chardin la energía radial es el eje del Universo, es aquello que lo hace "vivir"[244].

En definitiva, para una mejor comprensión del conocimiento negro-africano Senghor subraya la palabra "sentir". Esto significa, recibir el sujeto al objeto en lo más profundo de sí, entrar en *simbiosis* con él. Para este autor, la razón discursiva es una técnica para dominar, apenas para comprender lo real. En otro proceso de la razón se prueba pues necesario subir un estadio en la comprensión del conocimiento auténtico: la *razón abrazo*. Aquí, el conocimiento es un "contacto", una presencia íntima del hombre, y del hombre todo-entero. Ni un contacto puramente físico, ni un fulgor espiritual desde fuera de toda analogía con el cuerpo. Nuestro conocimiento humano participa de forma obligada de las dos razones a la vez (discursiva e intuitiva), es, por así decirlo, sensitivo

[241] Cf.: FERRATER MORA, J., "Determinismo", en *Diccionario de Filosofía* (vol. I), Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1971[5], pp. 431-433.
[242] Recordamos aquí el principio de la Física de Lavoisier: La materia ni se crea ni se destruye solamente se transforma. Este principio será ampliado posteriormente por Einstein en la transformación de la materia en energía y viceversa como una constante.
[243] Dado que ya explicamos en otro capítulo de este estudio la importancia que tiene el concepto "energía" o "fuerza" dentro del pensamiento negro-africano, al identificarla con Dios ("Fuerza de las fuerzas"), es por lo que podemos comprender, y veremos posteriormente (en el último capítulo de este trabajo), cómo Senghor sintoniza con el pensamiento de Chardin.

y racional. Más aún, sabemos que el ser es "uno", donde se engloba todo. Si el objeto es un ser y el sujeto otro ser, ambos están en una participación. Porque, por el dinamismo de nuestra inteligencia, no podemos conocer a otro ser más que integrándolo en esa totalidad, que le devuelve a su ser. Es decir, el conocimiento es aspiración hacia la plenitud, es, parafraseando a Senghor, "un movimiento de amor". Es un abrazo del sujeto y del objeto que está exigido en el impulso hacia lo absoluto del ser. Entonces, solamente hay un conocimiento, esta *emoción* que se hace *conmoción* en el acto del amor[245].

Senghor presenta la cuestión del conocimiento profundamente enraizado al sentido, (desde el punto de vista negro-africano). Debemos comenzar, pues, por la definición fenomenológica con la cual representa al "hombre negro":

> Primero debemos detenernos en el *Hombre negro africano* para tratar de definir lo que se ha llamado "el alma negra", es decir, la sicología del negro africano. Dicha sicología se ha formado bajo los efectos del clima tropical y en un medio agrícola y pastoril [246].

No obstante, más adelante afirma Senghor, que lo importante es la conciencia que aprehende lo real, que hace acto de conocimiento. Afirmado esto, es necesario partir del cuerpo, es decir, de todos sus procesos fisiológicos y de sus impresiones neuro-sensoriales, sin obviar las sensaciones y los comportamientos para llegar a la conciencia. Esta reflexión, la hace basándose en una obra de Thâo: *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. En esta obra, Thâo define la conciencia como un "comportamiento planificado y reprimido"[247], y a partir de esta teoría fenomenológica enunciada por Thâo, se detiene un poco en lo que es el hombre y describe:

> Desde las impresiones neuro-sensoriales hasta la conciencia existe toda una serie de controles que, sobre la base del tiempo y de la praxis, transforman la materia-energía en conciencia cada vez más clara (...) Somos animales superiores, pero animales al fin y al cabo. Nosotros percibimos las cosas según ciertas leyes y en razón de las estructuras de nuestro cuerpo y de nuestra organización nerviosa. Nuestra sicología es la expresión de nuestra fisiología, aunque aquella condicione a su vez a ésta y la supere. Esa es la razón

[244] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 24.
[245] Cf.: SMET, A. J., 1975, pp. 322-323.
[246] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 267.
[247] Cf.: THÂO, T. D., *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Ed. Minh Tan, París 1951, p. 252. Citado en SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 268.

> de que la sicología fenomenológica comience por analizar y discutir las aportaciones de la fisiología, como ocurre con Sartre y Merleau-Ponty [248].

La insistencia que hace Senghor sobre lo físico y lo psicológico es significativa, ya que orienta el análisis hacia un cierto psicologismo. Se semeja al que será el tipo de psicologismo de Brentano, mejor aún, de tipo fenomenológico, porque va a destinar la *constitución del sentido* en un nivel psicológico. Cita también Senghor los trabajos de Piaget, y hace referencia a esta dialéctica de lo real y de la intención, por medio de la cual la conciencia se transforma en conocimiento. Es importante también este texto porque podemos apreciar que en cuestión de *percepción* Senghor afirma: "nosotros percibimos las cosas según ciertas leyes", refiriéndose a todos los hombres, para después precisar que el hombre negro africano es un ser con los sentidos abiertos, permeables a las manifestaciones de la naturaleza, sin intermediarios que sirvan de filtro entre el sujeto y el objeto. Senghor subraya de forma diáfana, que en el interior de una "psicología fenomenológica", los negro-africanos poseen una "psicología fenomenológica propia"[249].

Ahora bien, Senghor no hace una valoración positiva de ciertos métodos occidentales para estudiar la "psique" humana, como puede ser el psicoanálisis. Este método está fundado en la ciencia albo-europea, bajo el análisis y la separación. Se privilegia el lado material del ser humano, pues enseña que todas nuestras motivaciones no son sólo psicológicas, aunque estén fundadas sobre el deseo. Es una ciencia que reduce los sentimientos a los sentidos, y el amor a la sensación. Es una visión dicotómica de las cosas, que a entender de Senghor, no explica la realidad profunda, y sobre todo, la totalidad del hombre[250]. El psicoanálisis explica que las personas son sensuales. Pero precisamente, porque estamos profundamente enraizados en la sensualidad, porque tenemos los sentidos abiertos al mundo en el que estamos, al mismo tiempo y por este mismo hecho, somos seres espirituales. En definitiva, el psicoanálisis

[248] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 268.
[249] Cf.: NGANDU NKASHAMA, P., *Négritude et Poétique. Une lecture de l´oeuvre critique de Léopold Sédar Senghor*, L´Harmattan, París 1992, pp. 33-34.
[250] Algunas tesis fundamentales del Psicoanálisis, así como otras de la Psicología moderna, han sido desautorizadas por las investigaciones recientes de la Antropología Cultural. Se trata de teorías cuya validez dependía directamente de pautas de conducta propias de la cultura occidental y que no son aplicables a otras culturas. Un ejemplo de ello es la teoría del *complejo de Edipo* y la del *complejo de Electra*. Ambas no tienen validez en tipos de familia como la *familia colectiva* y las *familias matrilaterales*. Este último tipo de familias las podemos encontrar en la cultura negro-africana. Cf.: PIENDA, J. A. DE LA, 2006 (B), pp. 68 ss.

es una ciencia albo-europea, que ha sido inventada para resolver un problema indo-europeo.

El problema de los negro-africanos es otro, como se ha visto en la Escuela de Dakar, que a partir de la sicología *simbiótica* del negro-africano se ha inventado una nueva psicoterapia (no psicoanálisis). Dentro de esta nueva psicoterapia se trata de enmendar a la persona con el contacto de las realidades africanas, dando prioridad a la síntesis y a la simbiosis sobre la oposición y la separación. Dirige a las personas hacia sus actividades creadoras (la música, la danza, la pintura, la escultura, etc.) que son las "actividades genéricas del hombre". Se intenta crear un centro donde se traten las enfermedades a partir de la tradición negro-africana para hacer que las personas recobren su salud, de alma y de cuerpo. Es más, Senghor considera el psicoanálisis como una reacción contra el puesto privilegiado que el *Homo Europeo* ha hecho del espíritu contra el cuerpo, pues, aunque el psicoanálisis haya descubierto que aquello que sostiene a la persona humana era la razón intuitiva, no sólo la discursiva, todo esto ya lo conocían en África: que la materia sirve de soporte al espíritu, el cuerpo sostiene el alma, y que la sicología reposa sobre la sensibilidad, mejor aún, sobre los sentimientos, más que sobre los sentidos, como se afirma en occidente[251].

En este punto de la reflexión sobre el conocimiento, y la utilización de la razón intuitiva en la persona, podríamos estar de acuerdo aquí con Husserl cuando afirma en su análisis fenomenológico:

> La visión directa, no meramente la visión sensible, empírica, sino la visión en general, como forma de conciencia en que se da algo originariamente, cualquiera que sea esta forma, es el último fundamento de derecho de todas las afirmaciones racionales [252].

Cobra así legitimidad la tarea de la fenomenología como ciencia rigurosa, que consiste en no prescindir de ninguna clase de dato por opaco que sea y en procurar traer a la claridad de la mirada actual del "pienso" los espacios a los que se asoma la *intencionalidad*[253] de la conciencia. Sería una reprensión trascendental negarse a investigar estos horizontes del conocimiento humano. Pues en el texto expuesto anteriormente, queda claro que no hay mayor legitimidad del conocimiento que la de la

[251] Cf.: SENGHOR, L. S., *La poésie de l´action*, pp. 42-45.
[252] Cf.: GOMEZ ROMERO, I., *Husserl y la crisis de la razón*, Cincel, Madrid 1988, p. 127.

evidencia de lo dado (captado también bajo la intuición). Aquí radica también la legitimidad de una fenomenología eidético-trascendental como filosofía trascendental, como *episteme*. En la fenomenología, la intencionalidad teleológica desempeña un papel decisivo, de ahí que la fenomenología trascendental de Husserl exija que la intención del saber culmine en la investigación del pleno sentido de lo dado. Esto quiere decir, que el objeto propio de la fenomenología es el de la esencia de la vida de la conciencia (no es, directamente, el campo de las esencias). En el *idealismo fenomenológico* de Husserl se recurre a la fenomenología de la intersubjetividad y a la teleología, sin abandonar el plano trascendental[254].

Esta experiencia fenomenológica se prolonga y persiste incluso en la imagen poética porque se trata de *percibir* el sentido sobre el signo y viceversa. Es por esta razón que podemos reencontrar constantemente la noción de lo "su-real", que regresa precisamente a propósito de la *imagen-analogía* y de la *imagen-símbolo* en la poética de Senghor. Cuando los hechos no son significantes, no son símbolos interiores del negro-africano, no son perceptibles a los ojos, son representados bajo las formas de *imágenes ritmadas*. La imagen[255], es aquello que da a los hechos su tercera dimensión, su profundidad, aquello que relee las apariencias en su *realidad esencial, social y cósmica*, en su *su-realidad*. Pero la percepción no es total más que por la gracia del ritmo. Por el ritmo, el individuo se "traspasa" abandonándose a las fuerzas vitales de los otros hombres y a las *ondas del cosmos*. Sin la imagen ritmada el negro africano no podría salir del mundo superficial de los hechos, traspasar lo cotidiano y lo individual, transformar su vida descubriendo con gozo el sentido del mundo, los ritmos profundos de la ciudad y del universo[256].

---

[253] Entendemos por *Intencionalidad:* la propiedad esencial de la conciencia, por la que todo acto de la misma apunta a algo distinto de sí mismo, en cuanto que toda conciencia es "conciencia de...". Este es el tema capital de la fenomenología. Cf.: GOMEZ ROMERO, I., 1988, p. 218.

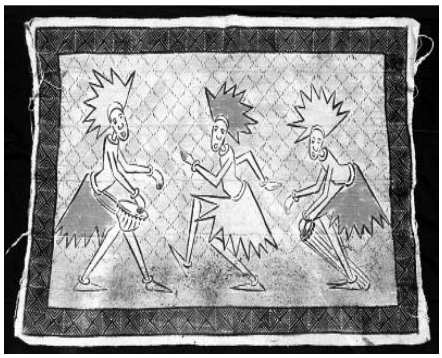
[254] Cf.: GOMEZ ROMERO, I., 1988, pp. 128-131. El método fenomenológico consiste en acceder al campo de la conciencia y someterlo a análisis, pero será el análisis intencional su propio método de investigación una vez que se accede al ámbito de las vivencias. La gran diferencia de Husserl con Descartes es la purificación fenomenológica a que ha sometido la conciencia, reduciendo todos sus supuestos realistas y, particularmente, su carácter psicológico, mediante la *epojé* (suspensión del juicio acerca del valor de existencia de lo que se me da en la conciencia en actitud natural, para contemplarlo en cuanto tal dato en la actitud fenomenológica). Cf.: GOMEZ ROMERO, I., 1988, p. 112 y p. 217.

[255] Respecto al significado de la "imagen" Mircea Elíade manifiesta que, la imagen "en cuanto haz de significaciones, es lo que es verdad y no una sola de sus significaciones o uno solo de sus numerosos planos de referencia. Traducir a una imagen a una terminología concreta, reduciéndola a uno solo de sus planos de referencia, es peor que mutilarla, es aniquilarla, anularla en cuanto instrumento de conocimiento". "La misión y el poder de las imágenes es hacer ver todo cuanto permanece refractario al concepto". Cf.: MIRCEA, E., *Imágenes y Símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Taurus, Madrid 1979, p. 15 y p. 20.

[256] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, pp. 219-220.

Para Senghor la conjunción del *ritmo*-imagen, imagen-sentido del mundo, de la vida, etc, demuestra que la *imagen-símbolo*[257] se inserta en la tentativa existencial del hombre, más concretamente de la Negritud, para determinar el sentido del mundo a partir de la actitud perceptiva, sensorial del negro-africano. No debemos olvidar el carácter existencial de la ontología negro-africana, donde los hechos cotidianos forman la trama de la fábula. No se trata de "trozos de vida" sueltos o de meras anécdotas. Los hechos son imágenes, tienen un valor ejemplar. Ahora bien, cuando la imagen carece de ritmo, no produce efecto en el negro-africano, de ahí que el ritmo, en África, es consustancial a la imagen; es el que realiza y el que une en un todo el signo y el sentido, la carne y el espíritu. De aquí que Senghor defina el ritmo como:

> Es la arquitectura del ser, el dinamismo interno que le da forma, el sistema de ondas que emite en dirección a los *Otros*, la expresión pura de la fuerza vital. El ritmo es el impacto vibratorio, la fuerza que a través de los sentidos nos integra en la raíz del *ser* [258].



Dibujo africano actual.
Muestra la importancia del ***ritmo*** en la cultura africana.

Senghor cree que en ausencia del ritmo, la imagen pierde todo su valor poético. El africano es totalmente sensible al ritmo y a sus imperceptibles variaciones. Parece estar siempre alerta en la búsqueda de la cadencia esencial de los seres y de las cosas, de su ritmo natural: el ritmo del corazón y de la sangre, la inspiración y la expiración, la muerte y el nacimiento, la noche y el día, el flujo y el reflujo. De aquí, que Senghor afirme entre las características del ritmo, el ser la realidad esencial de cada cosa que anima y explica el universo, y que es la vida[259].

Así, la imagen poética africana no se puede concebir más que en una relación o analogía mediatizada por los sentidos. Para Senghor entre la poética y el arte en general no hay ninguna diferenciación posible. Para este autor en el arte negro, opuesto al arte

[257] En cuanto al significado del "símbolo" Mircea Elíade expone que "el símbolo revela ciertos aspectos de la realidad –los más profundos- que se niegan a cualquier otro medio de conocimiento. Imágenes, símbolos, mitos, no son creaciones irresponsables de la psique; responden a una necesidad y llenan una función: dejar al desnudo las modalidades más secretas del ser". Cf.: MIRCEA, E., 1979, p. 12.
[258] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 221.
[259] Cf.: LEUSSE, H. DE, *Léopold Sédar Senghor, l´Africain*, Hatier, Paris 1967, p. 101.

griego, la *imagen* nace de la fuerza de la sugestión del signo empleado: del significante. Porque la imagen aquí no es una imagen-ecuación, sino que es una *imagen-analogía* donde la palabra sugiere mucho más de lo que se dice. Es también en las palabras de las lenguas africanas donde la imagen cobra toda su fuerza, ya que por sus características y sus raíces las lenguas africanas están *preñadas de imágenes*, es decir, cargadas de un sentido concreto y emocional al mismo tiempo. Más allá del significante, el negro-africano ve, más exactamente *siente,* lo significado. La su-realidad reside o yace bajo la realidad. Así, en el *su-realismo*, el negro-africano no es empírico como el hombre europeo, es místico, metafísico, participando del vitalismo por el simbolismo[260].


Escultura de dios africano de la naturaleza.

Si el ritmo es vida, el arte lo es también, cualquiera que sea su forma, ya que el arte se propone, además de expresar la vida, tomar el sentido profundo en la armonía. El arte negro, y más concretamente la escultura africana, es funcional. Se propone ante todo, ser una evocación, la evocación del mundo invisible de los ancestros y de los espíritus. Para el negro-africano, lo que da valor a una estatua no es tanto su perfección plástica como la idea que dicha estatua le sugiera. Las obras artísticas africanas son siempre un himno a la vida, a la *fuerza vital*[261].

Hace mención Senghor a unas palabras de Gaétan Picon que transcribimos, por ser muy reveladoras en el tema que nos ocupa:

> La luz del conocimiento ya no es esa claridad inalterable que se posa sobre el objeto sin tocarlo y sin ser tocada por él: es un fulgor turbio nacido de su abrazo, el chispazo de un contacto, una participación, una comunión [262].

Para Senghor estas palabras parecen anunciar una victoria de la *razón-abrazo* del negro-africano sobre la *razón-ojo* del blanco europeo[263]. Aunque reconoce que el

[260] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, pp. 20-21.
[261] Cf.: LEUSSE, H. DE, 1967, pp. 105-106. Dichas manifestaciones artísticas suelen estar profundamente sexualizadas, sin perder por ello su dignidad austera, ya que la sexualidad está asociada a la fecundidad (no al placer) en el África negra.
[262] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, pp. 22-23.
[263] Es importante subrayar de nuevo la definición que da Senghor de este conocimiento del europeo blanco: "Así, pues, consideremos al europeo blanco frente al objeto: frente al mundo exterior, frente a la naturaleza, frente al *otro*. Como hombre de voluntades, guerrero, ave de presa, pura mirada, el europeo

porvenir cultural del mundo se encuentra en un equilibrio entre estos dos modos de conocimiento, ambos igual de necesarios, puesto que si la intuición descubre y sintetiza, la inteligencia discursiva analiza para un uso práctico de lo que se descubre. Es más, considera necesario para el negro-africano volver a Descartes; al espíritu metódico y organizativo, aunque permaneciendo enraizados en "su tierra". Lo que debe iluminar esencialmente la claridad cartesiana son las riquezas de este pueblo. Concluye afirmando esta Negritud, o características del conocimiento negro-africano, como un humanismo del siglo XX que se encuentra en la cita del dar y del recibir y, solamente en la medida en que esto se realice, ese humanismo será la "Civilización de lo Universal"[264].

Una vez finalizado este apartado sobre la forma de conocer del hombre, según Senghor, podemos elaborar una tabla comparativa entre el conocimiento del negro-africano y del blanco-europeo, remarcando las oposiciones que hace este autor:

El conocimiento en el negro-africano:

1.- Él *siente* el objeto, no lo "mira", es un puro campo sensorial en su subjetividad.

2.- Vive *e-mocionado*.

3.- Se identifica con el otro, *simpatiza* con el otro.

4.- Él *se asimila*, no asimila.

5.-Vive en *simbiosis* con el otro.

6.- Muere a sí mismo para renacer en el otro.

7.- Conoce por medio de la danza y el ritmo. Senghor dice: "Yo siento al otro, yo danzo en el otro, luego yo existo".

8.- Hace un movimiento centrífugo, del sujeto al objeto, conociendo sobre las "ondas" del otro.

El conocimiento en el blanco-europeo:

1.- Se distingue del objeto, es un hombre de voluntad.

2.- Fija el objeto a distancia.

---

blanco se distingue del objeto, manteniéndole a distancia, inmovilizándole, fijándole. Provisto de instrumentos de precisión, le diseca en un implacable análisis. Animado de una voluntad de poder mata al otro y, en un movimiento centrípeto, le convierte en un medio para poderle utilizar con fines prácticos. *Le asimila*. Así es el europeo blanco, así era antes de la revolución científica del siglo XX". Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 269-270.

[264] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 26.

3.- En un movimiento centrípeto, hace del objeto un medio para utilizarlo con fines prácticos.

4.- "Observa" al objeto a distancia. No se "emociona" con él.

5.- "Pienso, luego existo", es un modo de conocimiento basado en la razón.

6.- Asimila al objeto.

7.- Maneja instrumentos de precisión para disecar y analizar al otro.

8.- Es pura "mirada"[265].

3.2- La dimensión imaginativa y afectiva del ser humano (creación, intuición, inspiración) en L. S. Senghor.

Los términos "creación", "fuerza creadora", "crear", y, en definitiva, todo aquello que signifique "creación humana" en todos sus apéndices o ramas, será un concepto ampliamente tratado en todos sus escritos y que no podemos obviar en el análisis de este trabajo.

Para Senghor, el primer tiempo de la *creación* es un abandono a un impulso interior, a un surgimiento irreprensible que proviene de lo más profundo del ser[266]. En este primer tiempo de abandono a los símbolos y al ritmo traído del inconsciente, la obra creadora proviene de una labor de relectura crítica al corazón del autor que perfecciona el poema.

Es la libertad creadora del hombre la que se debate en la cultura, en cada hombre determinado, dentro de un complejo histórico y geográfico y, por tanto, económico y social, y todo ello ocurre porque en la base hay una "raza", unas determinaciones esenciales que permiten esta libertad creadora[267].

Ahora bien, además de las múltiples referencias que hace en sus obras a la inspiración, imaginación y creación humanas, Senghor ha dejado un pequeño resumen de lo que piensa de estos conceptos en una entrevista dada a J. Leiner, en la cual ésta le

[265] Cf.: NGANDU NKASHAMA, P., 1992, pp. 36-37.

[266] Cf.: SENGHOR, L., S., *Obra Poética*, p. 409ss. Así lo manifiesta el autor dentro de su "Elegía de los Alisios". Senghor reconoce aquí que su concepción del mundo está profundamente marcada por las visiones de su infancia y, por tanto, sus poemas son la expresión, en gran parte, de estas experiencias: "...Ya se habían despertado los Alisios para acunar mi sueño en la madrugada. ¡Noche de África, mi Noche! (...) Noche, tú has sido durante las noches oscuras, la Amiga que charla con el Amigo y puebla con presencias el insomnio, la Amiga que te da la solución, que se inclina y consuela...".

[267] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 32.

pregunta abiertamente por estas cuestiones. Aquí vamos a transcribir la parte de esta entrevista que afecta directamente al objeto de estudio de este apartado:

> Leiner: Para usted, **la inspiración** es un ritmo. Puesto que a la consciencia de un mensaje no precede, para usted, su formulación, ¿se podría hablar de posesión?
> Senghor: Si, se podría hablar de posesión. Os envío de nuevo a mi carta a Tres poetas del Hexágono. Cuando mi amigo Georges Pompidou se muere, eso fue un duro golpe para mí. Yo sabía que él iba a morir. Pero cuando murió, tuve tal choque que no me atreví. Pensé que había que escribir un poema y después me frené en este envío pues pensé que se convertiría en política. Y después, un día que yo estaba de viaje en China, una mañana, me levanté, y estaba, por así decirlo, poseído por el espíritu, por el pensamiento de Georges Pompidou. Y me puse a escribir muy rápido, después he continuado y he finalizado mi poema en Madrás. Allí, hubo verdaderamente embrujo, hubo posesión. No me pude resistir.
> Leiner: ¿La **inspiración**, es para Usted, una relación dialéctica entre el pensamiento y el lenguaje o, entre una dinámica y un ritmo, una sensibilidad y las formas?
> Senghor: Si usted quiere, para mí la inspiración es sobre todo una necesidad de exprimirme, cuando estoy lleno. El poema es antes vivido. He vivido durante un mes mi *Elegia para Georges Pompidou* y he vivido durante dos años, posiblemente, después de mi adolescencia, mi *Elegía para la Reina de Saba*. Siento, en un momento, que está maduro, y de repente me pongo a escribir.
> Leiner: ¿Qué es para usted la **creación**? ¿Un estado de sensibilidad particular? ¿Un acto? ¿Un desafío a lo real? ¿Qué es lo que importa para usted en la creación?
> Senghor: Como ya me he explicado muchas veces, en los textos que usted encontrará en Liberté I, Liberté II y Liberté III, vuelvo, de una vez, a la inspiración, en la creación del poema. Ya he comentado que el poema era esencialmente expresión. Siempre diré cómo vivo mi poema antes de escribirlo. La creación poética es, pues, la expresión de una idea-sentimiento por medio de imágenes analógicas, cantadas y ritmadas. Para ir al fondo de la cuestión, hay que comparar la estética griega y la estética negro-africana. Para el griego la creación, era la *Physéos mimesis*, es decir, una imitación de la naturaleza. El artista negro-africano, al contrario, vuelve la espalda a la realidad, mira la realidad al revés, recrea la realidad por las imágenes analógicas, por la melodía y por el ritmo. Insisto sobre el ritmo negro, que en la escultura, la pintura, la arquitectura, la música, la danza o la poesía, está compuesto esencialmente de paralelismos asimétricos.
> Leiner: ¿Para usted la **imaginación** es un poder inventor o descubridor? ¿Reproductor o creador?

> Senghor: La imaginación es todo eso. Está la razón discursiva, que analiza, que cuenta, que contabiliza y que pone todo en orden reproduciéndolo, mientras que la razón intuitiva, más allá de las apariencias, siente la realidad; y ésta se expresa por imágenes analógicas dando un sentido a las apariencias, dando un sentido al mundo. En suma, la imaginación, es todo lo que habéis dicho: la imaginación reproduce, la imaginación crea, la imaginación significa. En resumen, la imaginación siente las cualidades más que las cantidades. Porque lo siente del interior, la imaginación recrea lo real para hacerlo percibir. Es, pues, esencialmente una función de creación y de significación del mundo"[268].
>
> Leiner: ¿Podría explicarme que entiende usted por **emoción poética**?¿Piensa como Cesaire que toda verdad poética hace una llamada al inconsciente?
>
> Senghor: (...) Yo he querido probar lo que experimenta el poeta, esto son las ideas-sentimiento que nacen de la intuición de las cosas, de la intuición de las realidades ocultas. Es por esto que la verdadera poesía, la de las imágenes analógicas, de la melodía y del ritmo, nace del inconsciente; pero es la consciencia la que acompaña la obra poética, mejor aún, la obra maestra [269].

Senghor relaciona en múltiples ocasiones la imaginación "creadora" con los valores de la Negritud o del hombre negro, así nos lo manifiesta cuando comenta:

> Los valores de la Negritud participan, esencialmente, de la razón intuitiva: de la *razón-abrazo*. Y es cierto que la Negritud echa raíces en la sensación y el instinto. Pero porque ella pertenece al hombre, y ella es imaginación; la Negritud es humanismo. Gracias a este don sin igual, de fábula, que es la *imaginación creadora*, el Negro pasa de la sensación al sentimiento, del tocar al sentir y, gracias a la imagen rítmica, a la *imagen símbolo*, del sentir al pensar: de la cantidad a la cualidad, del signo al sentido, que es el movimiento mismo del humanismo, la definición del Espíritu [270].

También afirma que la *inspiración* es una cuestión de temperamento, a él concretamente le viene la inspiración a primera hora de la mañana: hora privilegiada donde el corazón, la mente, el alma, o sea, la imaginación, se encuentran en estado de vigilia o de *exaltación*[271]. Esta inspiración de Senghor le hizo volver al África madre, al

[268] Cf.: LEINER, J., *Imaginaire, Langage, Identité culturelle, Négritude*, Gunter Narr Verlag Tubingen et J.-M. Place. Collection Etudes Littéraires Françaises, nº 10, Paris 1980, pp. 156-159.
[269] Cf.: LEINER, J., 1980, p. 160.
[270] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 37.
[271] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 34 -36.

"Reino de la Infancia" (término que empleará profusamente en su poesía) y, sobre todo, a los acentos gímnicos de sus tres inspiradoras, de sus "Tres Gracias"[272]. La inspiración le hace a Senghor expresarse con emoción, en una simbiosis del cuerpo y del espíritu, del corazón y del alma, elevada ésta a su más alto grado de ser, puesto que se encuentra en su más alto grado de intensidad. La mayoría de las veces, Senghor vive primero su poema antes de escribirlo, durante días, incluso meses. En el caso de la "Reina de Saba", fueron años, pues la vivió toda su vida, como arquetipo de sus orígenes africanos[273]. Así pues, escribe en un estado de exaltación y, a la vez, de exultación; entonces las imágenes analógicas, los arquetipos, le llegan con toda naturalidad, por eso, nunca toma notas para conservar una imagen, un estilo, pues sabe que volverán de forma espontánea, "como flores que se abren al sol de la inspiración"[274].

Así mismo, observa Senghor que, las *fuerzas creadoras* del ser humano deben ser los resortes que éste utilice en el plano de los sentimientos abandonando el dominio de los hechos, jugando con el método intuitivo, que consiste, por ejemplo, en hacerse "negro con los negros". Pero esto también comprende un fenómeno: restituir las fuerzas vivas y creadoras que preceden a su nacimiento[275].

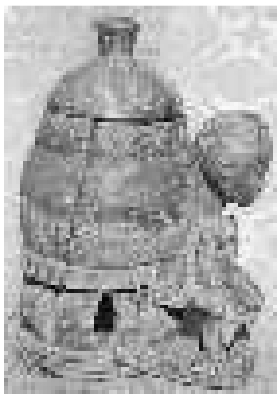
Para Senghor es, sobre todo, dentro de sus orígenes religiosos africanos donde encuentra que el hombre ejerce mejor su función de animador, de *creador de vida*. Es en las artes africanas mayores (poesía, música, danza, pintura o escultura) donde se da mejor una simbiosis para crear una expresión de la idea-sentimiento y, más allá, una manifestación de la vida[276]. Incluso da un paso más al afirmar: "El instrumento más eficaz de nuestra liberación será la Negritud, más exactamente, la *Poïêsis*: la Creación"[277]. Este sentido que Senghor da a la poesía, como primera y más importante manifestación de creación humana, la amplía al afirmar que, a la vez que una creación, es también la expresión de un sentimiento, mejor aún, de una idea-sentimiento: de un canto[278].

[272] Las tres Gracias a las que hace referencia Senghor, son tres poetisas populares de su aldea, cuyos cantos "gímnicos" él ha traducido y comentado. Ellas son: Marône Ddiaye, Kumba Ndiaye y Siga Diuf. Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 36.
[273] En la "Elegía por la Reina de Saba" la mujer amada por Salomón es un símbolo polivalente de África, de la mujer negra, del amor, de la poesía, incluso de la resurrección.
[274] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 35.
[275] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 46. Hay que subrayar aquí la referencia ontológica y religiosa que hace Senghor a sus fuentes africanas, ya que "restituir la fuerza vital" de un ser es algo original de la metafísica y la ontología africana.
[276] Cf.: SENGHOR, L. S., *Ce que je crois*, p. 117.
[277] Cf.: SENGHOR, L. S., *Ce que je crois*, p. 143: "L´instrumente le plus efficace de notre libération serait la Négritude, plus exactement, la Poïesis: la Création".
[278] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 255.

El rol creador del ser humano en el mundo se ve reflejado en la poesía. Y se pregunta Senghor ¿por qué no dar a la poesía su sentido etimológico de "poiêsis": de *creación*? El poema, es decir, la palabra ritmada y cantada, es el ejemplo mismo de la obra de arte, de la acción del arte, que recarga las pilas energéticas del mundo. El poema, en definitiva, es como el esperma fecundante del mundo. Que existe como una fuente de vida y de sueño en la sensualidad negra[279].

Haciendo referencia a una cita de Frobenius, también afirma que "el hombre es un ser que representa sus ideas", pero estas *facultades creadoras* son fundamentalmente las tres naturalezas del hombre: naturaleza imaginativa, naturaleza expresiva, naturaleza utilitaria. Estas distintas naturalezas proceden de dos tipos distintos de conocimiento. Se trata, en el primer caso, de un conocimiento intuitivo, y de un conocimiento discursivo en el segundo. La tercera naturaleza sería un compendio de ambos conocimientos[280].

Una expresión importante de esta creación humana es el "arte", cuestión que aborda Senghor con amplitud en sus escritos. Afirmando que "esta pujanza de la creación es la que señala el origen del arte"[281]. Este arte no es otro que un gesto primordial del *homo sapiens*, que representa la vida por medio de la imagen-símbolo, la intensifica por el ritmo, la magnifica por la palabra, por el canto, por la danza, por el *ritmo-energía*, que es la esencia misma de la vida, dándole también un valor de eternidad; este es el arte de los negros espirituales y de los *Blues*.



Escultura africana que representa el ***oráculo***.
El *oráculo* es lo que dice el adivino durante sus rituales. Aquí el adivino actúa como intérprete de lo sobrenatural. Participa de la realidad invisible con este conocimiento.

El don del sobrecogimiento y, por tanto, el don de la *creación*, en todas las ramas del arte y del saber, es como una sacudida de este sobrecogimiento, la identificación de esta savia que eleva, danza y canta para crear una cosa nueva: una flor, un fruto, una semilla[282].

La obra de arte negro expresa, por su naturaleza, una idea que es al mismo tiempo sentimiento-imagen: símbolo. El

[279] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 231. Si recordamos a Heidegger, su *Logos*, como el de los griegos, dentro de su función, presenta, fabrica; es un demiurgo, que es *poiêsis*, es decir, *creación*. Poesía en el sentido moderno de la palabra, tiene también el sentido de "decir que instaura lo sagrado". Véase *Liberté 3*, p. 234 y p. 309.
[280] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 47.
[281] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 60. "Cette puissance de création, qui est la marque originaire de l´art".
[282] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberte 3*, p. 341.

negro-africano vibra ante el sentido oculto que encierra el signo que se le presenta. Su emoción nace de su participación en una realidad sub-yacente que percibe más allá de las apariencias sensibles. El arte negro es explicativo, no descriptivo. Participa del vitalismo simbólico que anima a la ontología negro-africana[283].

Afirma Senghor:

> Estamos más allá de la *imagen-analogía*, más allá del *simbolismo*. Participamos como iniciados en el misterio de la Muerte-Renacimiento, en la vida de las fuerzas telúricas, expresiones de la "Gran Fuerza" de Dios, a la que el negro es particularmente permeable [284].

Así, con la poesía negro-africana podemos penetrar en el mismo núcleo de la *mística* negro-africana. Pero debemos diferenciar entre el surrealismo europeo, que es empírico, y el surrealismo negro-africano, que es metafísico y es *supernaturalismo*[285].

Los dos elementos que caracterizan esencialmente el arte negro son el ritmo y el símbolo, y en primer lugar, el símbolo. La imagen analógica o símbolo se encuentra aún en uso y de una manera espontánea en el arte popular del África negra. El artista negro subraya las partes más significativas del objeto, que en el ser humano son las más carnales y las más sensuales (cabellos, ojos, nariz, boca, ombligo, senos, sexo...); las agranda de forma exagerada y les da ritmo[286].



Escultura de hombre africano que representa la virilidad.

Trata de explicar Senghor la diferencia entre al arte negro y el arte griego con dos ejemplos de arte: la Venus de Milo (arte griego) y la Venus de Lespugue (arte africano). Ambas se distinguen a simple vista por sus estilos, pero además, y lo más importante, por su significación. Las Venus griegas son esculpidas para el placer de la vista y de la mente. Son adornos que mantienen un clima de erotismo y halagan a quienes las tienen. Las Venus de Lespugue son imágenes-símbolo, tienen una función precisa, religiosa, eran esculpidas para ayudar a la procreación favoreciendo la



Venus de Lespugue. Arte africano.

[283] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 21.
[284] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 172.
[285] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 172.
[286] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 92.

fecundidad de las mujeres, para ayudar a la acción de los antepasados y de Dios. En definitiva, el arte negro-africano es un arte, no de contemplación como el griego, sino de identificación. De ahí se derivan los caracteres opuestos del arte griego y negro[287].


La Venus de Milo representa el arte griego.

Dentro de la poesía negro-africana, primera expresión de la creación humana para Senghor, encontramos en un estatus superior la poesía-oración:

> La poesía oración, es participación identificadora con las fuerzas cósmicas, con el acto creador de Dios. La poesía negro-africana sigue estando muy cerca de las fuerzas divinas. Y es eso precisamente lo que le confiere su valor, lo que le da fuerza expresiva[288].

Todo el arte es poesía, siendo primero *cons-ciencia*, pues es *expresión* de una *emoción-idea*. Así, el artista, como el matemático con sus variables, puede escoger la realidad dentro de su totalidad. Su superioridad está en que teje las metáforas que pone en el tejido donde rehace la realidad, porque estas imágenes ritmadas clarifican, le dan un sentido; la realidad no es entonces el reflejo tenebroso de un caos. Estas imágenes están, no como signos, sino como sentidos, como *símbolos*. Es aquí donde la aportación del negro tendrá que devolver al artista a las fuentes del arte: al *pre-tiempo* del mundo cuando la palabra ritmada, con las fuerzas cósmicas, y las imágenes arquetípicas[289] se unen dentro de la profundidad abismal del corazón: de la memoria humana[290].

Senghor da una importancia primordial a la "palabra" como una visión total del mundo, de una *Weltanschauung*, que es esencialmente una ontología que los negro-

[287] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, pp. 21-22. Podemos afirmar aquí que el arte griego es el arte de la *razón-ojo* y el arte negro-africano es el arte de la *razón-abrazo* parafraseando a Senghor.
[288] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 179.
[289] Nos referimos a la idea que tiene Jung de las ideas arquetípicas: son cada uno de los residuos primarios de la memoria comunes a todos los individuos o grupos étnicos particulares derivados del llamado "inconsciente colectivo". Para una mejor comprensión de la idea de "arquetipo" véase JUNG, C. G., 1970, p. 410.
[290] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 25 y p. 218. Una vez más, Senghor alude aquí a ideas-concepto de la religión bantú. Según la mitología negro-africana de la Palabra, Dios ha creado seres y cosas en el sentido absoluto de la palabra, pero deja al hombre participar en esa creación. Todo existe desde la eternidad, como Él-mismo, encerrado en su seno. Dios las deja salir y después les da vida y las ordena, por la Palabra. No importa qué palabra, sino por ***Su*** Palabra. Dios ha donado a las imágenes de las cosas de una Palabra ritmada. De aquí la exigencia, en poesía, del orden para la imagen y el ritmo. La filosofía negro-africana es una ontología: una ciencia del ser.

africanos experimentan[291]. Una ontología, es decir, una ciencia del ser, una unión coherente de principios y de ideas, que explican, más allá, la naturaleza de los seres, la estructura del mundo y las relaciones entre los seres, visto con todos sus elementos, con la materia y el espíritu[292].

La "palabra" es el instrumento mayor del pensamiento, de la acción y la emotividad. No existe emoción ni pensamiento sin imagen verbal. En África la *palabra hablada* es poder (es poderosa), es la expresión por excelencia de la *fuerza vital*, del ser en su plenitud. Dios creó al mundo por *el Verbo,* y cuando el *orante nombra*, realiza la participación y crea *lo nombrado* por su mera virtud intrínseca[293].


La transmisión de los conocimientos por medio de la palabra forma parte de la cultura africana.

En algunas culturas africanas, concretamente en la de los *Dogon*, por la voz (la palabra) el hombre prolonga la acción divina. Dios mismo ha organizado por tres veces el mundo con la ayuda de tres palabras sucesivas. También ha hecho la regeneración de los hombres, su renacimiento en genios de agua por la voz del *Nommo*. La fuerza vital que lleva la palabra es la propia palabra, que surge de la boca en vapor de agua, que es, a la vez, agua y es palabra. Para los *Dogon* la palabra surge de lo más profundo, de lo más secreto del ser[294].

En esta importancia de la "palabra" *como creación del ser humano*, hay que subrayar que el primer paso hacia la percepción de la cultura como diferente de la naturaleza es el descubrimiento de la palabra *como producto humano*. La palabra es para los primeros humanos una fuerza de la naturaleza. Tiene poder sobre la naturaleza como un vínculo natural entre la naturaleza y el hombre. Surge del hombre como una realidad natural dotada de existencia y de vida.

---

[291] Dado la importancia que adquiere este vocablo en la filosofía negro-africana, consideramos de interés hacer aquí una descripción de los distintos usos, modos de ser y expresar este término. "Palabra": Expresión vocal del lenguaje humano, diálogo o palabra interior. Saussure y la Lingüística distinguen la palabra, que remite a "un acto individual de voluntad y de inteligencia", de la lengua, "lenguaje menos la palabra", "costumbres lingüísticas" transmitidas. Cf.: ROBERT, F., "Palabra" en *Diccionario de términos filosóficos*, Acento, Madrid 1994, p. 63.

[292] Cf.: SEGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 350. Compara aquí Senghor la palabra de Claudel y la de los negro-africanos, subrayando sus convergencias, por su cosmogonía y, por consiguiente, por la naturaleza de los seres y de sus relaciones, para terminar con el lugar y el rol del hombre en el universo.

[293] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 218.

[294] Cf.: GRIAULE M., 1966, pp. 130-131.

Un artículo de Senghor sobre "Lenguaje y poesía negro-africana" nos muestra un bello poema *wolof*, donde las cualidades sensuales de la palabra (timbre, tono, ritmo) sirven para reforzar el significado de dicha palabra, no el signo. La influencia de la poesía tradicional africana en la creación e inspiración de Senghor es constatable en las numerosas veces que éste hace referencia en sus escritos a poemas africanos:

> Tan-tans de manos vacías
> Tan-tans inútiles de llagas sonoras
> Tan-tans burlescos de traición extenuada [295].



Tambor africano de piel de cabra llamado *Tamaní*. También se conoce como "tambor parlante", por la facultad que tiene el músico para hacerle "hablar".

Cuando el hombre ve en la palabra su propia creación, se da cuenta de que es específicamente suya, de que expresa sus propios conceptos en términos que son también productos suyos. La palabra no es ya una fuerza de la naturaleza, es un producto humano, un arte diferente del sentido y de la imaginación. Es un hecho de cultura, artificial, y por tanto, totalmente suyo. La palabra se convierte en el medio con que el hombre mide la realidad, la define y establece diálogo con ella.

El discurso se autonomiza: deja de estar inmerso en el proceso de los aconteceres naturales. La palabra, por su expresión de abstracciones, se separa de las cosas y de las fuerzas naturales. Se separa de otras experiencias humanas como las percepciones sensible e imaginaria. También el concepto de verdad cambia, de la verdad aceptada como mística a la verdad conflictiva y crítica, verdad dualista: la verdad formal de la lógica y la verdad material del significado[296].

---

[295] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 169.

[296] El concepto "verdad" se usa primariamente en dos sentidos: para referirse a una *realidad:* ésta es verdadera a diferencia de lo "aparente", "inexistente", "irreal", etc. Y para referirse a una *preposición*: que se dice es verdadera a diferencia de falsa. La *verdad formal de la lógica* la entendemos como propiedad de ciertos enunciados, de los cuales se dice que son verdaderos (Aristóteles), y el enunciado lo es siempre de algo, por lo que debe de existir una correspondencia entre "el enunciado" y "la cosa", y en dicha correspondencia estaríamos ya en la *verdad material del significado*. Porque una proposición se refiere a una realidad y, para que sea verdadera, es preciso que haya algo de lo cual se afirme que es verdad. Esta relación del enunciado con la cosa enunciada ha sido llamada también "adecuación", "correspondencia", "conveniencia". La verdad, es verdad del enunciado en cuanto corresponde con algo que se adecua al enunciado y conviene con él. Es una simplificación muy grande intentar reducir a un común denominador todos los conceptos de verdad que han existido a lo largo de la historia de la filosofía. En general podemos decir que los problemas acerca del concepto filosófico de verdad surgen cuando no se tiene en cuenta la distinción entre lo que es *la verdad*, y lo que es *verdad*. Lo primero es un tema metafísico, y lo último un tema epistemológico. La verdad metafísica requiere para ser entendida una previa teoría del ser. La verdad epistemológica requiere una teoría de la conformidad; y aunque estos sentidos sean diversos, siempre hay algo común en ellos: la existencia de una relación sujeta a leyes entre

Finalmente, puede presentarse el problema de si se puede pasar de la lógica a la ontología. Esta posibilidad se sondea en un diálogo con la realidad. El ser humano comienza con una observación, que es un modo de escuchar a la naturaleza. De la observación nace su idea, que evoluciona a hipótesis y experimento, con lo cual interroga a la naturaleza. Finalmente se hace verificación y da la bienvenida a la respuesta de la naturaleza. La verdad formal es condición necesaria para la respuesta que esperamos de la naturaleza. Se hace verdad material cuando el concepto es comprobado y resulta conforme a la realidad. Con este proceso de descubrimiento, el hombre construye el reino de las leyes y las teorías, el reino de la objetividad científica.

El proceso descrito presupone la hipótesis de un orden inmanente en el mundo. Si el hombre puede descubrir este orden natural necesario, puede actuar en él y prever las consecuencias: esto es lo que constituye la actividad técnica y dicha actividad es parcialmente eficaz en oposición a la eficacia universal de la causalidad metafísica y religiosa en la que tanto ahonda el autor objeto de este estudio.

Una vez efectuada esta exposición, se puede comprender mejor dos cosas: por una parte, cómo todo lenguaje, como el de las Matemáticas y la Filosofía (que son de los más abstractos) es más o menos metafórico; por otra parte, cómo en la cultura negro-africana se tiene esta capacidad de abstracción. Se trata de probar, que en el pensamiento negro-africano existe una capacidad de abstracción y, por tanto, de razonamiento coherente. Además, también existe una ciencia competente en sus aplicaciones sobre la naturaleza: es decir, de *epistêmê* y de *technê* (sirva de ejemplo la farmacopea negro-africana). En definitiva, los negro-africanos han fundado ciencias en los campos más variados: industria, medicina, agricultura, ganadería, etc. Se prueba entonces que sabiendo percibir los distintos aspectos de los fenómenos, y disponiendo de numerosas palabras abstractas, los negro-africanos consiguen por hipótesis, inducción y deducción, crear unas técnicas y ciencias con eficacia[297].

Por tanto, una vez clarificado que en el pensamiento negro-africano existe una capacidad de abstracción y de razonamiento, la dimensión imaginatica y afectiva del ser humano, tal como las presenta Senghor, sirven de sustrato valorativo para estudiar la concepción del ser humano que éste posee.

---

la expresión verdadera y la situación a la cual se refiere. Cf.: FERRATER MORA, J., "Verdad", en *Diccionario de Filosofía* (vol. II), Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1971[5], pp. 884-891.

[297] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 225.

El abandono de Senghor a la inspiración le permite tomar contacto con los abismos de su infancia donde se sumergen los mitos[298] y las imágenes[299]. Senghor evoca la emoción en sus poemas que nos sobrecoge, sobre todo, en su contacto con el mito y con el símbolo, ya que estas son las grandes imágenes arquetípicas que forman la trama de sus escritos poéticos, las cuales surgen de las profundidades del inconsciente y en vía directa con lo "surreal". De aquí, que estas imágenes simbólicas, estas imágenes arquetípicas, que duermen en el fondo de sus memorias, él las hace surgir del arte negro con una fuerza especial.

En los poemas *bantúes* de los que Senghor nutre su inspiración, nos encontramos más allá del simbolismo. Se participa, a través de sus poemas, como iniciados en el misterio de la muerte-renacimiento, en la vida de las fuerzas telúricas, expresiones de la "gran fuerza" de Dios, a la que el negro es particularmente permeable. Así, podemos introducirnos a través de esta poesía negro-africana, en el mismo corazón de la mística

[298] Para una comprensión más profunda de lo que puede significar el concepto de "mito" en el pensamiento senghoriano, queremos ampliar dicho concepto con las definiciones que nos dejan otros autores sobre esta cuestión. Para Mircea Elíade: "el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los "comienzos". "Los mitos revelan que el mundo, el hombre y la vida tienen un origen y una historia sobrenatural, y que esta historia es significativa, preciosa y ejemplar (...) El mito es, pues, un elemento esencial de la civilización humana; lejos de ser una vana fábula, es, por el contrario, una realidad viviente a la que no se deja de recurrir (...), una verdadera codificación de la religión primitiva y de la sabiduría práctica". Cf.: MIRCEA, E., *Mito y Realidad*, Kairós, Barcelona 2006, p. 13 y p. 26. Por otra parte, en los diccionarios corrientes de las lenguas occidentales se toma *el mito* como algo perteneciente a una cierta mentalidad "primitiva" e "infantil". Se le atribuye el significado de "cuento", "leyenda", "historia fantástica", etc. Es decir, el mito trata de algo no real y, por tanto, no importante. Platón lo utilizó como un medio didáctico para transmitir de manera más inteligible su filosofía. La filosofía griega en general quiso ser una superación de los mitos de la educación tradicional griega. El cristianismo, por su parte, calificó de *mitos* muchos de los pensamientos *paganos*. En la época de la Ilustración europea se despreció el mito como una forma subdesarrollada del pensamiento humano. Sin embargo, desde que se iniciaron los estudios científicos de las distintas culturas y religiones, el mito empieza a ser considerado como un elemento esencial al pensamiento humano. Mircea Elíade lo deja bien claro en su obra *Mito y Realidad*. Aunque podríamos citar otros muchos estudios de destacados autores –como ejemplo de la importancia que tiene el mito en el pensamiento humano- ampliamos esta explicación con el texto de R. Panikkar: "El mito es algo así como el marco en el que insertamos todo aquello de lo que somos conscientes gracias a nuestro logos. Aquello en lo cual creemos, sin sentir la necesidad de preguntarnos por ningún porque ulterior, es lo que constituye nuestro mitos y en lo cual descansamos. Creemos de tal manera en ello que no creemos ni siquiera que creemos en ello. Lo damos, por supuesto, por descontado, lo vemos evidente; nuestra mente *aquiesce*, esto es, está quieta y no inquiere más. Podemos ser conscientes de nuestro mitos, pero no nos podemos preguntar si no lo somos puesto que lo somos (conscientes de ello) –aunque nos podemos preguntar por qué somos conscientes de ello. Pero la misma pregunta nos recuerda que buscamos algo de lo que podemos fiarnos más que aquello de lo que ya nos fiamos– y así proseguimos hasta que nos paramos en otro mito. Esto significa que el "mithos" inicial del que en cada caso se parte ya se resquebraja por intromisión del *logos*. Pero el *logos* no se para hasta que ya no cuestiona". El mito se revela, entonces, como algo necesario al pensamiento humano. Es como el último horizonte en el que las preguntas del pensamiento se apagan y el pensamiento descansa como en tierra firme. Cf.: PANIKKAR, R., *De la mística. Experiencia plena de la vida*, Herder, Barcelona 2005, pp. 98 ss.

[299] Senghor dice: "La tiniebla azul mar del bosque, en cuyo interior nacieron las imágenes arquetipo", dentro de su *Obra Poética*, p. 395.

bantú. El surrealismo negro-africano, como ya subrayamos anteriormente es, ante todo, metafísica y *supernaturalismo*[300].

Esto no quiere decir que su obra sea fantasmagórica, pues como él mismo ha subrayado, el punto de partida de sus poemas y su obra literaria están inspirados en hechos precisos, en *hechos reales*. Las personas, los seres y los acontecimientos que evoca Senghor, en ellos mismos no son fantasía, ni tienen nada de sobrenaturales, sino que es la visión particular de este autor, su imaginación y su creación, la que los transforma, la que los colorea y les da un aura mágica en sintonía y correspondencia con los mitos, las imágenes y la tradición que de su alma brota.

El universo de Senghor, es un universo "*encarnado*"[301], es un universo *animado* y transfigurado por la intensidad de las emociones que le suscitan los recuerdos *sérerès*. En sus escritos, el autor que nos ocupa, nos descubre su alma como una ventana abierta al mundo, se descubre él mismo, y nos revela las grandes imágenes que le encantan y le obsesionan al mismo tiempo.

El vivir, es decir, para el negro-africano el placer de los sentidos, es identificar al objeto que deviene en el otro, en el juego de la comunicación, dentro del sentimiento de la plenitud: del más-ser. Se destaca en estos sentimientos el erotismo como "la emoción agradable y profunda, el sentimiento experimentado por toda la consciencia"[302]. La persona africana, en el acto del amor, muere a sí misma para renacer en la divinidad. Triunfante del sufrimiento y de la muerte, se realiza por medio del amor esta "unión", que para el occidental puede ser sobre-entendida como "sensualidad". Pero el sentido africano es el juego y el abandono que conlleva la superación de los sentidos. Subraya Senghor no sólo la sensualidad sino también la calidad del amor negro-africano, donde el abandono de los sentidos se desplaza a un acto místico y religioso, pues por medio del acto amoroso las personas se enriquecen e identifican en Dios. Al mismo tiempo, para renacer en la divinidad de *otro* ser que nace de esta unión; así, este amor negro-

[300] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 172.

[301] Esta forma de "encarnar" los sentimientos y las pasiones en todo lo físico, es algo propio de la cultura y religión negro-africana, donde todo el mundo material está imbuido del mundo espiritual y viceversa.

[302] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberte 3*, p. 308. Esta cuestión nos la explica también Mbiti afirmando que en las sociedades africanas, el sexo tiene fines biológicos, pero también religiosos y sociales. La actitud religiosa ante el sexo es la que ha dado origen a sus usos sociales y dichos usos son considerados como sagrados y respetables. La ruptura de algunas de esas normas que rigen las relaciones sexuales en la sociedad es también de la ruptura de una actitud religiosa principalmente, puesto que una falta moral rompe el funcionamiento de las relaciones entre los miembros de la comunidad, que incluye también a los difuntos. De aquí, que algunos castigos a estas ofensas se acompañen de purificaciones rituales, para evitar que lleguen desgracias sobre la comunidad. En definitiva, el matrimonio es una responsabilidad y un deber religioso que ningún miembro de la comunidad puede eludir, ya que constituye el punto central donde se encuentren los difuntos, los vivos y los no nacidos. Cf.: MBITI, J., 1991, 194-197.

africano es mucho más ternura y confianza que tensión dolorosa del *eros*, es un "egoísmo de dos"[303].

Esta idea nos la expresa Senghor en un bello texto:

> En esta amarga vida mortal, las más punzantes delicias reveladas a nuestra naturaleza son aquellas que acompañan a la creación de un alma por la unión de dos cuerpos. ¡Desgraciadamente! No son más que la imagen humillada de este abrazo substancial, donde el alma aprendiendo su nombre y la intención que satisface, se proferirá para librarse, aspirarse, expirarse alternativamente [304].

Hay que destacar la importancia de la sexualidad en la civilización negro-africana. Lejos de ser una obsesión que engendra desequilibrios, es un ensamblaje de elementos que concurren en la formación de la personalidad. En el juego de la unión de los cuerpos: de la común-unión, existe un fenómeno espiritual. Para los negro-africanos, el amor es, entonces, la unión de dos cuerpos, pero también de dos almas. Es una unión mística, donde la divinidad puede ser prolongada en otro ser[305].

Este aspecto se puede entender mejor si comprendemos la significación del cuerpo en el pensamiento africano. Una primera serie de hechos manifiesta esta importancia del cuerpo. El cuerpo experimenta la relación (co-presencia, proximidad, recuerdos, palabras, gesticulaciones); el triunfo de la vía relacional, su efecto –el efecto de esta interrelación entre individuo y grupo-, repercute en la persona entera (salud euforia, equilibrio, riqueza, renombre, fecundidad, reconocimiento por el grupo; y otras tantas cosas donde la corporalidad está unida profundamente). Todo fracaso en la vida relacional se traduce prácticamente por un mal físico (muerte, enfermedad, esterilidad, angustia, etc.). La vida relacional se manifiesta por las incapacidades, las cuales son generalmente corporales. Para occidente cuando se desarrolló la filosofía del espíritu, los pensadores del momento (Hegel, principalmente) consideraban el cuerpo como un

[303] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberte 3*, p. 309. Esta es una de las cuestiones que diferencia también a los místicos negro-africanos de los albo-europeos. En lugar de encerrarse en un convento y dentro de un celibato, "donándose" al Padre y a la contemplación, como hacen los occidentales que profesan ciertas religiones, el místico negro-africano, la mística *Bambara*, confluye en la vida profana y corteja los sucesos y preocupaciones cotidianas. La espiritualidad se "encarna" en el mundo material.
[304] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 357: "Dans cette amère vie mortelle, les plus poignantes délices révélées à notre nature sont celles qui accompagnent la création d´une âme par la jonction de deux corps. Hélas! Elles ne sont que l´image humiliée de cette étreinte substantielle oú l´âme apprenant son nom et l´intention qu´elle satisfait, se proférera pour se livrer, s´aspirera, s´expirera tour á tour".
[305] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberte 3*, p. 364.

objeto biológico. La biología era un inmenso progreso, la reducción físico-química hacía maravillas. En este paso, el espíritu no era más que un epifenómeno.

El pensamiento africano se decanta como una forma de pensar diferente. Aquí el problema no es el conocimiento, es el problema de la vida, la práctica de la vida sobre la tierra. En consecuencia la situación de la persona corporalizada no puede interpretarse absolutamente como un recorte o caída de lo humano, una nostalgia de lo espiritual. La verdadera vida sólo se mantiene con la experiencia, está aquí "abajo". Es en esta vida donde son referidos los otros: los difuntos y los espíritus. El niño que primero era un espíritu, viene a lo humano. Su humanidad se realiza, precisamente, *en* y *por* su cuerpo, para llevar una vida de relación en una familia determinada. Una vida sin cuerpo es eminentemente sospechosa, peligrosa, inhumana. En definitiva, el cuerpo manifiesta la relación organizada y durable. Lleva en él los trazos, la muestra y el testimonio (físico y simbólico) de los ancestros. Este sentido del cuerpo es explicable desde un punto de vista relacional[306].

Dada la importancia que tiene en el pensamiento negro-africano la conexión del ser humano íntegro (cuerpo y espíritu) a sus ancestros, clan y familia, debemos destacar la importancia esencial que Senghor da a sus *orígenes*, en continuo retorno a sus fuentes africanas. Al igual que el hombre "primitivo", el universo senghoriano no puede encontrar su equilibrio si no es en referencia al *Gran Tiempo Mítico* de los orígenes. La voluntad de enraizamiento ontológico que caracteriza a Senghor no se manifiesta solamente a través de su obra poética, ya que también en sus escritos teóricos se muestra esta identidad, sobre todo cuando señala al continente negro (África) como "la cuna de la humanidad"[307]. Esta aportación cultural de África queda claramente subrayada en su poema "Siempre, espejos":

> Siempre, Espejos. Ahora bien, la Negritud y la Antigüedad. Prodigioso.
> Sacerdotisa de Tanit, nodriza de Cartago la opulenta, la infecunda...
> Yo soy denso, la danza de la varilla macho que provoca la chispa,
> *la tiniebla azul mar del bosque, en cuyo interior nacieron las imágenes arquetipo...*
> decidme ¿quién ha robado los secretos de la Palabra, en lo más hondo de las grutas, la variedad de las formas?, ¿forjado el ceremonial de los ritos y la matriz de las técnicas?...

[306] Cf.: MAURIER, H., 1976, pp. 79-81.
[307] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 110: "C´est en Afrique que l´homme s´est formé et a comencé d´emerger. Non seulement l´*Homo faber*, mais aussi l´*Homo sapiens*". En dicha cita se alude a un

Sacerdotisa pedagoga generala, filósofa y artista, y rapsoda tal vez, os hago entrega de todas mis ideas [308].


El continente africano fue, en numerosas ocasiones, fuente de inspiración para Senghor.

Esta valorización de África como "cuna de la humanidad" y madre de otras culturas antiguas juega un rol esencial en su pensamiento. Es dicho valor el que da fundamento a todas las imágenes a través de las cuales el autor no dejará de acoger en la tierra de sus ancestros un corazón primitivo del ser y el vínculo con las *fuerzas primordiales*[309], ya que en éstas el fundamento afectivo precede al fundamento teórico.

Hay que recordar que fue en África, hace casi dos millones de años, donde los australopitecos –unos prehomínidos- comenzaron a emerger. Lo cual suponía que el medio ambiente era favorable. En las mesetas de África, animales y plantas resultaban familiares al hombre. Allá se tejió entonces, entre los hombres, los animales, las plantas e incluso los elementos de la naturaleza, toda una red de lazos y de correspondencias que duermen en el fondo de nuestras memorias en forma de imágenes arquetípicas[310].

El interés llevado por Senghor a los *lazos culturales* y étnicos que releen Egipto y el África negra procede de la misma búsqueda ontológica. De hecho, el argumento de un Egipto negro es una pieza importante de la obra completa en el ejercicio de la rehabilitación de la Negritud interpuesta por los intelectuales negros[311].

En el Neolítico los negros ocupaban, además de África, todas las costas del Mediterráneo, el Medio Oriente y el sur de Asia. De aquí que ellos jugaron un rol importante en la elaboración de las primeras civilizaciones históricas: en Egipto, Sumeria e India. Confirmados históricamente los fundamentos de la Negritud, Senghor lo muestra como un humanismo moderno, pero el problema del humanismo posee tres cuestiones particulares: ¿cuál es el origen del mundo? ¿cuál es el fin del mundo? ¿qué papel juega el hombre dentro de este mundo? Para los negros la cuestión fundamental es

pensamiento de T. De Chardin, autor que influirá notablemente en su pensamiento como veremos en otro epígrafe de este estudio.

[308] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, pp. 394-395.

[309] Esta referencia a las "fuerzas primordiales" africanas, ya se hizo alusión en el capítulo de este trabajo donde se estudió los orígenes *sérerès* de Senghor. También se alude a esta temática en TEMPELS, P., 1965, p. 22.

[310] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 18.

la creación, la cosmogonía aclara el sentido, no solamente del mundo, sino también del universo. Es donde bajo la forma del mito, de la imagen simbólica que se presenta, narra la creación. En esta realización, el hombre cumple con su deber con Dios. Es en este sentido que el ser humano termina esta creación donde la divinidad está en cinta[312].

La búsqueda de los profesores africanos de filosofía sobre la epistemología negro-africana, está dirigida a la búsqueda de las causas primeras, la realidad absoluta que así fundamenta los valores humanos, es decir, una ontología, una ciencia del ser, que es la primera etapa y más fundamental de la filosofía. Ella se nutre, es cierto, de una filosofía oral, pero no es menos cierto que Sócrates podría ser otra cosa si no fuera gracias a los escritos de su discípulo Platón. La filosofía negro-africana ha llevado al hombre al centro de la creación; luego, el universo, como objeto y sujeto, es fin y medio[313]. De hecho el ser humano continua y acaba la creación, como maestro que es del juego de las fuerzas de lo existente, que él enriquece[314].

En esta misma línea afirma Senghor que, para dialogar con los otros, para participar en la obra común de los hombres de conciencia y de voluntad que se elevan por todo el mundo, para aportar esos valores nuevos de la Negritud a la simbiosis de los valores complementarios por los que se define:

> La Civilización de lo Universal, nos ha hecho Negros, ser, en fin, nosotros mismos con nuestra dignidad: nuestra identidad redescubierta[315].

Así, al hombre negro, con este sentimiento de dignidad, le nace un *espíritu de creación* que perdurará en el tiempo como sello de la Negritud, como testigo del arte parietal del continente africano. De una vez, la cuestión se pone en términos de complementariedad: de diálogo y de intercambio, no de oposición ni de odio racial.

No quiere insistir mucho sobre la convergencia que existe entre el humanismo cristiano contemporáneo (Maritain, Chardin, Mounier) y, bajo las apariencias del mito, el humanismo negro-africano: es la misma concepción que ambos tienen, tanto del

---

[311] En ocasiones se acusa de primitivismo al continente africano, pero esta cuestión se torna aquí de forma favorable. De aquí las críticas adosadas a veces a Senghor por algunos intelectuales africanos. Alguna de estas críticas las menciona Senghor en sus obras: *Liberte 3*, p. 342, y véase también: *Liberté 5*, p. 15.
[312] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberte 3***,** pp. 301-302.
[313] La filosofía negro-africana es fundamentalmente antropocéntrica, y el universo sirve al ser humano como fin y medio de realización de la obra que tiene encomendada como con-creador junto a Dios. Cf.: SENGHOR, S. L, *Liberté 3*, p. 305.
[314] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberte 3***,** pp. 304-306.
[315] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 62: "Civilisation de l´Universel, il nous faut, nous Negrees, être, enfin, nous-mêmes dans notre dignité: notre identité recouvrée".

papel que desempeña el hombre en la creación, como de la génesis del hombre. Es el *Nommo* (para los africanos) y el *Hombre-Verbo* (para los cristianos), que no es creado, pero ayuda a la creación; el que no es creado, pero revela el ser. El hombre también revela su ser por medio de la religión, la moral y el arte[316].

Por todo esto, el mundo, en la segunda mitad del siglo XX, preocupado por los problemas materiales, se ha olvidado de otra cuestión importante: la dimensión espiritual de los problemas, y por ello, debe dirigir su mirada a la liberación de la imaginación, rendirse a la vertiente intuitiva del ser humano. Es en esta pujanza de la creación, donde se refuerza el ritmo de la imagen, es la lección más simple que nos deja aquí la Negritud, donde la vertiente mayor está dentro de su humanidad[317].

Senghor da un paso más cuando afirma que la *creación* es la característica con la cual contribuye la filosofía senegalesa a la "Civilización de lo Universal". Y he aquí que, apoyándose sobre esta disciplina general, se ha creado una característica étnica, donde el principio fundamental es que:

> Cada pueblo posee una estructura mental original de donde derivan sus sentimientos y sus ideas, sus creencias y sus instituciones, su arte y su literatura[318] .

Siendo características importantes del negro-africano la emoción, la imaginación y la expresión.

Sobre la filosofía senegalesa, Gaston Berger dice a Senghor que, si él tuviese que escoger entre la razón y el amor, escogería el amor, es decir, la *creación*. Pues la actividad genérica del hombre está en la creación artística, y el hombre no será verdaderamente hombre más que dentro y por esta creación. De hecho, la invención del arte, no la inteligencia discursiva, es lo que distingue al *Homo sapiens* del *Homo faber*. Es lo que marca el fenómeno de la civilización[319]. Es más, tiene que haber una creación de formas de vida social, de valores, de ideas, de formas de vivir, de estilos, en una palabra, de diferencias, para que el desarrollo de esta civilización sea restituido en su plenitud[320].

---

[316] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberte 3*, p. 238. Es decir, Senghor encuentra como punto de conexión entre ambos humanismos (occidental y africano) la religión, más exactamente al "Hombre-Verbo" o *Nommo* (dependiendo de qué religión se trate). Que se revela, ayuda y auxilia al ser humano a través de distintas mediaciones como son la religión, el arte y la moral.
[317] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 66. Senghor identifica aquí creación, negritud y humanismo.
[318] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 168.
[319] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, pp. 172-173.
[320] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 284.

CAPÍTULO 4:

LA DIMENSIÓN TRASCENDENTE DEL SER HUMANO EN SENGHOR

4.1- Influencias religioso-africanas en el pensamiento de Senghor.

Hay que subrayar el rol jugado por la "mitología de los orígenes africanos" en el comportamiento del hombre religioso y en el pensamiento de L. S. Senghor. Como ha mostrado dicha mitología, el hombre religioso no vive el tiempo de una manera homogénea, sino a través de rupturas que consagran periódicamente la reactualización del Tiempo Primero. El hombre religioso africano vive en dos especies de tiempo, donde el más importante, el Tiempo Sagrado, se presenta como un aspecto paradójico de un tiempo circular, reversible y recuperable, una especie de eterna presencia mítica donde se ve reintegrado periódicamente a través de los ritos. Este comportamiento con respecto al tiempo ha de ser suficiente para distinguir al hombre religioso del hombre no religioso: el primero se refugia en vivir dentro de los términos modernos que podríamos llamar "el presente histórico" y se esfuerza por unirlo con un Tiempo Sagrado que, en ciertos aspectos, puede ser homologado a la eternidad. Para el hombre no religioso el tiempo que vive no tiene una dimensión trascendente-espiritual, pues dentro de su creencia, la vida biológica es la única que le corresponde vivir y, esta vida biológica, no se prolongará en otra vida espiritual, o en otra dimensión espiritual del ser[321].

Algunos comportamientos míticos sobreviven en la actualidad, pues de alguna forma son constitutivos del ser humano[322]. Dichos comportamientos míticos encuentran su forma de expresión más plena a través de la creación humana. Por ello, podemos considerar al artista como un demiurgo. En cada obra parece querer reinventar el mundo y reinstalarse en su dignidad primera. En su obra de arte lleva un testimonio de la sed de sacralidad sin fin que habita en el hombre religioso y con la que sueña siempre, es la nostalgia de un universo más intenso, más verdadero, de un universo que es la misma eternidad. De un universo arquetípico.

[321] Cf.: LEBAUD-KANE, G., *Imaginaire et Création, dans l´oeuvre poétique de Léopold Sédar Senghor*, L´Harmattan, París 1995, pp. 15-16.

[322] Cf.: DURAN, G., *Les Structures anthropologiques de l´imaginaire, Introduction à l´archétypologie générale*, Bordas, Paris 1969, p. 470 ss. Citado en G. Lebaud-Kane, 1995, p. 16 y 17. Respecto a la consideración de los mitos como ideas que "sobreviven" en la mentalidad actual del hombre occidental contemporáneo, Mircea Elíade también comparte esta opinión y afirma que "las creaciones populares, en que sobreviven aún el comportamiento y el universo míticos, proporcionaron a veces una fuente de inspiración a grandes artistas europeos". Cf.: MIRCEA, E., 2006, pp. 154-155.

Senghor pasa su primera infancia en un lugar donde los mitos son aún todavía palabras vivas y donde los ritos de integración del Gran Tiempo Mítico han guardado toda su fuerza. Él ha estado tan imbuido de esta concepción mítica, que esta mitología y sus ritos africanos reaparecen, bajo una forma u otra, en el interior de su obra. De hecho, está en verdad encantado por la nostalgia de sus orígenes.

Para Senghor existe un indispensable retorno a sus fuentes, a sus orígenes. Para este autor, el universo no puede encontrar su equilibrio más que en referencia al Gran Tiempo Mítico de los orígenes. La voluntad de enraizamiento ontológico que caracteriza a Senghor no se manifiesta solamente a través de su obra poética, como ya comentamos anteriormente. Sus escritos teóricos llevan igualmente esta identidad, sobre todo cuando señala el continente africano como "cuna de la humanidad"[323].

El "reino de infancia" de Senghor no es un lugar que se pueda situar en una carta. Es ante todo una edad del ser, una especie de memoria mítica que ha sido creada en su contacto con el mundo y ha sido escuchada de las leyendas impresas sobre el viento y sobre la voz de la "*Kôra*"[324]. Este "reino de infancia" de Senghor queda plasmado en su "Elegía de los circuncisos" donde manifiesta:

> Noche de infancia, Noche azul, Noche rubia, ¡oh Luna!
> ¿Cuantas veces te he invocado, oh Noche, llorando al borde las sendas,
> al borde de las penas de mi edad de hombre? (...)
> Me era preciso morir a la belleza del canto,
> -todas las cosas derivan al filo de la muerte- (...)
> ¡Ay, morir a la infancia, que se muera el poema, se rompa la sintaxis
> y se abisme la palabra que no sea esencial! (...)
> Pero, Dios, tantas veces me he quejado -¿cuántas?-
> de las noches de infancia transparentes. (...)
> Noches amadas, Noches amigas, y Noches de infancia
> en medio de los tanes y los bosques,
> Noches estremecidas de presencias y párpados,
> tan pobladas de hálitos y de alas,
> de silencio que vive, decidme, cuántas veces
> os eché de menos en medio del camino de mi edad. (...)
> maestro de iniciados, necesito, lo sé, tu saber

[323] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3,* p. 110.

para ir hasta el fondo del secreto de las cosas, (...)[325].

En la elegía citada anteriormente podemos observar cómo la memoria senghoriana se confunde con sus orígenes. La infancia aquí será la prolongación de la noche inmemorial de los albores del mundo, la infancia es un hecho integrante del *Gran Tiempo Mítico* y continua su existencia en la encrucijada de la imaginación y de la memoria bajo la forma de un eterno presente[326].

En la religiosidad negro-africana la idea fundamental es la existencia de un orden cósmico que, establecido por Dios, no puede ser indebidamente perturbado. Una vez más, no existe diferencia ni separación, entre el orden de Dios y el orden del mundo, del que el hombre está encargado. La persona es su centro, pero no su dueña. Dios es el único dueño y por eso se ha de respetar el orden de Dios, que es el orden cósmico.

Para Senghor, el africano reconoce que nada en el universo es un conjunto fortuito de átomos y moléculas sino que hay algún orden natural, espiritual y místico que Dios ha puesto. Este orden no debe ser indebidamente alterado puesto que la unidad del Universo se realiza en Dios por la convergencia de las fuerzas salidas de Dios y ordenadas hacia Dios. Dios es la fuerza de las fuerzas, afirma Senghor, citando a Tempels. Para el negro-africano, toda cosa, toda fuerza es, en sí misma, un nudo de fuerzas más elementales, macho y hembra, por ejemplo. Y su realización personal no puede provenir más que de la armonía de estos elementos: de su diálogo. Diálogo interior, *intrapersonal*, pero también diálogo *interpersonal* entre seres o categorías de seres complementarios[327].

La tierra es donde el hombre está llamado a realizar su proyecto de vitalización. El mundo existe para el hombre y todas las fuerzas menores (minerales, plantas y animales) existen, por la gracia de Dios, solamente para la vitalización del hombre aquí en la tierra. De ahí, el lugar que ocupa el hombre en el sistema, en su calidad de

---

[324] Término original del léxico de Senghor que significa: "instrumento noble de acordes y caja de resonancia".

[325] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra poética*, pp. 341-342. Ya se hizo referencia anteriormente a este "reino de Infancia" de Senghor. Véase también *Liberté 5*, p. 32.

[326] La circuncisión y la iniciación que acompañan a este poema, son "ritos de paso" que permiten la entrada del niño en el mundo de los adultos. Evocan un cambio de estatus bajo la forma de la muerte (*morir a la belleza del canto, morir a la infancia*). Pero esta muerte, no es solamente una muerte iniciática, es también una pérdida "de un tipo de ser", una decadencia, la pérdida de un estado en el edén. Los "ritos de paso" son una superación dialéctica del ser anterior del individuo que implica, a la vez, pérdida, conservación y superación del ser anterior, como diría Hegel.

[327] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 19.

existente, es decir, de viviente, capaz de reforzar su fuerza, de realizarse como persona: siendo cada vez más libre en el seno de una comunidad solidaria. Todos los demás existentes no son más que instrumentos al servicio de este fin. El fortalecimiento del hombre, centro del Universo visible, tiene como consecuencia necesaria el fortalecimiento del conjunto de la red de seres, el fortalecimiento de Dios, de quien emana y quien lleva a su plenitud toda fuerza, siendo como es *ser-más*, más aún, plenitud del Ser, mientras que los otros no son más que seres. Por todo ello, la ontología africana es unitaria y existencial. La noción de "fuerza vital" identificada con Dios, es en la que se basa todo el sistema.

Sin embargo, manifiesta Senghor, esta vida en el cosmos no la entiende el negro-africano en términos de conquista y dominio sino de comunión. De hecho, procura vivir en simbiosis con los seres de la naturaleza de forma pacífica. Además, vive íntimamente con el tiempo, al ritmo de las estaciones y de los meses lunares. El tiempo es la vida. Hay que valorarlo y celebrarlo con gozo[328].

El universo se ve como un conjunto orgánico, una red de relaciones suprasensibles y místicas. El africano participa en dicha red, no sólo por sus representaciones mentales, sino también en el sentido físico y místico como puede observarse especialmente en los ritos. De esta forma, la relación entre causa (sobrenatural) y efecto es inmediata; las causas segundas son despreciables en caso de existir. En último término, Dios está detrás de todos los acontecimientos mundiales. Es la fuente de la vida y la energía de que todo participa y, como tal, es base y fundamento de la solidaridad, la totalidad y la participación humana y cósmica.

En preciso aclarar aquí el sentido que tiene la religión, dentro de la cual, el *sacrificio* constituye un acto esencial. El sacrificio es, en el sentido etimológico y pleno de la palabra, comunión de lo visible y lo invisible, de una fuerza individual y de la "fuerza suprema", del hombre y de Dios, de un ser y del "ser del Ser". Es un refuerzo recíproco de las fuerzas, que se alimentan mutuamente. Sí, en la religión negro-africana, *Dios tiene necesidad de los hombres*, y esta es una de las originalidades de su filosofía, puesto que nos encontramos en plena metafísica[329].

Según G. Parrinder, en lo referente a la diversidad de ritos y manifestaciones que existen en la religiosidad africana, encontramos la controversia que se da sobre la

[328] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 19. De aquí que la existencia del hombre se funde en la *pre-existencia* para dilatarse en una existencia mayor.
[329] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 236.

conexión entre magia y religión. Sir J. Frazer solía afirmar que la magia era una forma elemental de ciencia, puesto que procedía sobre la creencia de que la causa produce el efecto. Él lo llamaba una ciencia bastarda. Mantenía además que la magia era más vieja que la religión; había una era de magia en la que los hombres intentaban controlar la naturaleza por encantamientos, pero cuando vieron que esto fracasaba buscaron poderes más altos y aceptaron la creencia en dioses y poderes personales de cuya ayuda el hombre depende[330].

Todo esto es especulativo. Hay escasa evidencia sobre la ocurrencia primaria de magia. Además Frazer no tuvo en cuenta el carácter espiritual de la magia, su constante creencia en el poder del dinamismo tras las cosas en el cual difiere ampliamente de la ciencia moderna. En África al menos no se puede sostener que la magia sea confinada a acciones mecánicas y ni que se refiera a poderes sobrenaturales. La eficacia de las prácticas mágicas no reside meramente en cosas hechas o dichas, sino en el empleo de una agencia supernatural, un poder psíquico[331].

El Dr. E. Smith, en una lectura de "simbolismo africano", sugiere que magia es otra de esas palabras que se ha vuelto arcaica. Para reemplazar la palabra magia este escritor usaría el término *dinamismo*[332]. Lo que se ha llamado actos mágicos son innumerables en la vida africana, y se basan en la creencia de la utilización de poderes invisibles. Los símbolos que el hombre usa (máscaras, colores, números, metáforas, etc.), todos van unidos a la energía del objeto deseado; no son símbolos muertos.

Magia o dinamismo, es una parte de la creencia en un mundo espiritual que se encuentra en toda África. No se puede decir que los africanos son simplemente animistas creyentes en espíritus personales y panteones politeístas. Algunos escritores incluso los llamarían monoteístas (entre otros: Senghor, Tempels, Mbiti), puesto que los poderes están sujetos al ser supremo.

El hecho es que, lo que encontramos en el aspecto religioso africano, mezcla distintos tipos de creencias religiosas, en las cuales cohabitan diferente fases, y en donde se encuentran cara a cara dinamismo, espiritismo y teísmo. Los poderes espirituales son alineados en jerarquías y aproximados de acuerdo con la necesidad. Todos estos poderes son importantes y pueden ayudar al hombre en su incesante lucha contra la enfermedad, la sequía o la brujería[333].

[330] Cf.: PARRINDER, G., 1976, p. 25.
[331] Cf.: PARRINDER, G., 1976, pp. 25-26.
[332] Cf.: PARRINDER, G., 1976, p. 26.
[333] Cf.: PARRINDER, G., 1976, p. 26.

Respecto al tema de la magia, Senghor compara y distingue entre religión y magia. Para este autor, la magia, tomada en su sentido más restringido, podría definirse como:

> Un sistema de operaciones y creencias que atribuye el valor de causas naturales a ciertos actos humanos. Tomada en su sentido más amplio, la magia es un dogma, según el cual, lo visible es la manifestación de lo invisible [334].

En esta última definición, podemos reconocer también la del misticismo. Por tanto, podríamos deducir que la magia y la religión se hunden en las mismas fuentes del misticismo. El punto de conexión más fuerte entre ambas sería el sacrificio, ya que en el sacrificio (según la ley de interacción de las fuerzas en la cultura *bantú*) una fuerza vital superior influye sobre el ser de una fuerza inferior. La distinción estriba en que la magia no sólo forma parte de las actividades religiosas, sino que impregna todas las actividades sociales negro-africanas tomando sus raíces del animismo[335].

Senghor considera importante e interesante estudiar este fenómeno, pues, aunque se adjudica la magia a la cultura negro-africana, esta cuestión no es exclusiva de allí, ya que la podemos encontrar en otros pueblos y ámbitos, incluida Europa. El interés en su estudio está justificado, pues es en el África negra donde accidentalmente la magia está situada en el cruce de lo racional y de lo místico. Pero se trataría, más que de algo irracional, de una técnica, de una ciencia, ya que se trata de dar escape a la fuerza activa de un alma o de un espíritu. Este poder es liberado de forma automática por ciertos ritos, y está unido a un soporte o añadido a un objeto[336].

Dentro de estos poderes espirituales africanos, tienen un lugar importante los antepasados, y aunque están muertos, son las antiguas expresiones humanas de Dios. Los muertos tienen su propia morada: un cielo, que comparten con los semidioses y con el mismo Dios. Ya que con el tiempo, los ancestros participan de la naturaleza de los semidioses, con los cuales se confunden en la mitología africana. A Dios mismo también se le conoce como el "Ancestro"[337].

Los ancestros ya no tienen cuerpo ni soplo vital. Pero, para que no queden "muertos de forma total", tienen que participar en el reforzamiento de la fuerza vital de los hombres vivos: de los existentes. El sacrificador, que es el miembro más antiguo de

[334] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 279.
[335] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 279.
[336] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 80.
[337] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 79.

la comunidad y, por tanto, el más cercano a los antepasados y que participa ya de su estado, ofrece al antepasado los alimentos del sacrificio. Y, a cambio, éste hace fluir el impulso de su fuerza vital a través de quien hace la ofrenda del sacrificio a toda la comunidad solidaria. El sacrificio constituye así el culto esencial de la religión negro-africana, cuyo dogma se resume en la ontología existencial y unitaria ya expuesta anteriormente. *El sacrificio es la ilustración más típica de la ley general de interacción de las fuerzas vitales del universo*[338].



Fetiche africano: los fetiches tienen una parte material, que es la que vemos, y otra inmaterial, que es la que le infunde el hechicero con ayuda de sustancias cuya fórmula sólo él conoce.

De aquí, que en todas las actividades sociales negro-africanas, se encuentre este doble carácter existencial y unitario, pues todas las actividades culturales, religiosas y sociales están ordenadas hacia el mismo fin[339]. De esta manera, la literatura y el arte, entre otras manifestaciones culturales, son para el hombre, instrumentos de esencialización, que en otros tiempos remotos formaban parte de la religión[340].

Como ya comentamos anteriormente en nuestro trabajo, el animismo defiende o afirma una estrecha interrelación entre el mundo físico y el mundo espiritual. Se sustenta en la convicción de que, bajo la apariencia material de los seres y de las cosas, existe un dinamismo activo que constituye su esencia, su *alma o espíritu*, entendido como "fuerza espiritual y principio de vida intelectual y moral"[341], que imprime a cada cosa y a cada

[338] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 214.

[339] El fin primordial del negro-africano, es la continuidad y el acrecentamiento de la Vida, de aquí que el matrimonio, como rito social de procreación (pero también cultural y religioso) y continuidad de esa Vida sea el centro de la existencia de la cultura africana. El matrimonio es el punto en el que se encuentran todos los miembros de una comunidad: los difuntos, los vivos y los no nacidos. Cf.: MBITI, 1991, p. 175.

[340] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 20.

[341] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 71. Esta definición la expresa Senghor en su artículo "El África negra y la civilización negro-africana". Senghor sintetiza aquí las claves del animismo, dando los tres principios de vida: el *alma* (principio espiritual del ser humano), el *soplo vital* (principio de la vida física) y el *doble (*la esencia del ser). Esta idea del *doble* africano, para comprenderla mejor, podríamos decir que los africanos no sienten la personalidad psíquica individual como un todo indiviso. Entre los principios que la componen existe un elemento que permite al hombre desdoblarse en momentos concretos de su vida. El "yo" posee un punto de ruptura que está situado entre el límite de lo consciente y de lo inconsciente; dicha propiedad asegura al hombre una serie de características para-humanas: videncia, metamorfosis, bilocación, etc. Además, en la psicología africana se atribuye al "yo" un contenido más amplio y rico que en nuestra cultura occidental. El ser psíquico negro lleva en sí, psíquica y fisiológicamente, a sus progenitores y a sus ancestros. Su "yo" es más social que individual, y se define, ante todo, por lo que recibe en todo momento de los otros. Así, la persona africana se introduce en el

ser su carácter propio. El animismo también se apoya en la intuición de una surrealidad íntimamente ligada a una trascendencia, a una instancia divina a la que los hombres pueden acceder por la mediación de los espíritus de los antepasados. De aquí la importancia del culto ancestral en las religiones africanas, cuya manifestación mayor externa es el sacrificio que realizan en los santuarios[342]. Los sacrificios tienen una triple finalidad: *participar* en el poder de los espíritus superiores, a cuya categoría pertenecen los ancestros; *comulgar* con ellos hasta llegar a una especie de identificación; y, finalmente, practicar la *caridad* con los ancestros. Pues, los muertos no tienen *vida*, por muy poderosos que sean, y no se pueden procurar los *alimentos terrestres* en los que se encuentra la dulzura de la vida[343].



Escultura africana que representa la interrelación que existe entre todos los hombres formando "un solo cuerpo".

El hombre africano es una *persona integrada dentro de su grupo*: su familia, su clan, su etnia, su Estado. Tiene un concepto del ser humano complejo: más social que individual, más cultural que técnico. Verticalmente, el hombre está enraizado dentro de su linaje, cerca del "ancestro primordial", cerca de Dios. Horizontalmente, está ligado a la sociedad de los hombres: a su familia, a sus clanes, y como acabamos de ver, por ende, al cosmos[344].

---

medio ambiente y éste le penetra, existe una comunicación constante entre las dos realidades, es como una ósmosis, gracias a la cual, el hombre está permanentemente a la escucha de las pulsaciones del mundo. Cf. ZAHAN, D., 1980, pp. 22-23.

[342] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 73. Recuerda Senghor que, durante su infancia, su madre le hablaba de los santuarios familiares y nacionales; y de los sacrificios rituales que se realizaban sobre la tumba de Dyidyak el fundador de su pueblo.

[343] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1,* p. 29.

[344] Cf.: SENGHOR, L. S., *Ce que je crois*, p. 112. Véase también ZAHAN, D., 1980, pp. 269-272. Aquí nos explica Zahan, a grandes rasgos, el perfil de la espiritualidad africana y esta relatividad esencial del ser humano individual de la siguiente forma: el africano siente un apego obstinado al continente que habita. El "gusto" por la materia eleva al sabio africano a taumaturgo de los elementos, acorde con un conocimiento milenario de la naturaleza. Este "sabio" o "mago" sabe manipular la tierra, pero la utiliza como medio primordial para llegar al "cielo", que le interesa aún más que la tierra, ya que el cielo encierra más secretos que el universo común de todos los días. El "cielo" es como la gran aldea donde reposan los humanos llegados de este mundo y que no quieren volver a la tierra. De esta manera, cielo y tierra se comunican de forma continua por canales invisibles, pero no menos reales. Es en esta interrelación terrestre y celeste donde el ser humano africano *siente* la síntesis del universo. El hombre africano es un "modelo" de donde procede su sentimiento de poder sobre el mundo con el que juega en sus ritos. Dios y el cielo también entran dentro de esta voluntad de poder, ya que el africano cree controlarlos, les da órdenes, les hace descender hasta él. Pero todas estas ideas están alimentadas por un sentimiento de poder sobre su persona. En definitiva, el dominio de sí mismo es el núcleo de toda su arquitectura religiosa. Es su modo de ser. Ahora bien, este poder sobre sí mismo y el resto de las cosas conducen al sabio a la felicidad solitaria, al aislamiento que no tiene otro remedio (paradójicamente) que la integración del individuo en un sistema social despersonalizante. Esto explicaría, en parte, el sacrificio de sí mismo. Aquí radica la paradoja de la espiritualidad africana: el hombre se afirma (por el sentimiento de su poder) y se niega (al darse) a la vez. Aunque esta paradoja no deja de ser aparente, ya que su propia

De aquí que Senghor, fiel a las tradiciones espirituales de su tierra natal africana percibe, a través de las apariencias sensibles de este mundo, la realidad no visible. Él reconoce la supremacía del alma y del mundo de los espíritus y, en particular, el culto a los ancestros. En varios de sus poemas hace mención a sus antepasados y los convoca de una forma exquisita. Ve las máscaras como un soporte de misterioso poder para evocarlos y actualizar su presencia.

Así nos lo dice Senghor en uno de sus poemas:

> ¡Máscaras, óh máscaras!
> Máscara negra, máscara roja,
> y vosotras máscaras negras
> y blancas, máscaras en los cuatro puntos por los que sopla el Espíritu,
> ¡salve en el silencio!
> Y tú no eres el último en recibir mi saludo,
> Antepasado de cabeza de pantera.
> (...) exhaláis ese aire de eternidad
> en el que aspiro el aliento de mis Padres [345].



El significado de las máscaras africanas está impregnado de fantasía, misticismo y magia que expresa el modo de pensar del africano. Sirven para comunicarse con los antepasados.

Aquí encontramos la grandeza de los ancestros: el poder de aportar a sus descendientes un renuevo de fuerza vital.

Senghor también denota una cierta pesadumbre cuando observa que la religión y la moral africana se encuentran "devaluadas", y afirma:

> Se dice, y se repite con frecuencia, que el negro no aporta nada nuevo en materia de *religión*. Ni en cuanto al dogma, ni en cuanto a la moral; en todo caso, existiría una cierta *religiosidad* que le sería peculiar (...). Es de sobra conocido el sentimiento de *dignidad* entre los negros. La moral consiste en no romper la comunión existente entre

entrega es un medio para realizarse mejor. D. Zahan (1980, p. 272) subraya: "El místico muere para resucitar. La muerte se convierte en una posición de repliegue con vistas a conquistar mejor la vida".

[345] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, p. 140. La máscara es la dimensión dinámica del arte africano. Ella acompaña a los ciclos de la naturaleza y del hombre y pone en ellos la impronta sagrada por medio del éxtasis y del ritmo que provoca la presencia de la fuerza espiritual en esa máscara. La máscara es un elemento indispensable para penetrar en el mundo de los espíritus y relacionarlo con el de los hombres. Cf.: CORTÉS LÓPEZ, J. L., 1992, p. 111.

> los vivos, los Muertos, los genios y Dios; y en mantenerla por medio de la *caridad*. Quien rompe este lazo místico es castigado precisamente con el aislamiento.
> Volvamos a la palabra religiosidad. Lo que el negro aporta es la facultad de percibir lo sobrenatural en lo natural, el sentido de lo trascendente, y la entrega activa que lo acompaña, la entrega amorosa. Se trata de un elemento tan peculiar a su personalidad étnica, como el animismo [346].

Todos estos valores religiosos, culturales, etc., son valores activos que se encuentran dentro de una filosofía africana. Es cierto, que no existe una filosofía africana reconocida y estructurada, como puede ser la griega, pero Senghor confirma esta filosofía tradicional negro-africana, denominándola "maestra del saber" de la cual da referencia en cuatro obras mayores escritas[347], que son:

> *Dieu d´Eau* de Marcel Griaule (etnólogo francés), *La Philosophie Bantú* del padre P. Tempels (belga), la *Philosophie bantu-rwandaise de l´Être*, por l´Abbé Alexis Kagamé, (ruandés) y *La Pensée africaine* por el profesor Alassane Ndaw (senegalés) [348].

El orden cósmico negro-africano se refiere al tiempo mítico de los comienzos, a los antepasados fundadores. De ahí que los antepasados sean los garantes y conservadores de este orden. El poder de la tradición está relacionado con la duración cíclica, las repeticiones rituales, la gerontocracia (gobierno de los más viejos), el culto a los antepasados, los ritos de iniciación. El hombre se sumerge en el tiempo mítico de los antepasados para participar en los sucesos sagrados y en el tiempo de los orígenes. La solidaridad y la totalidad del universo socio-cósmico determina toda iniciativa privada.

La incidencia de la idea de Dios en el desarrollo del pueblo africano, tal como lo conciben las religiones tradicionales africanas, es evidente. Se trata de un existencialismo religioso animista. El "otro" (adulto, ancestro, genio o Dios), no es un obstáculo, se convierte en soporte y manantial de fuerza vital. El encuentro del "Yo y el Tú", produce un acuerdo conciliador, llevando a una realización más profunda de la esencia individual[349].

---

[346] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, pp. 28-30.
[347] Las obras citadas por Senghor han servido de referencia para la elaboración del presente trabajo.
[348] Cf.: SENGHOR, L. S., *Ce que je crois*, pp. 106-107. Senghor afirma que por ser "sofia", sabiduría, debe pasar a ser aplicación práctica y transformar su vida, al igual, que sus ideas y sentimientos. Es así como la filosofía se transforma en moral.
[349] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 215.

Senghor busca en la filosofía de Pierre Teilhard de Chardin una vía de aproximación al pensamiento africano en la búsqueda del *otro* y de la *fuerza vital* que anima el universo. Chardin abordó el problema de Dios en varios de sus escritos y ha expresado tres vías de aproximación a este Dios:

1.- *Vía de la Ciencia*: partiendo del conocimiento del universo, después de haber asegurado suficientemente sus bases científicas para que la extrapolación fuese legítima, Chardin concluye que por el movimiento profundo del mundo, la materia se hace cada vez más compleja hasta desembarcar en el ser personalizado (así pues, el más complicado y, en consecuencia, el más improbable); la finalización que preside la convergencia universal debe ser una "Persona trascendental" a la evolución.

2.- *Vía de la Revelación*: el fenomenólogo busca entonces una comunicación histórica de Dios, porque el autor de la evolución siendo necesariamente una persona, ha debido expresarse en el transcurso de los siglos. Este lenguaje de comunicación entre el hombre y Dios, Chardin lo reconoce en la expresión de amor manifestada al origen y en el desarrollo del "phylum" cristiano.

3.- *Vía de la experiencia mística* (o de los recuerdos personales con Dios): los recuerdos autobiográficos encerrados en el corazón de la materia y el "Crístico" traducen los contactos fulgurantes experimentados por Chardin haciendo que se haga más inmediata la presencia divina:

> El mundo, en el corazón de toda mi vida, se ha encendido poco a poco, se ha inflamado a mis ojos hasta ponerse, a mi alrededor, completamente luminoso por el interior... (...) La claridad de lo divino, al corazón de un universo que se ha vuelto ardiente –Cristo, su corazón, un fuego: capaz de penetrar todo- y que, poco a poco se expansionará por todo (...) doble sentido (y sentimiento) de una Convergencia cósmica y de una Emergencia Crística, que, cada una a su manera, me invade completamente, desencadenando por su implosión, una luz tan intensa que transfigura (de igual manera, "trans-substancializa") para mi las profundidades mismas del mundo [350].

El Dios cristiano como el Dios animista de Chardin, es, en definitiva, personal. Él es el "centro" y el "amor", donde convergen los amores y los centros particulares. Las personas somos pasionales con razón. Con Chardin hemos llegado hasta aquí para

[350] Cf.: SENGHOR, L. S., *Pierre Teilhard de Chardin et la Politique Africaine*, 1962, pp. 60-61. En este texto Chardin pone de manifiesto una experiencia mística personal que lo llevaría a alcanzar una profunda convicción de la existencia de Dios.

la revelación de los misterios ocultos en lo infinitamente grande y en lo infinitamente pequeño de la materia. Chardin basa su investigación filosófica en el estudio de las corrientes y de las atracciones de la naturaleza psíquica: una energética del espíritu, que está en sintonía con la energía de fuerzas de la filosofía africana. Chardin impulsado por la necesidad de construir la unidad del mundo, finalizará por afirmar que la gran obra obscuramente perseguida por la ciencia, no es otra cosa que el descubrimiento de Dios[351].

4.2- Inspiración Bíblica en la obra de Senghor.

Pero además de estas influencias religioso-africanas, la *inspiración bíblica juega también un papel importante en la obra de Senghor*. Las referencias cristianas y bíblicas senghorianas son analizadas en este apartado, ya que también forman parte de las fuentes religiosas de las que se nutre el autor (no olvidemos que estudió en un seminario cristiano), al igual que la fuente religiosa de la tradición negro-africana ya explicitada anteriormente.

Senghor hace referencia a su condición de creyente cuando en sus conversaciones con M. Aziza, éste le interroga sobre su temor ante la muerte. Senghor afirma haber sentido miedo a la muerte cuando tenía tan sólo de 12 a 16 años, pero, después de la guerra de 1940, él la vio directamente y esta visión le hizo perder ese miedo, pues en su reflexión sobre la vida (sobre su vida), llegó a la conclusión de haber cumplido su tarea como hombre, como ser humano. El hecho de ser creyente también le ayudó a superar esa angustia, ese miedo que se origina cuando el hombre se interroga sobre el más-allá. No obstante, no deja de pensar que la muerte es siempre un enigma, un interrogante. Ahora bien, Senghor afirma que si él tuviera que dialogar con un ateo sobre el problema de la finitud y, consecuentemente, sobre el problema de la existencia de Dios, comenzaría por decirle que tiene razón de dudar. El problema es demasiado importante, demasiado esencial, para que se quede sólo en el problema fundamental.

Pero, precisamente, porque todos los pueblos después del Paleolítico superior, se plantean esta cuestión del más-allá, podemos pensar que la indicación de la existencia de Dios es un problema cultural. Se puede entrar en el debate filosófico (en el sentido

[351] Cf.: SENGHOR, L. S., *Pierre Teilhard de Chardin et la Politique Africaine*, p. 91.

moderno de la palabra), donde habría que señalar que todos aquellos que tienen como profesión o tarea el ser "filósofos", han discutido (tanto en las reglas como en los términos del debate) los argumentos por la existencia y la esencia de Dios equilibrando los argumentos en contra. En definitiva, esto es una cuestión de "apuesta", para tomar una expresión de Pascal. No obstante, aunque Senghor hace su "apuesta" por dicha existencia, afirma tener un respeto total hacia aquellos que no compartan este sentimiento[352].

En la "Elegía por Jean-Marie", Senghor muestra algunos retazos de esta influencia bíblica cuando narra:

> Dios nos había pesado, juzgando nuestra fe y nuestro peso harto escasos[353]
> ¡Y no supimos comprender, ay, Tu misericordia, compasiva aunque justa,
> pues éramos imbéciles y en verdad, hombres de poco peso!
> No nos arrodillamos en el polvo de la búsqueda,
> en medio del fulgor del corazón de Cristo,
> como Pablo por el camino de Damasco[354].
> Has llegado sobre el ala de Alisio, has entrado
> acompañado por un ángel de túnica solemne y blanca.
> Su cíngulo era de oro y sus ojos azules y sus alas,
> Su cabellera era un casco de platino,
> Con su espada de luz desenvainada.
> me miró este Ángel, con mirada tan clara que me incendiaba el pecho[355](...)
> ¡Pues claro que lo sabes Señor, desde hace dos docenas de años!,
> ahí tienes a Paul y a Léopold, dos compañeros,
> dos hermanos, dos vasos comulgantes en la comunión de una misma fe,
> de una misma llamada y una misma respuesta
> -¡pero mi parte es tan pequeña en la Comunión de los Santos![356].

[352] Cf.: SENGHOR, L. S., *La poésie de l´action* , pp. 345-346.
[353] Se semeja al pasaje de la Biblia donde Dios estima que no ha llegado aún la hora de nuestra muerte, pues nuestros méritos son escasos. Dios "dará a cada cual según sus obras" (Rom 2, 6).
[354] Se hace referencia al episodio de los *Hechos de los Apóstoles 9, 1-19*, que narra la conversión de San Pablo, en el camino de Damasco, cuando se le aparece Cristo.
[355] Este ángel al que se menciona puede ser al arcángel San Miguel, dado los atributos que tiene: espada, casco, y aunque no se dice expresamente, es el único ángel (dentro de la angelología cristiana) que tiene estas características.
[356] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, pp. 417-422. Se alude a la conversión al cristianismo de la familia de Senghor y se hace referencia a la creencia cristiana de la "Comunión de los Santos", según la cual, los bienes espirituales constituyen un capital del que pueden beneficiarse todos los creyentes. Pues según San Pablo, al igual que por un hombre entró el pecado, también por un hombre, Cristo, entró la gracia, y todos podemos beneficiarnos de ella (Rom 5).

Otras influencias bíblicas podemos encontrarlas en la "Elegía por Philippe-Maguilen Senghor", en algunas de sus frases nos dice:

> Y vemos como vuelan los ángeles con alas transparentes.(...)
> Y era el siete de Junio, día de Pentecostés.
> Estabas coronada de blanco, coronada de rosa,
> mi Normanda, bajo tu capellina aérea,
> dispuesta a recibir la gloria del misterio.
> En medio de la luz límpida, tus nostálgicos ojos cantaban al Ausente[357].
> Señor, el laberinto de tus proyectos nos es impenetrable:
> extraviamos el hilo, si es que no nos devora el Minotauro.
> ¡Hágase pues tu voluntad, que el día de la Resurrección,
> nuestro hijo se levante, como sol en la aurora,
> en la transfiguración de su belleza!(...)
> A ti, que tanto has amado, mucho te será perdonado[358].
> Cuando llegue el día del amor de tus nupcias celestes,
> Te acogerán los Querubines, con sus alas de azul seda,
> Te llevarán los Querubines a la diestra de Dios resucitado,
> Cordero luz de la ternura, del que tan alta sed tenías.
> Y entre los negros Serafines los mártires de Uganda irán cantando (...)
> Y me acerco a tu choza con sus olores de canto, de música,
> Cuando oigo cómo sube hacia los cielos:
> *Steal away, steal away, steal away to Jesus* [359].

También se puede observar cómo la referencia a Cristo como "Cordero", "luz de la ternura" es una imagen utilizada por el cristianismo (Cristo, luz del mundo; Cristo, el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo, etc.).

Nuevas referencias bíblicas las encontramos en la "Elegía por la Reina de Saba":

---

[357] El "Ausente" en este caso es Jesús, que tras su Ascensión al cielo, bajará sobre los apóstoles para enviarles su Espíritu Santo en el día de Pentecostés.

[358] En esta frase se modifica un poco la que pronuncia Jesús cuando perdona a la mujer pecadora pública y le dice: "por eso te digo que quedan perdonados tus muchos pecados, porque has mostrado mucho amor. A quien poco se le perdona, poco amor muestra" (Lc 8, 47).

[359] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, pp. 423-429. Los Querubines y los Serafines pertenecen a la orden superior angélica, dentro de la jerarquía celeste cristiana. También se hace referencia a los "mártires de Uganda", que fueron cristianos ugandeses asesinados por motivo de revueltas tribales, a principios del siglo XIX y que fueron posteriormente canonizados por la Iglesia de Roma. Por último, la última frase del poema es una clara alusión de alabanza a Jesús.

Igual que Moisés, la noche nubia
-y Miriam se enfadó por ello- enviándole Dios la lepra blanca,[360](...)
Si me sonríe, siento cómo mis nieves se derriten bajo el sol abrileño,
si me abre su corazón, caigo raudo hacia dentro,
como águila sobre el cordero que aún mama.
Eres mi bosque sagrado, mi templo,
tabernáculo, eres mi puente de lianas, mi palmera.
Con tu cintura entre mis codos, he contemplado,
atravesado mi puente de arquería melodiosa,
subo a recoger los frutos fabulosos de mi huerto,
pues eres tu mi escala de Jacob.
Cuando tu boca, perfume de guayaba madura,
tus brazos me aprisionan, boa, contra tu corazón y tu resuello rítmico,
yo creo entonces el poema: en el gozo pascual, el mundo nuevo.
¡Ay, sí!, pues me ha besado con el beso de su boca,
la negra pero hermosa, entre las hijas de Jerusalén [361].

De hecho, Senghor emplea voluntariamente los términos bíblicos para evocar el universo mágico. Se nota igualmente la presencia de toda una mitología apocalíptica, inspirada en el Apocalipsis de San Juan, pero también las plagas evocadas en el Antiguo Testamento: el diluvio, las plagas de Egipto, el castigo de Sodoma y Gomorra.

Esta alusión a Sodoma y Gomorra está plasmada en sus poemas *Hostias negras*, "A los soldados negro-americanos":

Hermanos, no sé si sois vosotros los que habéis bombardeado las catedrales,
orgullo de Europa,
si sois el rayo con el que la mano de Dios ha quemado Sodoma y Gomorra [362].

[360] Las leyendas judías atestiguan la lepra de Miriam. Es necesario recurrir a una leyenda del *Talmud*, para explicar la "noche nubia", que se refiere a los posibles amores entre Moisés y una mujer nubia que había tomado como esposa tras la campaña militar que llevó a cabo en territorio nubio, por mandato del faraón. De esta forma, Senghor rescata para la mitología negra al mismo Moisés, gracias al encuentro en Nubia. (Nota descrita dentro de la propia *Obra Poética* de Senghor, p. 454).
[361] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, pp. 453-459. El final de la "Elegía por la Reina de Saba" está llena de imágenes del *Cantar de los Cantares* (libro de la Biblia), donde en su capítulo 1,5 dice: "Negra soy, pero graciosa, hijas de Jerusalén, como las tiendas de Quedar, como los pabellones de Salomón". *Biblia de Jerusalén*, 1976, p. 884.
[362] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, p. 223. Se hace referencia a las dos ciudades bíblicas quemadas por el fuego de Dios (que no encontró en ellas a ningún justo), y de las que sólo se salvaron Lot y su familia (Gen 18-20).

Dentro de *Hostias Negras*, en su "Oración de Paz", la alusión bíblica de Senghor es para defender el valor de los dioses primitivos africanos. La primera alusión cristiana se encuentra en una nota escrita en latín, debajo del título de la poesía: "...*sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*"[363]. Manifiesta también en este poema, la importancia que tuvo el misionero cristiano en el mestizaje étnico, del que Senghor es gran defensor (no olvidemos que uno de los conceptos más utilizados por este autor es el "mestizaje de las culturas"); sin obviar, como vemos también en otros versículos, los errores de la Iglesia cuando se pone del lado de los colonizadores:

> Señor, entre las naciones blancas,
> coloca a Francia a la derecha del Padre (...)[364]
> Señor, aparta de mi memoria esa Francia que no es Francia,
> esa máscara de mezquindad y de odio sobre la cara de Francia, (...)
> alabado sea este pueblo que por dos veces fue agarrotado,
> y por dos veces supo liberar sus manos,
> atreviéndose a proclamar la llegada de los pobres a la realeza,
> que hizo de los esclavos del día hombres libres iguales, fraternos (...)
> alabado este pueblo que me trajo tu Buena Nueva, Señor,
> y abrió mi corazón al conocimiento del mundo,
> mostrándome el arco iris de las nuevas caras de mis hermanos (...)
> salve para todos, os digo con un corazón católico.
> ¡Ah, si lo sé! Algunos de Tus mensajeros han perseguido a mis sacerdotes
> como si fueran venados, provocando grandes matanzas con las imágenes pías.
> Y sin embargo, hubiéramos podido entendernos,
> pues esas imágenes fueron, de la tierra a Tu cielo, la escala de Jacob,
> la lámpara de clara manteca que permite llegar hasta el alba,
> las estrellas que prefiguran el sol.
> Se que muchos de Tus misioneros han bendecido las armas
> de la violencia y pactado con los banqueros,
> pero es preciso que haya traidores e imbéciles [365].

[363] Palabras que corresponden a la oración del Padre Nuestro: "así como nosotros perdonamos a nuestros deudores".
[364] Esta alusión corresponde al lugar que ocuparán los elegidos de Dios en el Juicio Final cristiano.
[365] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, pp. 230-232. En la mención a Jacob, se hace alusión al episodio bíblico en el que Jacob, hijo de Isaac y nieto de Abraham, al dormirse vio en sueños una escalera que iba de la tierra al cielo, y por la que los ángeles bajaban y subían. A ese lugar que Jacob considera casa de Dios y puerta del cielo lo llamará "Bethel" (Gen 28-29).

En los poemas de *Hostias Negras*, Senghor recurre a lugares emblemáticos africanos, como Simal, M´Bissel, que él revive con alegría y júbilo, por ser santuarios doblemente venerados, ya que estos lugares alimentan la dialéctica de Senghor, por la cual, la muerte surge victoriosa de ella misma. Estos lugares, en la poesía de Senghor, son algo más que simples cementerios: son lugares de vida, lugares privilegiados que fortalecerán a lo largo de estos poemas un tema premeditado que termina en un canto del *pre-tiempo*, en un canto de resurrección. La muerte vivida a través de un ritual fortalecerá al adepto cristiano en una ilustración perfecta del tema *muerte-renacimiento*, con la esperanza de un mundo nuevo de connotaciones cristianas[366].

Existe, así mismo, una alusión cristiana en el poema "El Hombre y la Bestia", pues esta "Bestia" no corresponde a ningún animal, o bestia terrestre, sino que lo asemeja a la creencia cristiana donde se identifica la "Bestia" con: "Satán", el "Demonio", el "Dragón", "Belcebú"..., en definitiva, la entidad que personifica el Mal[367].

> Pero, informo, sigue la Bestia en el barro
> que alimenta tsetsés, estegomías, sapos y trigocéfalos,
> arañas con veneno y caimanes con dagas (...) [368].
> Y el Hombre derriba a la Bestia de la glosolalia
> del canto danzado, bajo el arco iris de las siete vocales.
> Salve Sol de Levante, león de mirada que mata.
> Salve, pues, Domador de la sabana, ¡Mbarodí!.
> Señor de las fuerzas invencibles [369].

En *Cánticos de Sombra*, dentro del poema "Yoal", Senghor hace memoria de las voces paganas recitando el "Tantum Ergo": canción de la liturgia en latín, que es propia de la ceremonia vespertina en la "Elevación del Altísimo". Seguramente estos recuerdos

[366] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, pp. 179-232.
[367] Cf.: CUENDE GONZALEZ, M.J., 2000, pp. 30-31.
[368] En esta parte del poema se enumeran los insectos que forman parte, en su mayoría, de las plagas de los países tropicales: transmiten la enfermedad del sueño (mosca tsetsé), causan la fiebre amarilla (mosquito llamado estegomía), y reptiles de África que son causantes de daños al ser humano. Todo ello configura un espacio similar al que, en la doctrina cristiana, se representa con imágenes donde reside la *Bestia* y lo que podría ser el "Infierno", muy semejante también al "Tártaro" de los griegos. También se podría decir, que en este poema existe un sincretismo entre el arcángel San Miguel, que en la doctrina cristiana lucha contra Satanás y lo expulsa del paraíso, y "Mbarodí", palabra que en el dialecto "Peul" significa "matador de león" y se emplea como grito de fuerza dirigido al campeón. Esta figura "Mbarodí" en el poema también derrota a la "Bestia" y es el "Señor" de las fuerzas invencibles.
[369] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, pp. 235-237.

de Senghor le vienen de su formación seminarista en Yoal, aunque no hay que olvidar también, la fuerte presencia de los religiosos católicos en Senegal, que eran profesores y misioneros al mismo tiempo[370].

En el poema "Que me acompañen las Koras y el Balafong[371]", Senghor hace alusión a la "embriaguez de las Vísperas"[372]. Se refiere a la celebración de la liturgia católica que se hace por la tarde. Consiste en recitar una parte (Vísperas) del Oficio divino; posteriormente, suele ir acompañada de la "Adoración del Santísimo Sacramento" (el cuerpo de Jesús sacramentado ante el altar).

Dentro de este mismo poema hace otra alusión a la Biblia, pero además, asemeja a este personaje bíblico con un antepasado negro-africano:

> De tus risas y tus juegos, de tus cantos y tus fábulas
> que va deshojando mi memoria, solo conservo al cura negro
> que bailaba y saltaba como hacía el Salmista delante del Arca de Dios,
> como el Antepasado de cabeza perfectamente ajustada
> al ritmo de nuestras manos: ¡Ndyaga Bass! ¡Ndyaga riti! [373].

También hay que destacar, dentro de estas numerosas alusiones bíblicas en la obra de Senghor, que en el poema "A la llamada de la raza de Saba", que comienza: "¡Bendita seas, Madre mía![374]", no se trata sólo de la presencia bíblica y de la visita que la Reina de Saba hizo a Salomón (Libro de los Reyes); sino de la herencia que, de este "Reino", pasa al mundo africano cuando lo conquistan los Etíopes. De aquí la importancia que tiene para la mitología de Senghor y, por este motivo, la considera "Madre mía". Dicha importancia quedará reflejada ampliamente en su obra: "Etiópicas" y "Elegía a la Reina de Saba".

Otras referencias bíblicas las encontramos en el poema "Al gobernador Éboué":

> ¡Eboué! Y tu eres la piedra sobre la que se construye el templo y la esperanza,

[370] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, p. 128.
[371] El *balafong* es una especie de xilófono. *Kora* ya lo describimos anteriormente.
[372] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, p. 150.
[373] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, p. 150. El Salmista es el rey David según un episodio de la Biblia. "Ndyaga" es un nombre propio de una persona *sérerè*, que se asemeja en el poema con el "cura negro". Un ejemplo más de sincretismo en su obra que analizamos en el apartado siguiente.
[374] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, p. 182.

y tu nombre significa "la piedra" y ya no eres Felix; [375].

Y también en el poema "La Ausente" se reiteran las alusiones al cristianismo:

En la lejanía las colinas proclaman *la Buena Nueva*,
por las pistas que hierven con el pasar de los camelleros de largo recorrido [376].

Siguiendo con las alusiones bíblicas de Senghor en su obra, nos encontramos en su poema "Epístolas a la Princesa", dedicado a la marquesa Josefina Daniel De Betteville (abuela de la segunda mujer de Senghor), con la siguiente frase:

Recuerda, Princesa, este mensaje.
Vende castillo, tierras y rebaños.
De nada servirán los pararrayos.
Abandona a tu padre, abandona a tu madre.
Los muertos irán con los muertos.
Y nosotros hemos escogido la vida [377].

Dentro de la "Elegía por Martín Luther King", Senghor rinde un homenaje a este dirigente negro pacifista que nació en Atlanta y con cuya actividad política Senghor se identificará; la alusión bíblica que aquí se hace es la siguiente:

Dios es un temblor de tierra, un tornado sin agua,
que ruge como el león de Etiopía el día de su furia.

[375] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, p. 203. En este párrafo podemos encontrar un paralelismo con las palabras que dice Cristo al apóstol Pedro: "Y yo a su vez te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del Hades no prevalecerán contra ella". (Mt 16, 18).
[376] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, p. 250. La "Buena Nueva" es una referencia implícita a la doctrina cristiana, ya que dicha expresión, significa en el cristianismo el mensaje de esperanza que Jesús dejó en su predicación del Reino de Dios.
[377] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, p. 285. Es una alusión a las palabras de Jesús, cuando invita a los apóstoles a seguirle: "Sígueme, y dejad que los muertos entierren a los muertos" (Mt 8, 22). Con estas palabras, Jesús invita a los apóstoles a la renuncia de la vida carnal y familiar a favor de otra vida más plena, la espiritual. De aquí, deriva la visión cristiana, para las personas que deciden dedicar su vida a Dios, que han de abandonar la familia y la vida "mundana" para realizarse en un destino individual unidos únicamente al Espíritu de Dios. Esta recompensa de vida eterna por el desprendimiento de la familia la encontramos en más pasajes bíblicos, como en Mt 19, 29: "Y todo aquel que haya dejado casa, hermanos, hermanas, padre, madre, hijos o hacienda por mi nombre, recibirá el ciento por uno y heredará vida eterna". Cf.: También en Mc 10, 28-31 y Lc 18, 28-30. Esta visión cristiana de abandono familiar y renuncia "al mundo, el demonio y la carne", no concuerda con la visión negro-africana del "yo" como ser relacional, más social que individual y, cuyo ser, se realiza en relación a sus ancestros, su clan, su familia y sus descendientes. La espiritualidad africana está "encarnada" en esta "vida terrestre".

Los volcanes han saltado en el huerto del Edén,
a lo largo de miles de kilómetros,
cual fuegos de artificio en las fiestas del pecado;
en las fiestas de Seboín, de Sodoma, de Gomorra,
los volcanes han quemado los lagos, las praderas.
La enfermedad, los animales, y con ellos los hombres,
porque no hemos llorado, no le hemos ayudado, a Martín Luhter King.(...)
cuando el barro de la carne va a ser glorificado con el fulgor de Cristo(...)
¡Hermano, no te olvides de celebrar a Cristo en su Resurrección,
y que su nombre sea cantado claramente! (...)
y Martín Luther King mira la muerte de Cristo:
¡No te olvides hermano,
que esta tarde hay que glorificar a Cristo en su Resurrección! [378].

La obra de Senghor encierra, por añadidura, numerosas alusiones a *Cristo*. El tema de la crucifixión y de la muerte-resurrección es uno de los temas mayores de *Hostias Negras*. En esta narración de la pasión y la resurrección de Cristo, Senghor deja aparecer cuatro grandes figuras de antítesis, dispensadoras del mismo mensaje de esperanza cristiano: la oposición de la luz del alba a las maléficas tinieblas; la oposición entre la primavera y el otoño; la oposición entre la muerte y el renacimiento de la naturaleza; la oposición entre la muerte y la resurrección de Cristo. Estas cuatro figuras de antítesis no hacen más que cohabitar en el interior de sus recuerdos. Dichas oposiciones son las que suministran al poeta las imágenes sensibles susceptibles de servir de soporte a la encarnación del mito.

Así mismo, son múltiples las *alusiones que se hacen a Cristo en su obra narrativa*. Algún ejemplo de estas referencias cristológicas lo encontramos cuando cita Senghor al padre Libermann. Éste decía a sus misioneros: "Sed negros con los negros, a fin de ganarlos para Cristo". Esta afirmación tenía por objetivo explicar que en África, la concepción racionalista no significa, ni explica nada[379].

Habla también de Cristo cuando recuerda que Él ha venido a restablecer el orden originario y que, gracias a Él, podemos de nuevo (como Adán antes del pecado),

[378] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, p 433-435. Las ciudades de Seboín, Sodoma y Gomorra, son ciudades bíblicas que aparecen en Génesis 19. La ciudad de Seboín no se vuelve a nombrar cuando Dios destruye por el fuego a Sodoma y Gomorra. También se vuelve a hacer referencia al "huerto del Edén" como imagen simbólica del Paraíso perdido. La imagen cristiana que tiene más fuerza en este pasaje es, sin duda, la imagen de la Resurrección de Jesús de la que Martín Luhter King será testigo.

restablecer nuestro rol verdadero, que es el de rehacer y perfeccionar la Creación por medio de la palabra. Afirmando así la función de participación que tiene el hombre en la misión divina de crear y restablecer lo creado[380].

El hombre y el universo se encuentran unidos en una visión Cristológica dentro de su *Obra Poética*:

> El espíritu ha descendido entre nosotros en la púrpura de los flamboyantes [381].

Senghor defiende el Catolicismo en su artículo: *Puntos de vista sobre el África negra o asimilar y no ser asimilados*:

> Señalémoslo, el Catolicismo, como su mismo nombre indica, es universalista por esencia, y por ello mismo, tiende a asimilar, "puesto que reúne –como se dice en la encíclica *Maximum illud*- a todos aquellos hombres que rinden a Dios el culto de adoración en espíritu y verdad". El abad Gregoire que fue el alma de la *Sociedad de Amigos de los Negros*, escribía a este respecto: "La religión cristiana es un medio infalible para propagar y mantener la civilización". Nosotros, hoy día, escribimos Civilización con mayúscula [382].

4.3- Sincretismo religioso de Senghor.

Comenzaremos este apartado por especificar qué entiende Senghor por "sincretismo" dado que así nos lo comenta en sus conversaciones con Mohamed Aziza. Él mismo explica que la palabra "sincretismo" es demasiado albo-europea. Senghor prefiere la palabra *simbiosis* para explicar esa unión de los elementos religiosos de los espíritus animistas y del Dios católico, de sus ángeles y sus santos, que se da en su pensamiento y que viven en buena armonía en su intelecto. Entre los años 1922 a 1927 Senghor estudia en un seminario católico. Allí se va transformando intelectualmente y

[379] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 26.
[380] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, pp. 367-368.
[381] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, p. 411. *Flamboyante*: árbol tropical de flores de rojo vivo, como llameantes, de ahí su nombre. La característica de la flor de este árbol es que, al contacto con la luz del sol, refleja dicha luz debido a su coloración. Aquí se está comparando la acción del sol que al crepúsculo refleja su luz sobre los *flamboyantes*, con la venida de Cristo a la tierra, que será la *nueva luz del mundo* según la creencia cristiana.
[382] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 47.

moralmente, pero en el momento que habla con M. Aziza, confiesa que el fondo animista se encuentra en sus poemas, no tanto en sus coloquios políticos donde existe siempre una gran parte de racionalidad. Si el sentimiento interviene, es bajo la forma de un imperativo moral, que concuerda, en la medida precisa, con la racionalidad. Pero en todo ello tan sólo podemos encontrar, según Senghor, nada más que cultura[383].

A continuación expondremos varios ejemplos de esta simbiosis religiosa que hace Senghor en su pensamiento. Así, en el poema dramático "Chaká", dedicado a los mártires *bantúes* de Sudáfrica, existe una expresión algo ambigua en cuanto a si se refiere al Dios monoteísta cristiano o al Dios monoteísta *sérerè.* No obstante, lo tomaremos como una referencia más del sincretismo senghoriano, que muestra en expresiones como ésta, ese punto donde cristianismo y animismo pueden coincidir, imbricándose sin contradecirse. Dicha expresión es la siguiente:

> "¡Bayeté Baba! ¡Bayeté oh Zulú!"[384].

En el caso de Senghor se injerta sin fisuras la vivencia del cristianismo y el sentido de la divinidad y de lo sagrado tan arraigado en la comunidad negro-africana. Como apunta J. Nespoulous-Neuville, el pensamiento senghoriano es:

> La expansión de un pensamiento religioso que, fundamentándose en el misterio de la Encarnación, prolonga y realiza plenamente la metafísica negro-africana [385].

Es un hecho que, en la poesía de Senghor, se produce una simbiosis esencial que asocia mística animista y mística cristiana[386]. De hecho, los poemas se encuentran impregnados de imágenes híbridas, así como de alusiones intertextuales bíblicas (la mayoría de ellas, y las más importantes o representativas, expuestas en este trabajo), que comprenden desde el Génesis hasta el Apocalipsis.

En el poema "Otros cantares", la referencia bíblica y cristiana utilizada, unida a ideas animistas, es la siguiente:

---

[383] Cf.: SENGHOR, L. S., *La poésie de l´action,* p. 39.
[384] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, pp. 268-275. La expresión ¡*Bayeté Baba! ¡Bayeté oh Zulú*!, según E. Eliet, significa "¡Señor Padre nuestro. Señor del cielo!" y se utiliza en fórmulas rituales zulúes.
[385] Cf.: NESPOULOUS-NEUVILLE, J., *Léopold Sédar Senghor, de la tradition à l´universalisme,* Seuil, Paris 1988, p. 126.

La verde luz que te hace de oro, que te hace Sol de mi noche admirable...
Laetare Jerusalem et.... Lo digo y digo bien, *laetare* mi corazón,
vacío y vasto como una habitación helada –mis lágrimas,
Señor, en tus manos tan plácidas.
Laetare, sobre el ala nivosa de los altos tejados,
Cuando fulge su rostro de aurora.
Laetare sobre la Iglesia de leche de coco tan dulce,
y por tu rostro pascual(...)
El *Ave Maria* al atardecer, el olor de los zapotillos a lo largo del día,
color de *Ave María* por las piedras portuguesas del Fuerte,
y suavidad de canela de las viejas canciones de cuna,
y lágrimas de infancia en las manos lisas.
El *Ave María* de Yoal, y las voces lejanas y próximas, a las seis...,
¿Son estas las voces de los ángeles *peulos* o, tal vez,
las cantantes que han muerto con apenas veinte años?,(...)
Yo sólo proclamo su sonrisa que canta el *Ave María*,
que borda una queja sin memoria.-Y era la primavera del mundo [387].

Son múltiples las alusiones que aquí se hacen, tanto bíblicas como africanas, así como síntesis de cristianismo y animismo. Por lo cual, iremos desgranándolas en su análisis. En la expresión latina "*Laetare Jerusalem et...*" ("Hay que alegrarse Jerusalén") se hace referencia a las palabras bíblicas de Yahvé en: Isaías, 66, 10.

En la referencia al "Ave María" está claro que se alude al "Ave María" cristiano, rememorando la salutación que el arcángel San Gabriel hace a María cuando va a ser madre (Lc 1) y que posteriormente pasará como oración y cántico en las liturgias.

El tiempo "sin memoria" de la infancia, al que aquí se hace referencia, es también un tiempo sin fronteras, un tiempo que mezcla ritual cristiano y símbolo animista y que muestra una vez más el sincretismo senghoriano. Dicho sincretismo, también queda reflejado cuando se unen ambas ideologías religiosas en la expresión "¿Son estas las voces de los ángeles *peulos*...?". El concepto "ángel" pertenece al cristianismo, mientras que, en el animismo, el sinónimo de "ángel" sería "genio" o

[386] De esta forma, no es nada extraño encontrar poemas en forma de plegaria que se dirigen tanto al Dios de los cristianos como a los antepasados o a las máscaras. Alguno de estos poemas son: "Oración a las máscaras" (pp. 140-141) y "Nieve en París" (pp. 138-139), dentro de la *Obra Poética* de Senghor.
[387] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, pp. 294-295.

"espíritu", como seres intermediarios del mundo espiritual, entre los hombres y Dios; pero en esta frase, Senghor une el concepto "ángel" a "peul", que es una etnia del Senegal, por lo cual no queda duda de una integración de ambas creencias religiosas en el pensamiento de Senghor.

En el poema "Acerca de cómo los manatíes van a beber a los manantiales" encontramos la siguiente alusión bíblica, unida a una idea religioso-musulmana:

> Tenía que escribir en francés, en seguida diré por qué, en una lengua que no era la mía. También he de confesar que cuando descubría a Saint-John Perse, después de la liberación, fui deslumbrado como Pablo en el camino de Damasco. *El libro de los muertos* produjo en mí el mismo encantamiento [388].

Es importante el sincretismo mítico que se observa también en la "Elegía por Philippe-Maguilen Senghor", ya que Senghor, más allá de su fe religiosa, une en el mismo concepto, *ausente*, identificándolo a Cristo y la herencia cultural de la Reina de Saba –*la Ausente*-. Otro sincretismo se encuentra cuando relaciona el cristianismo y el Minotauro, que es un mito ajeno a esta doctrina[389].

También valora el Cristianismo, junto con el Islam, como religiones portadoras de civilización. Su mérito no está en el monoteísmo, del cual no tienen el monopolio, afirma Senghor, sino en la simbiosis que realizan en el hombre, entre la mente y el alma, más precisamente, entre la *dianoia* y el *thumos* (que dirían los griegos), es decir, entre la razón discursiva y la razón intuitiva[390].

Cuando Senghor hace alusión a una cita de Maritain afirma, una vez más, el sincretismo religioso que le caracteriza:

> Concentrar el mundo en el hombre y dilatar al hombre en el mundo. A esto, el negro responde ennegreciendo a Dios; haciendo partícipe al hombre –pero sin deificarlo- del

[388] Cf.: SENGHOR, L..S., *Obra Poética*, pp. 298-299. Primero se hace una clara referencia bíblica a la conversión de San Pablo en Damasco (Hechos de los Apóstoles, 9, 1-30). *El libro de los muertos*, es el libro de la religión Egipcia que, como una "guía de viaje", permitía al alma del difunto caminar en el mundo espiritual (o en "el más allá"), y que contiene elementos de la mitología egipcia, que son esenciales en la configuración global de la arqueología mítica que sustenta la imaginación de Senghor, dado la influencia que la religión egipcia ha tenido en el transcurso de la historia en la religión negro-africana.

[389] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, pp. 423-429. A esta *Elegía*, ya hicimos referencia anteriormente por tener alusiones cristianas en su relato.

[390] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 207. Esta misma idea también la expone en otra obra suya: *La poésie de l´action* , p. 146.

> mundo sobrenatural (...). Los poetas afro-americanos se dirigen preferentemente a Cristo, al Hombre-Dios [391].

El sistema de imágenes antitéticas que intervienen en el recuerdo de Senghor le permite transferir sobre un plano metafórico los problemas que le sobrecogen. Dentro de *Hostias Negras* Senghor evoca el drama de la Segunda Guerra Mundial y la condición de los tiranizados senegaleses. Más allá de este momento de la historia, revive, a través del sacrificio de los muertos en la guerra, la pasión del África "crucificada" en cuatrocientos años de maltrato[392]. En ese recorrido que recrea la poesía senghoriana por esa imagen de África, cabe deducir la íntima relación que existe entre sociedad, política y religión. Todas las instancias obedecen a un modo de pensar y de sentir regido por la vivencia de lo sagrado, por la participación en un mismo conjunto de fuerzas. Se produce, por tanto, un encadenamiento jerárquico de todas las fuerzas del universo, que se manifiestan en los diferentes ámbitos de la vida cotidiana[393].

Es así como Senghor encuentra uno de los aspectos fundamentales del mito: los mitos tienen un juego de sistemas de analogías y de oposiciones cuya función es responder a los grandes problemas e interrogantes de la condición humana en transferencia sobre un plano metafórico donde las tensiones y las contradicciones parecen estar resueltas. La función catártica de estos grandes sistemas de imágenes no residen solamente en la esperanza de un desenlace feliz; proviene también -y este puede ser el secreto real de su poder- de su dimensión estética.

Volviendo a las imágenes que Senghor utiliza para mostrarnos su pensamiento, y en concreto, este pensamiento religioso cristiano-*sérerè*, son múltiples las alusiones bíblicas que ejemplarizan esta cuestión. De hecho, para evocar el universo mágico africano, emplea términos bíblicos como "Edén"[394]. Otras veces, utiliza la imagen de

[391] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 31.
[392] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 122. Hace referencia Senghor a la "trata de negros" que comenzó con los grandes descubrimientos del siglo XV, y aunque supuso mucho dolor para el pueblo africano la colonización, Senghor sabe sacar una visión positiva de todo este proceso: el mestizaje mundial (biológico primero y cultural después). De aquí que tengamos que hacer un esfuerzo por el *diálogo entre las culturas* (elemento principal de su pensamiento) como elemento unificador de todos los pueblos, pues para Senghor "no habrá un nuevo orden económico internacional, mientras no haya, en primer lugar, un Nuevo Orden cultural mundial".
[393] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p 277: "La realización personal del ser que existe no es más que la expresión actual y contingente de la realidad del clan, que a su vez es una emanación de Dios". Senghor establece aquí claramente la interrelación entre lo individual, lo social y lo sagrado.
[394] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, p. 250.

"Jardín"[395], y este jardín es fabuloso (lleno de flores y de pájaros). El tiempo "sin memoria" de la infancia es también un tiempo sin fronteras, un tiempo que mezcla rituales cristianos y símbolos animistas.

En su obra, Senghor atraviesa también momentos de gracia, donde la vida es más intensa, donde realidad e imaginación se confunden, donde el tiempo parece reabsorberse en la duración sin límite de lo intemporal. Momentos diferentes de la vida cotidiana parecen ensamblados en el pasado "sin memoria" del mito o de la leyenda[396].

Otro poema que nos muestra esta imagen del "Paraíso" senghoriano, unido a otras referencias de origen cristiano, es el dedicado a Georges Pompidou:

> Te has marchado, muy dulce, hacia tu gozo azul,
> hacia el portal del Paraíso. (...)
> Brille la dicha en los ojos
> -¿es verdad que también uno puede abismarse
> en la contemplación del Dios que es único?,
> ¿qué el infierno es la ausencia de mirada?
> Soñé con otro cielo, sin embargo, en mi juventud iluminada.
> En la Iglesia de Ngasobil, cantábamos danzando con los ángeles,
> en medio de olor de órganos y de mirra y de incienso.
> He soñado con un cielo de amor,
> donde se vive dos veces de una sola vez,
> eterna, donde se vive de amar para amar (...)
> Como aquellos que amaron a su tierra,
> a su pueblo, pero a todos los pueblos,
> pero a todas las tierras de la tierra en amor ecuménico,
> y que siguieron fieles al amigo. Amigo,
> cuando estés en el Paraíso, al lado de San Jorge,
> te ruego que por mí intercedas, pues soy un pecador
> por tanto haber amado (...)
> del mismo modo que, cual niño en sus fatigas,
> tantas veces ofrecí mis preocupaciones y mis Muertos

[395] En esta imagen de "Jardín" dentro de sus *Elegías Mayores*, refuerza la presencia del arquetipo de los orígenes, de la fuente, que nutre su pensamiento.

[396] Cf.: LEBAUD-KANE, G., 1995, p. 26. Expresiones intemporales como: "Reino de Infancia", "Resucitados del jardín de la infancia", podemos encontrarlos en numerosas ocasiones. Alguno de estos ejemplos lo tenemos en el poema de Senghor "La Elegía por la Reina de Saba", *Obra Poética*, p. 458.

por tu pueblo rebelde, tu pueblo doloroso y generoso [397].

En contraposición a los recuerdos religioso-católicos de Senghor, encontramos alguna alusión, en su obra, a la falta de memoria de la doctrina cristiana aprendida en su juventud, como en el poema denominado "Olvido":

He olvidado el mecanismo de los temas,
los catecismos recitados a lo largo de quince años,
olvidado el aceite añejo de anteayer [398].

Son numerosas las veces que Senghor alude a la religión cristiana como algo propio, como algo que pertenece a su cultura. Así, alude a Santo Tomás de Aquino, como la figura histórica-religiosa que se continua enseñando en los seminarios[399], y que para él supone una nueva simbiosis: la de la teología y la filosofía, la fe y la razón, para ser más precisos, la de las dos razones. No podemos olvidar, que para Senghor, el "diálogo entre culturas" es una de sus más fervientes defensas y, es en la religión cristiana, donde él encuentra este punto de conexión entre las culturas[400].

Senghor en su discurso "La aportación del negro", dentro de su obra *Libertad 1*, comienza un párrafo diciendo: "*Creo en Dios, Padre Todopoderoso, creador del cielo y de la tierra*", para seguir su reflexión diciendo que el comienzo del Credo nunca fue motivo de asombro para los negros, pues el negro es monoteísta[401].

[397] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, pp. 449-451. De nuevo surgen referencias cristianas en sus poemas cuando hace alusión a términos como: "Paraíso", "Infierno", "ángeles" y el recuerdo de su juventud en la Iglesia de Ngasobil. El Dios único como ya señalamos anteriormente puede servir de nexo común para el sincretismo de Senghor. La parte más emotiva se sucede cuando le pide intercesión a G. Pompidou ante San Jorge, al igual que Senghor lo había hecho por Francia: "pueblo rebelde" de G. Pompidou, ante sus antepasados –nueva alusión a la religión animista-.
[398] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, p. 472.
[399] No olvidemos que Senghor se educó en su juventud en un seminario cristiano en Yoal. Partiendo de la definición de lo que Sto. Tomás considera el *Constitutivo formal de Dios*: "Es aquel atributo esencial de Dios que, según nuestro modo de concebir, es considerado como el primero o fundamental, y a partir del cual se pueden deducir o demostrar todos los demás atributos divinos". Para Tomás de Aquino dicho constitutivo formal de Dios hay que ponerlo en el *Ser subsistente*, o sea, en el *acto puro de ser*, que no es restringido por ninguna esencia distinta del mismo. Por eso, la esencia de Dios se identifica con el ser divino, y el nombre más propio de Dios es *El que es*. Cf.: GARCIA LÓPEZ, J., *Tomás de Aquino, maestro del orden*, Cincel, Madrid 1985, p. 216.
[400] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 209.
[401] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 29. Para el negro-africano no existe más que un solo Dios, que ha creado todo, que es todo-poderoso y con voluntad absoluta. Todos los poderes, todas las voluntades de los genios y antepasados emanan de Él. Pero este Dios vive "desinteresado" de los hombres. Prueba de ello es que no se le rinde culto. El culto sólo concierne a los genios y a los antepasados.

Tan solo hace una distinción entre el Dios monoteísta cristiano y el Dios monoteísta negro y, es que al último, no se le ofrecen sacrificios, no se le rinde culto. Es un Dios de amor y, por tanto, no necesitan defenderse de su cólera. Pero tampoco es un dios "despersonalizado". Recuerda Senghor que sus abuelos *sérerès* recurrían a él en las grandes calamidades, y Dios concedía lo pedido.

También hace referencia a su creencia cristiana cuando habla de la inspiración poética y recuerda que en su juventud no se atrevía a cantar a la "mujer", por ser un joven católico y practicante, alimentado con la Biblia en el bonito latín de S. Jerónimo; ágil, lleno de imágenes y popular, prefería expresarse bajo una forma alusiva, mítica[402].

El lenguaje religioso es una variante del lenguaje poético –aunque de carácter específico-, de aquí que Senghor se sirva de la poesía como vía fundamental para la transmisión de sus vivencias y creencias religiosas. Respecto a esta cuestión M. Maceiras nos subraya lo siguiente:

> La función poética general es una especie de "organum" del lenguaje religioso. La especificidad de éste estriba en que él modifica la función poética a través de procesos de *intensificación y sobrepasamiento*, por medio de *expresiones límite*. La intensificación de la función metafórica remite a lo "Absolutamente-Otro", a la categoría del "todavía-más", a partir de los cuales se "redescribe" la experiencia. (...) Por todo ello, el lenguaje religioso especifica la función poética de manera muy particular[403].

Cuando Senghor hace la traducción al *wolof* de un pasaje de la "Imitación de Cristo", no utiliza palabras de origen francés, sino que da una versión más matizada y bella en el dialecto *wolof*:

> Nadie es tan santo, nadie es tan perfecto que no encuentre, en determinados momentos, trampas en su camino, ni siquiera podemos evitarlas, pues su existencia nos es connatural [404].

[402] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 31.
[403] Cf.: MACEIRAS, M., y TREBOLLE, J., *La hermenéutica contemporánea*, Cincel, Madrid 1990, pp. 191-192.
[404] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 168. En francés dice: "Il n´est point d´homme si parfait et si saint qui n´ait quelquefois de tentations, et nous ne pouvons en éter entièrement affranchis".

Senghor hace referencia al *ritmo negro-africano* como el elemento más vital del lenguaje religioso, y cita como ejemplo importante de esta representación una poesía de un autor africano, Weldon Jonson, que la titula "La Crucifixión". Transcribimos esta poesía por la importancia que tiene para el tema que estamos analizando:

> Jesús, mi Jesús tan dulce como un cordero,
> ¡Qué gran temblor te agitó cuando los clavos
> atravesaron tus manos!
> ¡Que estremecimiento cuando los clavos
> atravesaron tus pies!
> Jesús, mi querido Jesús,
> ¡Qué grito exhalaron tus labios
> cuando la lanza romana te atravesó el costado!
> Jesús, querido Jesús mío,
> ¡Qué estertor cuando la sangre manó
> de tu herida!
> ¡Oh! ¡Mirad lo que han hecho con mi Jesús! [405].

En su discurso sobre "Puntos de vista sobre el África Negra o asimilar y no ser asimilados", Senghor hace una amplia reflexión sobre el papel del Catolicismo. No deja de sorprender que, después de observar cómo en su obra, tanto poética como narrativa, la influencia animista pesa de forma considerable en su pensamiento, en este artículo se confiesa abiertamente católico, aunque sin renunciar a su "condición negro-africana"[406].

Senghor hace una valoración positiva de alguna de las figuras históricas importantes del cristianismo como es la de San Agustín en esta labor de simbiosis entre el pensamiento negro-africano y el pensamiento europeo. Así, afirma que debemos recordar que fue en Alejandría donde fueron sentadas las bases -dentro de un espíritu africano-, y los fundamentos de la concepción cristiana del *Verbo* y de la *Trinidad*. Sin los africanos, y de forma notable, San Agustín, el cristianismo hubiera caído bajo la influencia de la razón analítica como la religión romana. Sería, pues, un sistema racional de fórmulas y prácticas. Ha sido el obispo de Hipona, el que le ha devuelto su alma, su espiritualidad al cristianismo, en el retorno a sus raíces semíticas. Esto lo consigue San

[405] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 119.

Agustín gracias a las ideas repensadas, revividas, de la caridad y del *Verbo creador*, que son ideas africanas. Es San Agustín quien hace la simbiosis más dinámica de la razón discursiva y de la razón intuitiva cuando afirma: "Creo para comprender y comprendo para creer"[407].

Para Senghor, el Cristo que nos ha redimido también nos hizo libres. De tal suerte que, aunque Cristo no ha restablecido el antiguo orden divino del universo, nos ha dejado la posibilidad de hacerlo a los hombres. Y hace aquí Senghor una reflexión ayudándose de una interpretación negro-africana, afirmando que, porque Cristo ha venido y nos ha devuelto nuestra libertad, nosotros podemos con la ayuda de la *Musa-Gracia* rehacer el universo más verdadero a la par que más armonioso[408].

Dentro de su discurso "La poesía Mediterránea como simbiosis de culturas", hace otra referencia bíblica para hablar del libro del *Cantar de los Cantares* y de los *Salmos*. Dichas referencias, se encuentran en el marco del estudio que efectúa Senghor de la poesía árabe, haciendo alusión también al *Corán* como libro sagrado que está compuesto por un conjunto de poemas, donde cada *Sura*, o capítulo, se compone, a su vez, de versos con ritmo y rima; es más, afirma: "una religión que no fuera obra de arte no podría convencer"[409], elevando así las religiones a las máximas expresiones del arte o creación humana. Posteriormente, compara también la *Biblia* como la segunda gran poesía semítica, y es aquí donde resalta los libros de los *Salmos*, como himnos, elegías y acciones de gracias, que también llevan un ritmo y una rima, en ocasiones danzada (como hacía el profeta David ante el "Arca de la Alianza"), y el libro del *Cantar de los Cantares*, inspirado en los cantos de amor egipcios y que también contiene melodía en sus versos y asonancias[410] y paronomasias[411] .

También considera Senghor, que ninguna otra religión, mejor que la negro-africana, para comprender la frase Cristiana: *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis* (El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros)[412]. Ya que el hombre dentro de la

---

[406] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 61: "Soy católico. Sin embargo, sólo puedo hablar de las religiones importadas desde fuera, desde mi condición negro-africana". El mismo Senghor confirma así su sincretismo religioso.

[407] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 148. *Credo ut intelligam et intelligo ut credam*.

[408] De nuevo comprobamos el sincretismo que hace Senghor entre la religión católica y el pensamiento religioso africano. Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 370. La mención a la *Musa* que es la *Gracia* también la realizará este autor en otro de sus artículos. Veáse *Liberté 3*, p. 458.

[409] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 278.

[410] Asonancias: Repetición del mismo sonido, y en poesía, es un vicio que consiste en el uso inadecuado de voces asonantes.

[411] Paronomasias: semejanza entre dos o más vocablos que no se diferencian sino por la vocal acentuada en cada uno de ellos (ejemplo: lago, lego, Lugo). Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 278.

[412] Cf.: SENGHOR, L. S., *Ce que je crois*, p. 113: "Et le Verbe s´est fait chair, et il a habité parmi nous".

religión y la filosofía negro-africana, es el centro activo del cosmos. Su función esencial y, se puede decir, humana, es captar todas las fuerzas esparcidas que sostienen la materia, mejor dicho, todos los aspectos, las formas y colores, órdenes y movimientos, sonidos y silencios del universo. A él le corresponde reforzar su vida y su fuerza. He aquí, mostrada, la palabra "vida", que explica toda la filosofía africana, pero también la religión y el arte. De aquí también el por qué los africanos dicen que "Dios tiene necesidad del hombre, mejor aún, de los hombres"[413].

Otra similitud que encuentra Senghor entre ambas religiones (cristiana y negro-africana), es que, al igual que en la doctrina cristiana, en la cosmogonía negro-africana, encontramos la Creación, la culpa y su castigo. También se encuentra como semejanza otra cuestión esencial: en el hombre acabado por la "palabra" y la creación del mundo se ha cumplido todo al mismo tiempo[414].

Senghor desde su infancia se nutre del animismo de su pueblo africano, él sabe integrar en dosis equilibradas y en una reflexión lúcida, su profunda formación católica y sus orígenes *sérerès*-religiosos. Aunque es indudable que el substrato primordial de su conciencia religiosa lo constituye, como él mismo indica, el animismo negro-africano cuando afirma:

> El animismo era el principio especialmente fecundo de nuestras civilizaciones [415].

En este *sincretismo* que Senghor mantiene entre ambas religiones: la negro-africana y la Cristiana, ha contribuido de forma notable Teilhard de Chardin. Esta cuestión la manifiesta de forma amplia y sin rodeos Senghor en el artículo que le dedica a este autor[416]recopilado en su obra *Liberté 5*. Senghor nos manifiesta, en dicho artículo, que Chardin ha sido para él un "sol de la liberación"[417]. Teilhard termina lo que Engels había iniciado en su obra *Dialéctica de la Naturaleza*. Como sabio y filósofo que era hace bajar la materia de la metafísica a la física, y en su análisis del fenómeno, considerado en su realidad física y concreta, utiliza los grandes descubrimientos científicos del siglo XX para llevar el método dialéctico hasta sus últimas consecuencias.

---

[413] Cf.: SENGHOR, L. S., *Ce que je crois*, p. 113.
[414] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 354.
[415] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 89.
[416] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, pp. 9-13.
[417] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5***,** p. 11.

Con Teilhard la antinomia espíritu-materia queda superada. En la nueva perspectiva del espacio-tiempo surge, como una simbiosis de la superación, una realidad única: un espíritu-materia, con una "cara externa" determinista y otra "interior" finalista. Teilhard efectúa un cambio dialéctico, que será el sello mismo del siglo XX, y nos enseña que, de las dos caras de la misma realidad, de las dos energías existentes (físico-química y psíquica, visible e invisible), es la psíquica la consistente y primitiva; mientras que la físico-química tan sólo es un subproducto de ella. De esta forma, las leyes físico-químicas permanecen válidas en la materia "pre-viva". Sin embargo, la vida y la conciencia (en particular), escapa a estas leyes y se basa en la libertad[418]. Así pues, más allá del bienestar material, el *ser-más* espiritual (desarrollo de la inteligencia y del sentimiento), queda ratificado como el fin último de la actividad "genérica" del hombre.

Una vez llega Senghor a este punto de reflexión con la lectura de Chardin, se da cuenta que el pensamiento de este autor no está en contradicción con la ontología negro-africana. Para Chardin, el *Dios Verbo y luz*, se hace carne en el "Cristo cósmico". En este fervor del sentido evolutivo de la especie humana, de esta fe en el hombre creador, no está cerrado el diálogo[419].

El sentido de la divinidad y de lo sagrado tan arraigado en la comunidad negro-africana, se injerta sin fisuras en el caso de Senghor con la vivencia del Cristianismo, ya que su pensamiento religioso se fundamenta en el misterio de la "encarnación", pero se realiza y se prolonga de forma plena con la metafísica negro-africana[420].

Senghor en sus reflexiones confiesa, que aunque pasa gran parte de su tiempo dedicado a estudiar informes económicos y financieros por su actividad política, dentro de sus pensamientos nocturnos, también ocupa una gran parte de tiempo el dedicado a pensar "en el único problema que es realmente un problema: el problema de Dios"[421].

Este problema no se plantea de forma abstracta, sino como algo personal, bajo la forma de un dilema existencial que vive Senghor. No es la muerte física la que teme (comenta haberla vivido de cerca muchas veces), sino la idea de la nada: la de dejar de ser. Porque la nada de la conciencia sería el peor de los infiernos para él, y la lectura de Chardin en las noches es algo que le reconforta y le ayuda a seguir en la vida.

[418] Éste es un fenómeno de gran importancia puesto que se trata de un hecho.
[419] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 211.
[420] Cf.: NESPOULOUS-NEUVILLE, J., 1988, p. 126.
[421] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5***,** p. 11: "du seúl probléme, qui soit réellement un problème: celui de Dieu".

El Dios de Chardin no baja del cielo como un Dios "soluciona problemas", sino que emerge de una "necesidad interna". Con más precisión, aparece en la última etapa de la lógica dialéctica como efecto, no como causa, como interioridad, no como exterioridad, como fin, no como motivo. Así, Teilhard propone a Dios como la solución coherente y eficaz al problema de la alienación, del no-ser, planteado de forma tan profusa por Marx y Engels. Es un Dios más personalizador que creador. Es el "Centro de los centros", que atrae hacia sí a todos los centros humanos para enriquecerlos por su organización: que los hace *eternamente ser más* salvándolos de los accidentes. Es un Dios nuevo para los tiempos nuevos.

Y es aquí donde, este Dios teilhardiano, se identifica con la ontología negro-africana[422]. No debemos olvidar que Dios, es en dicha ontología, el "Existente en sí", la "Fuerza" de la que proceden y en la que se refuerzan todos los existentes. Por este motivo, Teilhard siempre ha llevado a Senghor hacia sus fuentes, a legitimar su Negritud. En palabras de Senghor:

> Teilhard, ...Nos restituye nuestro ser y nos invita al Diálogo: al ser-más, (...) He aquí justificados, al mismo tiempo, nuestro racionalismo y nuestra Negritud (...) Cuando un joven viene a mí, decepcionado y cansado, desgarrado como yo lo estuve y buscando su camino, le recomiendo que lea a Pierre Teilhard de Chardin. Me devolvió la fe al mismo tiempo que me permitía ser un socialista africano: un socialista creyente[423].

No ampliaremos más esta cuestión, dado que el pensamiento de Chardin, en relación a Senghor, será abordado más ampliamente en otro capítulo de este trabajo; sólo quedará como reseña en lo concerniente al punto que estamos tratando, dado que el pensamiento de Chardin afecta de forma muy profunda a la visión que Senghor

[422] Dentro de la religión y filosofía negro-africana, tan sólo hay una energía, una sola red de fuerzas que se presenta bajo dos aspectos el material y el espiritual. Todo este engranaje filosófico-religioso negro-africano, encaja perfectamente con la opinión que T. De Chardin tiene sobre la energía y la materia del Universo: la energía tangencial es material, cuantitativa; y la energía radial es psíquica y cualitativa, pero ambas son "las dos caras de una misma moneda", pues de estas dos energías existentes, es la energía radial la primitiva y fundante. En realidad, esta última es la espiritual y, por tanto, fuerza centrípeta y, más aún, creativa. No es de extrañar, pues, la simbiosis que siente Senghor con el pensamiento de este autor. (Véase sobre este aspecto la obra de Senghor: *Ce que je crois*, p. 150).

[423] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, pp. 11-12: "Il nous restitue notre être et nous convie au Dialogue: au plus-être" (...) Voilá justifiés, en même temps, notre nationalisme et notre Négritude (...) Lorsqu´un jeune homme vient à moi, deçu et las, déchiré comme je le fus et cherchant sa voie, je lui recommande de lire Pierre Teilhard de Chardin. Il m´a rendu la foi tout en me permettant d´être un socialiste africain: un socialiste croyant". En 1930 Senghor perdió su fe católica a causa de la laguna existente entre la doctrina y la vida cristiana (fe que recuperó gracias a Teilhard como ya mencionamos). Pero si bien él renovó su fe mantuvo, no obstante, una lealtad crítica hacia Roma.

mantiene sobre la dimensión trascendente del ser humano. Esta preocupación por la espiritualidad del hombre, hará que Senghor se nutra también de distintos autores occidentales coetáneos suyos -además de Chardin- que relacionamos a continuación.

Hymans expone que durante los años treinta Senghor se mantuvo como un seguidor de Péguy, un católico liberal de principios del siglo XX. Él descubrió en la escritura de Péguy "un ritmo del tan-tan" que podría no ayudar, pero sí hacer un llamamiento a la sensibilidad del mundo negro. Péguy -"un perfecto tomista"- afirmó que el catolicismo, si pretende ser universal, debe escuchar al mundo pagano y judío. Su creencia era, que con la integración del pensamiento no católico, los católicos podrían renovar su fe. Tanto Víctor Hugo –agnóstico-, como H. Bergson –judío-, fueron fuentes de inspiración en la religión de Péguy. La búsqueda de Péguy por una renovación fuera de la cristiandad tradicional animó a Senghor a fusionar el pensamiento africano con el catolicismo.

El pensamiento de Péguy, a menudo, se asemeja a la filosofía de Bergson. Péguy coincidió con Bergson en afirmar que la inteligencia y la consciencia se confunden constantemente y, que la realidad final, es una fuerza desconocida. Senghor afirmó que, con ambos, la crítica del racionalismo se volvió radical. Abogaron por la rehabilitación de una razón intuitiva y del alma colectiva de imágenes-arquetipos, que surgieron desde las profundidades abismales del corazón. También por la rehabilitación de los ritmos primordiales africanos que están en concordancia con los latidos del cosmos[424].

Senghor ha subrayado que occidente adoptaba el vocabulario de los etnólogos que habían comenzado a descifrar el África profunda. Los filósofos (Péguy, Bergson, Chardin) hablaban, como hacían los africanistas: de *fuerzas vitales*, mientras que los científicos exponían la discontinuidad y la indeterminación en lo más profundo de la materia.

En muchos sentidos la filosofía de Senghor es paralela a la de Bergson. La filosofía de Bergson es paradójica en cuanto que ofrece una doctrina anti-intelectual completamente construida por la razón y la inteligencia crítica. Para Sartre, el irracionalismo de Bergson y, por tanto, de Senghor es perfectamente inocuo y sólo puede servir a una reconciliación universal.

Tras redescubrir su fe católica en 1931, un año después de haberla perdido, Senghor intentó obtener la "reconciliación universal" que Bergson perseguía. Esta era

[424] Cf.: HYMANS, J-L, *Léopold Sédar Senghor, an intellectual biography*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1971, p. 48.

también la preocupación de Paul Claudel, el poeta católico francés. Claudel había rechazado el racionalismo y el positivismo y deseaba enlazarse con lo natural y lo sobrenatural. Senghor se deja influir por el pensamiento de Claudel. Así, observamos dos ideas de Claudel que podemos extraer relacionadas con el pensamiento de Senghor: 1/ La idea del co-nacimiento, que representa la confianza de Claudel en un conocimiento intuitivo o empatía para la comprensión de las cosas fuera de uno mismo. 2/ La otra contribución de Claudel fue su "gran cadena del ser". A través de este concepto Claudel y, Senghor tras él, expresaba la creencia de que el hombre, sus ancestros y descendientes, eran enlaces entre Dios y la naturaleza. Estas dos nociones son también parte de la filosofía tradicional africana que Senghor había absorbido a los pies de su tío Toko Waly[425].

Senghor a situado a Claudel próximo a Bergson y Péguy en la lista de aquellos que le ayudaron a entender la tradición africana. Estas variadas influencias sobre el pensamiento de Senghor se reforzaban una a otra porque eran mutuamente compatibles y, frecuentemente, paralelas entre sí. Las aproximaciones a Claudel y a Bergson son sorprendentemente compatibles. Por una parte, Bergson, aunque era un filósofo, se sentía atraído por la poesía. Por otra parte, el poeta Claudel estudió filosofía .

La influencia de Claudel y Bergson sobre Senghor le llevaron a sentirse atraído por el surrealismo y el marxismo. A finales de los años veinte el filósofo marxista G. Politzer –anti-bergsoniano- publicó su obra: *Bergsonismo, una mistificación filosófica*, donde ridiculiza el sentimentalismo del pensamiento judío. Esta línea de oposición al pensamiento de Bergson influenció fuertemente la crítica comunista de la Negritud de Senghor (décadas de los años cuarenta y de los cincuenta). La espiritualidad de Senghor se opuso así al materialismo marxista y al ateísmo surrealista. Su atracción hacia los pensadores espirituales estaba pre-condicionada por su educación con los padres del *Espíritu Santo* en Ngasobil, así como por el legado de su religiosidad africana.

La teoría teológica de Péguy de que los valores cívicos están basados en valores religiosos, sirvió como punto de partida a Senghor para construir un mundo nuevo. Péguy creía que el dominio exclusivo de lo teológico era temporal. La tierra es el lugar donde debemos encontrar una ciudad humana de la que Dios pueda estar orgulloso[426].

Esta teoría fue seriamente desarrollada por el intelectual católico francés J. Maritain, a quien Senghor empezó a leer en 1932. Maritain también intentó reconciliar

[425] Cf.: HYMANS, J-L, 1971, p. 49.
[426] Cf.: HYMANS, J-L, 1971, p. 50.

lo que a primera vista parecía ser opuesto hasta lo imposible. Mostró a Senghor un significado para sintetizar el irracionalismo bergsoniano y el racionalismo griego, (tendencias intuitiva y racional, respectivamente). Maritain abogaba por un conocimiento místico que, a través de la fe y la contemplación, trascendía lo racional.

Tanto Maritain como Senghor creían en la primacía de lo espiritual. Maritain abogaba por una sociedad de creyentes reconstruida sobre líneas comunes. Senghor usó esta idea para rehabilitar el colectivismo africano en su propia filosofía. Aunque Senghor había reconocido antes la preeminencia de lo espiritual en la vida africana, fue la "primacía de lo espiritual" de Maritain lo que dio el soporte filosófico a la posición de Senghor.

La influencia del pensamiento espiritual de los autores citados (Péguy, Maritain, Bergson, Chardin, Claudel), contribuyó al repudio de Senghor del materialismo ateo. Senghor, con la cultura occidental recibida sobre el continente africano, redescubrió que el negro-africano no puede separar lo natural de lo sobrenatural. En este sentido, el africanista francés Delafosse afirmó:

> No existe una sola institución en el África negra, ya sea en el ámbito social o político, incluso en materia económica, que no tenga religión como piedra angular[427].

Lo sagrado penetra en todo, es la *Fuerza Vital* que es el valor supremo para el hombre negro. El africano es religioso sobre todo: para él vida y religión son inseparables. La primera dimensión de África es metafísica.

De esta forma, Senghor vuelve su mirada hacia Péguy, Claudel, Maritain, Chardin y Bergson impregnando su vida espiritual también del "aroma", de "los colores", de "los sonidos musicales", del "ritmo", de la "emoción" y del "calor" africano que, junto a la tradición cristiana, siempre han estado presentes en su visión trascendente del ser humano. Aunque, según él mismo afirma, es el animismo el que sirve como "principio especialmente fecundo de nuestras civilizaciones"[428].

[427] Cf.: HYMANS, J-L., 1971, p. 51.
[428] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 89.

CAPÍTULO 5:
CULTURA Y ONTOLOGÍA DE LA NEGRITUD

Para efectuar un análisis profundo del concepto "cultura" y considerando la cultura como un "producto" o "creación" humana, tendremos que tener en consideración todos los aspectos que afectan al ser humano en su desarrollo como persona, es decir, el determinismo biológico, el geográfico, el histórico-social, político, económico, etc., y la libertad y creatividad humana como factor nuclear del desarrollo de una cultura[429].

En esta introducción también quisiéramos delinear brevemente cómo se entendía la cultura en la antigüedad griega, puesto que el concepto de cultura como tal, ó la llamada "filosofía de la cultura" es una disciplina reciente, relativamente.

Ya entre los griegos se discutió frecuentemente acerca de la diferencia entre lo que se ha llamado luego "el estado de natura" (naturaleza) y "el estado de cultura" (civilización). Fueron los sofistas quienes establecieron el contraste entre lo que es "por naturaleza" y lo que es "por ley" o por convención. Los cínicos subrayaron su oposición a todo lo que no fuera la "simplicidad" natural, considerando la cultura como un signo de decadencia y corrupción. Por otra parte, para los estoicos, el vivir según la naturaleza era también vivir según la razón universal, pues la naturaleza -para ellos- era algo más que el conjunto de los objetos naturales. Como podemos apreciar, hace mucho tiempo ya se manifestaron diversas posiciones en torno a este concepto[430].

No podemos considerar como "cultura" sólo lo creado, lo formado y lo transformado "por la mano del hombre". Es también el acto de esta transformación, el proceso de la actividad humana objetivada en los objetos culturales. En este proceso, estos bienes culturales llegan a ser la provisión de espiritualidad del ser humano en el transcurso de la historia. La historia del ser humano como historia de la cultura es así el proceso de transformación de su mundo y, de forma simultánea, de la transformación del hombre. Por eso, la filosofía de la cultura forma parte de los capítulos fundamentales de la filosofía de la existencia humana. Ante todo, la cultura, debe ser algo que tiene sentido para el hombre y sólo para el hombre[431].

---

[429] Cf.: PIENDA, J. A. DE LA, *La educación y sus factores*, Servicio de Publicaciones. Universidad de Oviedo, 1997, p. 91.
[430] Cf.: FERRATER MORA, J., "Cultura", en *Diccionario de Filosofía* (vol. I), Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1971[5], p. 390.
[431] Cf.: FERRATER MORA, J., "Cultura", 1971[5], p. 391.

No obstante, dado la complejidad del término y su amplio abanico de interpretaciones, conviene dejar claro que el sentido que aquí queremos estudiar es el relacionado con el pensamiento de Senghor y su aplicación dentro de la ontología de la negritud. Esto no excluye que expongamos, en un primer momento, el origen etimológico del concepto "cultura" así como algunas interpretaciones de ésta que redunde en una mejor comprensión del análisis de este trabajo.

5.1- La etimología de la palabra "cultura" y su problemática general.

En el desarrollo de este apartado explicamos el origen etimológico del término "cultura". Posteriormente, analizamos lo que opinan distintos autores sobre esta cuestión (Hoebel-Weaver, Tylor, Harris, De la Pienda). Para finalizar, hacemos una reflexión sobre la relación que existe entre la cultura y la visión del mundo que ello comporta al individuo. De esta forma, podemos comprender mejor cómo los patrones culturales marcan nuestra forma de ser y una particular forma de ver la realidad. Esto nos sirve para una mejor comprensión del por qué Senghor defiende la cultura negro-africana y, como resumen de esta cultura africana, el concepto de Negritud.

5.1.1- Etimología de la palabra "cultura"

Etimológicamente la palabra *cultura* proviene del verbo latino "*colere" (colo, -is, -ere, -ui, cultum*). Su raíz, entre las lenguas emparentadas del latín, tiene el sentido de "encontrarse habitualmente en", "moverse". Dicha raíz latina de "colo" abarca los significados de "habitar, cultivar, cuidar, practicar, honrar"[432].

En la acepción de "habitar": recibe el significado de "in-colo" con un sentido "agrícola"; también tiene un sentido rural religioso, ya que en la antigüedad se creía que los dioses "habitaban" en algún lugar, siendo los protectores de éste. De aquí se deriva el significado de "habitar en" o "habitar con". Posteriormente, adquiere el significado de

[432] Cf.: COROMINAS, J. – PASCUAL, J. A., "Culto", en *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*, (vol. II), Gredos, Madrid 1984, p. 288.

"proteger" y "amar", en consonancia con los sentidos ya expresados (se refiere al amor y protección de los dioses a los hombres y a las cosas)[433].

El significado se extiende y pasa a ser representación del culto y los honores que los hombres daban a los dioses: "honrar", "rendir culto".

También adquiere un sentido moral: "cultivado moralmente", "elegante", y de aquí proviene la expresión de "inculto" en el sentido de "rudo".

En la acepción de "cultivar", hay que subrayar el derivado *colonus*: "aquél que tiene el lugar del propietario", de donde proviene el sentido primero de "colonialismo": se sustituye la cultura de origen de un pueblo por la cultura del pueblo que coloniza. Por extensión, el término *colonus*, significa "cultivador": aquél que habita en un lugar y lo transforma con su cultivo; el cultivador se opone al pastor, ya que éste es transeúnte y se aprovecha de lo que la tierra le da sin "trabajarla" previamente.

Otros términos derivados a destacar son los que terminan en "-a" como *incola*, y sus compuestos como: *agri-cola*, *silvi-cola*, *caeli-cola*, *domi-cola*[434].

Metafóricamente se entiende como el cuidado y aplicación para que algo se perfeccione. Si consideramos la formación que se aplica al ser humano en cuanto "ser cultivado" (pasar del estado silvestre a la situación culta) se llamaba *paideia* en Grecia, pues se debía ejercer sobre los niños (a los infantes había que formarles y enseñarles para introducirlos en el mundo humano); posteriormente, pasará a entenderse como la realización de cosas y la autorrealización del propio hombre, pues el hombre no puede vivir la propia existencia sin cultivar la propia vida, sin expresarse[435].

Los términos *colere* y *paideia* remiten al ideal auténtico, al ideal de vida humana que consiste en asimilar los logros obtenidos en un momento concreto. De esta forma, la historia de la cultura y, su origen o genealogía, es al igual que la historia del hombre, el proceso de la transformación de su mundo y simultáneamente de la transformación del hombre. La cultura debe ser, a fin de cuentas, algo que tiene sentido para el hombre y sólo para el hombre.

La filosofía de la cultura implica así la discusión del sentido de la propia cultura como algo que acontece en la vida humana, como algo que esta vida crea, transforma y se apropia[436].

---

[433] Cf.: PIENDA, J. A. DE LA, 1997, p. 63 .
[434] Cf.: PIENDA, J. A. DE LA, 1997, p. 63.
[435] Cf.: DAMASO ALONSO, (Dir.), "Cultura", en *Diccionario de Autoridades*, (vol. I), Gredos, Madrid 1969, p. 699.
[436] Cf.: FERRATER MORA, J., "Cultura", 1971[5], p. 392.

5.1.2-Problemática general del concepto de cultura.

La complejidad de la idea de cultura nos la muestra la diversidad de interpretaciones que existen de dicha idea, tanto desde el punto de vista filosófico como desde la perspectiva antropológica-cultural. En este epígrafe nos limitaremos a plantear la problemática que existe y delinear, brevemente, algunas consideraciones y definiciones sobre el término "cultura" que después nos sirvan de apoyo y orientación para desarrollar en los apartados posteriores nuestro verdadero interés en este capítulo: conocer cómo entiende Senghor la "cultura".

Actualmente cuando se habla de "naturaleza" y de "cultura" se siguen distintos propósitos:

1- Distinguir entre dos aspectos de la realidad: la no humana y la humana
2- Distinguir entre dos aspectos en el ser humano: el natural y el cultural o, también llamado, el "espiritual".

Ambos propósitos se pueden interpretar de manera ontológica o de manera metodológica, o ambas cosas a la vez[437].

Una definición amplia del concepto de "cultura" nos la expone E. Tylor, entendiendo la cultura en un sentido total, como el conjunto de formas y manifestaciones concretas propias del hombre:

> La cultura es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos o capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de una sociedad [438].

[437] En la interpretación ontológica se supone que los términos *naturaleza* y *cultura* se diferencian básicamente. Para la interpretación metodológica la naturaleza y la cultura forman una especie de "continuo", pero que conviene usar métodos distintos para cada uno de los "aspectos" de dicho continuo. Si la interpretación es ontológica y metodológica a la vez, se estima que hay una distinción real entre naturaleza y cultura, y que esta diferencia se refleja en los métodos que se utilizan para estudiar cada una de ellas. Cf.: FERRATER MORA, J., "Cultura", 1971[5], p. 391.

[438] Cf.: TYLOR, A., *La cultura primitiva* (vol. 2), Ayuso, Madrid 1977, p. 81. De todo lo que aquí se describe convendría aclarar algunas cuestiones. El concepto de "creencias" puede referirse a las creencias religiosas, o bien, a la opinión que se tiene sobre las cosas que están relacionadas con las realidades últimas de la vida y no pueden ser conocidas por experiencia directa. Otra cuestión a aclarar es el término "adquiridos", tampoco se especifica si es por medio de la educación la adquisición de la cultura o si es hereditaria, o por ambos medios. La parte de la definición "en cuanto miembros de una sociedad" no afecta necesariamente a todos los elementos de la cultura. Muchos de estos elementos dependen de la convivencia directa del individuo con la naturaleza y no sólo de la relación entre individuos.

M. Harris establece claramente en su obra *Introducción a la antropología general*, la distinción entre los términos "sociedad" y "cultura". Así, podemos entender por "sociedad" un grupo de personas que comparten un hábitat común y que dependen unos de otros para su supervivencia y bienestar. Mientras que la "cultura" hace referencia a los estilos de vida de los componentes de esa sociedad, pero no a la forma en cómo se agrupan. No obstante, Harris especifica que no existen reglas rígidas para identificar los límites concretos de las sociedades y de sus correspondientes culturas, aunque tampoco es preciso definirlos para poder comprender los procesos que aclaran las diferencias y las semejanzas culturales. Define la cultura como:

> El estilo de vida total, socialmente adquirido, de un grupo de personas, que incluye los modos pautados y recurrentes de pensar, sentir y actuar [439].

Hoebel-Weaver nos ofrece una definición de "cultura" integradora y que excluye los factores genéticos:

> Cultura es el sistema integrado de patrones de conducta aprendidos que son característicos de los miembros de una sociedad y que no son fruto de la herencia biológica [440].

Dichos factores biológicos sí los considera Hoebel-Weaver como componentes de la personalidad de cada individuo. Sobre esta cuestión afirma:

> La personalidad es el sistema integrado de comportamientos, aprendidos y no aprendidos, que son característicos de un individuo (...) Una personalidad dada es el producto de muchos factores que se afectan unos a otros y que pueden ser clasificados en cuatro categorías principales: (1) características constitucionales (biología, neurofisiología, sistema endocrino, tipo corporal, etc., de la persona); (2) el medio ambiente físico del individuo; (3) la cultura de la persona, y (4) la experiencia única

[439] Cf.: HARRIS, M., *Introducción a la antropología general*, Alianza Universal Textos, Madrid 1986[6], p. 123. Harris afirma que los antropólogos no se ponen de acuerdo sobre cuál es la mejor manera de explicar la evolución de las culturas y la variedad de semejanzas y diferencias culturales. Como en otras disciplinas se siguen diversas estrategias de investigación y, dependiendo de la estrategia a seguir, se puede dar una variación de los resultados. Ahora bien, el adoptar una estrategia concreta no significa que las demás no puedan aportar nada. Ninguna estrategia puede solicitar la posesión de la verdad absoluta. Cf.: HARRIS, M., 1986[6], pp. 132-133.
[440] Cf.: HOEBEL-WEAVER, 1985, p. 269.

> biológico-psicológico-social o historia del individuo. Estos componentes se fusionan en la creación de cada personalidad [441].

Por tanto, podemos comprender la personalidad como una síntesis de varios factores: la constitución física del individuo, el carácter fisico-químico del medio en que se desenvuelve, la forma cómo se interioriza los modelos de la cultura y las respuestas de la persona ante la historia de la vida del individuo. Todo ello, nos lleva a comprender que la concepción del mundo, la visión cognoscitiva de la vida que posee un individuo, está impregnada de múltiples factores que influirán determinantemente en su forma de ser, de pensar y de obrar en la vida[442].

En esta misma línea, Choza también subraya que el mundo que percibe la persona es el resultado de la actividad de ordenar y estructurar las impresiones. Mejor aún, el que la naturaleza humana esté abierta al mundo implica que esta naturaleza remite a la cultura. El ser humano no está adaptado a ningún medio, por ello, debe adaptar el medio, transformándolo:

> La esencia de la naturaleza transformada por él en algo útil para la vida se llama cultura, y el mundo cultural es el mundo humano (...) La cultura es, pues, la "segunda naturaleza": esto quiere decir que es la naturaleza humana, elaborada por él mismo, y la única en la que puede vivir [443].

En este sentido, De la Pienda expone que la cultura:

> Es un "habitar un lugar transformándolo en todas sus dimensiones" y cuidando de él. Es como si hiciéramos una "habitación" del lugar que habitamos, como si lo hiciéramos a

[441] Cf.: HOEBEL-WEAVER, 1985, p. 321.

[442] Esto nos ayuda a comprender cómo influyen en Senghor sus orígenes *sérerès*, sobre todo, en la visión posterior que él mantendrá del mundo, de la persona, de la sociedad, la cultura, etc. Él mismo admite esta cuestión en alguna de sus obras. Cf.: SENGHOR, S. L., *La poésie de l´action*, p. 32.

[443] Cf.: CHOZA, J., *La realización del hombre en la cultura*, Rialp, Madrid 1990, p. 88. Para Choza, la idea de que la cultura lleva la naturaleza humana a su última plenitud exige pensar la naturaleza de un modo teleológico. Esta concepción teleológica de la naturaleza conlleva que la naturaleza es, en consecuencia, buena puesto que se orienta a la consecución de la plenitud del ser humano; otra cuestión es que la perfección no nos viene dada desde el principio, sino que debemos adquirirla por la acción en nuestra existencia. La naturaleza no es algo que se oponga a la cultura, sino algo que remite a ella. Podemos afirmar que el hombre es por naturaleza un ser cultural. "La cultura es así el universo simbólico que el hombre añade al mundo físico natural para continuarlo y habitar en él". Cf.: CHOZA, J., 1990, p. 99. Esta cuestión daría explicación de la diversidad y contingencia de las formas culturales.

> nuestra medida. "Cultura" es entonces todo cuanto el hombre crea transformando la naturaleza en torno suyo y la suya propia [444].
>
> Somos como nacemos, como nos hacen, como fuimos y como queremos[445].

Por todo lo expuesto, podemos concluir que el hombre tiene una perspectiva limitada y sólo desde ella puede conocer la realidad. De esta forma cada filosofía, cada cultura, cada ciencia es siempre un punto de vista de la realidad limitado. Todas las perspectivas culturales son necesarias para conocer la realidad en que vivimos, puesto que todas se complementan. El perspectivismo afecta también a las distintas manifestaciones de la cultura, a la moral (bien-mal), a la estética (belleza-fealdad), al orden jurídico (justo-injusto). Sobre esta cuestión Ortega nos subraya lo siguiente:

> La teoría de Einstein es una maravillosa justificación de la multiplicidad armónica de todos los puntos de vista. Amplíese esta idea a lo moral o a lo estético, y se tendrá una nueva manera de sentir la historia y la vida... Lo propio acontece con los pueblos. En lugar de tener por bárbaras las culturas no europeas, empezaremos a respetarlas como estilos de enfrentamiento con el cosmos equivalentes al nuestro. Hay una perspectiva china tan justificada como la perspectiva occidental [446].

Desde aquí proponemos el respeto a esta pluralidad cultural humana, puesto que todas las perspectivas culturales tienen su parte de bondad y de verdad. Cada una tiene su valía y su visión particular de la realidad. No existe una sola metodología para conocer la realidad en la que vivimos. Todos los modos humanos de conocer la realidad son valiosos y, no se excluyen, sino que se complementan para ayudar así a una mejor comprensión del mundo en que vivimos y existimos[447].

---

[444] Cf.: PIENDA, J. A. DE LA, 2006(B), p. 65: De esta forma, esta "naturaleza transformada" llega a formar parte de "su mismo ser y vivir de cada día". Aquí la cultura no es solamente algo externo al hombre si no que se "encarna" en la vida del hombre.

[445] Cf.: PIENDA, J. A. DE LA, 1997, p. 105.

[446] Cf.: PIENDA, J. A. DE LA, 2006(B), p. 167.

[447] Respecto a la relatividad cultural, Hoebel-Weaver propone esta postura: "admitir que lo que sucede en una sociedad debe ser considerado de acuerdo con los estandars, las normas y los valores de la sociedad en cuestión". Cf.: HOEBEL-WEAVER, 1985, p. 596. Tan sólo pretendemos reconocer todas las orientaciones culturales como capaces de expresar sus respectivos pensamientos. Llamar a estas expresiones "sus propias filosofías" requiere únicamente distanciarnos un poco de nuestra propia cosmovisión cultural y tomar un poco "de perspectiva". Podremos así "ver" la cultura africana y la filosofía africana como un pensamiento tan válido –para ellos- como para nosotros el nuestro.

5.2- El concepto de "cultura" en L. S. Senghor

En este apartado estudiamos el término "cultura" tal como lo expresa Senghor en sus obras y analizamos cuáles son los distintos sentidos que el autor abarca con dicho término. Intentaremos que las explicaciones de los distintos aspectos que relacionamos con el concepto de cultura tengan la suficiente profundidad y claridad como para comprender al final de este estudio el interrogante que nos planteamos: ¿Cómo entiende Senghor el concepto de cultura?

Por último, tomaremos distintos textos de las obras de este autor que definen explícitamente, o bien, expresan implícitamente, el concepto de cultura para desarrollar totalmente este epígrafe.

El problema cultural en general, el concepto de cultura, la cultura negro-africana y el concepto de *Negritud* como síntesis de dicha cultura, es ampliamente afrontado por L. S. Senghor en sus alocuciones e intervenciones políticas y didácticas. Es en los tomos de *Libertad 1, 3 y 5* donde consagra la mayoría de sus escritos a los problemas culturales, mientras que en los tomos de *Libertad 2 y 4* trata, principalmente, sobre problemas políticos y económicos. Por otra parte, su propia concepción del término *ideología* en tanto que *filosofía del mundo y de la vida*, nos conduce sin ambigüedad a una reflexión seria y profunda sobre la civilización y la cultura. Su mirada sobre la civilización negro-africana atraviesa siempre el cristal de la N*egritud* y del *mestizaje cultural*.

El mismo autor reconoce, en las *Jornadas de Estudio de los Independientes de Ultramar* (Julio de 1950), que él es más político que filósofo. A su vez, también afirma que todos los grandes estadistas y revolucionarios han concedido una importancia capital al problema de la educación, es decir, de la "cultura", ya que en la educación está la base de toda la evolución histórica de un pueblo y, por tanto, de toda legislación, pues las leyes no se podrían aplicar si los hombres no estuviesen preparados.

Senghor habla sobre la cultura en la Academia de Ciencias de Lisboa, cima de la cultura portuguesa, y de la cultura de lo Universal. Él mismo afirma:

> Para llegar al fondo de la cultura, es decir, a la esencia de la civilización portuguesa, es preciso comenzar por examinar los elementos que han configurado a la etnia portuguesa, que en mayor proporción que otros pueblos, es una simbiosis de razas [448].

Senghor en su conferencia sobre *La Negritud, como cultura de los pueblos negros, no puede quedar superada*, afirma que todos los pueblos africanos tienen en común una cultura, una cultura negra, por encima incluso de la piel negra. Esta cultura negra es el objeto del estudio que él plantea en este coloquio. Desde los años 1930, Senghor afirma haber colocado siempre a la cultura por delante de la política, ya que para él la política debía estar al servicio de la cultura y no viceversa, como algunos políticos creen. Por esta razón, Senegal (país que él preside durante 20 años) dedica más o menos el 33% de su presupuesto a la educación y a la formación, es decir, de una manera general, a la cultura[449].

Son múltiples las veces que Senghor menciona en sus escritos el importante papel que África tuvo en la elaboración de la primera civilización digna de este nombre, puesto que fue en África donde el hombre surgió del animal. Más aún, Senghor afirma que África ha permanecido en esta avanzadilla de la civilización hasta la emergencia de la civilización egipcia. En cuanto a la cultura, la mayoría de los egiptólogos lo reconocen, ya se trate de filosofía o religión, de ciencia o de arte, de literatura, etc, los primeros principios o intuiciones culturales, han sido formulados por los egipcios, quienes lo transmiten a los griegos y de aquí al resto del continente europeo[450].

La historia de África como núcleo de la cultura en el resto de la humanidad se afirma también por parte de otros estudiosos de la cultura africana. Así, A. Diop, intelectual africano que estuvo en contacto con amigos de Senghor como A. Cesaire, nos asegura:

> Es del todo indispensable que los africanos se inclinen sobre su propia historia y su civilización y se estudien a sí mismos para conocerse mejor: llegar así por el verdadero conocimiento de su pasado, a restituir en adelante estas armas culturales. Por tanto, esta idea que debería no ser más que un lugar común, está lejos de ser evidente para todos los africanos (...) Actualmente, en África nos encontramos en una situación idéntica que en otros países colonizados. Se sabe el peligro que hay de ser instruidos de nuestro

[448] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 54 ss.
[449] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 95.
[450] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 201. También expone esta idea en su obra *Ce que je Crois*, p. 32.

> pasado, de nuestra sociedad, de nuestro pensamiento, sin espíritu crítico, por medio de las obras occidentales [451].

La civilización africana se caracteriza, y además permanece unida, por una gran sensibilidad e imaginación creadora, más allá de las diferencias existentes entre las lenguas. Pero cree Senghor que la mayor aportación de la civilización africana del siglo XX lo debe esencialmente a su doble mestizaje biológico y cultural[452].

El doble carácter existencial y unitario se encuentra en el conjunto de todas las actividades sociales africanas y es válido también para las actividades culturales. La cultura africana es una cultura única y unitaria[453]. La literatura y el arte son de esta manera, para el hombre, instrumentos de esencialización, que en los tiempos más remotos formaban parte de la religión[454].

El porvenir cultural del mundo se encuentra en un equilibrio entre estos dos modos de conocimiento (intuitivo y racional), los dos igualmente necesarios, pues si la intuición descubre y sintetiza, la inteligencia discursiva analiza en vistas a la utilidad práctica de lo descubierto. Así, la verdadera cultura implica arraigo y desarraigo. Debe enraizarse en la herencia espiritual, pero debe también desarraigarse: abrirse a las aportaciones fecundantes de las civilizaciones extranjeras[455].

Hay dos verdades a destacar en el siglo XX. La primera es que los afro-americanos han realizado su renacimiento cultural volviendo a las fuentes africanas. La segunda, es que, incluso en el caso de los albo-europeos, el renacimiento cultural que comenzó en 1889 ha tenido que beber también de las fuentes africanas[456].

Ahora bien, Senghor se considera primogénito en esta lucha y defensa de la cultura negra, y busca sin desmayo el apoyo de sus amigos negro-africanos –residentes

---

[451] Cf.: DIOP, C. A., *NATIONS NÈGRES ET CULTURE. De l´antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l´Afrique Noire d´aujourd´hui*, (vol. I), Presence Africaine, Paris 1979[3], pp. 14-15.
[452] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 295.
[453] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 25.
[454] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 19.
[455] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 25. Muestra Senghor una relación implícita entre el conocimiento intuitivo (característico del negro-africano) y este sentimiento de "arraigamiento" a la herencia espiritual africana. Por otra parte, también relaciona el conocimiento racional (característico del europeo, para Senghor) con ese análisis práctico de la realidad que implica apertura a las aportaciones de otras culturas extranjeras. La simbiosis práctica y lúcida de estos dos tipos de conocimiento la encuentra Senghor en la Negritud. La Negritud, en su sentido de movimiento cultural, de proyección-acción, responde a la esperanza de un porvenir cultural humano equilibrado.
[456] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 190.

en Francia-, para la ilustración y el amparo de la cultura negra a "falta de combatientes" para esta misión[457].

Así, para Senghor, la reforma cultural es el mejor medio para afrontar y superar una crisis económica, que es, ante todo, una crisis de civilización. Pero esta reforma debe comenzarse preconizando el *Diálogo de las Culturas*. La "cultura" suele confundirse con la "civilización". Podemos considerar "civilización" como el conjunto de hechos religiosos y morales, literarios y artísticos, científicos y técnicos que son comunes a una sociedad humana, mientras que la "cultura" es el conjunto de valores de una civilización o, mejor aún, su espíritu[458].

En cuanto a la relación existente entre la enseñanza y la cultura, Senghor afirma:

> La Cultura es a la Enseñanza lo que el artista es al obrero. Es imaginación, espíritu activo, pues dentro de esta palabra reside la idea de un dinamismo creador (...), la cultura se convierte en un esfuerzo perpetuo hacia la consecución de un equilibrio perfecto, un equilibrio divino. La Enseñanza es como el obrero y el instrumento de la Cultura (...) En una palabra, la Cultura utiliza la Enseñanza para realizar su ideal, que es el estudio de las civilizaciones de un pueblo determinado [459].

Esta relación entre cultura y enseñanza o instrucción la matiza posteriormente el autor en la misma obra:

> Aquí haré una distinción entre el nivel cultural y el nivel de instrucción. El primero consistiría en un cierto grado de vigor y penetración intelectuales que permitiría al alumno no sólo juzgar lúcidamente los acontecimientos y las personas, sino también sentirse en armonía con su medio regional. El nivel de instrucción consistiría, a su vez, en un cierto número de conocimientos susceptibles de ser sancionados por un título [460].

Sobre la enseñanza también nos dice:

---

[457] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 7.
[458] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 192. Esta definición de "civilización" Senghor la amplía en otros textos añadiendo a las cuestiones aquí citadas el "sentido de la etnia": "como una doble red de estructuras, es decir, de productos y, por tanto, de valores". Véase *Liberté 3*, p. 333. En este mismo capítulo, dentro del apartado "Civilización, Civilización de lo Universal y Cultura", expondremos más ampliamente el texto al que hacemos referencia.
[459] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, pp. 13-14. En este sentido, la "cultura" utiliza la enseñanza como medio para realizar el ideal de estudio de otras civilizaciones.
[460] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 18.

> En el caso de la enseñanza se trata de un doble objetivo: preparación para la función social, sobre todo formación de la voluntad, del corazón y de la inteligencia; en una palabra, educación del alma. No existe otra cultura que la del alma [461].

En definitiva, la educación de la que habla Senghor no está encaminada sólo a una preparación profesional (función social), sino que está encaminada a que desarrolle, a la vez, el espíritu, el corazón y las manos[462].

Senghor nos deja una definición de la cultura, en el sentido etimológico de la palabra, afirmando que es una acción del sujeto sobre el objeto. Desde el *Homo sapiens*, se trata de una reacción del hombre, como sujeto activo, sobre el entorno físico y social, material y espiritual. En definitiva se trata de crear un mundo nuevo[463].

Se podría resumir el significado que tiene para Senghor el término "cultura", en unas palabras que éste expuso en la alocución dada en su *Recepción por la Academia Malgache* (29-Junio-1961):

> ¿Qué es así, pues, la *Cultura*, refiriéndome a la de un pueblo determinado? Se trata, desde luego, del conocimiento de su *civilización*: de su geografía, de su historia, de su etnia, de su lengua, de su literatura, de su arte, de su industria y de sus instituciones políticas y sociales. Es, así mismo, el conocimiento de sus *valores* espirituales y técnicos; de los valores pasados y presentes... La Cultura no es un saber pasivo, no es cosa del pasado, sino del presente y del *porvenir*; que no consiste en la mera grabación de conocimientos en la memoria, sino que es imaginación e invención; en una palabra, creación de valores nuevos en función del porvenir, verdadera *creación del porvenir en el presente* [464].

Otro texto importante que muestra la concepción que tiene Senghor sobre la cultura lo podemos apreciar en la conferencia que el autor da en la Asamblea de la

[461] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 69. Los dos objetivos que propone aquí Senghor los podemos definir como: 1/ preparación del hombre para la función social, 2/ desarrollo integral del ser humano, es decir, de la persona en su totalidad.

[462] Al hablar Senghor de la instrucción manual, no significa que sea un censor de esta actividad; al contrario, al ser el trabajo manual una actividad natural del hombre, es una fuente de salud para el cuerpo y para el alma, desarrolla la inclinación al esfuerzo, el sentido de lo real y de lo honesto. Gandhi ve en el trabajo manual el instrumento más eficaz de liberación espiritual. Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 71.

[463] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 119.

[464] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, pp. 333-334.

Juventud de la Unión Francesa, Yaoundé (1953), sobre "Las elites de la Unión Francesa al servicio de sus pueblos":

> Pero, ¿qué es la Cultura? A menudo no vemos en ella más que un barniz, un ornamento literario, un vestido de noche para salones distinguidos. Para algunos, la *Cultura* queda reducida a las páginas rosas del *Petit Larousse*, a vagas reminiscencias grecolatinas. Pero si nos ponemos a reflexionar sobre ella, la Cultura no está hecha de un bagaje de conocimientos, sino de una determinada manera de pensar y obrar: de una disciplina, de un *espíritu*. He definido la Cultura en alguno de mis escritos como "la civilización en acción, o mejor aún, como el espíritu de la civilización". Efectivamente, una civilización es, aparte de la manera de servirse de ella, un conjunto de valores morales y técnicos. La Cultura como denominador común de estos valores, es el espíritu que los ha creado, y que es fruto de la Historia, de la Geografía y de la Etnología. Es la *actividad genérica* del Hombre, cuya originalidad consiste en ser *creadora* [465].

En esta definición de Senghor sobre la "cultura" como "civilización en acción", podemos observar el doble esfuerzo de integración del hombre en la naturaleza y de la naturaleza en el hombre; en otras palabras, la relación de la Historia con la Geografía. La experiencia nos demuestra que el hombre tiene una adaptación al medio físico, pero que sólo llega a realizarse si, en un movimiento inverso, lo transforma, para someterlo a su propias exigencias y necesidades; en propias palabras de Senghor "a su actividad genérica"[466]. La meta está en conseguir ese tipo de "cultura" que rebasa la instrucción y que permite crear obras de belleza que se puedan gozar.

Se subraya por parte de Senghor que la cultura, para que sea tal, debe ser más *revolución* que conservación. La cultura al estar situada en el espacio-tiempo, es revolucionaria, en el sentido de que constituye una integración del hombre en el mundo y del mundo en el hombre[467].

[465] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 156.
[466] Podemos entender como *actividad genérica* del hombre toda aquella actividad que mejore la condición humana, haciendo que el hombre pueda estar mejor vestido, mejor albergado, mejor alimentado, más fuerte, más hermoso; es la de trabajar con alegría, la de crear y comunicarse por medio de la creación; en definitiva, hacer que sea "más hombre": un *acrecentamiento del ser* en la cultura negro-africana. Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 163.
[467] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 158, y p. 412. Esta misma cuestión la expresa Senghor en su obra *Liberté 3*, p. 20.

Esta idea sobre cómo la cultura debe ser ante todo algo que transforma la civilización y que se transforma a lo largo de la historia en este diálogo mutuo de cultura-civilización, la desarrolla también en su alocución "El problema cultural":

> Una cultura que no quiere modificar ni el mundo, ni las relaciones externas del hombre, ni sus condiciones de vida, es una cultura de museo, temerosa del aire fresco de la acción concreta porque ama su polvo y su moho (...). El problema consiste en superar la *falsa antinomia asimilación-asociación* en la medida en que este último término significa poner en conserva las civilizaciones indígenas, volviendo a darle a la Cultura su movimiento dialéctico y constituyendo un fecundo diálogo entre dos civilizaciones, o mejor aún, un coloquio entre dos amigos, distintos en espíritu y temperamento. Pues toda civilización debe avanzar, desarrollarse y transformarse, so pena de desaparecer. Caminamos sobre arenas movedizas, "vivas", como se las llama en el África negra, en las que detenerse significa hundirse y perecer (...) En otras palabras, una civilización se estanca y perece a no ser que esté animada de un potente espíritu cultural [468].
>
> Esto nos exige que hagamos de la Cultura, verdaderamente, el espíritu de las civilizaciones, de todas las civilizaciones. Porque diremos con Aimé Cesaire, la cultura es el compromiso de dar y de recibir [469].

Senghor establece también una conexión estrecha entre la lengua y la cultura, además de explicar ampliamente lo que considera el "medio" para el desarrollo de la cultura. Un claro ejemplo de esta cuestión la encontramos en su alocución: "El problema de las lenguas vernáculas o el bilingüismo como solución":

> La lengua no está necesariamente unida a la raza, pero lo está a la *cultura*. En el sentido en que la cultura significa adecuación al medio. Y entiendo por medio no sólo la Geografía, sino también la Historia y la *situación* actual de la sociedad: económica y política [470].

En este mismo sentido, Hoebel-Weaver –siguiendo las tesis de Sapir y Worf- también afirma la función tan importante que tiene el lenguaje en la estructura de

[468] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1,* p. 104. El autor expuso este "problema cultural" en la *Jornada de Estudio de los Independientes de Ultramar* (Julio-1950).
[469] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, pp. 308-309.
[470] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 239.

nuestro pensamiento. La lengua nos hace ver la realidad de una forma determinada. A este respecto expone:

> La propia estructura de una lengua moldea sutilmente el modo en que la gente concibe al mundo en que se halla (...); el lenguaje y nuestro modo de pensar están inextrincablemente imbricados y son, en cierto sentido, una misma cosa [471].

En los textos que hemos citado de Senghor, cuando se refiere a la "cultura" la relaciona con varios aspectos: el arte, la etnia, la literatura, la lengua, la industria, el ámbito geográfico, el histórico, el económico, el político, el social. Pero, sobre todo, hace especial énfasis en los aspectos espirituales del ser humano como son la imaginación, los valores, la creación, así como en considerar la "cultura" como el *espíritu* de la civilización. Senghor pone un acento especial en todo aquello que esté relacionado con el mundo espiritual y trascendente del ser humano. Hace también una referencia importante al concepto de "porvenir", que analizaremos más adelante. Faltaría en estos textos el aspecto biológico del ser humano, que aunque no está aquí presente, sí lo menciona en otras partes de su obra literaria como explicaremos posteriormente en este apartado dedicado a la cultura y, más concretamente, se especificará en el apartado de "Mestizaje y Cultura".

Por otro lado, respecto a la idea de "porvenir", y el concepto de "desarrollo" que menciona Senghor, podemos afirmar que estas ideas pertenecen a la influencia de la cultura occidental que recibe Senghor, y que se encuentran en contraposición a la ideología negro-africana centrada en el *Zamani* y en las tradiciones (como ya hemos explicado en este trabajo)[472]. Esta idea de desarrollo en el futuro, surge en Senghor como consecuencia inmediata de su "hacer político", del hombre preocupado por hacer surgir a su país de origen (Senegal), del sub-desarrollo económico-político en el que se encuentra. De aquí que utilice esta idea de "porvenir" frecuentemente en sus alocuciones políticas. Un ejemplo de esta afirmación lo podemos constatar en la conferencia dada en Dakar:

[471] Cf.: HOEBEL-WEAVER, 1985, p. 566. Sobre esta cuestión también afirma: "Todo lenguaje es un sistema completo, perfectamente adecuado a todas las situaciones humanas. Así, y aunque existen miles de lenguas habladas por pueblos no literarios, no podemos decir que un lenguaje es más o menos desarrollado que otro. Los vocabularios varían en cuanto a riqueza según criterios estilísticos y pragmáticos, pero no en cuanto a ser más o menos primitivos. Aunque los lenguajes llamados primitivos no son escritos, la escritura no es en sí misma una parte intrínseca del lenguaje". Cf.: HOEBEL-WEAVER, 1985, p. 572.

> Volver a las fuentes negro-africanas, pero canalizándolo y utilizándolo de una forma moderna: en el espíritu de racionalidad y de eficacia, de método y de organización, (...) no cesaremos de repetir, el Hombre y solo el Hombre, se encuentra al comienzo y al fin del desarrollo (...) trataremos aquí de las estructuras políticas dentro del marco de la Constitución y del Partido, como de los dos medios mayores de la realización del Plan en el sentido que los valores propiamente humanos jueguen un papel preponderante. Porque se trata de transformar el Senegal transformando al hombre senegalés y haciéndole participar en la construcción de su porvenir [473].

En todo caso, las ideas de Senghor sobre su rol futuro, le ayudan a donar una dimensión africana a su obra literaria imitando a sus maestros franceses, a fin de igualar, defender e ilustrar la civilización negra.

En nuestro análisis consideramos que la gran disyuntiva de Senghor es la de: *adaptación o asimilación*. Este dilema lo expresa ampliamente el autor en su escrito dirigido a Robert Delavignette: "Puntos de vista sobre el África negra o asimilar y no ser asimilados". En dicho artículo analiza dos corrientes que se derivan de la colonización: asimilación o asociación. La doctrina de la asimilación, después de una amplia valoración, la rechaza el autor por los inconvenientes que conlleva:

> Su práctica prematura y por demás inconsiderada; pues, en realidad, se diga lo que se diga, los esclavos desarraigados y cristianizados se consideran asimilados. Por otra parte, la conquista de Argelia y del interior del Senegal llevó a sus poblaciones musulmanas a una asimilación difícil, por no decir imposible (...) Debe de tratarse de una asimilación que permita la asociación. En ello reside la única condición para que pueda existir un ideal común y una razón común de vida, para que pueda existir el Imperio francés [474].
>
> Llegamos así al fin último de la colonización, a la Enseñanza, mejor dicho, a su último instrumento, ya que el fin es la búsqueda y el perfeccionamiento del Hombre. En el caso de la enseñanza se trata de un doble objeto: preparación para la función social, sobre todo formación de la voluntad, del corazón y de la inteligencia; en una palabra, educación del alma. No existe otra cultura que la del alma. (...) Repitámoslo otra vez, en esto reside el fin último de la colonización: una fecundación intelectual, un injerto espiritual. Para volver a la conclusión de mis prolegómenos, y dicho en otros términos:

---

[472] Véase el capítulo de este estudio "Algunas nociones básicas de la cultura bantú".
[473] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4: Socialisme et planification*, Le Seuil, París 1983, p. 508.
[474] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, pp. 47-50.

> *una asimilación que permita la asociación, pero una asimilación realizada por el indígena* [475].

Podemos concluir, que Senghor obvia la asimilación, pues esto implica una imitación pasiva de un modelo impuesto. Senghor y sus amigos africanos (Cesaire, Damas, entre otros) escogen, en sus roles de defensores y genios de la civilización negro-africana, la vía de la adaptación que sugiere un procedimiento consciente y dirigido por los individuos implicados, en definitiva, un proceso libre y voluntario.

En esta labor de defensa y de ilustración de la cultura negra, Senghor hace ya sus adelantos a los escritores negros de EE.UU. Los años 1920 eran propicios a la expansión de la cultura negra en América. Este hecho y en esta época, es de donde nace el término "Negro-Renacimiento". Nace un nuevo negro que no pertenece a ninguna categoría; un nuevo negro maestro de sí, más seguro y convencido del camino a seguir, presto a liberarse y a ayudar a los pueblos de África en sus contactos con el mundo exterior. Alain Locke interpreta este fenómeno como una misión para la rehabilitación del hombre negro en la estima del mundo, estima y reputación perdidas a causa de la esclavitud y del colonialismo[476]. Mejor aún, Senghor y sus compañeros de lucha por la cultura negra, consideran la defensa de la Negritud como el fruto de la revolución, por acción y reacción. Como les dijo Jean-Paul Sartre a Senghor y a Cesaire: "han escogido las armas del colonizador para volverlas contra él", "Las armas milagrosas"[477], precisará A. Cesaire.

Senghor gracias a su reencuentro con A. Cesaire y otros estudiantes negros, se hace más consciente de su "africanidad". Esta escuela de formación de joven estudiante en lo concerniente a la civilización negra, se cristaliza en la publicación (por parte de este grupo) de la revista *La revue du monde noir*. Dicha revista, publicada entre noviembre de 1931 y abril de 1932, sirve para divulgar el renacimiento cultural del hombre negro y ayuda también a Senghor a conocer entonces las corrientes literarias de las Antillas, de los EE.UU. y de la situación del hombre negro en general[478]. En la primera página de la revista se resume lo que piensan los hombres de color entonces en

[475] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, pp. 69 y 75.
[476] Cf.: LOCKE, A., "The New Negro", *The New Negro: An Interpretation, New York*, Albert et Charles Boni, 1925, pp. 13-14. Citado en MEZU, O.L.S., *Léopold Sédar Senghor et la défense et illustration de la civilisation noire*, Marcel Didier, Paris 1968, p. 48.
[477] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 19.
[478] Cf.: MEZU, O., 1968, p. 44.

Paris y los objetivos de su revista. Aquí transcribimos parte de este texto por ser clarificador en la idea que estamos exponiendo:

> Dar a la elite intelectual de la Raza negra y a los amigos de los negros un órgano donde publicar sus obras artísticas, literarias y científicas.
> Estudiar y hacer conocer por la voz de la prensa, de los libros, de las conferencias o de los corazones, todo lo que concierne a la Civilización negra y las riquezas naturales de África, patria tres veces sagrada de la Raza negra.
> Crear entre los Negros del mundo entero, sin distinción de nacionalidad, un lazo intelectual y moral que los permita conocerse mejor, amarse fraternalmente, y defenderse más eficazmente de sus intereses colectivos y de ilustrar su Raza, tal es el triple objetivo que perseguirá "La Revista del mundo negro".
> Por este medio, la Raza negra contribuirá , con la elite de otras Razas y todos aquellos que han recibido la luz de la verdad, de lo bello, y del bien, al perfeccionamiento material, intelectual y moral de la humanidad [479].

A partir de la época de *La revue du monde noir*, Senghor tiene una nueva concepción de la misión de la elite negra: será la defensa y la ilustración de la *cultura* negro-africana. Dicha misión será tomada por Senghor como propia y en ella colaborará con su amigo A. Cesaire, que es el verdadero dirigente de la escuela de escribientes negros en Paris. Senghor en esta defensa de la cultura negra exaltará el color negro en todos sus poemas y bajo todas las formas. Así, el negro será generador de luz, signo y símbolo de vida; en sus cantos a la mujer negra, a la belleza negra, a la tierra negra, encuentra sus mejores inspiraciones como queda plasmado en su *Obra Poética*.

Por otra parte, en el universo de las razas, la blancura no es el símbolo de la inocencia. Más bien al contrario, la blancura se volverá el signo mismo del horror, del mundo desgarrado de la Europa dividida y de una España amenazada por una guerra civil. Por si esto fuera poco, África llora y se lamenta del trato recibido por los blancos. En su poema "Nieve en París" se revela esta nueva etapa en el pensamiento de Senghor[480].

Otro aspecto de la reivindicación cultural negro-africana por parte de Senghor, la podemos observar en su poema "El Tótem". El autor muestra su desacuerdo en la forma

[479] Cf.: SAJOUS, L., "Ce que nous voulons faire", *La revue du monde noir*. Paris, Editions de la Revue Mondiale, nº 1, novembre 1931, p. 1.
[480] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, pp. 138-139.

de tratar la herencia cultural negra por "la soberbia de las razas dichosas", haciendo una alusión implícita a la raza blanca:

> Tengo que esconderlo en lo más íntimo de mis venas, el Antepasado de piel de tormenta surcada de relámpagos y rayos, mi animal guardián, tengo que esconderlo, para no romper el dique de los escándalos.
> Es mi sangre fiel la que me exige fidelidad, protegiendo mi orgullo desnudo contra mi mismo y contra la soberbia de las razas dichosas [481].

Para Senghor servirá de orgullo leer las palabras de Langston Hughes, ya que anteriormente a estos nuevos artistas de piel negra, y en todos los tiempos, los poetas populares del África negra, han cantado la belleza negra, y también las poesías negras. Este es el caso de los poetas de la aldea natal de Senghor (Joal), que cantan a la piel azul-negra de sus campeones[482]:

> Nosotros, los jóvenes artistas negros, que creamos ahora, tenemos la voluntad de expresar nuestras individualidades de personas de piel negra, sin temor o vergüenza. Si las gentes blancas están agradecidas, nosotros estamos alegres. Si ellos no lo están, no importa... Si la gente de color está agradecida: nosotros estamos contentos. Sino, su descontento tampoco importa [483].

En última instancia, Senghor siempre buscará la solución en la simbiosis de las dos culturas: la europea y la negro-africana. El porvenir de la "Civilización de lo Universal" sólo lo encontraremos en la civilización mestiza: aquella que una el don de la creación y el don de la organización[484].

---

[481] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra poética*, p. 142. También podemos ver "El Tótem" en su lengua original en la obra de SENGHOR, L. S.: (Traducción y Prólogo de J.J. Arnedo), *Cantos de Sombra*, Visor, Madrid 1980, p. 56: "Il me faut le cacher au plus intime de mes veines. L´Ancetre à la peau d´orage sillonnée d´éclairs et de foudre. Mon animal gardien, il me faut le cacher, que je ne rompe le barrage des scandales. Il est mon sang fidèle qui requiert fidélité protegeant mon orgueil un contre moi-même et la superbe des races heureuses...".
[482] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 5*, p. 79.
[483] Cf.: HUGHES, L., "*The Twenties: Harlem and its Negritude*", African Forum, New York, vol. 1, nº 4, printemps 1966, p. 19: "We younger Negro artists who create now intend to express our individual darkskinned selves without fear or shame. If white people are pleased, we are glad. If they are not, it doesn´t matter... If colored people are pleased, we are glad. If they are not, their displeasure doesn´t matter either". Citado en MEZU, O., 1968, pp. 50-51.
[484] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 17.

Dentro del plano político, la cuestión de la cultura es para Senghor uno de sus problemas fundamentales. Como ya explicamos, decir cultura –para Senghor- implica la educación; es también la comprensión de la situación de Senegal en la República francesa y en el mundo. Para él, como presidente, la cultura y la educación tienen un doble objetivo: satisfacer las necesidades físicas inmediatas de las personas y, sobre todo, satisfacer las exigencias espirituales de la vida en sociedad. Pero es evidente que Senegal, aunque es un país africano, está integrado en el mundo occidental por medio de su conexión con Francia. Por tanto, la cultura senegalesa, a partir de este nexo, debe fundarse en esta situación. En resumen, la verdadera cultura es también desarraigo, asimilación activa de los valores extranjeros. Así mismo, es enraizarse en el sol natal, cultura de los valores autóctonos. Para los escolares senegaleses, será necesario estudiar la historia y la geografía de África, el dominio de las artes y de las letras, y toda esta cuestión tiene que resolverse con prudencia. Se evitará destronar al francés bajo el pretexto de la negrificación. Senghor preconica una enseñanza bilingüe, y de forma más general cultivar el sentido estético y cívico, es decir, social. De aquí la importancia de la cultura para no transformar los hombres en robots, aún más, para no aniquilar a la humanidad guardándose de un falso socialismo y despreciar esta herencia irreemplazable[485].

Para Senghor esta corriente de intercambios culturales, este acuerdo de la mente y del corazón que él mismo se propone organizar, el "Acuerdo cultural" del que habla, debe de comprender a todas las personas y a todos los bienes, y se extenderá a todas las fronteras del saber y del sentir, de la ciencia y del arte. Concretamente llegará a los mismos orígenes de la latinidad y de la Negritud[486].

El mensaje que Senghor quiere transmitir a la humanidad es esencialmente cultural. En el sentido de que, para resolver los problemas políticos y económicos que existen, hace falta resolver en primer lugar el problema cultural. Hace falta enraizarse cada uno en su cultura, para, partiendo de ella, asimilar por medio de círculos concéntricos cada vez más amplios, a las civilizaciones y a las demás culturas diferentes de la propia. Estamos todos -continentes, razas, naciones y civilizaciones- embarcados en el mismo destino. Se puede decir que en esta gran aventura nos hace falta, necesariamente, ser solidarios. Nos falta hacer más, cultivando nuestras diferencias para enriquecernos recíprocamente. Es solamente así como nos podremos salvar o perecer

[485] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 2*, pp. 184-196.
[486] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 32.

juntos. Para Senghor la salvación puede llegar creando una tercera vía, la del "acuerdo conciliador", que nos hará *más humanos*, llegar al *más-ser*, en el sentido de la "Civilización de lo Universal"[487].

Con todo lo expuesto, podemos afirmar lo que el mismo autor ya explicita en sus obras: el mestizaje cultural de Senghor ha hecho de este autor uno de los exponentes literarios que mejor ha sabido expresar la cultura africana en simbiosis con la cultura europea.

5.3- Civilización, Civilización de lo Universal y Cultura

Senghor cuando aborda el problema de la cultura, en primer lugar, hace una diferenciación entre las nociones de civilización y de cultura, como ya comentamos en la introducción de este apartado. Para este autor una civilización es:

> Un conjunto de valores morales y técnicos de un pueblo determinado en un momento dado de su historia, y su expresión en unas obras concretas [488].

Senghor considera que el concepto de civilización no es tan fecundo como el de cultura, pues ésta es más dinámica. Define la cultura como:

> La civilización puesta en acción, o,... como el espíritu de la civilización,... es el resultado de un doble esfuerzo de integración del Hombre en la naturaleza, y de la naturaleza en el hombre, entendiendo por *naturaleza* el medio físico en que se desenvuelve [489].

En múltiples ocasiones Senghor asocia en sus alocuciones la palabra "cultura" y "civilización", aunque distingue el contenido de ambas:

> La lingüística, la etnología en general, no era para mi más que un medio privilegiado para coger la civilización en su sustancia más genuina y como la más substancial: en su

[487] Cf.: SENGHOR, L. S., *La poésie de l´action*, pp. 359-360.
[488] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 109.
[489] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 101. Véase también definición de cultura en *Libertad 1*, pp. 333-334.

> espíritu, que ahora se le llama *Cultura*. Es este espíritu que, en nuestro caso del África negra, designamos bajo el nombre de *Negritud*, y nuestros hermanos los anglófonos, bajo la expresión de *personalidad africana*. Antes de continuar, me gustaría detenerme sobre esta noción de *Civilización*, que es, como ustedes saben, hija de la raza, la mezcla más sabia, primero de la geografía, de la historia, incluso de la prehistoria. Ella es esencial en África, puesto que se extiende hasta donde llegan nuestros conocimientos, alrededor de unos 5.500.000 años. Yo definiré aquí la "civilización" de una nación, en el sentido de la *etnia*, como una doble red de estructuras, es decir, de productos, y por tanto de valores. Los productos exteriores de la nación con su medioambiente geográfico, humano y cósmico: región, continente, planeta, universo. Productos interiores de la nación con ella misma: con sus elementos componentes, sus razas, sus grupos socio-profesionales, y en todos los dominios –económico, social, político, lingüístico, artístico-, pero como reacción a su sol, su clima, su historia y su prehistoria. Es en esta doble dirección que debemos favorecer nuestros estudios para analizar y definir, no cualquier "obra civilizadora" (...), sino también la *civilización africana* en el sentido, que le da Leo Frobenius, de un "acuerdo conciliante", por el cual se definen todas las grandes civilizaciones [490].

El medio físico ha influido en las estructuras económicas y sociales, pero también en las artes y la filosofía. Ahora bien, el hombre (en un movimiento de signo contrario), ha transformado la naturaleza para someterla a sus propias necesidades; esto ha sido característico de la civilización occidental en los siglos XIX y XX, lo que nos podría llevar a creer que la transformación de la naturaleza por el hombre es la esencia de la cultura. Esta creencia sería un error, pues supondría un movimiento de la cultura lineal, no oscilatoria, como en realidad ocurre.

Los dos movimientos de la cultura que debemos de encontrar principalmente en la enseñanza son:

1) La *preparación o instrucción* a los niños y analfabetos, dándoles un conjunto de conocimientos adquiridos por las generaciones precedentes que expresen la civilización de un pueblo determinado (un medio físico y un medio moral). La instrucción será, sobre todo, el conjunto de valores morales y técnicos al mismo tiempo que su práctica.
2) Es preciso también *aficionar a lo que se enseña* (no es suficiente con enseñar), siendo, además, necesario mantener y desarrollar dicha afición por otros medios

[490] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 333.

> que no sean sólo la escuela. Conocer la civilización de los antepasados no es suficiente, es preciso *conocerla con simpatía*, es necesario *vivirla*, no sólo con palabras, sino en los hechos cotidianos.

La cultura es acción revolucionaria, es acción del hombre que libre y consciente ejerce una actividad creadora. El hombre en su creación transforma el medio físico, pero también las estructuras ideológicas y las organizaciones económicas y sociales. La eficacia de la revolución se encuentra en la transformación técnica y el progreso metodológico. Es importante para el africano instruirse también en la civilización europea y en sus técnicas. Puede ser peligroso el propugnar una enseñanza basada sólo en la cultura indígena exclusivamente: la cultura sería algo de esencia literaria y artística, o "moral" en la mejor de las apreciaciones[491].

Para Senghor la cultura es un concepto muy amplio. Acude a dos autores, para explicar su noción de cultura, como son: J. Maritain, filósofo católico, el cual define la cultura como un "humanismo integral" y, R. Cantoni, marxista, que la define como:

> Toda actividad consciente del hombre, que tiende a modificar y racionalizar la naturaleza y relaciones entre los hombres. Una cultura que no quiere modificar ni el mundo, ni las relaciones externas del hombre, ni sus condiciones de vida, es una cultura de museo, temerosa del aire fresco, de la acción concreta, porque ama su polvo y su moho [492].

En definitiva, no es suficiente con afirmar que la civilización nace de la acción convergente de la historia, la geografía y lo étnico:

> Para *ser* verdaderamente civilización debe ser *Cultura*; es decir, superación de los determinismos por la voluntad consciente y la actividad creadora del Hombre. Es evidente que, en el alba de la civilización planetaria, cuando el área geográfica es el mundo, y la Historia, historia universal, la Cultura debe abarcar las dimensiones del Espacio y el Tiempo[493].

Toda civilización debe desarrollarse, transformarse y avanzar animada de un potente espíritu cultural, ó, puede estancarse y desaparecer. La cuestión fundamental

[491] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, pp. 102-103.
[492] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 104.
[493] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 323.

sería superar la falsa antinomia asimilación-asociación, en la medida en que la asociación significa poner en letargo las civilizaciones indígenas. Hay que darle de nuevo a la cultura su movimiento dialéctico, para así construir un fructífero diálogo entre dos civilizaciones.

De esta manera, la civilización ideal sería aquella que aunase en sí las bellezas reconciliadas de todas las razas. Sería, por tanto, *mestiza*, siendo esta la suerte de las grandes civilizaciones, entre las que se encuentra también Francia, creadora de una cultura y un espíritu propios, pero fruto de un árbol que ha sido injertado en varias ocasiones.

Para que una civilización sea mestiza, no es preciso que se divida. El mestizaje cultural, al igual que el biológico, debe tener una gran fuerza de carácter que le permita dominar y conciliar sus fructíferas contradicciones. En definitiva, la cultura es:

> Como un esfuerzo incesantemente renovado, que tiende hacia un equilibrio siempre huidizo, tan pronto conseguido como perdido. Y en ese trabajo de Sísifo reside, precisamente, la grandeza del Hombre [494].

En este epígrafe también analizamos el concepto de "Civilización de lo Universal" senghoriano, y su conexión con el concepto de cultura, además de otros conceptos con los cuales aparece estrechamente unido en el pensamiento del autor.

Afirma Senghor que desde hace unos años venimos hablando de un "Nuevo Orden económico internacional", pero éste no existirá mientras no haya, primeramente, un "Nuevo Orden cultural mundial". Todos los intentos de acercamiento entre Norte y Sur han fracasado y la razón profunda es que, si los pueblos desarrollados sienten un desprecio cultural hacia los menos desarrollados, difícilmente se sientan obligados a ayudarles o incluso a no explotarles, ya que de este desprecio hacia lo que se considera "culturas menores", se llega a considerar que no tienen civilización alguna.

Es por lo que Senghor, junto con unos cuantos jefes de Estado del Tercer Mundo, preconizan una "Civilización de lo Universal" en la cual, siendo fieles a este ideal, se puedan enraizar (los individuos de ese Tercer Mundo) profundamente en los valores de la Negritud, para posteriormente abrirse a los valores de otras etnias y

[494] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 105.

continentes, es decir, a otras civilizaciones. El objetivo es construir un mundo más complementario en su diversidad y hacerlo así más humano[495].

En su alocución: "El Brasil en la América Latina", dada en la Academia brasileña de las letras (Río de Janeiro, en 1964), sigue subrayando que la elaboración de la "Civilización de lo Universal" ha sido malograda por prejuicios, guerras locales y mundiales, pero valora la simbiosis de las civilizaciones que ha hecho la cultura brasileña. En Brasil han trascendido las luchas de raza y de religión que constituyen hoy en día las amenazas más mortales para la humanidad. Ellos han sabido hacer una política de integración racial, que practican y viven. Es una política que construye una nueva cultura, un nuevo humanismo. Es el fruto de una adaptación a una situación geográfica, histórica y biológica, para ponerla al servicio del hombre[496].

> Los tratados esenciales de la cultura brasileña contemporánea proceden de la Latinidad y de la Negritud. Es esta cultura, al mismo tiempo, una simbiosis entre la ciencia y el arte, la historia y la visión, la lucidez y la sensualidad... y, ahí reside, uno de los grandes fenómenos del mundo contemporáneo [497].

En una entrevista personal realizada por J. M. Ospina (Subgerente Cultural del Banco de la República en Bogotá) a L. S. Senghor, le pregunta sobre la relación que existe entre la cultura y la política, y la idea que Senghor tiene respecto a esta temática.

Dado que las respuestas de Senghor en dicha entrevista ilustran ampliamente el punto que estamos tratando, expondré algunas de las preguntas y respuestas que se hacen en este coloquio:

> Ospina: "Al abandonar voluntariamente la presidencia de Senegal ¿considera usted que termina su actividad política o que simplemente comienza a realizar ésta por medios distintos de los propiamente políticos, a saber, los que ofrece el campo de la cultura?".
> Senghor hace un recuento histórico de su carrera política para terminar afirmando:
> "Espero, sin embargo, que se me sustituya en estas últimas funciones, a fin de *consagrarme únicamente al campo cultural*. En este permanezco activo..."

[495] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 196.
[496] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 27.
[497] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 33: "Les traits essentiels de la culture brésilienne contemporaine procèdent de la Latinité et de la Négritude. Elle est, cette culture, en même temps et en symbiose, science et art, histoire et vision, lucidité et sensualité... Et c´est là un des grands phénomènes du monde contemporain".

Ospina: "¿Obedece esto a una concepción suya de la cultura, que acepta las íntimas y dinámicas relaciones entre ella y la política?"

Senghor: "Es evidente que, en la vida de una nación, especialmente de una nación en vías de desarrollo, no cabe separar los campos de la política, de la cultura, de la economía y de lo social. Sobre todo los dos primeros. Como acostumbro a decirlo, la cultura, como medio principal y objetivo final, está al comienzo y al fin del desarrollo"

Ospina: "¿Cómo considera usted que la política y la cultura se interrelacionan? En ese sentido, ¿cuál sería el significado y la trascendencia profunda de la cultura?"

Senghor: "Como se sabe, la cultura es el conjunto de conocimientos que nos permiten tener, sobre las cosas, los sucesos y los hombres una opinión y un juicio seguros. Los historiadores han anotado cómo los más importantes políticos, si no han sido en todos los casos los más cultivados, al menos han sabido rodearse de hombres de cultura. Si observamos el siglo XX europeo, comprobamos que los más grandes estadistas, Churchill, De Gaulle, Lenin, -cito por orden alfabético- eran hombres de elevada cultura".

Ospina: plantea sobre el fundamento, sentido y proyección del diálogo Europa Latina, África y América Latina y cuál es el fundamento de la propuesta, su coherencia y su campo específico de aporte al desarrollo de la cultura de lo universal para Sénghor.

Senghor: "El profesor Paul Rivet, quien creó el Instituto de Etnología de París, nos enseñaba en los años treinta que las primeras y más importantes civilizaciones humanas nacieron en las costas del Mediterráneo, del mestizaje entre amarillos, blancos y negros –sigo citando en orden alfabético-. Mencionaba las civilizaciones egipcia, sumeria e india, griega y latina, judía y árabe. Hoy los más grandes biólogos –piendo en Jean Bernard y en Jaeques Ruffié- defienden esta tesis apoyándose en datos numéricos. Lo remito al *best seller* de este último, *De la biología a la cultura*". "Resulta que en Europa son sobre todo los países latinos los que defienden esta tesis, tesis que es hoy oficial en países como Francia y Portugal... El antropólogo Almerindo Lessa, publicó un artículo en el que afirmaba que en el siglo XVIII, cuando la población de Portugal era de unos tres millones de habitantes, cerca de un millón de negros de África se habían fusionado con ella".

Ospina: "Es el mestizaje biológico y cultural la justificación de la "triple alianza cultural" entre la Europa Latina, África y América Latina..."

Senghor: "Sucede que la triple alianza, de la cual usted habla, existe desde lo que llamo la *Revolución de 1889*, que no se debe confundir con la de 1789. Ella, en el plano cultural, es esencialmente una reacción contra el cartesianismo francés y el empirismo inglés, reunidos simbióticamente en el *positivismo*. Regresando, a pesar de las apariencias, a la filosofía griega, la Revolución de 1889 da prioridad y primacía a la

> razón intuitiva y a la sensibilidad, sobre la razón discursiva y la voluntad... Es esta revolución de 1889 la que le permitió al África retomar su papel en el siglo XX, puesto que las virtudes por ella preconizadas son las mismas del África. En ese siglo XX, que es el del diálogo de los continentes y de las culturas, es de donde nacerá la civilización de lo universal. Con el África y, desempeñando un papel principal, se hallan las dos Américas, donde el mestizaje biológico y cultural, se ha realizado entre África, Asia y Europa; o mejor, entre los negros, los amarillos y los blancos; o mejor aún, entre los negro africanos, los mongoles y los alboeuropeos"[498].

Senghor muestra su sintonía con el pensamiento de Teilhard de Chardin cuando en su obra *Liberté 5* muestra el pensamiento de este autor. Aquí afirma que la "lucha de clases" no es más que un aspecto moderno y localizado de un fenómeno mucho más general. Marx ya lo hizo antes. Pero la aportación de Teilhard es la de haber extendido el fenómeno de la socialización a todos los horizontes del espacio-tiempo: desde las naciones, y de éstas a las razas y a los continentes. Muestra como estos conflictos de clases y de razas, de naciones y continentes, son etapas necesarias del proceso de socialización. Estas etapas conviven con otros conflictos como son los nacionalismos y los racismos, fenómenos más agudos que los conflictos de clase, y aunque nos encontramos en una época de divergencias extremas, se puede decir que se anuncia un movimiento de *convergencia panhumano* exigido por la naturaleza extrema de las tensiones y por la potencia de nuestros medios de combate y de comprensión. De este movimiento de convergencia, tiene que nacer la "Civilización de lo Universal", simbiosis de todas las civilizaciones diferentes[499].

La unión de los conceptos de "Civilización de lo Universal" y de "Negritud", lo expresa ampliamente en varias de sus alocuciones. Así, Senghor subraya la idea de que la Negritud puede ser definida desde dos puntos de vista: objetivo y subjetivo. Objetivamente es cierta visión del mundo y cierta manera concreta de vivir en este mundo. Es, como dicen los alemanes, un *Dasein*, una *Weltanschaung*, es decir, un "ser negro". Pero hay otra Negritud cuyo proyecto concebía Senghor en los años 1931-1935. Ésta es proyecto y acción. Es proyecto en la medida en que sus promotores, entre ellos Senghor, quieren basarse en la Negritud tradicional para aportar su contribución a la

[498] Cf.: OSPINA, J. M., d. c., pp. 2-5.
[499] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 12.

"Civilización de lo Universal". Es acción en la medida en que realizarán su proyecto en todos los campos, en concreto, en el campo de la literatura y de las artes[500].

Los valores fundamentales de la Negritud: un don excepcional de la emoción, una ontología existencial y unitaria, que desembocan, a través de un surrealismo místico, en un arte comprometido y funcional, colectivo y actual, cuyo estilo está caracterizado por la imagen analógica y el paralelismo asimétrico. He aquí lo que se aporta a la "Cita del dar y del recibir", en este siglo de la "Civilización de lo Universal"[501].

En la "Civilización de lo Universal" que hemos entrado a finales del siglo XX, afirma Senghor que la Negritud constituirá, y de hecho lo constituye ya como así lo ha demostrado, un conjunto de aportaciones esenciales. Por tanto, no desaparecerá, sino que representará, una vez más, su papel en la edificación de un nuevo humanismo que reunirá las aportaciones de todos los continentes, de todas las razas y de todas las naciones. Deben sentirse especialmente orgullosos los latinos, pues como todas las grandes civilizaciones, ha hecho grandes aportaciones en la elaboración y la edificación de la "Civilización de lo Universal"[502].

La UNESCO nos ha presentado ya hace tiempo a Brasil como el modelo de "Civilización de lo Universal", y ha elaborado en este sentido, el proyecto del "Diálogo de las culturas"[503].

Algunos jefes de Estado del Tercer Mundo, entre los que se encontraba Senghor, preconizaban una "Civilización de lo Universal", pero sobre todo animaban a colaborar en este proyecto, como ya se estaba haciendo en Senegal[504]. El propio Senghor opina sobre lo que para él sería una verdadera "Civilización de lo Universal", en una entrevista que le realizan sobre el colonialismo y el neocolonialismo, afirmando:

> Yo creo sinceramente en una civilización universal, y en tal sentido trabajamos para crear una civilización que abarque todos los continentes, todas las etnias, todas las naciones, todas las civilizaciones, todas las razas. En esa labor es imprescindible la participación de todas las etnias, de todas las razas, de todas las civilizaciones, de todos los pueblos. La edificación de esa civilización universal deberá comenzar por atacar los problemas de la justicia social y la justicia económica, y las grandes naciones y las

[500] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 17.
[501] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 23.
[502] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 108.
[503] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 66.

> superpotencias deberán contribuir en esa construcción. Para mí, el problema es mucho menos político que económico y social, y mucho menos económico y social que cultural. En la grave crisis con la cual nos enfrentamos, y que más que una crisis económica es una crisis de civilización, los pueblos del mundo deberán concertar su colaboración y olvidar sus confrontaciones [505].

En el horizonte del siglo XXI, Senegal es un militante activo de la "Civilización de lo Universal"[506].

Senghor también afirma, contra la opinión generalizada, que la tradición oral no es un obstáculo a la modernidad. La "Civilización de lo Universal" del tercer milenio (preparada por el diálogo de las culturas), necesitará ser fecundada por los valores dados a conocer por la tradición oral. De hecho, estos valores, han comenzado desde los inicios de la colonización a fecundar la civilización que será la del siglo XXI[507].

Ha sido en el siglo XX, y a todo lo largo de él, cuando la revolución de 1889 ha desarrollado sus efectos. Sucede, por una parte, que la influencia del arte negro-africano, y por consiguiente, de su estética, se ha hecho sentir sobre Euramérica y el mundo. Por otra parte, como consecuencia de ese hecho importante, se ha ido realizando progresivamente la "Civilización de lo Universal" que anunciaba, a mitad del siglo XX, Pierre Teilhard de Chardin para los albores del tercer milenio[508].

Esta "Civilización de lo Universal" anunciada por Pierre Teilhard de Chardin, se dará cuando cada continente, cada nación, cada región, aporte su contribución irremplazable. Senghor encuentra esta prospectiva en una relectura contemporánea de la obra histórica de M. De Lévis-Mirepoix. De aquí dice aprender una lección que la historia de Francia ofrece a todos los pueblos del mundo: ser un modelo ejemplar de política, ya que durante mil años, a través de la monarquía, los imperios, las repúblicas, ha mostrado un equilibrio vivo (siempre digno de recordar), entre la autoridad del estado y las libertades, tanto de las personas, como de las provincias o de las regiones. Francia ofrece, al mismo tiempo, un modelo de simbiosis biológica, pero sobre todo cultural, que ella ha hecho conscientemente. Francia toma de siglo en siglo y en las otras civilizaciones, los valores que son para ella extranjeros, los asimila entonces para

---

[504] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 123.
[505] Cf.: SENGHOR, L. S. (como colaborador entrevistado) y AA. VV., *Colonialismo y Neocolonialismo*, Salvat, Barcelona 1973, pp. 81 y 83.
[506] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 94.
[507] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 185.
[508] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 196.

hacer una nueva forma de civilización, en una nueva escala, pero de una vez: Universal[509].

Senghor nos quiere dejar un mensaje, y es que todos estamos –continentes, razas, naciones y civilizaciones- embarcados en el mismo destino. Se puede decir, que en esta gran aventura que es la vida, es necesario que seamos solidarios, debemos de cultivar nuestras diferencias para enriquecernos recíprocamente. Sólo así nos podemos salvar y no perecer, salvarnos creando una tercera vía, la del acuerdo, "la conciliación", que nos hará más hombres, mejor aún: "más-ser", en el seno de la "Civilización de lo Universal"[510].

Para finalizar este apartado, exponemos un texto donde extrae Senghor una consecuencia a nivel general:

> En el terreno de la "Civilización de lo Universal", ésta, como es sabido, será cada vez más, y a pesar de todos los prejuicios, resultado de un mestizaje biológico, más aún que de una simbiosis cultural. En este terreno, quiero subrayarlo, los griegos y los árabes, en la cuenca mediterránea, han tenido un papel decisivo [511].

5.4- Humanismo y Cultura

Senghor en su obra literaria *Libertad 1, Negritud y Humanismo*, trata de explicar cómo él comprende la Negritud como un humanismo. Afirma que la Negritud no tiene nada que ver con el racismo, ya que en su apertura al mundo estriba su humanismo. La Negritud ha sido enriquecida por las aportaciones de la civilización europea, a la que ella, a su vez, ha nutrido también. En el siglo XX, siglo de la convergencia panhumana, el humanismo sólo puede ser concebido a partir de este comercio del corazón y del espíritu, como "un dar y recibir", en una "confrontación", "participación", "comunión", del sujeto con el objeto. Es en esta actitud ante el mundo donde reside, en definitiva, la identidad de la Negritud como un humanismo[512].

La relación existente entre "ser negro" y considerar esta corriente intelectual como un humanismo, lo podemos encontrar en varios intelectuales de la época. La

[509] Cf.: SENGHOR, L. S., *Discours de remerciement et de réception à l´Academie française*, pp. 45-46.
[510] Cf.: SENGHOR, L. S., *La poésie de l´action*, p. 360.
[511] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 280.
[512] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, pp. 9-11.

mayoría de ellos relacionados con Senghor, y casi todos formando varias revistas y publicaciones que dieron en aquellas décadas un "color africano" al pensamiento occidental del siglo XX. Un claro ejemplo de esto que afirmamos lo encontramos en A. Diop. Fue durante un tiempo senador de Senegal, pero se encontraba mejor en una actividad intelectual más que política. Funda la revista *Présence Africaine* (en colaboración con Senghor y otros intelectuales), y cuando su mandato político termina se consagra enteramente a este menester de publicar el pensamiento africano. Entre muchos de los artículos que hace ver la luz, encontramos uno muy clarificador (en el primer número de *Présence Africaine),* para la idea que estamos exponiendo en cuanto a relacionar la negritud y el humanismo:

> El negro que brilla por su ausencia en la elaboración de la ciudad moderna, podrá, poco a poco, significar su presencia contribuyendo a la recreación de un humanismo a la verdadera medida del hombre.
>
> Porque es cierto que no se podría alcanzar el humanismo auténtico, en su formación, no interviniendo más que subjetividades europeas. El mundo de mañana será edificado por todos los hombres [513].

Es fácil advertir el uso humanista que Senghor da al método socialista[514]. En este sentido, el método es sólo un encuadre, y Senghor afirma que les corresponde (a él y al partido que lidera) la función de descubrir los condicionamientos y de definir sus funciones. En definitiva, el problema consiste en *explicar al "hombre" por el hombre*. Pues el trabajo que pretende en este estudio no reside en definir las "leyes de la Cultura negro-africana", sino "los hechos de civilización": tanto las instituciones sociales como las organizaciones y los caracteres culturales, por no hablar de las "obras", los "totems" y los temas, que por no remitirlos a su origen, están menos orientados al porvenir, y se encuentran en todas las comunidades negras (inclusive entre los de América), porque implican valores humanos de universalidad[515]. La misión del socialismo será crear un *humanismo integral*, integrando los valores espirituales de la libertad y de la cultura, a

[513] Cf.: DIOP, A., "Niam n´goura ou les raisons d´être de Présence Africaine", en *Présence Africaine*, 1947, nº 1, p. 13. Citado en SMET, A. J., 1975, p. 266.

[514] Respecto al método socialista, Senghor explica en sus obras en qué consiste. Subraya el carácter dialéctico, principalmente, de dicho método. Es un método dinámico y actual, en una revolución perenne desde su principio. Su objetivo debe ser suprimir las clases sociales, la dictadura del proletariado y consolidar la colectivización de los medios de producción. La cuestión principal debe ser liberar al individuo. Cf.: *Liberté 2*, pp. 102-103. Más información sobre el socialismo y el método socialista lo expresa en la misma obra pp. 184-196, y en *Liberté 4*, p. 23, 31, 191, 238, 388, 397.

la vez que los valores religiosos, que son una de las necesidades vitales del hombre. Los países africanos que han estado colonizados también deben de jugar su rol: afirmar y hacer triunfar los principios de la moral internacional, que son la libertad, la igualdad, la fraternidad de las razas y las naciones, así como de las personas y de los grupos profesionales[516].

En su faceta de político también encuentra cabida para el humanismo. Senghor estudia las condiciones de elaboración de un plan de desarrollo, económico y humanista que, a largo plazo, sea susceptible de resolver los problemas, que tienen los países subdesarrollados. Dicho plan, debe de tener una visión del *hombre integral* que culmine y satisfaga la totalidad de las necesidades humanas[517]. Esta preocupación por el hombre, en su totalidad, la encontramos en varias de sus alocuciones políticas:

> En esta prospectiva, el Gobierno senegalés ha procedido –durante dieciocho años-, al inventario completo de los recursos del país, sin olvidar los recursos culturales. Porque la construcción nacional no puede ser hecha más que *por y para el hombre*, con sus virtudes y sus necesidades. Durante ocho meses, sobre la base de este inventario, el Gobierno ha elaborado el primer Plan Cuatrienal del Desarrollo (...)
> El desarrollo del hombre es nuestra preocupación: de *todo el hombre y de todos los hombres*. El hombre es el fundamento y la meta de nuestra *política*. De aquí la importancia suprema del desarrollo cultural y de la formación de los cuadros (...)
> Más bien manifiesto que en el último siglo, aparecerá la marcha irresistible de la humanidad hacia su "totalización" y su "socialización" a la vez, por emplear los mismos términos de Pierre Teilhard de Chardin [518].

En otra de sus intervenciones políticas él mismo se pregunta: ¿Qué es la política?. A este interrogante, dará la siguiente respuesta:

> Pasados los años, estamos casi todos de acuerdo sobre los objetivos y el fin, si no sobre los medios, de nuestra acción política. Respecto a los *objetivos*, es cuestión de construir una *nación moderna*, donde los ciudadanos jugarían con las libertades democráticas, del nivel de vida de un país desarrollado. En cuanto al fin sería, una vez asegurado el despegue económico, aportar nuestra contribución en la elaboración de una *nueva*

[515] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 264.
[516] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4*, pp. 63-64.
[517] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4*, pp. 12-13.
[518] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4*, pp. 54-55.

> *civilización negro-africana*, incluso africana, que nos permita participar activamente en la edificación de un *humanismo panhumano*: de una civilización general, que será la simbiosis de todas las civilizaciones particulares. En otras palabras, la realización del Hombre, del *Homo sapiens*, que emergía en África hace unos 40.000 años, tal es nuestro fin último. Naturalmente resumo simplificando. Como veremos nuestro desarrollo no es lineal, es *dialéctico*. En todo su recorrido, el económico y el cultural reaccionan el uno sobre el otro, se informan el uno al otro [519].

El considerar la política un humanismo activo es una de las constantes en sus distintas intervenciones públicas. Esta consideración la basa Senghor en afirmar que el hombre no se puede dividir, debe ser y desarrollarse de forma integral y fundarse en una ética. Cuando Senghor termina su artículo "Socialismo, federación, religión", intenta demostrar que estas ideas están interrelacionadas. Que los tres actos de la trilogía no forman más que un solo drama, "el de la condición humana, la nuestra". En verdad, su única pretensión es crear sobre la tierra africana un humanismo, un hombre nuevo[520].

¿Cuáles son las posibilidades de la Negritud en la cita del dar y del recibir que es el humanismo del siglo XX? Sus posibilidades son inmensas. Las tendencias contemporáneas de la filosofía, de la ciencia y del arte justifican la creación del movimiento de la Negritud. En campos como la filosofía y el arte, la búsqueda de nuevos caminos ha estado inspirada por el mismo espíritu que animó desde siempre a la civilización negro-africana[521].

Así pues, el humanismo negro-africano del siglo XX, más concretamente la Negritud en su sentido de movimiento cultural, de proyecto-acción, responde a la espera del humanismo contemporáneo. El humanismo del siglo XX se encuentra en la cita del dar y del recibir. Solamente en la medida en que esto se realice, ese humanismo será la "Civilización de lo Universal"[522].

El proyecto de Senegal responde a la construcción de una "nueva civilización", más exactamente, al humanismo, a la Negritud. Para Senghor se trata, una vez más, de enraizarse en los valores milenarios de la civilización africana y, al mismo tiempo, abrirse a los valores fecundantes y complementarios de otras razas, etnias o pueblos[523].

---

[519] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4*, p. 302.
[520] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 2*, p. 109.
[521] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 23.
[522] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 26.
[523] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, pp. 85.

En una de sus conferencias, en los países escandinavos, afirma que la Negritud es un humanismo del siglo XX. Para que las personas capten la modernidad y el carácter humanista al mismo tiempo, del arte negro, no puede mejor que invitarles a leer a Elie Faure (gran crítico de arte). Dicho autor opone más allá del arte griego, el arte albo-europeo a las artes de todos los demás pueblos y continentes[524].

La Negritud constituye y constituirá un conjunto de aportaciones esenciales, en la edificación de un nuevo humanismo, más humano, porque al final, ese humanismo reunirá en su totalidad las aportaciones de todos los continentes, de todas las razas y de todas las naciones[525]. Pero este humanismo activo tiene necesidad de la cooperación de todos, en especial, de las naciones europeas. Con esta sola condición será elaborada la "Civilización de lo Universal"[526].

Lo que mejor caracteriza al cosmos negro-africano, además de la primacía concedida a lo existencialmente vivido, es su antropocentrismo y, por tanto, su humanismo. De esta manera, volviendo al mito, el hombre y el cosmos se reflejan recíprocamente, guardando entre ellos múltiples conexiones que se expresan por imágenes simbólicas, por correspondencias. El hombre es el microcosmos del macrocosmos que es el cosmos. Sus correspondencias son los signos de fuerzas y de acciones recíprocas. Sobre este modelos del hombre y del cosmos se edificará y se organizará la sociedad africana: la casa, el altar, el templo, la aldea, el reino[527].

Para Senghor "El Libro de los Muertos" es la expresión de la palabra sagrada y del humanismo integral. El poema debe su potencia animadora y creadora al hecho de que la palabra se encuentra aquí cantada y dotada de ritmo. Entrando en las fuerzas cósmicas y, por tanto, participando en ellas, el difunto se transforma en Osiris, él mismo se hace Dios, el hombre pasa a ser el centro del Universo. Tal como afirma G. Kolpaktchy en su introducción al "Libro de los Muertos":

> Nos encontramos aquí con el Humanismo integral: el hombre se convierte en el pivote del universo. Más aún, en algunos aspectos el hombre perfecto y santificado es superior a los dioses, es su salvador, su redentor. El hombre perfecto y santificado, es decir, el poeta que canta y danza [528].

[524] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 100.
[525] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 108.
[526] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 2*, p. 281.
[527] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 230.
[528] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 279.

El humanismo negro-africano del siglo XX, dicho de otra forma, la Negritud en su sentido de movimiento cultural (proyecto y acción al mismo tiempo), responde sin duda al humanismo contemporáneo. La verdadera cultura de la Negritud implica arraigo y desarraigo. Debe enraizarse en su herencia espiritual, en lo profundo de sus orígenes, pero también debe desarraigarse, abrirse a las aportaciones fecundas de las civilizaciones extranjeras. Es necesario permanecer enraizados en nuestro suelo, pero no lo es menos, el volver al espíritu metódico y organizativo de Descartes[529].

Así mismo, relaciona Senghor la literatura negra en lengua francesa con el *humanismo*. Comenta que esta asociación constituye una de las aportaciones más importantes a la literatura generalizada: a la "Civilización de lo Universal". Gracias a la comunicabilidad que le concede la lengua francesa a la literatura negra, se puede realizar en plenitud la simbiosis de los dos aspectos extremos del "genio" humano. Lo que la convierte en un "humanismo integral"[530].

Otra valoración del humanismo y su relación con la cultura, la muestra en su artículo "El Francés, lengua de Cultura" que expone en la revista *Esprit* (noviembre de 1962). El objetivo de este escrito es, según el propio Senghor, "explicar el fervor y el favor y, de modo especial, la disociación de la política y de la cultura francesas"[531]. Aunque, posteriormente, matiza que dicha disociación es más aparente que real y especifica que en África el espíritu no sucumbe a la dicotomía, pues no se separa como en Europa la cultura de la política. No obstante, la razón principal del nacimiento de una Francofonía (la expansión del francés fuera de sus fronteras), es de orden cultural. A todo esto, añade que otra de las razones fundamentales de dicha expansión es el *humanismo francés*. Este humanismo consiste precisamente en una *recreación*, pues tiene al hombre como objeto de su actividad. Lo genuino del genio francés es, ante todo, la inquietud por el hombre, ya se trate del arte, de la ciencia, de la literatura o del derecho. La lengua francesa expresa siempre una moral, de aquí su carácter de universalidad, que le lleva a superar su inclinación al individualismo[532].

El elogio de la lengua francesa, o de la Francofonía, lo hace expresamente Senghor en un discurso en la Universidad de Laval (24 de septiembre de 1966). En dicho discurso subraya que la Francofonía no es, como algunos creen, una máquina de guerra montada por el imperialismo francés, ni los senegaleses han tomado la iniciativa

[529] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 25.
[530] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 414.
[531] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 371.
[532] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, pp. 372-374.

de la Francofonía por motivos económicos y financieros, sino que para ellos es valida, la Francofonía es cultura. Para Senghor, lo esencial es que Francia acepte descolonizar culturalmente y que, a la vez, se trabaje en la defensa y expansión de la lengua francesa como se ha trabajado en su ilustración[533].

Finaliza Senghor el artículo subrayando la *francofonía* como un "humanismo integral":

> El *Humanismo* integral que se teje alrededor de la tierra: esta simbiosis de las "energías durmientes" de todos los continentes y de todas las razas, que se despiertan a su calor complementario. Francia (...) es usted y soy yo: es la *Cultura* francesa. Invirtamos la proposición para ser completos: también vosotros los franceses sois la *Negritud* y el *Arabismo*. Ahora nuestro valores se agitan en los libros que leéis y la lengua que habláis, el francés, sol que brilla más allá de vuestras fronteras [534].

5.5- Mestizaje y Cultura

Senghor considera el mestizaje como uno de los componentes más importantes de la cultura y de la nueva "Civilización de lo universal". No debemos olvidar que toda gran civilización es un gran mestizaje cultural. Respecto al concepto de "mestizaje" analizaremos lo más importante que expresa el autor en su obra, en relación a la cultura.

En 1940, cuando Senghor fue hecho prisionero de guerra por los nazis, tuvo tiempo para reflexionar durante su cautiverio sobre las lenguas y civilizaciones mediterráneas, que él mismo enseñaba desde 1935, sin penetrar en su significado y su sentido íntimo. Terminó descubriendo el "milagro mediterráneo" (desde la civilización egipcia hasta los árabes), o mejor aún, el "milagro griego", que era el milagro del mestizaje cultural[535]. Es a partir de esta idea cuando hace la reflexión siguiente:

[533] Cf.: TÉTU, M., (Prefacio de L. S. Senghor), *La Francophonie. Histoire problématique et perspectives*. Hachette, Québec 1988, p. 67.
[534] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 376. Senghor también hace referencia a los valores culturales de la Francofonía en su obra *Ce que je Crois*, p. 166 y p. 176.
[535] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4*, p. 552.

> ¿Qué razas y qué pueblos habitaban los países mediterráneos antes de la llegada de los semitas, pero sobre todo de los indoeuropeos, es decir, de los celtas, griegos, latinos, germanos y eslavos? [536].

Senghor afirma que debemos recurrir antes a la Prehistoria que a la Historia, recordando dos hechos importantes: hasta el Paleolítico superior, exclusive, cuando dos razas se encontraban, siempre se combatían y una de ellas destruía a la otra. En este estudio de la Historia humana, se analizan dos hechos fundamentales sobre los que se basan los antropólogos y los pre-historiadores cuando establecen los principios básicos de sus ciencias:

1.- En los albores de la humanidad, cuando dos razas se encontraban luchaban entre ellas hasta la eliminación de una raza, y desde la aparición del *Homo sapiens* (Paleolítico superior), las razas se siguen combatiendo, pero *siempre se mestizan*.

2.- De aquí que podamos concluir que *toda gran civilización es un mestizaje cultural*[537].

Si nos orientamos por estos dos principios, la labor de búsqueda –en lo que al mestizaje africano se refiere- consiste en estudiar cuál es la parte que los negro-africanos, más concretamente, que los negroides, han tenido con su aportación biológica y cultural a la población de los países mediterráneos.

Son estos negroides, en la opinión de los prehistoriadores antropólogos (como Rivet, Verneau, Boule, Moret, Chardin...), los que, mezclados con los blancos (hombres de Cro-Magnon y, en menor grado, con los de Chancelade –raza amarilla-) habrían dado como resultado el *Homo Mediterraneus*: moreno, de rostro alargado, dolicocéfalo, y talla media que nos describe Moret, que se parece a los helenos[538].

En su obra *Liberté 5*, explica que el pueblo portugués ya ha realizado, después del mestizaje biológico, el mestizaje cultural en la antigua Lusitania. Comenzando por su lengua: la enorme riqueza de vocabulario que tiene, tomando sus fuentes de Europa, pero sobre todo del África-madre, lengua rica y compleja, noble y popular, capaz de expresar todos los movimientos del alma y los estremecimientos de la carne, alternando

[536] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, pp. 92-93.
[537] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 94. Véase también la misma idea en su obra *Libertad 1*, p. 105.
[538] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, pp. 92-94. Senghor describe aquí a pie de página que los griegos actuales tienen un 45% de sangre O -este tipo de sangre O se encuentra muy extendido en África-. Por tanto, se hace aquí una referencia explícita al mestizaje de tipo biológico.

violencia y dulzura. En una palabra, una lengua de poetas, la menos europea de las lenguas románicas.

En el arte portugués nos encontramos con el mismo mestizaje, en particular, por la impregnación mora y negra[539]. El barroco portugués se distingue del clásico en primer lugar por su alma, que da libre curso a la sensibilidad y la imaginación. La belleza de sus monumentos se plasma porque unen armoniosamente la libertad a la regla y la ternura al esplendor. Porque lo propio del mestizaje consiste precisamente en resolver las contradicciones, no por la violencia y el enfrentamiento, sino por la dulzura de la simbiosis.

Los portugueses al mestizarse en Brasil, no sólo biológica sino espiritualmente, se han convertido en los brasileños de hoy. Enriquecidos con las aportaciones biológicas y culturales de otras etnias. Este mestizaje explica que a los rasgos distintivos de los pioneros portugueses, muy conservados, se añadan otros nuevos que provienen casi todos del África negra. Si la gentileza y dulzura portuguesas han quedado preservadas, incluso reforzadas, se debe al continente africano.

La UNESCO ha presentado, hace ya tiempo, al Brasil como el modelo de la "Civilización de lo Universal", y ha elaborado, en este sentido, el proyecto del "Diálogo de las Culturas".

Como referencia y defensa del mestizaje, Senghor cita a un gobernador de las colonias que estaba intranquilo porque el general De Gaulle convocaba a los arabo-bereberes y a los negro-africanos a las elecciones para la Asamblea Nacional Constituyente, y que temía que la sangre africana contaminara a la francesa. El general, después de regañarle, resumió así su pensamiento:

> Mi querido gobernador, usted es un burgués: el futuro pertenece al mestizaje [540].

También cita una frase de Montaigne que hace referencia al mestizaje: "un hombre formado, es un hombre mezclado"[541]. Añade Senghor que esta es su conclusión, porque es la lección que desde hace cuatro siglos nos dan los portugueses.

---

[539] El objeto de arte negro es "una imagen simbólica y rítmica", es una imagen espiritualizada, un equivalente simbólico y no una representación del universo. El arte "moro" se caracteriza por la utilización de signos geométricos, de estilo anti-naturalista. No suele representar al ser humano. Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 92.

[540] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 67.

[541] Cf.: Todas estas alusiones las hace Senghor en *Liberté 5*, p. 67.

Subraya que cuando él habla del proyecto senegalés, se trata de crear una "nueva civilización" que habría que edificar. Lo cual significa, que no es el estudio de la población biológica lo esencial, (esto es sólo algo previo y necesario), sino que lo nuclear, es estudiar el fenómeno característico del *Homo sapiens*, en el doble terreno de la lengua y del arte, pues es en estos dos aspectos donde mejor se define una civilización.

El mestizaje de las distintas lenguas, y su parentesco lingüístico, como mejor se reconoce es por su morfología. Desde esta perspectiva, lo que caracteriza a las lenguas negro-africanas son los siguientes rasgos comunes:

> Las raíces primitivas de dos letras.
> La no distinción esencial entre el sustantivo y el verbo.
> Las clases nominales.
> La ausencia de flexión nominal o verbal y, por ello, la abundancia de afijos.
> La preponderancia del aspecto sobre el tiempo, particularmente del aspecto imperfectivo y perfectivo sobre todos los demás[542].

Lo que resulta más llamativo, es que cada una de las lenguas mediterráneas (el vasco, el berebere, el copto, el egipcio antiguo, las lenguas caucásicas, y entre las lenguas asiáticas, el sumerio y el elamita) posee, al menos, dos de los cinco caracteres comunes que acabamos de enumerar. Por la misma razón, a causa del parentesco antropológico, podemos encontrar las mismas semejanzas en las lenguas dravídicas y de Oceanía, e incluso, según Rivet, en ciertas lenguas de la América precolombina.

Entre los fenómenos culturales a tener en cuenta para el estudio del mestizaje cultural, los datos lingüísticos son menos convincentes que los datos artísticos, como así nos lo confirman los que se pueden encontrar en la Prehistoria, pero no por ello dejan de ser menos importantes.

En el arte negro también podemos encontrar distintos elementos de mestizaje. Así, para Senghor, los objetos de arte negro, llevan como sello la marca del ritmo negro. El ritmo entre los negros es uno de los elementos del lenguaje que no se separa del símbolo. Por ello, Senghor define –parafraseando a Elie Faure- el objeto del arte negro

[542] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 91. Especifica qué lenguas considera negro-africanas: "los grupos *sudano-guineano y bantú*, los grupos *cusítico* al Norte *y khoin* al Sur". También explica qué entiende por "lenguas mediterráneas": el vasco, el berebere, el copto, el egipcio antiguo, las lenguas caucásicas. Entre las lenguas asiánicas, el sumerio y el elamita.

como "una imagen simbólica y rítmica", "un equivalente simbólico y no una representación del universo"[543].

Son pues el ritmo y el símbolo lo que caracteriza especialmente al arte negro y son los africanos los testigos más elocuentes del *Homo sapiens* y de su descendencia neolítica. Dicha descendencia ha sido donada en herencia a una intensa amalgama de pueblos que, hacia la mitad del segundo milenio (d. C.), recorrió el Egeo, Egipto, Oriente Próximo, etc. en un tiempo donde los europeos bajaban por el Sahara y se mestizaban con los negros africanos. Por ello, debemos proteger esa parte artística de nuestra historia, que se encuentra también en la manifestación de la arquitectura senegalesa y que está, a su vez, impregnada de los valores de la negritud. Cree Senghor que esta arquitectura puede ser enriquecida con la llegada de los franceses, participar de un enriquecimiento recíproco, porque en Senegal hallamos, sin ningún tipo de duda ni complejo, un mestizaje cultural. Por tanto, se puede afirmar que la nueva arquitectura, por ser negro-africana, no será menos moderna, es decir, estará adaptada al siglo XX[544].

Por último, cabría añadir a los dos principios enunciados[545], la necesidad para el investigador científico de poner en práctica algo de más valor: la visión que nace de la intuición sensible. Esto nos ayudará a una mejor comprensión del mestizaje cultural de los pueblos y de las grandes civilizaciones, creando una "Civilización de lo Universal", de la que Senegal es y será un militante activo[546].

Más adelante, Senghor afirma que son los griegos los que ofrecen un ejemplo más fecundo de mestizaje cultural. Desde Homero a Estrabón no cesaron de elogiar a los "etíopes", es decir, a los negros, puesto que, según los egipcios, la civilización de estos últimos en sus elementos primeros había sido donada por los "etíopes", inventores de la Religión, la Ley, el Arte y la Escritura. Sin embargo, fue la aportación de nuevos pueblos – así lo muestra Moret entre otros sabios antropólogos, historiadores, etc.- las que permitieron a la civilización egipcia desarrollarse y durar durante unos cuatro mil años.

Hablar del mestizaje es hablar de la raza, afirma Senghor en su artículo "Del mestizaje biológico al mestizaje cultural". Pero, ¿qué entendemos por la palabra "raza"?. La raza es una subdivisión de la especie en la clasificación zoológica, y está dividida en sub-razas. El diccionario *Robert* define la raza como:

[543] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 92.
[544] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4*, p 615.
[545] 1- Dos pueblos en contacto se mestizan siempre. 2- Toda gran civilización es un mestizaje cultural.
[546] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 94.

> El conjunto de los individuos en los que se dan juntos unos caracteres comunes hereditarios [547].

Respecto al concepto de raza, Hoebel-Weaver nos subraya que:

> Cuando se habla de raza se alude por lo general a un tipo de población formada por un agregado de personas que en el pasado, y todavía en el presente en gran parte, habitaron en un continente determinado o en una gran zona del continente (...) Tales poblaciones tienden a estar lo bastante aisladas de los habitantes de otros continentes como para tener más antepasados comunes entre sí mismos que los que comparten con otras poblaciones de otros continentes [548].

La existencia de razas humanas es una realidad biológica, afirman también Ruffié y Genet-Varcin, aunque se diferencian en algún matiz a la hora de explicar el concepto "raza". Para el primero es una realidad biológica, sin más. En su libro *De la biología a la cultura* afirma: "en el plano biológico, nada autoriza a dividir la especie humana en razas autónomas"[549]. Pero este concepto es poco útil, ya que su rigidez contrasta con el carácter cambiante de la evolución humana. Para el segundo (Genet-Varcin), los grupos físicos, variedades, taxones, tipos, etc., hay que estudiarlas y comprenderlas, y también respetarlas y hacerlas respetar.

En relación a lo que podemos considerar como "raza humana", la UNESCO plantea dos puntos de vista: la de los especialistas en genética y la de los antropólogos. Los primeros estudian cuestiones de herencia y, por tanto, para ellos, una raza es un grupo de individuos que presentan un número grande de factores hereditarios comunes. Parten, por tanto, del interior del individuo, de los "genes" (nivel del genotipo). Los

[547] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 111.
[548] Cf.: HOEBEL-WEAVER, 1985, p. 62. En esta obra se propone el estudio de la variedad de rasgos humanos desde dos enfoques: el racial y el clinal. El enfoque *racial* –clasificación de las poblaciones por áreas geográficas y según los rasgos físicos (del nivel del fenotipo)-, es la más conocida y antigua. El enfoque *clinal* consiste en determinar la distribución geográfica de los caracteres genéticos según unas clinas. La "clina" es una línea sobre un mapa que une los valores similares (a nivel del genotipo) -por ejemplo, el grado de pigmentación de la piel-. El principal proceso de adaptación genética de las poblaciones, al medio ambiente, es la selección natural. Hoebel-Weaver sostiene que toda la humanidad constituye una sola especie, es decir, tiene un sistema genético cerrado –todos los miembro de la misma especie se pueden cruzar entre sí, pero no pueden cruzarse fuera de su especie con otras especies-. También expone que siguiendo los mapas clinales de varios caracteres genéticos no presentan variaciones de distribución coincidentes. De confirmarse esta teoría, significaría que en un sentido biológico no existen las razas humanas. Por tanto, "la idea de raza existiría como un concepto cultural y una quimera biológica". Cf.: HOEBEL-WEAVER, 1985, pp. 57-70.
[549] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 111.

segundos, definirían la raza como un amplio grupo de individuos que, al descender de los mismos antepasados, tienen en común una tendencia general a engendrar individuos del mismo tipo físico. Parten, por tanto, del exterior, de la "morfología" (nivel del fenotipo), estudiando los ojos, el cráneo, huesos, talla, etc.[550]

Actualmente se da primacía a la parte genética, a la sangre, dicho de otra manera, a los "marcadores sanguíneos", parafraseando a Ruffié. Esto tiene una explicación; los caracteres morfológicos son los más frágiles y los menos significativos, ya que dependen de la preselección selectiva del entorno. La UNESCO, ante la pregunta de si existe una raza humana, responde, con matices, que existe una unidad en la especie humana, que desciende de un antepasado común, *el Homo sapiens*, y cuyas razas son fecundas entre sí. Se admite, por tanto, la subdivisión en grandes-razas (blancos, amarillos, negros) que se han formado por mutaciones de los genes, bajo la influencia del entorno y la reacción al medio como adaptación evolutiva. También se afirma la multiplicidad de razas e individuos que presentan caracteres intermedios[551].

Senghor pasa a hacer un estudio pormenorizado de los grupos sanguíneos y su relación con las distintas razas llegando a hacer unos cuadros que se presentan a continuación y que concluyen lo siguiente:

Se puede definir la raza blanca por la preponderancia de la sangre A y a la raza negra por la preponderancia de la sangre O. En Asia, que está habitado por personas de las tres "grandes razas", se observa como característica esencial el porcentaje más alto de individuos de sangre tipo B. De ahí le vienen las dudas a Senghor, cuando trata de decidir, si la raza amarilla está más cerca de los blancos o de los negros. Se decanta por afirmar que están más cerca de la raza negra a causa de la importancia de la sangre B entre los negros, pero también por razones culturales, que expresará más adelante.

Ahora bien, por debajo de las semejanzas, se descubren ciertas tendencias generales, con matices, incluso excepciones llamativas, como en Grecia (42% de A y 46% de O), Egipto (46,8% de O y 23% de A) y la India (31% de O, 21% de A y 39% de B). Estas tres zonas geográficas son tres focos muy importantes de civilización que han tenido a lo largo de su historia una característica común: un mestizaje muy acentuado, tanto biológico como cultural.

Refiriéndose al mestizaje biológico, y su relación con el carácter o temperamento humano, se apoya Senghor en dos obras, la de Bourdel, titulada *Grupos*

[550] Cf.: SENGHOR, S. L., *Liberté 5*, p. 111.
[551] Cf.: SENGHOR, S. L., *Liberté 5*, p. 112.

sanguíneos y temperamentos, y la de Griéger que lleva por título *La Caracterología étnica*. Para estos autores, cada grupo sanguíneo es la señal de un temperamento. Bourdel afirma:

> El temperamento es para nosotros, la predisposición profunda y esencial que determina el modo de adaptación de un ser a la vida, y que, por ello mismo, condiciona la situación de actividad o de letargo de todas sus facultades en función del medio en que se encuentra [552] .

Esta tesis de Bourdel ha sido confirmada, en gran parte, por Griéger, que partiendo del temperamento de cada pueblo, distingue cuatro etnotipos: el *Introvertido*, el *Fluctuante*, el *Extravertido* y el *Perpetuante*. Se subraya la importancia de que, si el *Introvertido* tiene una gran capacidad de emoción, su reacción es "secundaria"; conserva su emoción para integrarla, interiorizarla, matizarla y, sobre todo, ser consciente de ella. Piensa, siente y actúa de manera que es el sujeto el que determina su actitud respecto al objeto. Los Introvertidos coinciden, en general, con los pueblos en los que el grupo sanguíneo A es dominante. Algunas de sus cualidades son: discursividad, estabilidad, organización y disciplina; su temperamento es *armónico*, con una adaptabilidad selectiva y con predominio afectivo.

Entre los pueblos que pertenecen al etnotipo *Fluctuante*, domina en general el grupo sanguíneo O, y Grieger da las características de su carácter afirmando que sus reacciones son más frecuentemente inmediatas. Sus impresiones se separan muy poco de sus causas objetivas para convertirse en objeto de una meditación interior. Sus cualidades son complementarias y contrarias: intuición, intensidad y rapidez de reacción emotiva, calor y amplitud de expresión; es un temperamento *melódico*, con una adaptabilidad extrema e incondicional. Grieger clasifica entre los pueblos *Fluctuantes* a la mayoría de los mediterráneos, los latinoamericanos, los japoneses y todos los africanos. Siguiendo con las conclusiones de Bourdel, a cada grupo sanguíneo le señala un determinado temperamento, así, los organismos de tipo de sangre B se distinguen por una adaptabilidad racional, regular y metódica, con un temperamento *rítmico*.

El etnotipo de los *Extravertidos* tan sólo comprendería a dos pueblos que están unidos por la lengua y la proximidad geográfica: los franceses y los belgas de lengua francesa, por ejemplo. Se debe tener en cuenta que entre los belgas franceses y los

belgas flamencos, su cultura no depende de la raza, pues ambos son mestizos de celtas y germanos. Mientras que los *Perpetuantes* tan sólo comprenden a dos pueblos, los ingleses y los holandeses. Aquí, se puede afirmar, que la frontera coincide con el *limes* romano, o sea, con la cultura. En el caso de los ingleses y holandeses, por un lado, y entre los franceses y walones, por otro, es la cultura la que representa el papel más importante para el mestizaje de esos pueblos. Mientras que en el caso de España el mestizaje se produjo por ambas partes: cultural y biológico. Es en España donde se puede confirmar de mejor manera el mestizaje biológico y cultural. No deja de ser significativo que España, siendo un país mediterráneo, se clasifique en el etnotipo *Introvertido*. Pero esto refuerza la tesis del mestizaje cultural por medio del mestizaje biológico, ya que en España, contra lo que cabría esperar, el grupo sanguíneo A supone el 45,2% y el grupo sanguíneo O el 41,9%[553].

> El mestizaje cultural en las latitudes mediterráneas queda probado esencialmente por el hecho de que las poblaciones de "piel de color oscuro rojizo, frecuentemente oscuro" entre las que predominaba fuertemente el grupo O, quedaron sumergidas, al Oeste, por poblaciones blancas de lenguas flexivas y, al Este, por poblaciones amarillas de lenguas mongólicas [554].

Por último, los organismos de tipo de sangre AB se caracterizan por una inestable adaptación, ya que pasan del plano afectivo al plano racional y viceversa, al mismo tiempo que se adhieren directamente al medio exterior; son de temperamento *complejo*.

Llegando a este punto del estudio del mestizaje en Senghor, podemos definir la cultura como un signo del mestizaje entre los distintos pueblos y razas[555].

Senghor en su interés por el mestizaje de sus orígenes *sérerès-mandingas*, valora el estudio que efectúa Henry Gravrand sobre la civilización *sérerè*. En el prefacio de la obra: *La civilisation sérerè. Cosaan*, Senghor expone su opinión afirmando que su

---

[552] Cf.: SENGHOR, S. L., *Liberté 5*, p. 118.
[553] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 196. Estas afirmaciones las hace Senghor en su discurso "Del mestizaje biológico al mestizaje cultural". "Conferencia en el coloquio sobre el mestizaje", Universidad de Évora, Portugal, 16/06/1980.
[554] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 120.
[555] Incide en esta idea Senghor varias veces en su obra literaria. Afirma siempre que todas las grandes civilizaciones de la Historia: las de Sumer, Egipto, la India, China, Grecia, han sido sobre todo *mestizas*, pues por encima de las tentaciones del poderío material, se han encontrado situadas en una encrucijada de razas y civilizaciones. Cf. SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 104.

padre era un fiero guardián de la tradición de hablar el *malinké*. Se nutre de algunas recitaciones genealógicas del *malinké* para algunas imágenes que expone en sus poemas (ejemplo del "Reino de infancia"). También "bebe" para sus imágenes poéticas de su clan de los *Tabors* y del rol que después jugarán en la simbiosis s*éreres-mandingas* los guías de la "Pequeña Costa" (Senegal), de donde su familia paterna es originaria. Senghor enseña los orígenes de los *séreres* (en la nación senegalesa), en la Escuela nacional de Francia. De sus conclusiones podemos subrayar las siguientes cuestiones: los *Proto-Senegaleses* habían comenzado por hablar la misma lengua, el *Proto-sérerè,* y es probable que en el curso de su primer éxodo, o inmediatamente después, hubiesen comenzado a derivarse en dialectos, que serían posteriormente las distintas lenguas emparentadas que se hablan hoy en día en Senegal (*Wolof, Peul, Sérerè, Diola*, *Mandingas*).



Mapa de Senegal

Senegal es la "patria chica" de Senghor. De aquí proceden todos sus ancestros y él mismo.

El interés de esta primera parte del estudio de Gravrand (*Cosaan,*[556] es decir, Orígenes), está, sobre todo, en que demuestra que la etnia *sérerè* no solamente está ella misma mestizada, sino que su mestizaje es la prefiguración y el núcleo, al mismo tiempo, de un mestizaje general del pueblo senegalés, pues está formado por los elementos humanos del atlántico-oeste y de elementos *mandés*. También muestra el autor, que el mestizaje entre *malinkés y séreres* se efectuará a nivel biológico y cultural, pues sobre la matriz de las tierras se incorporarán las aportaciones de los *malinkés*. En la tercera parte del estudio, expone el autor (siempre por el método del contraste), la historia de los reinos *séreres* durante los siglos XIV y XV. Esta cuestión interesa a los senegaleses, y a Senghor en especial, porque es un modelo ejemplar de integración política, económica y cultural reunida. Es, en verdad, según palabras del propio Senghor, un mestizaje biológico[557] .

Senghor en su faceta de político también hace mención al mestizaje. Así, para él y su partido político, las verdaderas razones de una política de cooperación con Francia son por orden de prioridad: 1/ El deber de solidaridad humana, 2/ La necesidad de

[556] El término *sérerè "Cosaan"*, común a los *wolof* y a los *sérerè*, significa al mismo tiempo, *"Séreres antiguos, Séreres de los orígenes"*, de aquí que en la obra de Gravrand sólo se utilice este término para los grupos de los *proto-sérerè*, que han venido del *Tékur* y del Sahara, y que no llevaban en esta época el nombre de *sérerè*. Cf.: GRAVRAND, H., (Prefacio de Léopold Sédar Senghor), *La Civilisation sérerè. COSAAN. Les origines*, Les Nouvelles Editions Africaines (N.E.A.), Dakar 1983, p. 60.

entretejer la cultura francesa fuera del hexágono, 3/ El adelanto de las mejoras esenciales. Estas mejoras esenciales tienen el apoyo diplomático y de mantenimiento de la paz al mestizaje cultural[558].

En lo referente al mestizaje cultural, se puede constatar que tanto el aspecto lingüístico[559] (ya que la lengua es el vehículo y el instrumento principal de toda cultura), como el artístico confirman el mestizaje entre distintos pueblos[560], y cómo no, la poesía lírica es una más de las manifestaciones del mestizaje[561]. Por último, podríamos incluir la nueva corriente de mestizaje mundial que comenzó con los grandes descubrimientos del siglo XVI con la "trata de negros". Este mestizaje afectó a toda América del Sur y del Centro, que junto con los países mediterráneos y el Sur de Asia, son los ejemplos más típicos de mestizaje mundial. Estamos construyendo la civilización del siglo XXI gracias al mestizaje biológico y, sobre todo, gracias al diálogo de las culturas, ya que no habrá un nuevo orden económico internacional, si no existe previamente un "Nuevo Orden Cultural Mundial". Senghor se encuentra entre los jefes de Estado de este Tercer Mundo que preconizan una "Civilización de lo Universal". Anima a colaborar en este proyecto a todos aquellos que crean en su ideal: enraizarse profundamente de los valores de la Negritud, para abrirse a los valores de los demás continentes y etnias, es decir, de las demás civilizaciones. Se trata de construir un mundo más humano, haciéndolo más complementario en su diversidad[562].

---

[557] Cf.: GRAVRAND, H., 1983, pp. 9-13.
[558] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4*, p. 329.
[559] Un ejemplo de mestizaje lingüístico lo podemos observar en la lengua vasca; es una lengua aglutinante, así como en las lenguas africanas actuales. También el egipcio antiguo (el de los jeroglíficos) era una lengua aglutinante, al igual que el sumerio y las lenguas dravídicas que fueron la segunda y tercera lenguas, respectivamente, en poseer escritura. Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 120. El aspecto del mestizaje entre las lenguas africanas también lo trata Senghor en *Liberté 4*, p. 630.
[560] Las estatuillas neolíticas representan, casi siempre, a la "Gran Madre", cuyo culto dominaba en toda la cuenca mediterránea. En ella se reconocerá a Cibeles, la diosa griega negra. El negro era, entonces, un color sagrado, que se encontrará más tarde en la "Piedra negra" de la Kaaba. También existe una similitud entre las obras de arte prehelénicas y el arte negro tectónico y rítmico. El arte de África del Norte procede, no solamente de la africanidad, que Senghor identifica como "negro-berebere", sino también de las influencias ibera, fenicia, etrusca, latina, árabe, griega, judía, india e iraní. Las estatuillas de fecundidad de los auriñacienses, de las que derivan –junto con las estatuas- las grandes diosas de la fecundidad, entre las cuales encontramos: Isis, Cibeles y Tanit. Las actuales "vírgenes negras" son tan sólo una prolongación de esta corriente. Habría que efectuar aquí una reseña a la importancia de este culto, unido a las sociedades matrilineales entre las cuales se encuentre la etnia *sérerè* de Senghor. Hasta la India, se encuentra en el Neolítico un arte negroide y, en el período protohistórico, un arte ya mestizado; este arte mestizo africano se produjo con las invasiones albo-europeas y semíticas. Este arte encuentra su parentesco en el arte popular sudano-saheliano, tal como se practica en Senegal. Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, pp. 121-122.
[561] Para buscar el origen de la poesía lírica que floreció en la Edad Media, debemos indagar en los almorávides (mezcla de moros y negros y originarios de una isla de Senegal), no en los sarracenos. Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 122
[562] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 123.

Partiendo de la poesía tradicional negro-africana los poetas negros de lengua francesa, africanos y antillanos, crearon en el siglo XX una nueva poesía mestiza. Su gran mérito es que esta poesía está enraizada en la Negritud, pero, al mismo tiempo, está abierta a la modernidad[563], es decir, a las ideas-sentimiento y al estilo del siglo XX. Así, resulta una poesía que es ya una *simbiosis* por tratarse de un mestizaje cultural, como será en el futuro la civilización del tercer milenio, afirma Senghor[564].

Senghor expresa su acuerdo con A. Ndaw, en que en este final del siglo XX, todas las civilizaciones se ponen en cuestión, incluso la noción misma de civilización. Cada nación, cada continente, debe echar raíces, para tomar fuerza en sus virtudes propias y al mismo tiempo debe abrirse a otras virtudes, incluso a aquellas que difieren de las propias, ya que no podemos olvidar que las primeras y más grandes civilizaciones (Sumeria, Egipto, Grecia, Roma, La India, sin olvidar a los aztecas y a los mayas de América central) nacieron de manera complementaria y de forma ejemplar, por simbiosis, en el punto de encuentro entre los negros y los blancos. Como lo hizo en sus inicios el *Homo sapiens* por virtud de su mestizaje, biológico y cultural[565].

La "Civilización Universal" será cada vez más (a pesar de todos los prejuicios) resultado de un mestizaje biológico y, mejor aún, de una simbiosis cultural. El pueblo senegalo-guineano, del cual procede Senghor, es un mestizaje de sangre africana y portuguesa. A pesar de los mestizajes realizados con los europeos y sobre todo con los asiáticos, (se refiere Senghor a los árabes) África sigue siendo *una* en sus civilizaciones como en su sangre. Así lo prueban los cuadros numéricos de los grupos sanguíneos en África, que Senghor publica en su obra *Ce que je crois* y que aquí transcribimos:

África del Noroeste (Grupos en %)[566]

Grupo sangre	**O**	**A**	**B**	**AB**
Marruecos	45,85	27,86	17,49	5,27
Túnez	43,97	33,01	18,17	4,85

[563] El sentido que damos aquí al término "modernidad" es distinto del clásico del s. XVIII. Es la "modernidad" abierta a lo que existe actualmente, en el siglo XX.
[564] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 190.
[565] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 237.
[566] Cf.: SENGHOR, L. S., *Ce que je Crois*, p. 82.

África del Noreste (Grupos en %)[567]

Grupo sangre	O	A	B	AB
Egipto	46,80	23	24	6,20
Sudan	48,40	29,10	18,30	4,20
Etiopía	42	27	27	4
Somalia	60	25	12	3

África Oeste (Grupos en %)[568]

Grupo sangre	O	A	B	AB
Senegal	49,80	22,90	23,40	3,9
Alto-Volta	45	23	27	5
Costa Ivoire	43,43	22,54	23,11	4,10
Togo	46,20	20,80	27,80	4,50

África ecuatorial (Grupos en %)[569]

Grupo sangre	O	A	B	AB
Camerún	50,40	23	22,40	4,20
Gabon	53	26	18	3
Zaire	55,65	23,53	19,08	1,74

A la vista de estos gráficos sobre los grupos sanguíneos en África, es significativo destacar el alto porcentaje existente, en general, en todo el continente africano del grupo O. Mientras que el grupo A es menos abundante; es más característico de la Europa blanca, afirma Senghor.

[567] Cf.: SENGHOR, L. S., *Ce que je Crois*, p. 83.
[568] Cf.: SENGHOR, L. S., *Ce que je Crois*, p. 83.
[569] Cf.: SENGHOR, L. S., *Ce que je Crois*, p. 84.

Próximo Oriente (Grupo en %)[570]

Grupo sangre	**O**	**A**	**B**	**AB**
Líbano	42	42	5	3
Siria	34,50	40,65	16,70	8,15
Kuwait	44,10	38,10	23,50	4,10
Irak	37	29	26	8
Arabia Saudí	50,86	24,08	20,58	4,48

Realizamos también esta valoración de la tabla numérica de los grupos sanguíneos de los países del Próximo Oriente, al norte y al sur, para probar que el "substrato negro" está aquí muy presente. Pero junto a este substrato negro existe un significativo mestizaje de sangre de grupo A como consecuencia del encuentro del norte de África con el continente Europeo.

Simplificando las tablas de grupos sanguíneos, podemos decir que se divide los pueblos africanos en arabo-bereberes y en negro-africanos. Los primeros habitan el África del Norte y son mestizos de negros y blancos, semitas y albo-europeos. Los segundos son los negros, africanos, asiáticos y khoisanes. La realidad que reflejan estos estudios numéricos sobre los grupos sanguíneos, es que no podemos hablar de "naciones", de "razas distintas", sino que prueban la unidad biológica de África, incluso (Senghor se atreve a subrayar) más afirmada que la de Europa o la de Asia[571].

Siguiendo con la explicación del mestizaje biológico y cultural en Senghor, hemos escogido un texto que exponemos a continuación por ser muy clarificador sobre la idea que estamos desarrollando:

> La cultura, en el sentido etimológico de la palabra, es una acción del sujeto sobre el objeto. Desde el *Homo sapiens*, se trata de una reacción del hombre, como sujeto activo, sobre el entorno físico y social, material y espiritual. Entre los albo-europeos, sean Introvertidos, Extravertidos o Perpetuantes, esta acción tiene como fin conocer para hacerse "dueños y señores del mundo". Entre los Fluctuantes[572], también se trata de conocer, por supuesto, pero con el fin de *con-nacer* al Otro, al mundo, por un acto de

[570] Cf.: SENGHOR, L. S., *Ce que je Crois*, p. 87.
[571] Cf.: SENGHOR, L. S., *Ce que je Crois*, p. 103.

> asimilación recíproca. En uno y otro caso, se trata, y esto es lo esencial, de crear un mundo nuevo [573].

En relación con esta idea de simbiosis entre la cultura y la biología, Senghor también afirma en otra de sus obras:

> Esta cultura es hija de un temperamento y, por tanto, de la biología, como de la prehistoria y de la historia africanas [574].

Senghor afirma que estamos construyendo la civilización del siglo XXI gracias al *mestizaje biológico* y, sobre todo, gracias al diálogo de las culturas. No debemos seguir hablando de "razas", sino de naciones, ó de etnias. Con Senghor la teoría del mestizaje se purifica de su racismo, ya que él mismo sólo ve su lado positivo como también lo es su visión optimista de la vida.

Un rasgo de Senghor es unir frecuentemente la palabra "mestizaje" al concepto de "Civilización de lo Universal" y "diálogo de culturas"[575].

Concluye y afirma que su aportación a la civilización africana del siglo XX la debe esencialmente a su doble mestizaje biológico y cultural[576].

En esta misma línea del sentimiento de orgullo sobre su mestizaje, Senghor explica en la revista *Presence Africaine* una experiencia personal:

> Pienso en aquellos años de juventud, en aquella edad en la que yo me encontraba totalmente dividido, desgarrado entre mi conciencia cristiana y mi sangre *sérerè*. ¿Pero era yo *sérerè* llevando un apellido *malinké*, y teniendo el de mi madre un origen *peul*? Ahora ya no siento ninguna vergüenza por mi diversidad, sino que mi gozo y seguridad lo encuentro, precisamente, en poder abarcar con una mirada católica todos estos

---

[572] Se basa Senghor en la tesis de L. Bourdel que ya explicitamos anteriormente en este epígrafe. Véase SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 118.
[573] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 119: "La culture, au sens étymologique du mot, est une action du sujet sur l´objet. Depuis, l´*Homo sapiens*, cést une réaction de l´homme, comme sujet actif, sur son environnement physique et social, matériel et spirituel. Chez les Albo-Européens, qu´ils soient Introvertis, Extravertis ou Perpétuants, c´est pour connaître en vue de se rendre "maîtres et possesseurs du monde. Chez les Fluctuants, c´est, bien sûr, pour connaître aussi, mais en vue de con-naître à l´Autre, au monde, par un acte d´assimilation réciproque. Il s´agit, ici et là, et c´est l´essentiel, de créer un monde nouveau".
[574] Cf.: SENGHOR, L. S., *Ce que je Crois*, p. 25.
[575] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, pp. 66-67.
[576] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 296.

> mundos que se complementan. De esta forma pensaba en la terraza del "Bar Niçois", al borde del *Salum*. Y saboreábamos la dulzura de ser diferentes y estar unidos [577].

Senghor confiesa que su curiosidad por los hombres y por las ideas, *su espíritu humanístico* y su amistad por Francia, se lo debe esencialmente a sus antiguos compañeros del "Liceo Louis-le-Grand":

> En el otoño de mi vida, y una vez alcanzados todos los honores, no tiene nada de extraño que piense, con emoción, en mis años del Louis-le-Grand. A mis maestros, a mis antiguos compañeros es a quienes debo lo mejor que hay en mí: el *espíritu humanístico* que me permite juzgar a los hombres en su justa medida. Pues, en definitiva, lo que cuenta es la amistad, *el amor*, que es el que da expresión –y valor- al Arte [578].

En Senghor la teoría del mestizaje es elaborada a partir de 1950, año en el que da a la revista *Présence Africaine* su artículo "De la libertad del alma o elogio del mestizaje". Él mismo se considera un mestizo cultural e intenta remontar las contradicciones y las antinomias artificiales que han quedado entre África y Europa. Considera que la verdadera libertad estriba en escoger, por parte del mestizo, aquello que él desea hacer, en reconciliar los distintos elementos de las distintas civilizaciones[579].

Para Senghor asumir su mestizaje es resurgir de las contradicciones, no por el enfrentamiento, sino por la dulzura de la simbiosis, por la ternura de la simbiosis. Asumir su situación de mestizo cultural, es hacer dialogar, en el interior de su obra como en lo más profundo de sí mismo, los valores heredados de estas dos civilizaciones[580]. El Senghor, poeta francés, que cada uno puede cómodamente descubrir cuando describe la realidad francesa, el cariño a esta tierra madre, los valores humanos de amistad, de fraternidad y de amor. Toda una espiritualidad marcada por occidente. La expresión poética misma nacida de este reencuentro con la poesía francesa. Todo esto en su obra se descifra fácilmente.

---

[577] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 100.
[578] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, pp. 417-418.
[579] Cf.: MEZU, O. L. S., 1968, pp. 174-175.
[580] Senghor se siente orgulloso de este mestizaje cultural personal, y así lo afirma en varios de sus artículos. Un ejemplo de esta cuestión la podemos encontrar en su obra *Liberté 4*, p. 169.

No encontramos en otro autor esta dualidad original de Senghor: su mestizaje cultural. Poeta africano y poeta francés, donde además de los valores franceses asimilados, las ideas-sentimiento de emoción africanas expresan la fidelidad a las raíces primeras. En este mismo espíritu de fidelidad, bajo la influencia de la literatura y de la poesía oral africana, la mayoría de los poemas también contienen un acompañamiento musical preciso. En el corazón de la poética de Senghor se funden las contradicciones, y no deja de sorprendernos la calidad profunda de su estilo mestizo[581].

5.6- La figura de la mujer en la obra senghoriana

En el pensamiento de Senghor la mujer es igual en derechos y dignidad al hombre. En este aspecto, el autor refleja la influencia de sus orígenes africanos en sus obras. Aquí manifiesta la íntima relación que existe entre sociedad, política y religión. Todas las instancias obedecen a un modo de pensar y de sentir regido por la vivencia de lo sagrado, por la participación en un mismo conjunto de fuerzas[582]. La sociedad africana es el aspecto natural del orden unitario del mundo. Dicha sociedad está formada por círculos concéntricos cada vez más amplios, escalonados y superpuestos entre sí. De aquí la importancia que tiene la familia como núcleo de dicha sociedad, y la relevancia de la mujer dentro de esta familia como elemento primordial que da la "vida", acrecienta la *fuerza vital* y es el centro de fecundación de la familia negra. Por todo ello, la mujer tiene un lugar determinante en la sociedad africana, en tanto que garantiza la permanencia étnica y es la salvaguarda de las tradiciones ancestrales. No en vano, el régimen familiar *sérerè* fue hasta los años 1950 un régimen fundamentalmente matriarcal[583].

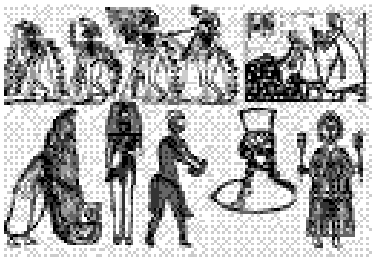

Mujer de Senegal

[581] Cf.: MARQUET, M.M., (Prefacio de L. S. Senghor), *Le Metissage dans la poésie de L. S. Senghor*, Nouvelles Editions Africaines, Dakar-Senegal 1983, pp. 15-16.
[582] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 277. Senghor establece claramente la interrelación que existe entre lo individual, lo social y lo sagrado. Menciona la jerarquía de las *Fuerzas vitales*, concepto muy importante en la filosofía africana –como ya hemos visto ampliamente en este trabajo-, y el encadenamiento de dichas fuerzas del universo se manifiestan en los distintos ámbitos de la vida cotidiana, donde la mujer tiene un papel importante.
[583] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, p. 75.

La unidad de la familia africana no ignora a los individuos, por subordinados que estén a la unidad del grupo o clan. Las mujeres, al igual que los hijos, poseen sus bienes personales (que pueden acrecentar), además de los comunes, y de los cuales disponen libremente. La mujer, en la unión matrimonial, no se compra, se indemniza a su familia. Prueba de esta cuestión, es que si recibe alguna ofensa por parte de su marido, se retira a casa de sus padres, y es el marido quien pide perdón por la ofensa y ofrece una reparación. En palabras de Senghor:

> La mujer es la Madre, la depositaria de la vida y la guardiana de la tradición (...) Dentro de la división del trabajo –pues existe división aunque no jerarquización-, su tarea es a menudo más pesada; pero eso eleva su responsabilidad, su dignidad. Por paradójico que pueda parecer, la mujer negra que se convierte en "ciudadana francesa", pierde parte de su libertad, de su dignidad [584].
>
> La verdadera familia *sérerè* es la familia maternal, la *familia extendida*, que comprende a todos los descendientes por línea materna de una misma mujer, que es el Antepasado común. Pues los lazos de sangre se derivan de la madre, y sólo de ella. "El vientre materno es el que ennoblece", dice un proverbio *sérerè* [585].

En el *Sine* existen grupos característicos que tienen en su poblado división entre la sociedad de hombres y la sociedad de mujeres. Esto no quiere decir que el papel de la mujer sea más despreciable que el de los hombres, pues al ser su trabajo diferente, su papel en la sociedad también es distinto. La mujer actúa de forma directa en los grandes problemas que afectan al poblado, aunque su verdadera parcela sea la defensa de los intereses de su mismo sexo. Podemos afirmar que dentro de los caracteres esenciales de la sociedad *sérerè* se encuentra su unidad y armonía. Se basa, por una parte, en la jerarquía y el equilibrio de las castas y, por otra parte, en el de los sexos y generaciones[586].



Sacerdotisas africanas. No es común que dirijan las mujeres las ceremonias sagradas, pero en algunas tribus africanas (Akan, Baulé, Senufo) las mujeres llegan a ser sacerdotisas como lo muestran estos dibujos africanos.

MacKay sobre el papel que representa la mujer africana en la cultura americana también subraya:

[584] Cf.: SENGHOR, S. L., *Libertad 1*, pp. 31-32.
[585] Cf.: SENGHOR, S. L., *Libertad 1*, pp. 56-57.
[586] Cf.: SENGHOR, S. L., *Libertad 1*, pp. 58-59.

> Tiene un culto muy especial, lleno de respeto y amor, de deseo y adoración, por la mujer negra, que simboliza a la negritud. Pues la mujer es más sensible que el hombre a las corrientes misteriosas de la vida y del cosmos, y más permeable a la alegría y al dolor [587].

Sin lugar a dudas, podemos decir que la mujer negro-africana en la civilización americana es un símbolo, pues en estas líneas podemos ver que se intenta expresar algo más que la bella física: su belleza espiritual.

En la sociedad africana, la mujer no sólo es igual al hombre en cuanto dignidad como persona, también es, psicológicamente, distinta al hombre. Pero la grandeza de la mujer africana, la encontramos en su dimensión sagrada:

> Tiene más relieve y son más sensibles y más nerviosas. Se olvida demasiado a menudo que la mujer, en la sociedad negro-africana, juega un papel preponderante; es la guardiana del hogar y de la sangre –se es de la raza de la madre-. La mujer como dice el refrán: "es la que constituye la morada"[588].

El antropólogo Martiny, sostiene la tesis según la cual es la mujer negra quien ha realizado el mestizaje entre las razas blanca y negra (tan apreciado por Senghor) y, por tanto, el milagro mediterráneo[589].

En el África negra la mujer ocupa el primer puesto. Este lugar preponderante de la mujer se explica por el carácter agrario del mundo negro. En la sociedad negro-africana, la mujer representa "lo permanente" de la familia y es la que da la vida, ella es el manantial de la *fuerza vital* y se convierte en el guardián de la casa, es decir, se convierte en depositaria del pasado y en la garantía del futuro del clan. Se es de la familia de la madre, y el régimen familiar es el *matriarcado,* en la familia *sérerè.* Aún hoy, entre los *séreres* del *Sine* (Senegal), al nombre del niño le sigue el de la madre. El mismo Senghor explica su nombre:

> Para las gentes de mi poblado natal yo siempre seré Sedar Nyilane: Sedar (hijo de) Nyilane. El apelativo debió de ser general en otra época: el nombre patronímico parece de uso posterior. Sea lo que fuere, en la mayor parte de los pueblos negro-africanos se

[587] Cf.: SENGHOR, S. L., *Libertad 1*, p. 125.
[588] Cf.: SENGHOR, S. L., *Libertad 1*, p. 255.
[589] Cf.: SENGHOR, L. S., *La poésie de l´action*, p. 153.

> es del clan de la madre; y la nobleza, lo mismo que la herencia, se transmiten por la madre (...) Así se explica el puesto que ocupa la mujer, la madre, en el seno de la familia, y el eminente papel que juega en ella, el respeto que la rodea y las libertades que ejercita. Contrariamente a la opinión corriente, la mujer negro-africana no tiene que liberarse: es libre desde hace milenios (...) Por otra parte, el matrimonio no es la fundación de una nueva familia, ni la integración de la mujer en la familia de su marido; el matrimonio es la alianza de dos clanes para una labor de procreación, alianza en la que, partiendo de los dos esposos, cada uno de los clanes conserva su personalidad y su libertad, dentro de la cooperación. La esposa que continúa perteneciendo a su clan, lleva sus Ancestros a la casa común; y allí, a veces, levanta su ara. La esposa posee bienes y actividad propios. Ella es la que administra el patrimonio y dirige al personal doméstico. Una prueba ejemplar de su libertad es que, convertida en viuda o simplemente ofendida por su marido, puede volverse a su clan con sus hijos y con sus enseres [590].

Senghor utiliza la figura de la mujer de forma simbólica en sus poesías. Así por ejemplo, en la *Elegía por la reina de Saba*, la mujer amada por Salomón es un símbolo polivalente de África y de la feminidad, una encarnación de la inspiración poética. Su llegada representa el nacimiento del poema. No sólo representa a la mujer negra, también lo es de la poesía, del amor, de la Negritud, e incluso de la resurrección[591].

Los poemas de amor que Senghor dedica a la mujer, evocan a tres tipos de mujeres: la primera será la mujer negra por identificación con la tierra natal y su color símbolo de la belleza; la mujer mediterránea o la mestiza, por asimilación activa o negrificación; y la mujer europea por complementariedad. Para Senghor, el Indo-europeo y el Negro-africano se encuentran en las antípodas, es decir, en los dos extremos de la objetividad y de la subjetividad, de la razón discursiva y de la razón intuitiva, del concepto y de la imagen, del cálculo y de la pasión (respectivamente). Así pues, el ideal del humanismo del siglo XX será la simbiosis de estos elementos diferentes, pero complementarios. Y este ideal humano, lógicamente, también se aplicará a la mujer[592].

La figura de la madre aparece de manera recurrente en la poesía de Senghor. El recuerdo de la madre real enseguida amplía el horizonte y se une a la madre África. Esta última es el germen fecundo de toda una raza que se vuelve la tierra maternal y

[590] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 281.
[591] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 36. Respecto a esta cuestión véase también la opinión de LEINER, J., 1980, p. 158. Es coincidente con LEBAUD-KANE, G., 1995, p. 197.
[592] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 148.

protectora que Senghor añora desde su celda de prisionero en Europa. Aquí constata su abandono y afirma ser "un niño que se acuerda de tu seno materno y que llora"[593].

Dentro de su poesía, la mujer, y muy particularmente la mujer negra, es la fundadora de su "Reino de infancia"[594]. La mujer negra, es evocada de forma simbólica en los paisajes de África, en una tautología simbólica perfectamente indisoluble:

> Mujer desnuda, mujer negra, vestida con tu color que es vida, con tu forma que es belleza. He crecido a tu sombra; la dulzura de tus manos era como una cinta por mis ojos, y resulta que ahora, en medio del Verano, en el corazón del Mediodía, te descubro, desde lo alto de un collado calcinado, Tierra prometida. Y tu belleza me sacude en pleno corazón, como un relámpago de águila. Mujer desnuda, mujer oscura [595].


Mujeres africanas participando con el ritmo musical en una boda africana.

La mujer es también, al mismo tiempo, objeto de adoración y de deseo. Objeto de adoración en cuanto que encarna la belleza. Pero no es una belleza griega, es una belleza mítica africana. Se trata de estereotipos de valores de permanencia y de eternidad, representadas por la abstracción formal, siguiendo los rasgos de *Kumba Tam*, diosa *sérerè* de la belleza y, por tanto, vinculada a lo sagrado[596]. También podemos afirmar que la mujer en la poesía de Senghor aparece como objeto de deseo. Así lo muestran las visiones profundamente sensuales que el autor ofrece de la mujer negra, desbordando en ocasiones los límites físicos para alcanzar dimensiones cósmicas. La mujer propicia la fusión con el mundo, en especial con su dimensión telúrica, ofreciendo su cuerpo de manera generosa como si fuera la tierra que dará su fruto:

> Su cuerpo, tierra profunda abierta al negro sembrador. El Espíritu germina bajo la ingle, en la matriz del deseo, el sexo es una antena en el centro de lo múltiple, donde se intercambian mensajes fulgurantes [597].

[593] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, p. 213.
[594] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra poética*, p. 458.
[595] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, p. 130-131. La mujer negra que aparece en esta poesía es, sobre todo, la amante, de una belleza escultural, ardiente y sensual. Aunque en alguna de sus estrofas también hace referencia a su madre: "he crecido a tu sombra; la dulzura de tus manos...".
[596] En el poema "Máscara negra", dedicada a Picasso, expone esta cuestión Senghor con claridad. Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, p. 132.
[597] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, p. 339.

En su acto de posesión, el hombre participa en el orden del universo, diluyéndose en el cosmos que es también la mujer. Este impulso viril y vigoroso, que es desbordante de comunión y fusión con la mujer-naturaleza, lo podemos apreciar en poemas como "Congo"[598] y el "Canto del iniciado"[599].

En todas las *Elegías*, excepto en la "Elegía a los circuncisos", Senghor asocia la imagen de la noche dulce y apacible a la presencia de la mujer. Madre nodriza o amante, la mujer es imagen de la noche y la noche es imagen de la mujer. Si el régimen nocturno ata a la esposa del poeta al arquetipo de la noche dulce y maternal, la dialéctica espacio-temporal, que anima el recuerdo la une a la luz de la mañana. Especialmente, se trata de la mujer negro-africana -Lilanga, Soukeina o Nolivé- a la que se integra la noche. La noche desempeña un papel simbólico fundamental en la poesía senghoriana, que podemos sintetizar en estos versos:

> Noches que fundes todas mis contradicciones, todas las contradicciones, en la unidad primera de tu negritud[600].

Esta utilización de imágenes arquetípicas por parte de Senghor, nos lleva a la siguiente valoración: todo su pensamiento poético está profundamente anclado en el inconsciente colectivo de la humanidad. Senghor ve en el alba y en la reaparición del sol una verdadera "anunciación". Existe una serie de imágenes (perfumes, cantos de pájaros, etc.), que pertenecen al despertar y a la regeneración del mundo, que se acompañan con la reaparición imaginaria de la esposa donde le anuncia su vuelta[601].

La estructura de las metáforas relacionadas con lo femenino en Senghor gira en torno a tres ejes fundamentales: tierra-madre, agua-vida, noche-amor. Ello coincide con la concepción africana del amor, que asocia frecuentemente las imágenes de maternidad, fertilidad y vivencia gozosa de la sensualidad, muy apartado de esos amores asépticos a los cuales se alude en el poema dedicado a Nueva York[602]. Así pues, no es

[598] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, p. 239.
[599] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, p. 333.
[600] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, p. 148.
[601] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, pp. 338-360.Véase también: DURAN, G., 1969, p. 40 y p. 163. Según Durán la imagen del alba es una de las expresiones privilegiadas de la nostalgia de los orígenes. Esta conjunción de la luz y la noche que se encuentra en muchos poemas de Senghor, pertenece a la imaginación, que hace asociaciones voluntarias de arquetipos. Senghor percibe en el retorno de la luz un signo de esperanza y de regeneración del mundo, que no está menos sujeto a ciertos valores nocturnos. Pues si bien evoca la bonanza de la luz y el frescor de la mañana, está claro que prefiere la armonía y la comunión instauradas por la noche. Citado en LEBAUD-KANE, G., 1995, pp. 189-190.
[602] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, p. 256.

de extrañar, que confluyan con frecuencia en un mismo poema tres ejes temáticos y nucleares: África, feminidad y poesía, todos ellos engarzados por un elemento común y dinámico: el amor, que será fuente de vida y plenitud, y que permitirá perderse e identificarse en el otro. La "Elegía por la Reina de Saba" desarrolla de manera muy explícita estas cuestiones, siendo uno de los referentes míticos principales de la obra poética de Senghor en lo referente a la ensoñación histórico-étnica de los orígenes etíopes de la civilización negro-africana. La memoria ancestral africana de Senghor, aparece como eje dominante en los siguientes poemas: "La ausente"[603], "A la llamada de la raza de Saba"[604] y "Elegía por la Reina de Saba"[605]. En esta última, la memoria ancestral, es en el primer momento memoria colectiva y luego personal, para finalizar, en un proceso de encarnación conseguido gracias al recorrido iniciático del poema, adquiriendo una fuerte corporeidad, que es carnalmente seductora e induce al acto del amor -sublimado en dicha elegía-.

La originalidad que existe en las "Cartas de invernada", está en que Senghor escoge hablar de la mujer madura y de raza blanca. Se conoce que esta mujer es su segunda esposa (Colette Hubert), ya que están dedicadas a ella, pero a través de ella habla de la mujer en general. De la mujer al "alba de su declive" y en la cual se descubren los primeros signos de envejecimiento[606]. No es lo habitual en Senghor dedicar poemas a la mujer madura, más bien abunda en sus poesías la literatura consagrada a la mujer joven, a su belleza. El punto de partida de los poemas es la metáfora de la invernada, que hace referencia a la estación de las lluvias en África (de junio a octubre), y que, en analogía con la mujer, la identifica y la convierte en receptáculo sensitivo de fluctuaciones climáticas, en estrecha connivencia no sólo con el cosmos, sino también con los altibajos psicológicos y anímicos de Senghor. Es interesante el desarrollo de la metáfora del agua, que permite acceder a la poesía y llena toda la vivencia senghoriana[607].

En estas mismas "Cartas de invernada", descubrimos el rol mediador de las sensaciones visuales, auditivas u olfativas, que pone en evidencia la ósmosis establecida entre el paisaje y la mujer:

[603] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, pp. 249-254.
[604] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, pp. 182-188.
[605] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, pp. 453-459.
[606] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, pp. 373-399.
[607] G. Lebaud distingue en el proceso de creación poética dos vías: la húmeda y la seca. La seca se realiza en una catarsis, atravesando el desierto bajo el sol abrasador del Harmattan, haciendo desear la llegada de la estación lluviosa y, por ende, la llegada de las fuentes. Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, p. 79.

> Me he despertado en las cañadas de tus olores rumorosos, exquisitos. Tu voz de bronce y de cañizo, tu voz de aceite y de chiquilla llamaba como el sol a mis cristales, en medio del frescor de la mañana. Y subía en los alrededores, surgiendo de la luz y de la sombra, blancas, rosas, tus olores de jazmín salvaje: la *Feretia apodanthera*, regada aquella noche por mis lágrimas [608].

Siguiendo con las "Cartas de invernada", descubrimos otro elemento de connotaciones femeninas y que es común a todas ellas: el dominio de la nostalgia de la amada ausente. Es la *saudade*, que afecta de igual manera a la añoranza del reino de infancia, pero en esta añoranza se adivina una búsqueda más profunda, la del equilibrio interior que pasa por la armonía en las relaciones con la amada, con los demás y con el mundo. El amor no sólo permite al autor recuperar el "Reino de Infancia", sino que se convierte en talismán de eternidad, pues, además de ser "bodas de carne y sangre", es también "bodas del alma":

> Son las bodas de la carne y de la sangre pero aunque fueran solo bodas del alma, si en mis brazos te hallaras, mango maduro y guayaba entreabierta, soplo inspirador, ¡ay!, hálito ferviente y fresco [609].


Escultura africana de diosa guerrera.

Las imágenes por las cuales Senghor une la mujer y la tierra son generalmente un punto de partida sensible o sensual perfectamente visible. En los poemas *Nocturnos* es particularmente evidente este aspecto sensible y sensual. En estos poemas, las imágenes utilizadas por Sengor expresan algo más que una visión erótica y estética; también expresan el lugar arquetipo que une la mujer a la tierra. Es este el arquetipo que guía al poeta en la percepción y la interpretación de las imágenes sensibles. Es el que le da un sentido, que permite a Senghor pasar del simple dominio de lo visible al dominio subjetivo de las correspondencias. La mujer, por su especial intuición y sensibilidad, permite acceder a los misterios de la naturaleza, pues la mujer es mucho más sensible que el hombre a las corrientes misteriosas de la vida y del cosmos, más permeable a la alegría y al dolor, como afirma el propio Senghor[610]. De

[608] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, p. 373.
[609] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poétic*a, p. 376.
[610] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 125.

aquí el papel mediador de la mujer porque, más allá de la percepción sólo física, y trascendiendo la materia de su cuerpo, la mujer permite acceder a la vivencia de la espiritualidad vinculando la tierra y el cielo, como si fuera la "escala de Jacob"[611].

En otro orden de ideas, será la evocación de las flores y del campo la que inspirará la poesía de Senghor. La flor es uno de los símbolos de la feminidad. La exhalación de sus perfumes, el despliegue de su corola, hace que la flor, sea a la vez substituto y manifestación de la presencia femenina en sus poemas. La delectación con la que Senghor saborea su perfume revela casi a un místico de las sensaciones. El desarrollo floral es símbolo, para Senghor, de una eclosión milagrosa y perfecta de todas las potencialidades del ser. El tema de la flor en expansión es un aspecto de una verdadera mitología agro-vegetal que se expresa igualmente a través de las imágenes del grano y de la cosecha, sinónimos también de terminación y de madurez: "Y la floración de septiembre es la más delicada"[612]. La asociación de la mujer y de la flor, que caracteriza también sus "Cartas de invernada", puede ser considerada en cierta medida como una variante atenuada de los mitos de resurrección vegetal. A la mujer madura, las flores aportan, si no una regeneración total, al menos un espacio de una última floración:

> Y así mis manos estaban perfumadas como por un olor de abeto, aromaban mi sueño, como los guayabos antaño en el jardín de la infancia (...) Y las flores están vivas, la voz de la mujer es de cristal y el alma está más suelta (...) La hoja y el labio aquí son graves, la flor está ausente, la nariz y la espina son agudas (...) Así nos entretenemos de cualquier encanto ausente, de ti la Preciosa, de tu esencia, que guardas cuanto tocas perfumado, cual cofre de las Indias (...) ¿No veías que tu perfume era el perfume de las cosechas, el resplandor del sílex tu belleza? (...) Princesa, mi Princesa, porque ¿de qué sirven sin ti mis tierras huérfanas, mis tierras sin semillas, mis rebaños sin establos, mis huertas sin manaderos? (...) Florecerás en el jardín de mi corazón [613].

[611] Cf.: LUNEAU y T., *La terre africaine et ses religions*, Larousse-Université, París 1975, p. 203. Citado en *Obra Poética* de Senghor, p. 77. Esta es una de las tantas analogías que utiliza Senghor de referencia bíblica, como ya explicamos en el capítulo anterior en este trabajo. En este caso se alude a la escala de Jacob que encontramos en el libro del Génesis 28, 10-15.

[612] Cf.: SENGHOR, S. L., *Obra Poética*, p. 388.

[613] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, pp. 276-288. En relación al mito de la resurrección vegetal, véase Durand, G., 1969, p. 342. Citado en Lebaud-Kane, G., 1995, p. 207. En esta poesía podemos apreciar cómo Senghor, una vez más, traspasa el mundo de los sentidos para, por medio de ellos, adentrarse en el mundo invisible y espiritual de los sentimientos. Así, cuando dice que la mujer guarda los encantos en un cofre "cuanto tocas perfumado", podemos interpretar que el aroma de la piel femenina se transmite en el roce, en el "tocar". Pero este contacto físico que transmite el perfume femenino no es suficiente para este poeta. Él quisiera "adentrarse" en el espíritu de la mujer y "conquistar" su alma: "su esencia". Aquello que ella guarda celosamente en "su cofre" tiene, por tanto, un sentido espiritual. Así se muestra en el final del texto: "florecerás en el jardín de mi corazón".

Mientras que la flor se puede tomar como la expresión de un amor espiritual, también podría ser la expresión de un amor carnal. El fruto de este amor parece más tiempo unido a la exaltación del placer de los sentidos. Si Senghor evoca con nostalgia las "noches del alma", no rechaza, por otro lado, la plenitud de los sentidos. La fusión espiritual donde el sueño, lejos de oponerse a la fusión carnal, es sobre todo una prolongación[614].

Senghor une constantemente a la mujer a todo un complejo de significaciones: tierra, mar, noche, humedad, amante, madre, hija, fecundidad creadora de la palabra y de la tierra[615]. La imagen de la mujer que recrea Senghor en sus poemas es, sin duda, una y diversa. Se termina así configurando un arquetipo de la mujer ideal bajo los rasgos de la diosa *Kumba Tam*.[616] En ella se absorben todos los rostros y todos los colores de piel (la mujer europea, la mujer africana, la mestiza –*signare*-). Se termina configurando una imagen bajo la diversidad, que es la encarnación del amor y de la belleza. Pero esta belleza no debe ser sólo física, sino también moral y espiritual. No podemos olvidar que en la tradición africana la mujer tiene la importante misión de transmitir los valores de un pueblo. Esta importancia del código ético secular -que gira en torno a los conceptos del honor y del orgullo-, contiene dos elementos esenciales que aparecen en la explicación que da Senghor sobre la moral africana y su vinculación a la mujer. Así lo expresa en los siguientes textos:

> Son siete mil campesinos humildes y altivos que llevan las riquezas de mi raza sobre sus hombros de ánfora: la Fuerza, la Nobleza y el Candor, y como si de mujer se trata, el abandono arrobado a la gran fuerza cósmica, al Amor que estremece los mundos cantantes [617].
>
> Alumbra mujer la lamparilla de manteca clara y que a su alrededor charlen los Antepasados y los familiares y estén en los lechos los niños. Escuchemos la voz de los ancianos de Elissá (...) con la cabeza apoyada en tu vientre caliente, como un *dang*[618] al sacarlo del fuego. Quiero aspirar el olor de nuestros muertos, acoger y volver a decir sus voces que viven y aprender a vivir [619].

[614] Cf.: LEBAUD-KANE, G., 1995, p. 208.
[615] Cf.: LEBAUD-KANE, G., 1995, p. 94.
[616] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, p. 313.
[617] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, p. 157.
[618] *Dang*: es la cantidad de cuscús que cabe en una calabaza. Conforma una masa habitualmente esférica.
[619] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, p. 127.

Pero no es sólo en su poesía donde Senghor deja entrever la relación de la mujer y la enseñanza de la moral africana, sino que también en sus otras obras escritas deja este mensaje con claridad. Concretamente, uno de estos muchos relatos lo encontramos en su obra *Libertad 1*. Aquí vemos cómo Senghor compagina las virtudes puramente físicas (tan alabadas en los cantos *gímnicos*), las sociales, que integran de forma armónica al hombre en la sociedad, y las morales, que entrañan una excelencia y riqueza del alma. A todo esto debemos añadir el código del honor, que respecto de los demás exige: reserva y prudencia, gratitud y obediencia a los padres, respeto y cortesía; respecto de uno mismo exige: valentía, generosidad y, en cierta manera, algo de orgullo y de amor propio[620].

En lo referente al arte y a la estética negro-africana, la mujer es un importante pilar, así como fuente de inspiración de toda la gama artística y cultural existente: pintura, escultura, etc. Prueba de esto es que de las cuarenta estatuillas que en 1959 se habían recontado entre Europa y Siberia, casi todas representaban a mujeres. En ellas podemos encontrar los rasgos característicos del arte negro-africano entre los cuales destaca el simbolismo de la fecundidad, la curvatura del abdomen o forma de embarazo, y las curvas femeninas exageradas hasta la deformidad[621].



La Venus de Willendorf. Muestra las características del arte africano.

De todas las referencias que hace Senghor sobre la mujer en sus obras podemos extraer la conclusión de que la figura de la mujer ocupa un lugar preeminente en su pensamiento, tanto a nivel individual como familiar y social. Senghor promueve a lo largo de su vida política la emancipación cultural de la mujer, siendo esta cuestión una de sus primeras preocupaciones como presidente del Senegal. Pero él mismo nos aclara, que esto no significa "libertinaje espiritual o sentimental". Sino que se trata de una educación

[620] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, pp. 77-91. Este sentido del honor que rige las pautas de comportamiento y de sentimiento negro-africano adquiere un sentido trascendente y se convierte en ideal de humanidad y acto de vida. Esto es lo que quiere indicar de manera metafórica el nombre de "Senghor": que viene a significar "Aquél a quien no se humilla". Véase la obra de SENGHOR, *La poésie de l´ action*, pp. 31-32. Para explicar este significado Senghor hace alusión al origen etimológico portugués de "Senghor" como "Señor".

[621] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 92. La exaltación de los rasgos femeninos en las esculturas y en el arte africano, en general, también lo subraya en su obra Cardona. Cf.: CARDONA, F. Ll., *Mitologías y Leyendas Africanas*, Edicomunicación, Barcelona 1998, p. 265: "El principio femenino también es resaltado en las estatuillas femeninas con los órganos sexuales protuberantes y con la acentuación de las características anatómicas".

tendente a templar el carácter y a consolidar la razón, que haga a la mujer senegalesa consciente de sus responsabilidades. La mujer tiene que ocupar un puesto en la construcción de la nación senegalesa, ya que es tan capaz como el hombre para ocupar, de forma eficaz y digna, los más altos puestos de la sociedad. En esta nueva sociedad de Senegal que Senghor promueve, la mujer debe aportar sus virtudes tradicionales, y de forma especial su sentido de lo concreto y de lo humano.

Ahora bien, por todo esto la mujer en Senegal no debe dejar de ser y de ocupar su papel de siempre: esposa y madre, ya que la familia, la civilización, dependen de estos humildes trabajos domésticos, y sin ellos no se podrá educar a los hijos ni conservar la unidad familiar tan necesaria en la tradición africana. Para que todo esto se pueda lograr, en Senegal se fundará la "Unión nacional de mujeres senegalesas", con su estatuto oficial, y subvencionada por el gobierno; para su dedicación a la acción social, y en la lucha a favor de la emancipación de la mujer senegalesa, sin discriminación de raza, religión o ideología[622].

En el ambiente político, también promete, recientemente llegado a ser presidente de Senegal (1960), la formación de un "Consejo de mujeres" en cada ciudad, en cada escala, de tal manera que no se pueda decir que el Senegal no es una república evolucionada[623]. Tres años después de ser presidente del Senegal, Senghor puede decir abiertamente que la constitución senegalesa proclama la igualdad de los sexos. Hay que poner este principio en la práctica, pues no puede haber progreso de la sociedad sin progreso y, por tanto, emancipación política de la mujer. Sobre este punto, los estados arabo-*bereberes* de África dan ejemplo vivo. Esto prueba que la religión no se opone a esta emancipación, más bien existe un cierto atavismo africano. Mahoma y Jesús fueron, en su tiempo, los grandes emancipadores de la mujer. El mínimo sobre este punto, sería que una mujer figurase en un buen puesto político dentro de su partido[624]. Pasados otros tres años, Senghor se lamenta de la falta de interés político por parte de las mujeres y anima a sus compañeros de partido para que alienten a sus compañeras en la educación política[625].

Senghor en una entrevista mantenida con Mohamed Aziza, también afirma que en Senegal, después de la independencia, existe una emancipación política femenina.

[622] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 448. Esta misma idea la expresa también en *Liberté 4*, p. 162.
[623] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4*, p. 37.
[624] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4*, p. 164.

Prueba de ello es que en el gobierno senegalés de ese momento están dos mujeres[626]. Una ministra del Departamento de Asuntos sociales y otra mujer como Secretaria de Estado de la Condición femenina. No obstante, insiste en que la igualdad entre el hombre y la mujer no debe ser matemática, sino complementaria, para hablar como Pierre Teilhard de Chardin. Subraya que las mujeres tienen razones de fondo para la existencia de algunos movimientos feministas en occidente por la liberación de las mujeres: tienen el derecho a expresarse libremente como los hombres. Pero no considera que la libertad sexual sea un signo de liberación, ya que no hay que olvidar que en el fondo de estos conflictos hombre-mujer es la mujer quien pierde siempre y el hombre quien saca provecho. Hay que desplazar la dicotomía de la concepción europea que pone el acento sobre los privilegios y los valores materiales, en detrimento de los valores sentimentales y espirituales.

Por todo ello, Senghor cree que la mujer se puede poner en el camino de una desviación peligrosa. Y, por todo esto también, la sociedad debe proteger a la mujer mucho más que al hombre. En resumen, apoya los movimientos feministas no sólo en occidente, también en África y en todas las tierras del mundo, siempre y cuando dichos movimientos eviten esas desviaciones y, lo más importante, se centren en la búsqueda y las conquistas espirituales, más que en las materiales, puesto que lo primordial es el enriquecimiento moral. En Senegal, esta cuestión la han comprendido bien las mujeres y es la razón por la que el gobierno senegalés las apoya y ayuda en su desarrollo individual, social, espiritual, es decir, en todos los ámbitos[627].

Ha sido en el plano político y social donde Senghor más promovió la emancipación de la mujer. Una de sus metas era hacer comprender a otros que la defensa de la mujer era también el compromiso de todos. Esta cuestión la podemos encontrar a lo largo de sus discursos políticos. En otra de sus alocuciones afirma:

---

[625] Cf.: SENGHOR, L., S., *Liberté 4*, pp. 272.273. En este discurso político dado en el 5º Congreso del UPS, en 1966, Senghor también habla de un restablecimiento técnico y moral, una moral sólida donde no "todo vale".

[626] Estamos hablando del final de la década de los años 1970 –el libro en el que se publica esta entrevista vio la luz en 1980-, al final del mandato político de Senghor en Senegal.

[627] Cf.: SENGHOR, L. S., *La poésie de l´action*, pp. 153-157. Contrariamente a esta opinión de Senghor sobre la mujer africana, el autor Cortés López opina que la situación de la mujer africana, con respecto al hombre, es de desigualdad, aunque su presencia es siempre respetada según la enseñanza tradicional. La mujer en África cumple una misión y le asisten ciertos derechos. La principal discriminación es de tipo cultural, llegando al 80% de analfabetismo de las mujeres africanas. Cf.: CORTÉS LÓPEZ, J. L., 1995, p. 273.

> Nosotros debemos luchar, si verdaderamente queremos ser hombres modernos en un país moderno, que presenta a la mujer como un fin, no menos que un medio mayor de acompañamiento espiritual, y no como un simple medio de placer (...) Porque el desarrollo nacional en el sentido integral de la expresión es sólo la meta de nuestra acción. Pero el desarrollo nacional insertado en el movimiento de promoción panhumana [628].

5.7- Negritud y Cultura

Sería difícil pronunciar el nombre de Senghor sin asociarlo al de Negritud. Después de los años 1930, en compañía de A. Césaire y L. Damas, él funda un movimiento para promover y defender los valores culturales del mundo negro, tal como ellos los experimentan en la vida, las instituciones y las obras de los negros. En Senghor reside el más fiel poeta de la Negritud, ya que ésta es para Senghor una fuente permanente de referencia, así como un fundamento en casi todos sus escritos[629].

Senghor ama y retoma la definición de Negritud para enriquecerla y, en su obra *La poésie de l´action*, expone un enunciado muy clarificador para aquel que quiera tomar las dimensiones negras de su pensamiento:

> La Negritud (...) es una cierta dialéctica, mejor, una simbiosis entre la inteligencia y el alma, el espíritu y la materia, el hombre y la mujer, etc. La Negritud es también una cierta voluntad y una cierta manera de vivir los valores que están ahí [630].

Para él las posibilidades de la Negritud no están agotadas ni superadas, son ahora más que nunca necesarias en el mundo nuevo que amanece y, en primer lugar, en la francofonía de la que los franceses son parte integrante, es decir, parte esencial, ya que la francofonía para Senghor es:

> La empresa más moderna de la civilización, la que reúne los valores más contrarios y, por ello mismo, los más fecundos: la carne y el espíritu, la intuición y el raciocinio, la emoción y la idea, el símbolo y la lógica, el discurso y el canto rítmico [631].

[628] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4*, pp. 517-518 y 533.
[629] Cf.: NESPOULOUS-NEUVILLE, J., 1988, pp. 130-131.
[630] Cf.: SENGHOR, L. S., *La poésie de l´action*, p. 88.

La apertura a la francofonía no es contradictoria con el enraizamiento en la Negritud. Al contrario, la Negritud es el complemento necesario para que la francofonía cumpla su misión de llevar a todas las naciones los valores complementarios de los distintos pueblos[632].

La unión de los conceptos "Negritud" y "cultura" en Senghor se plasma a través de su obra, tanto poética como literaria. Un claro ejemplo de esto lo encontramos en la Introducción de *Liberté 2* donde expone:

> Mejor, esta acción política la hemos fundado siempre sobre cierta idea del hombre, y primero, del hombre negro-africano, histórica y geográficamente situado. En resumidas cuentas, sobre la cultura y muy precisamente sobre el concepto de Negritud [633].

El término *Négritude* fue lanzado por Aimé Césaire y Senghor en los años 1933-1935[634] en el periódico *L´Etudiant Noir*. En él reivindicaban una cultura auténticamente negro africana y la conquista de una personalidad propia, de sus raíces y su autenticidad.

La primera utilización escrita de *Négritude* procede de A. Césaire en su artículo *Cahiers d´un retour au pays natal*. Aquí se consagra el término según declaraciones propias de Senghor en su alocución *Négritude, arabisme et francité* (Beyrouth, 1967). Esta misma afirmación se reitera en el discurso pronunciado en 1964, en la Universidad de Bahía, Brasil[635].

Según Senghor la Negritud es el término equivalente a la expresión "personalidad africana". Por tanto, no tiene nada que ver con el racismo. En realidad es un humanismo. La raza no es una entidad, una sustancia, sino que procede de la Geografía y de la Historia, aunque no por ello deja de ser una realidad.

En este sentido, siguiendo a Senghor, podríamos definir la Negritud como:

> El conjunto de valores culturales del mundo negro, tal y como se expresan a través de la vida, las instituciones y las obras de los negros. Afirmo que se trata de una realidad, de un nudo de realidades. Para nosotros, nuestra preocupación... ha sido la de asumir esta

[631] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 108.
[632] Cf.: SENGHOR, L. S., *La poésie de l´action*, p. 97.
[633] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 2*, p. 7: "Mieux, cette action politique, nous l´avons toujours fondée sur une certaine idéé de l´homme et, d´abord, de l´homme négro-africain, historiquement et géographiquement situé. Bref, sur la culture, très précisément, sur le concept de Négritude".
[634] Aunque Senghor en *Libertad 1*, p. 124, se refiere a Mac Lay como el "inventor" de la Negritud.

> Negritud, viviéndola y, una vez vivida, profundizar su sentido. Y ello, para presentarla al mundo, como una piedra angular en la edificación de la Civilización Universal, que ha de ser –si quiere ser algo- la obra común de todas las razas, de todas las civilizaciones. En esta apertura de la Negritud estriba su humanismo. Ha sido enriquecida, especialmente, por las aportaciones de la civilización europea, a la que ella, a su vez, ha enriquecido. El Humanismo, en este siglo XX de la "convergencia panhumana", sólo puede ser concebido a partir de este comercio del corazón y del espíritu, como un "dar y recibir"[636].

En definitiva, la tarea que se fijaron los militantes de la Negritud fue:

> Asumir los valores de civilización del mundo negro, actualizarlos y fecundarlos, si es necesario con los aportes extranjeros, para vivirlos por uno mismo y para sí mismo, pero también para hacerlos vivir por y para los demás, llevando así la contribución de los nuevos negros a la Civilización de lo Universal. Es decir, que la *négritude* no es un cierre, un ghetto. Es todo lo contrario, porque es una apertura *a* y s*obre* los demás. Pero es, primero, enraizamiento en las virtudes de los pueblos negros, crecimiento y floración, antes de ser apertura al polen fecundante de los otros pueblos y civilizaciones, la emoción y el ritmo [637].

Estos estudiantes negros estaban insertados en el interior de un debate filosófico que había transcurrido en Francia sobre los años 1950; y, por otra parte, estos mismos estudiantes tentaron de volver este discurso teórico y esta epistemología nueva (en tanto que metodología y mediación psicológica) hacia sus proyectos intelectualistas[638].

Senghor en su alocución "Sorbona y Negritud" (21-Abril-1961) hace referencia al término Negritud y su relación con la cultura. Además, clarifica lo que él considera como *Civilización de lo Universal*. Para ello, comienza expresando el agradecimiento a

---

[635] Cf.: DURAN, L. F., 1980, p. 18. En esta obra también se hace mención al libro de Jean Mazel: *Présence du monde noir*, París, 1975, donde se alude a una entrevista del autor con Césaire y, éste, dice ser mejor hablar de "copaternidad" en la creación del término Negritud.

[636] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, pp. 10-11.

[637] Cf.: DURAN, L. F., 1980, pp. 18-19. Senghor en una conferencia dada en la Antillas francesas, definió la ***Negritude*** como "manera de vivir como negro", y propuso ***négrité*** para designar "el conjunto de los valores del mundo negro"; de esta manera, el sufijo "ité" sirve para formar palabras más abstractas, y el sufijo "itude" sirve para formar palabras de significado más concreto. Por otro lado, para Senghor, el vocablo ***négrerie*** le parece adecuado para designar "El conjunto de los pueblos y de los hombres negros", y el término ***nigritie*** designaría "el conjunto de los países habitados por los negros". (*Le Soleil*, Dakar, 28 de Febrero de 1976). Esta diferencia de significado entre los sufijos "ité" - "itude", la expresa también Senghor en su obra *Ce que je crois*, p. 137.

[638] Cf.: NGANDU NKASHAMA, P., 1992, p. 26.

sus viejos maestros de la Sorbona que lo han formado con las rudas disciplinas de la Universidad francesa. Pide perdón por haber cedido a las tentaciones de la política y se declara culpable de haber atacado duramente a Descartes y sostenido con pasión la razón intuitiva contra la razón discursiva. Ha exaltado la Negritud sin límites junto con Aimé Césaire. Todo esto, queda justificado por haber hecho de las lecciones de sus maestros, no un mero juego, sino una *norma de vida integral*. Empleando la lógica de sus maestros ha querido extraer sus consecuencias extremas. Las grandes lecciones que le han dado sus maestros, tal y como lo expresaba Montaigne, han sido que la cultura consiste en asimilar y no ser asimilado [639].

Ha sido *la revolución* del espíritu francés quien ilumina a Senghor para, con su lógica, regresar a sus orígenes, canalizarlos e iluminarlos. El resultado de esta evolución es haber invitado a la Negritud al banquete de lo universal. Cuando se ensancha el espíritu francés, integra en su humanismo a todos los hombres, creando con ello un humanismo integral.

Senghor quita razón a Sartre cuando éste, en *Orfeo Negro*, define la Negritud como un "racismo antirracista" y considera que está acertado cuando la presenta como "cierta actitud afectiva respecto al mundo"[640].

Para Senghor se trata, ante todo, de cumplir con un deber de hombre hacia los negro-africanos mismos, pero también hacia los demás hombres, a los cuales considera sus hermanos. Actualmente, lo importante consiste en ayudar a la civilización del planeta que tanto anunció Teilhard de Chardin. Sobre esta cuestión afirma Senghor:

> No tengo ningún temor en proclamar que si una sola raza, si una sola civilización particular faltase a la cita, entonces, señoras y señores Profesores, habría, evidentemente, una *civilización universal* impuesta por la fuerza, pero no habría una *Civilización de lo Universal* [641].

Por otra parte, los colores, las formas y los ritmos negros han llenado ya el mundo. Si se han acogido en Europa estos valores de la Negritud de forma amistosa, es porque respondían a necesidades humanas de los europeos que no se podían reprimir.

[639] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, pp. 328-329.
[640] Cf.: SENGHOR, L. S., *Anthologie de la Nouvelle Poésie Nègre et Malgache de langue fraçaise*, (prefacio: *Orphée noir* de J. P. Sartre), Quadrige/PUF, París 1997[3], p. 14.
[641] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 330.

Francia, además de acogerlos, los ha integrado y asimilado en su cultura. Aquí estriba el mejor comercio de este país, el comercio del espíritu y del corazón.

En Europa a menudo se contrapone la razón al corazón, la ciencia a la fe –o al arte-, el espíritu a la materia. En definitiva, prevalece la razón discursiva del análisis, la mecánica y la matemática. De aquí, que él mismo subraye esos valores de la Negritud tan contrapuestos a ese pensamiento occidental, del cual está formando parte también:

> La Negritud es, esencialmente, ese calor humano que es *presencia en la vida*, en el mundo. Para emplear vuestras palabras, es un *existencialismo* enraizado en la tierra Madre y desarrollado al sol de la Fe. Esta presencia en el mundo es *participación del sujeto en el objeto,* participación del Hombre en las fuerzas cósmicas, *comunión* del Hombre con los demás hombres y, en este sentido, también con todo *lo existente*, desde la piedra hasta Dios. Aquí, el conocimiento no se expresa en cifras algebráicas, sino en obras de arte, en imágenes ritmadas, donde el símbolo no es *signo*, sino *sentido* identificador... Tal es esta *Civilización de la Unidad por simbiosis, por símbolo*. En ella, el individuo se realiza como *persona* por y en la sociedad. Una sociedad que no es colectivista, es decir, que no supone un conglomerado heteróclito de individuos, sino *comunal*, es decir, un pueblo dirigido hacia el mismo fin y animado por la misma fe [642].

Esta exaltación de lo negro, de su belleza, la comunión del sujeto con el objeto, y del acceso a lo espiritual a través de la sensualidad más carnal, es también una idea que frecuentemente encontramos en Senghor. Así lo expresa en la alocución dada en su *Recepción* por la UNESCO, el 20 de Abril de 1961:

> La *sensualidad* que anima a las artes negras y a todos los *valores de la Negritud* es, esencialmente, el movimiento que lleva el *Yo* al *Tu*, la comunión del sujeto y del objeto en la realización del *ser* por complementariedad. Lejos de oponerse a lo espiritual, la sensualidad lo arraiga. Es, en una palabra, *amor* [643].

Para el negro-africano, su Negritud, su cultura, nace de un acto reflexivo sobre sí mismo. Siente su existencia, se siente a sí mismo y, a su vez, siente al otro, se encamina hacia el otro, en sintonía con el otro, para *conocer* a éste y al mundo. De tal forma, que el acto de conocer se produce en el "acuerdo conciliador" con el mundo. Se podría decir

[642] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, pp. 330-331.
[643] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 322.

que el espíritu de la civilización y las leyes de la cultura negro-africana, así expresadas, no son patrimonio del negro-africano, sino de todos los pueblos, en el sentido de que cada pueblo reúne en su "haber" los distintos rasgos de la condición humana. Esto Senghor no lo niega, pero hace la siguiente matización:

> Estos rasgos no se encuentran en ningún otro sitio reunidos con este equilibrio, bajo esta perspectiva. En ninguna otra parte reina el ritmo de un modo tan absoluto. La naturaleza ha hecho bien las cosas, y ha querido que cada pueblo, cada raza, cada continente cultivase, con especial cuidado, determinadas virtudes humanas; en ello reside su originalidad (...) El espíritu de la Civilización negro-africana anima, consciente o inconscientemente, a los mejores escritores y artistas negros de hoy día, ya sean africanos o americanos... El espíritu de la Civilización negro-africana *se encarna* en la realidad más cotidiana; aunque siempre trascendiéndola para expresar el *sentido* del mundo [644].

Siguiendo este texto de Senghor, podemos observar cómo en esta noción de Negritud, se puede constatar la permanencia del tema de la percepción como polo y centro de la "especificidad" negra. Este elemento de la percepción constituye en la gran mayoría de los textos teóricos de Senghor el argumento primero (por ser primordial y principal, en el sentido de principio), o puede escaparse a la mayoría de los comentarios, en su dimensión fenomenológica y epistemológica[645].

Senghor en su época joven de diputado socialista, ante el escándalo que le produjo la vida de la burguesía católica, había perdido años atrás su fe. Esto le llevó a buscar su propia liberación espiritual, la cual sólo encontró gracias a su Negritud:

> Se trataba de encontrar, a través de y gracias a mi Negritud, mi identidad de hombre. Se trataba, en una palabra, no de ser un simple consumidor, sino un productor de civilización: en definitiva, la única manera posible de ser [646].

En varios de sus escritos Senghor hace referencia a los valores nucleares de esta Negritud, siendo en el arte negro donde se expresan dichos valores preferentemente:

---

[644] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1,* p. 226.
[645] Cf.: NGANDU NKASHAMA, P., 1992, p. 9.
[646] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 11: "Il s´agissait de trouver, à travers et par ma négritude, mon identité d´homme. Il s´agissait, en un mot, non plus d´être un consommateur, mais un producteur de civilisation: la seule façon, en définitive, qu´il y eût d´être".

> He ahí los valores fundamentales de la Negritud: un don excepcional de la emoción, una ontología existencial y unitaria, que desembocan a través de un surrealismo místico, en un arte comprometido y funcional, colectivo y actual, cuyo estilo está caracterizado por la imagen analógica y el paralelismo asimétrico. He ahí lo que aportamos a la "Cita del dar y del recibir", en este siglo de la *Civilización de lo Universal* [647].
>
> Los valores de la Negritud participan, esencialmente, de la razón intuitiva: de la razón-abrazo. Es cierto que la Negritud echa raíces en la sensación y en el instinto. Pero porque ésta es del hombre y es imaginación, la Negritud es humanismo. Gracias a su don, sin igual, de fabulación, que es imaginación creativa, el Negro pasa de la sensación al sentimiento, del tocar al sentir, y, gracias a la imagen rítmica, a la imagen símbolo, del sentir al pensar: de la cantidad a la cualidad, del signo al sentido, que es el movimiento mismo del humanismo, la definición del Espíritu. Al mismo tiempo, es este don una vez más, este ritmo de la energía, este movimiento de la fuerza vital, que es la fuente de todo pensamiento, de todo arte [648].
>
> Volvía atrás, hacia mi Negritud, que era, sin lugar a dudas, el fundamento mismo de mi ser: la base permanente en la que podría encontrar nuevos viáticos para nuevos viajes. En efecto, yo tenía una conciencia aguda de que la Negritud era un refugio, una fortaleza: para decirlo una vez más, era un punto de partida, una causa, no un fin. Para ser más negro, era preciso que saliera de mí hacia los otros: hacia el Otro [649].

Agradece Senghor a Teilhard de Chardin ayudarle a volver a sus orígenes, a su Negritud:

> Querido Teilhard, que siempre me ha conducido a mis fuentes, al legitimar mi Negritud... Teilhard nos invita, a nosotros los negro-africanos, junto con los demás

[647] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 23: "Voilà quelles sont les valeurs fondamentales de la Négritude: un rare don d´émotion, une ontologie existentielle et unitaire, aboutissant, par un surréalisme mystique, à un art engagé et fonctionnel, collectif et actuel, dont le style se caractérise par l´image analogique et le parallélisme asymétrique. Voilà ce que nous apportons au "rendez-vous du donner et du recevoir", en ce siècle de la *Civilisation de l´Universel*".

[648] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 37: "Les valeurs de la Négritude participent, essentiellement, de la raison intuitive: de la raison-toucher. Et il est vrai que la Négritude s´enracine dans la sensation et l´instinct. Mais parce qu´elle est de l´homme et qu´elle est imagination, la Négritude est humanisme. Grâce à son don, sans égal, de fabulation, qui est imagination créatrice, le Nègre passe de la sensation au sentiment, du toucher au sentir, et, grâce à l´image rythmée, à l´image-symbole, du sentir au penser: de la quantité à la qualité, du signe au sens, qui est le mouvement même de l´humanisme, la définition de l´Esprit. C´est ce don, encore une fois, ce rythme de l´energie, ce mouvement de la force vitale, qui est la source de toute pensée, de tout art".

[649] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, pp. 10-11: "Et je revenais sur mes pas, vers ma Négritude, qui était, sans contredit, le fondement même de mon être: la base permanente où trouver de nouveaux viatiques pour de nouveaux départs. J´en avais, en effet, une conscience aiguë, la Négritude était un refuge, une forteresse: encore une fois, un départ, une cause, non un but. Pour être plus nègre, il me fallait sortir de moi pour aller aux autres: à l´Autre".

> pueblos y razas del Tercer Mundo, a aportar nuestra contribución a la "cita del dar y del recibir". Nos restituye nuestro ser y nos invita al Diálogo: al *ser-más* [650].

Este renacer a la Negritud para Senghor, este *Anhelo*[651], se semeja al "filao"[652], es *la fuerza vital* de los negro-africanos:

> Cuyas raíces se hunden en las arenas, y cuyas ramas tocando las estrellas, se agitan con los vientos alisios [653].

De esta forma, Senghor dinamiza la "fuerza" que Tempels sitúa al nivel del "ser" en la metafísica negro-africana. Hace una gran subjetivación de esta fuerza: subjetividad que toca las fuerzas individuales y los muertos mismos. En este dinamismo del ser, el efecto de la afectividad se realiza en un universo cerrado e inmanente (el universo es un sistema cerrado de fuerzas individuales)[654].

Sobre esta cuestión hace referencia Senghor a Tempels citando una frase suya:

> Como dice el Padre Tempels, "El mundo de las fuerzas se extiende como una tela de araña donde no se puede hacer vibrar un solo hilo sin estremecer todas las mallas"[655].

Alguno de los textos en donde Senghor expresa esta "fuerza vital", la fuerza del Cosmos, ligada a la Negritud, los exponemos aquí:

> Mi deseo es más bien mostrarles cómo el calor emocional, la lava ardiente de la Negritud, transforma la grosera materia del lenguaje en oro puro; y cómo el poeta elige,

[650] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 13: "Teilhard nous invite, nous Négro-Africains, avec les autres peuples et races du Tiers-Monde, à apporter notre contribution au "rendez-vous du donner et du recevoir". Il nous restitue notre être et nous convie au Dialogue: au *plus-être*".
[651] Este renacer a los recuerdos de su infancia, este *Anhelo de su negritud*, le viene a Senghor entre los años 1930 y 1934 donde descubre la maravilla del *Anhelo* junto con otros estudiantes negro africanos en aquellos duros años de entre guerra despertaron a la realidad, a la libertad del *Anhelo* "que responde a la llamada de las fuerzas telúricas y crea, a su imagen, unos ideales objetivados con los que se alimentan activamente todos los hombres. Pues no sólo de pan vive el hombre..., y el negro africano, al estar emparentado con los dioses es un rey". Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 185.
[652] El "filao" es un término de procedencia portuguesa que tiene aquí un significado de "añoranza de los orígenes", de "filiación" buscada y encontrada en la Negritud.
[653] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 107.
[654] Cf.: NGANDU NKASHAMA, P., 1992, p. 19.
[655] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 355.

> entre los materiales de la sintaxis y el vocabulario, aquellos que resultan más adecuados para expresar el sentido del objeto cantado: de la *Fuerza Vital* [656].
>
> Lo que distingue la poesía de la prosa; el sello de la negritud, es la monotonía del tono, el encantamiento que abre las puertas a la verdad de las cosas esenciales, a las fuerzas del Cosmos [657].
>
> Vosotros nos habéis aportado a los africanos la razón discursiva; ahora os aportamos a los europeos, a los latinos, la *razón intuitiva* que define a la Negritud. La Negritud como *com-prensión* total del mundo, como *simbiosis* del sujeto y del objeto, por medio del movimiento de la "imagen ritmada", o sea, del símbolo plástico, que es expresión apasionada del *Alma* más que del espíritu [658].

En otras alocuciones, aunque no menciona la palabra Negritud expresamente, Senghor sí se refiere a la filosofía negro-africana, en la cual la energía es la sustancia del ser, es decir, una *fuerza vital* que sostiene todos los estratos de la vida, desde los minerales, a todos los fenómenos y accidentes de la naturaleza, y que es susceptible de crecimiento y disminución, de enriquecimiento y de alteración. Es una ontología dinámica, es decir, el ser está en un equilibrio inestable, y es *por* y *en* los movimientos diversos del ser, que lo existente se transforma, pasando de hombre a cactus, o inversamente. Porque salidos del seno de Dios, no somos más que parcelas de la divinidad: estados o existentes del *Ser-Fuerza*[659].

Pero, ¿en qué consiste la originalidad de la Negritud? Senghor la explica así:

> La Negritud puede ser definida desde dos puntos de vista: objetivo y subjetivo. Tradicionalmente, la Negritud era, para los sabios, para los etnólogos, lo que Maurice Delafosse llamaba el "alma negra", y Leo Frobenius, la "civilización africana"... Así pues, objetivamente, la Negritud es cierta visión del mundo y cierta manera concreta de vivir en este mundo..., es decir, un "ser negro". Pero hay otra Negritud, aquella cuyo proyecto concebíamos por los años 1931-1935 en el Barrio Latino. Esta es proyecto y acción. Es proyecto en la medida en que queremos basarnos en la Negritud tradicional para aportar nuestra contribución a la Civilización de lo Universal. Es acción en la

[656] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 173.
[657] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 236.
[658] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 369.
[659] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 304.

> medida en que realizamos concretamente nuestro proyecto en todos los campos, en particular en el campo de la literatura y de las artes [660].

Partiendo de lo que aquí se afirma, podemos ver cómo, para Senghor, el primer impulso de lo que él denomina Negritud no se queda en una etapa de protesta y contestación, de una negación de los valores occidentales aprendidos en la enseñanza académica, o de una autoafirmación de un orgullo recuperado del "ser negro", sino que, en un segundo movimiento de su espíritu y de su mente, en un olvido de sí, permite al hombre negro soñarse universal y libre, abierto a los demás e integrado en el mundo. De este modo, el concepto de Negritud que nació con una función de afán reivindicativo de tipo fundamentalmente social, político y antropológico, surge cual Ave Fénix de los límites de esos ámbitos, para erigirse en una reflexión sobre el hombre, en un humanismo integrador que, con el transcurso del tiempo, se define y se perfila como el principal cauce de expresión poética senghoriana. De aquí, que la mejor especificación de la Negritud, ya sea de forma explícita o implícita[661], se encuentre dentro de su obra poética. Ya que es en dicha poesía donde se conjugan de forma plena el conocimiento, la acción y el arte, es decir, se realiza una ideología, un compromiso y una estética plenamente asumida[662]. Algunos ejemplos de estos "retazos poéticos" los exponemos para la mejor comprensión del pensamiento de Senghor:

---

[660] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 17: "La Négritude peut être définie sous un double aspect: objectif et subjectif. La Négritude, c´était, traditionnellement, pour les saveants, pour les ethnologues, ce que Maurice Delafosse appelait l´ "âme noir", et Leo Frobenius, la "civilisation africaine"... Donc, objectivement, la Négritude, c´est une certaine vision du monde et une certaine manière concrète de vivre ce monde..., c´est à dire un "être nègre". Mais il y a une autre Négritude, celle dont, dans les années 1931-1935, nous formions le projet au Quartier Latin. Celle-ci est projet et action. Elle est projet dans la mesure où nous voulons nous fonder sur la Négritude traditionnelle pour apporter notre contribution à la Civilisation de l´Universel. Elle est action dans la mesure où nous réalisons concrètement notre projet dans tous les domaines, singulièrement, dans les domaines de la littérature et des arts".

[661] Cf.: SENGHOR, L. S., *Anthologie de la Nouvelle Poésie Nègre et Malgache de langue fraçaise*, pp. 9-44. En el prefacio de esta obra: *Orfeo negro*, Sartre hace referencia a las dos vías poéticas de la Negritud que aparecen en la poesía de Senghor, y que primero se alternan para después converger. Existe una vía *objetiva* que intenta plasmar de manera directa sus posibles componentes y costumbres como son: el arte, la música, ritos y danzas ancestrales del pueblo negro-africano; y hay otra vía *subjetiva* que está compuesta de un gran número de símbolos que todos convergen en la significación y en la imagen de la Negritud, llegando a un resultado final idéntico, pero con un recorrido inverso al anterior.

[662] Para una mejor comprensión de lo que afirmamos en el párrafo anterior pasamos a describir, con más detalle, la evolución del concepto "Negritud", que el propio Sartre explica en su prefacio *Orfeo negro*. (perteneciente a la obra de Senghor: *Anthologie de la Nouvelle Poésie Nègre et Malgache de langue fraçaise*). Empieza Sartre definiendo la "Negritud" como un "racismo antirracista" (p. 14). Luego dice que el concepto "Negritud" es "sólo una aportación más al diccionario francés" (p. 18). Después afirma que en el término "negro" se encuentra contenido, a la vez, "todo el bien y todo el mal" (p. 22). Continúa explicando que la "Negritud" podemos compararla a un "ser-en-el-mundo" del negro, utilizando así términos heideggerianos. También considera la "Negritud" andrógina (p. 33) puesto que la unión carnal –que se da en este concepto- equivale a la unión sagrada. Más adelante, ya observa Sartre un "giro" en el concepto de "Negritud" cuando asevera que la "raza" se transmuta en "historicidad" (p. 39). Por último,

> Mi Negritud no es sueño de la raza, sino sol del alma, mi Negritud vista y vida, mi Negritud es paleta en mano y lanza en el puño, mensaje. (...) He dejado durante siete años sin agua a la negritud para que naciera la visión y floreciera la raza humana [663].
>
> Escribo en la soledad de mi residencia vigilada –pero querida- de mi piel negra (...) Ignoráis los restaurantes y las piscinas, y la nobleza prohibida a la sangre negra, y la Ciencia y la Humanidad, cuando alzan sus cordones de policía en las fronteras de la Negritud (...) Ya no reconozco a los hombres blancos, mis hermanos, como esta tarde en el cine, perdidos como estaban más allá del vacío creado en torno a mi piel [664].

Con el transcurso del tiempo, el concepto de Negritud, se convierte en clave no sólo de la poesía senghoriana, sino también del movimiento para dignificar y reivindicar al pueblo de color. En sus inicios ha sido el concepto de la Negritud discutido y criticado, pero sirvió en la década de los años 1940-1950 para la consolidación de la identidad propia de un pueblo, para la ilustración y defensa de los valores culturales del mundo negro, en todas sus manifestaciones, tanto en su vida cotidiana como en sus obras e instrumentos[665].

Entre los poetas más representativos de la Negritud podemos citar a Senghor, A. Césaire y L. Damas. Éstos, recibieron una educación muy occidental, dentro de la cual se encontraba una tradición greco-latina. Ésta se funda en una separación de los géneros

---

reconoce una "progresión dialéctica" (pp. 41-43) en el concepto de "Negritud" pues dicho concepto se transforma en una "identidad cultural dinámica". Por tanto, podemos afirmar que en Sartre existe una progresión positiva cuando hace la valoración del significado de la "Negritud". De aquí nuestra afirmación de considerarla como el "Ave Fénix" que resurge de sus cenizas, pues de darle Sartre una valoración negativa al principio como "racismo antirracista", se valora finalmente –por el mismo autor- como algo positivo: "identidad cultural dinámica". Véase: SENGHOR, L. S., *Anthologie de la Nouvelle Poésie Nègre et Malgache de langue fraçaise*, pp. 9-44. Sobre una posible evolución del concepto "Negritud" el propio Senghor afirma que, durante el periodo de diez años (1935-1945), se produce en él una transformación. Junto a la movilización política completa su formación intelectual. Comienza a preparar su tesis de doctorado cuando había terminado una investigación sobre la poesía *sérerè*. Esta investigación le lleva a descubrir las leyes de la poesía negro-africana. Senghor considera muy importante este período de diez años –dentro de los cuales coincidió su prisión en un campamento nazi-, porque pasó de "la Negritud-gueto a la Negritud-apertura" y de profesor a la política. Todo ello le ayuda a conocerse a sí mismo, a través de los estudios de su etnia, de su "nación". Pero también contribuye a este auto-conocimiento la confrontación fraternal con los poetas y artistas europeos en Francia y con los profesores e investigadores de su época. Cf.: SENGHOR, L. S., *La poésie de l´action*, p. 107. No obstante, nuestra valoración a este desarrollo del concepto "Negritud" en Senghor es positiva, en cuanto que es dinámica. La evolución producida en la "Negritud" no significa que, en un primer momento, el concepto "Negritud" se restringiese exclusivamente a un concepto racista como afirma Sartre, sino que sus "miras" eran más "estrechas", estaba más reducido "su campo de acción" en cuanto a que era una forma de identificarse culturalmente los jóvenes africanos que en aquella época despuntaban intelectualmente (Senghor, A. Césaire, L. Damas, entre otros). Posteriormente vendría la "apertura" de la "Negritud"como algo que sirva de nutriente a la "Civilización de lo Universal".

[663] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, p. 407-408.

[664] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, p. 215-216.

[665] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 11.

literarios, entre los cuales la poesía es la forma más apropiada de expresar los sentimientos. Otras razones por las que los primeros escritores de la Negritud prefieren la poesía como vehículo de comunicación, se encuentran principalmente en la propia cultura y en la tradición negro-africana[666].

Senghor afirma a este respecto:

> Los poetas negros, aquellos de la Antología como aquellos de la tradición oral, son ante todo los oyentes, los cantores... los poetas gimnastas de mi pueblo, los más ingenuos, no podían componer, no componían más que en el trance de los tan-tans, sostenidos, inspirados, alimentados por el ritmo de los tan-tans [667].

Aludiendo a sus amigos, Césaire y Damas, Senghor afirma que todos, incluido él mismo, habían dado definiciones de la Negritud convergentes, pero no idénticas, que habían variado según el tiempo y las circunstancias. Para Senghor la Negritud es una cierta dialéctica, mejor aún, una simbiosis entre la inteligencia y el alma, el espíritu y la materia, el hombre y la mujer, etc. La Negritud es también una cierta voluntad y una cierta manera de vivir los valores que encontramos en África[668].

Respecto a las posibles diferencias de cómo entender la Negritud, L. V. Thomas hace un estudio comparativo entre Césaire y Senghor, y las conclusiones de su estudio expresan oposición entre ambos, ya que –afirma Thomas- mientras Césaire mantiene una actitud destructiva, Senghor será del todo constructivo. Esto se debe a que Senghor conoce y conserva un calor familiar de su infancia que Césaire no tiene y, por ello, debe reconstruir su Negritud en su imaginación por medio de una actitud reivindicativa, un medio para aferrar la imagen en una lucha política, consecuencia lógica de la dominación colonial. Prosiguiendo su análisis, Thomas confiere a la creación de la Negritud de Senghor las etapas siguientes: -fase de reparación, -afirmación de una negritud original, -periodo marxista, -Negritud rectificada por la obra de Teilhard de Chardin, -civilización de lo Universal[669]. Así, Thomas le da a esta Negritud una función

[666] Cf.: GONZALEZ DORESTE, D. M., d. c., pp. 178-179.
[667] Cf.: Postface aux *Éthiopiques*, citado por Jacques Chévrier, *Littérature nègre*, p. 54: "Les poètes nègres, ceux de l´Anthologie comme ceux de la tradition orale, sont avant tout des chantres... les poètes gymniques de mon village, les plus naïfs, ne pouvaient composer, ne composaient que dans la transe des tam-tams, soutenus, inspirés, nourris par le rythme des tam-tams". Tomado de GONZALEZ DORESTE, D. M., d. c., p. 179.
[668] Cf.: SENGHOR, L. S., *La poésie de l´action*, p. 88.
[669] Estas etapas merecen una explicación. La primera etapa: "Fase de reparación" corresponde a la Negritud subjetiva que es generadora de mitos. Crea una literatura original que tiene por temas los mitos

ontológica existencial por su esencia. La Negritud en Senghor es búsqueda de identidad. Es una realidad histórica y psicológica que admite por generador el mito del retorno a las fuentes. Así definida, la Negritud comporta una función de interioridad: es la Negritud subjetiva experimentada por la poesía. El deseo de ofrecer una respuesta al mundo abre la fase de la negritud prospectiva o la función de exterioridad[670].

Respecto a esta misma cuestión, sobre cómo entienden la Negritud Senghor y Césaire, el propio Senghor hace una alusión en un comunicado que da en la apertura del coloquio sobre la Negritud, en Dakar (1971). Subraya aquí Senghor el hecho de que Césaire define la Negritud como un simple reconocimiento de ser negro, y la aceptación de este hecho, conlleva también la aceptación del destino de ser negro, de su historia y de su cultura. Esta definición es interesante, ya que en su brevedad, contiene dos definiciones complementarias del concepto. Aquí convergen, como ya expuso anteriormente Senghor, dos sentidos: el objetivo y el subjetivo. Objetivamente, la Negritud es un hecho: una cultura, es la unión de los valores –económicos y políticos, intelectuales y morales, artísticos y sociales- no sólo de los pueblos del África negra, sino también de las minorías negras de América, de Asia y de Oceanía. Subjetivamente, la Negritud es la "aceptación de este hecho" de civilización y su proyección, en prospectiva, de continuar en la historia, en la civilización negra, para su realización y renacimiento. Esto es, en suma, el objetivo que se han fijado los militantes de la Negritud: asumir los valores de la civilización del mundo negro, actualizarlos y fecundarlos, si es preciso con las aportaciones extranjeras, para vivirlos por y para sí

---

y realidades africanas. La etapa segunda: "Afirmación de una Negritud original", es el prolongamiento de esta Negritud subjetiva, donde el don de la creación se perpetúa acorde con las realidades africanas para la edificación de una verdadera cultura de la Negritud. Aquí encontramos el deseo de ofrecer una respuesta al mundo. Abre la fase de la Negritud prospectiva con una función de exterioridad. La tercera etapa: "Período marxista" corresponde a la "muerte colonial". Este será el punto de partida en la búsqueda de identidad de los poetas negro-africanos. No es una búsqueda de la esencia de África, sino una esencia de sí mismo. El África que construye Senghor, no solamente nutre una escritura de desesperación, sino que entierra el África de los mitos en un abrazo mortal. La cuarta etapa: "Negritud rectificada: influencia de Chardin", pertenece al período de la lectura de las obras de Chardin. Devuelve a Senghor la esperanza de que la Negritud también encuentra su lugar en una "Civilización Universal". Es la respuesta a la política colonial y se inscribe en la búsqueda de una fórmula liberadora en la lucha por la independencia africana. Chardin les restituye el "ser" y les invita a "ser-más". La quinta etapa: "Civilización de lo Universal" atiende al momento que el espíritu de la civilización negro-africana se encarna en la realidad más cotidiana, aunque siempre la trasciende para expresar el sentido del mundo. La Negritud encuentra así su "hogar" en la Civilización de lo Universal. Cf.: SARAVAYA, G., (Prefacio de L. S. Senghor), *Langage et Poesie chez Senghor*, L´Harmattan, París 1989, pp. 209-211. Esto lo confirma Senghor cuando afirma que si una sola raza o una sola civilización faltase a la cita, no habría una verdadera "Civilización de lo Universal". Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 330.

[670] Cf.: THOMAS, L.V., "Panorama de la négritude", en *Actes du Colloque sur la littérature africaine d´expression française*, Dakar, 26-29 mars, 1963, pp. 60-97. Citado en SARAVAYA, G., 1989, p. 208.

mismos, pero también para hacerlos vivir por y para los otros, aportando así la contribución de los nuevos negros a la "Civilización de lo Universal"[671].

En Senghor se puede entonces concebir que la búsqueda exclusiva de lo cultural es conducida por las necesidades de una causa política "en la subordinación de lo cultural a lo político"[672]. La búsqueda de Senghor llega a su fin a partir del momento donde él abandona "lo real" de su escritura en una realidad cotidiana histórica. Podemos considerar la Negritud subjetiva como la fase más auténtica. Es en la prolongación de esta Negritud subjetiva donde se deben situar estas obras más conscientes de realidades africanas, porque de cualquier manera, el don de la creación se perpetúa de acuerdo con las realidades para la edificación de una verdadera cultura. Y allí reside la verdadera función de exterioridad anunciada por la imagen de la Negritud. La Negritud "humanitaria" de Senghor escapa al proceso de edificación proyectado en el tiempo[673].

La Negritud es en primer lugar, en sentido general, una cultura, es decir, una reacción del hombre en sociedad para adaptarse a su medio y adaptar el medio a sí[674].

Otro autor importante en la creación del concepto de "Negritud" fue Claude MacLay. Así lo expresa Senghor en su obra *Libertad 1*. No se refiere Senghor a que sea el inventor del concepto en cuanto al término en sí, sino a los valores de la Negritud. MacLay se considera negro con una solidez de roca y así lo expresa en un poema. Pero este orgullo de negro se convierte en odio, para después superar el resentimiento y reconocer las aportaciones fecundas de la civilización blanca[675].

El término Negritud significó, en primera instancia, una reacción a la situación colonial en la que se encontraba África antes de 1960 y evoca un sentimiento de frustración que experimenta el hombre negro en un mundo donde se siente marginado por el color de su piel. En sentido más restrictivo, la Negritud fue un hecho utilizado por una minoría de intelectuales y políticos africanos (entre los que se encontró como su máximo exponente L. S. Senghor) que estaban, a su vez, profundamente marcados por una influencia occidental, para legitimar sus orígenes y su cultura.

Pero no podemos pensar que con esta idea de Negritud Senghor pretenda algún tipo de racismo, más bien al contrario, a la idea de Negritud Senghor opone la idea de racismo. Esto lo podemos comprobar en varias de sus alocuciones, pero sobre todo, en

[671] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 270.
[672] Cf.: SARAVAYA, G., 1989, p. 210.
[673] Cf.: SARAVAYA, G., 1989, p. 211.
[674] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 98.
[675] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 124.

el artículo que dedica expresamente a esta cuestión en la obra titulada *El racismo en el mundo*, en la cual, colabora junto con otros autores en la exposición de este tema. Entre otras cuestiones Senghor afirma:

> El racismo más que el nacionalismo hace estragos en la segunda mitad del siglo XX, en forma de nueva violencia. Es un mal recurrente de los tiempos modernos, una epidemia. (...) el racismo es un sentimiento fabricado artificialmente. La prueba, es que todo data desde hace cuatro siglos: desde la época de los grandes descubrimientos, exactamente desde la expansión europea al comienzo del Renacimiento.
> Lo que es natural es la atracción del hombre por el hombre, a él se semeja y por él es diferente también. En todo caso, es la atracción del "yo" por el "tú"(...) No quisiera oponer la idea del racismo blanco a la del pan-negrismo. Nuestra "negritud" no es más que una defensa e ilustración de la civilización negro-africana. Es una ideología, ciertamente, pero abierta, que acepta las aportaciones de las demás razas, singularmente los valores de la civilización de Europa. Es un camino, para todas las razas, de hacer conjuntamente, la Civilización de lo Universal, que unidas puedan ser así la obra común de todas las razas (...) No niego que actualmente existe un racismo negro. El mejor medio de combatirlo, es que los blancos europeos renuncien al propio. Es que todos juntos diagnostiquen el mal, presentándolo como algo que es: una falsa ideología, porque no está arraigada en los hechos, en la realidad. Basta de hacer la historia objetiva del racismo para descubrir, no los resortes económicos y sociales, sino la mentira (...) La forma contemporánea del racismo sería la pérdida de su puesto en las avanzadas del combate por la *liberación del Hombre* [676].

Otro texto en el cual niega Senghor que la Negritud sea un racismo lo exponemos a continuación:

> Repetiré, una vez más, que la Negritud no es ni racismo ni populismo. Es, sencillamente, *el conjunto de valores de civilización del mundo negro*. Y no de los valores del pasado, sino de los de una auténtica cultura. Este *espíritu* de la civilización negro-africana es el que, arraigado en la tierra y en los corazones negros, se alarga hacia el mundo –hacia las cosas y los seres- para *com-prenderlo*, unificarlo y manifestarlo.

[676] Cf.: SENGHOR, L. S., y AA.VV., (versión catalana de Ramón Folch), *El racisme en el món*, Nova Terra, Barcelona 1966, pp. 7-14. Este artículo de Senghor sobre el racismo, también lo podemos encontrar en SENGHOR, L. S.,- MEMMI, A.- IKOR, R., *Los Racismos Políticos*, Nova Terra, Barcelona 1968, pp. 7-15.

> Este *espíritu* civilizado, esta *cultura*, la encontrarán *expresada*, con mayor o menor acierto, con mayor o menor talento, eso es lo de menos, en este coloquio. (...) Toda cultura al estar situada en el Espacio-Tiempo, es revolucionaria en el sentido de que constituye una integración del Hombre en el mundo y del mundo en el Hombre (...)
> He dicho antes que el arte negro no se situaba en el dominio de los sentimientos-ideas. Sólo era una verdad a medias. Encontrarán en las obras que vamos a estudiar aquí, una serie de temas permanentes: a través de la rebelión del colonizado, se transparenta la *llamada del hombre al Hombre*, la llamada a las necesidades elementales de Justicia, de Fraternidad y de Amor. Los "principios inmortales" no son sino la expresión popular de las viejas aspiraciones humanas a la dignidad, *a la Vida*. Señalaremos que, para el negro, la cólera no se convierte nunca en odio ni artificio, y que sus sentimientos tienen siempre un carácter *antirracista* [677].

Son escasas las ocasiones donde Senghor admite que la defensa de la Negritud (en otros autores) pueda conllevar un cierto sentido racista. Así, reconoce que Frobenius, por su predilección del África negra, les hizo rendirse (tanto al propio Senghor como a los compañeros ya citados) a la autenticidad de la Negritud. De aquí el calor que después pondrán en su defensa. Aunque esta dignidad recobrada no deja de suscitar un orgullo que, a veces, roza el racismo (sobre todo al principio del movimiento en la ilustración y el amparo de la Negritud). Pero abriendo en la Negritud una puerta hacia los hermanos, los otros hombres, el profesor Jensen les invita a la "convergencia panhumana", tan querida por Pierre Teilhard de Chardin. De una Negritud de gueto, Jensen les ayudó a hacer una "Negritud abierta"[678].

Además de las declaraciones explícitas que hace Senghor contra el racismo, encontramos en su obra otras expresiones implícitas que demuestran su carácter conciliador y humano, sin diferencias raciales ni odios de ningún tipo:

> Alabados seáis, pues no habéis permitido que el odio embarrara este corazón de hombre. Sabéis que he entablado amistad con los príncipes proscritos del espíritu, con

[677] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, pp. 412-413. El coloquio al que se refiere Senghor en este texto es el *Discurso* pronunciado por él mismo el 26 de marzo de 1963, durante la inauguración del *Coloquio sobre la literatura africana en lengua francesa*. Esta misma idea también la expone Senghor en su obra *Liberté 3*, p. 21.
[678] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 3*, p. 47.

> los príncipes de la forma (...) que he soñado un mundo de sol, en la fraternidad con mis hermanos de los ojos azules[679].

En otras ocasiones muestra sentimientos de reconciliación y dulzura con sus "hermanos de manos blancas". Es en el poema "Nieve en París" donde Senghor expone su alegría por la paz en Europa, después de una Segunda Guerra Mundial que la ha desgajado:

> ¡Paz a los Hombres de buena voluntad! (...) Mi corazón, Señor, se ha fundido como la nieve por los tejados de París, en el sol de tu dulzura. Y es dulce con mis enemigos, con mis hermanos, los de las manos blancas sin nieve[680].

Ahora bien, explica Senghor que en alguna ocasión el argumento que se utiliza frecuentemente contra la Negritud es que se trata de un "movimiento cultural" y que, por ello, queda ya superado por las exigencias de la situación tercermundista de África. Sobre todo, explican los opositores a la idea de Negritud que la primera tarea de los negros, sobre todo de los negro-africanos, es, a imitación de los árabes y otros pueblos asiáticos, liberarse del imperialismo, del colonialismo y del neocolonialismo[681].

Desde una perspectiva sociológica, la escritora I. Díaz propone una definición amplia del concepto Negritud:

> En definitiva, podríamos afirmar que el concepto de la Negritud, abarca las características de la cultura africana tradicional y las reacciones del hombre negro moderno ante la realidad que lo rodea: esclavismo, segregación, colonización. La Negritud podría ser también como la forma propia del negro de contemplar la realidad, verse a sí mismo y a los demás, sentir y manifestarse. Es como dijo Sartre en *Orphée Noir*, "l´être-dans-le-monde du Nègre". Es básicamente lo que distingue al negro

[679] Cf.: SENGHOR, L. S., *Oeuvre Poétique*, Editions du Seuil, Paris 1990, p. 50: "Soyez bénis, qui n´avez permis que la haine gravelât ce coeur d´homme. Vous savez que j´ai lié amitié avec les princes proscrits de l´esprit, avec les princes de la forme (...) que j´ai rêvé d´un monde de soleil dans la fraternité de mes frères aux yeux bleus". No se puede decir que el autor tenga algún sentimiento racista cuando sueña con un mundo de fraternidad entre todos los hombres, sin distinción del color de la piel.

[680] Cf.: SENGHOR, L. S., *Oeuvre Poétique*, p. 22: "¡Paix aux Hommes de bonne volonté! (...) Mon coeur, Seigneur, s´est fondu comme neige sur les toits de Paris, au soleil de votre douceur. Il est doux à mes ennemis, à mes frères aux mains blanches sans neige". Esta alusión a "sus enemigos" puede hacer referencia a los alemanes nazis que le encarcelaron durante dos años. Ahora bien, en su corazón sólo hay lugar para la "dulzura" y la concordia.

[681] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 105.

> africano de los demás: estructuras socio-políticas, historia, religión, manifestaciones artísticas, o sea, una *especificidad cultural propia* [682].

L. S. Senghor desarrolla una Negritud metafísica que tiene su correspondencia en la teoría filosófica de lo irracional. Él expone su Negritud a través de ejemplos que abarcan desde el arte negro, la poesía surrealista y cita con frecuencia a filósofos como Bergson y Teilhard de Chardin, entre otros[683].

Esta Negritud metafísica la expone frecuentemente en sus poemas, y también en su obra literaria. Un ejemplo de esto lo encontramos en el siguiente texto:

> La Negritud, más que en las palabras, reside en la cualidad especial de la emoción y del estilo. En primer lugar, son negros los poemas donde se canta a los vientos y a las aguas, donde se respira el olor de la hierba, de los bosques y, muy especialmente, el olor de la tierra; donde se expresa el espíritu campesino del negro, que, allá lejos, en África, cada año celebra el matrimonio místico de la Tierra y del Hombre [684].

Senghor se refiere en múltiples ocasiones a Teilhard de Chardin y su concepción de la Negritud. Algunas de estas alocuciones las expondremos aquí. El primer texto pertenece a la conferencia de la Universidad de Beyrouth del 19 de Mayo de 1966, el segundo, a su obra *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine*:

> Yo no tendría más que la apariencia de desarrollar una paradoja tratando de mostrar que la Negritud, por su ontología, su moral y su estética, responde al humanismo contemporáneo, tal cual lo han preparado los filósofos y sabios europeos desde el final

[682] Cf.: DIAZ NARBONA, I., *Los cuentos de Birago Diop: entre la tradición africana y la escritura*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1989. Tomado de GONZALEZ DORESTE, D. M., d. c., p. 176.

[683] Para Senghor, la influencia de Bergson en la evolución del pensamiento europeo es muy importante, sobre todo, teniendo en cuenta la fecha de la publicación de la obra: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, (Revolución de 1889). En esta obra, el filósofo critica las pretensiones del empirismo, racionalismo y relativismo basándose en el concepto de intuición, el cual se fundamenta en una fenomenología de la experiencia. Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 5*, p. 23. El problema para Senghor, dentro del pensamiento occidental, estriba principalmente en la ignorancia sistemática de cualquier otro tipo de conocimiento que no se rija por el espíritu racional o lógico, al cual él denomina *razón discursiva* y por ello reivindica, en varios de sus escritos, otras posibilidades de conocimiento (la intuición, la emoción y la fe) que sean capaces de trascender el intelectualismo que impera en su época. Este otro conocimiento lo denomina *razón intuitiva* y lo considera más propio del pensamiento y forma de ser de la *Negritud*.

[684] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 126.

> del siglo XIX, y tal como lo presenta Teilhard de Chardin junto a los escritores y artistas de esta mitad del siglo XX [685].
>
> Mi propósito es mostrar el esfuerzo, que remonta a los años 30, de las elites negro-africanas para definir los valores de la Negritud y hacer una contribución a la *construcción de la Tierra:* a la edificación de la *Civilización de lo Universa*l, como a mi me gusta repetir. Mi propósito es sobre todo examinar, con ustedes, como en esta empresa importante, hemos estado ayudados por la lectura de obras de Marx, y singularmente de Pierre Teilhard de Chardin [686].

Senghor en su artículo: *Homenaje a gaston Berger,* cita a dicho autor en una alusión que éste hace sobre la Negritud. G. Berger afirma sobre la Negritud y el calor africano que ésta desprende (parafraseando a San Juan): "En el principio era el Amor"[687]. Esta idea sobre la Negritud explica que G. Berger se interesase por la vida mística y por los problemas culturales, puesto que la *Unión-Amor* es, sobre todo, un hecho cultural. Senghor quiere referirse con esto a otra realidad de Senegal, pues de todos es conocido, que el Senegal tiene ante sí en esos momentos de la historia, en prospectiva, el desarrollo cultural y económico.

En definitiva, ¿qué es la Negritud? se pregunta Senghor en la citada conferencia de la Universidad de Beyrouth, a lo cual responde:

> ¿Qué es la Negritud? Es el conjunto de los valores de civilización del mundo negro, es decir, una cierta presencia activa en el mundo: en el universo... Es, esencialmente, *relación con* y *movimiento hacia* el mundo, contacto y participación con los otros. Porque tal Negritud hoy es necesaria en el mundo: es un humanismo del siglo XX [688].
>
> En verdad, la contribución de la Negritud a la Civilización de lo Universal no data de hoy en día. Dentro del dominio de las letras y las artes es contemporánea de la Revolución de 1889... El arte, como la literatura, es siempre la expresión de una cierta concepción del mundo y de la vida, de una cierta filosofía y, al mismo tiempo, de una

[685] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 72: "Je n´aurai que l´apparence de développer un paradoxe en essayant de montrer que la Négritude, par son ontologie, sa morale et son esthétique, répond à l´humanisme contemporain, tel que l´ont préparé les philosophes et savants européens depuis la fin du XIX siècle, tel que le présente Teilhard de Chardin avec les écrivains et artistes de ce milieu du XX siècle

[686] Cf.: SENGHOR, L. S., *Pierre Teilhard de Chardin et la Politique Africaine*, p. 16.

[687] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 404. Este homenaje a Gaston Berger, lo hace Senghor en Dakar, 1962.

[688] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, pp. 69-70: "qu´est-ce que la Négritude? Elle est *l´ensemble des valeurs de civilisation du monde noir*, c´est-à-dire une certaine présence active au monde: à l´univers... Elle est essentiellement relation avec et mouvement vers le monde, contact et participation avec les

> cierta ontología. Al movimiento filosófico y científico de 1889 ha correspondido no solamente una revolución literaria –simbolismo, después surrealismo-, sino también una revolución, unas revoluciones artísticas que tuvieron nombres, para referirme a las artes plásticas, *naubismo, expresionismo, fauvismo, cubismo* [689].
>
> En todo caso, el Negro del siglo XX, el *Neo-Negro*, por hablar como mi amigo Jahn, entiende que contribuye doblemente a la Civilización de lo Universal: a la Civilización del siglo XX. De una parte, aportando las riquezas de su filosofía, de su literatura y de su arte tradicional; por otra parte, mostrando los préstamos que ha hecho desde el Renacimiento, a las otras civilizaciones, particularmente a la europea y a la árabe-berebere [690].
>
> El instrumento más eficaz de nuestra liberación sería la Negritud, más exactamente, la Poesía: la *Creación* [691].

Después de décadas de lucha en la defensa de la Negritud como movimiento cultural y como síntesis de los valores de la civilización africana, Senghor se muestra optimista de lo ya conseguido en una alocución que expone en la universidad de Dakar en 1965. Aquí manifiesta:

> Estos valores de la Negritud han comenzado ha participar de la totalidad, participando en la Civilización de lo Universal. El análisis no es suficiente para conocer más, pero la intuición es fulgurante; no se conoce a distancia más que por la mirada, pero es mejor el conocimiento por contacto y confrontación. Y la simbiosis es superior a la síntesis. Es esta participación negra la que justifica la introducción de la Negritud en las disciplinas enseñadas en la Universidad de Dakar [692].

---

autres. Parce que telle, la Négritude est aujourd´hui nécessaire au monde: elle est un humanisme du XX siècle".

[689] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 75: "En verité, la contribution de la Négritude à la Civilisation de l´Universel ne date pas d´aujourd´hui. Dans le domaine des lettres et des arts, elle est contemporaine de la Révolution de 1889... L´*art*, comme la littérature, est toujours l´expression d´une certaine conception du monde et de la vie: d´une certaine philosophie et, d´abord, d´une certaine ontologie. Au mouvement philosophique et scientifique de 1889 a correspondu non seulement une révolution littéraire –symbolisme, puis surréalisme-, mais encore une révolution, des révolutions artistiques, qui eurent noms, pour m´en tenir aux arts plastiques, *nabisme, expressionisme, fauvisme, cubisme*".

[690] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 79: "En tout cas, le Nègre du XX siècle, le *Néo-Nègre*, pour parler comme mon ami Jahn, entend contribuer doublement à la Civilisation de l´Universel: à la Civilisation du XX siécle. D´une part, en apportant les richesses de sa philosophie, de sa littérature et de son art traditionnels; en montrant, d´autre part, les emprunts qu´il a faits, depuis la Renaissance, aux autres civilisations, singuliérement à l´européenne et à l´arabo-berbére".

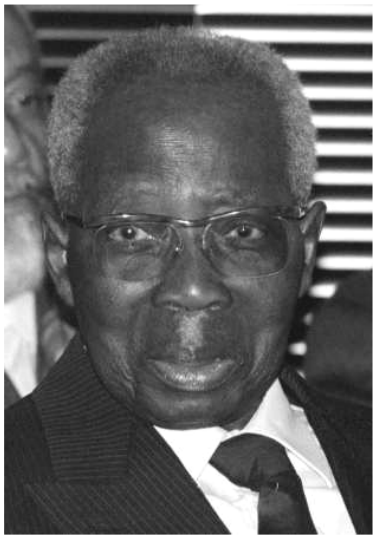
[691] Cf.: SENGHOR, L. S., *Ce que je crois*, p. 143: "L´instrument le plus efficace de notre libération serait la Négritude, plus exactement, la *Poïêsis*: la Création".

[692] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 55.

Pero la reivindicación que hace Senghor de "ser negro", de su Negritud, es la afirmación de sí mismo dentro de una autenticidad:

> Se trata de un regreso al país natal del "Hijo Pródigo", de un descenso a los abismos del alma negra o, para emplear la contraseña, de la *Negritud* [693].

Este encuentro de los mundos africano y europeo era inevitable. La simbiosis de las culturas occidental-africana creará en él un concepto de futuro, de prospectiva (como en varias ocasiones menciona), que le darán un toque distinto de ese hombre arraigado en su Negritud y en sus raíces africanas. De ahí que Senghor hable frecuentemente en sus escritos de mestizaje cultural intentando encontrar en dicho *mestizaje* y en *su Negritud* el "centro", el núcleo de su pensamiento. Él es el más místico y el más físico entre las culturas occidental y africana[694]. Senghor es un encuentro de hermandad entre culturas que difícilmente se dará de forma más armoniosa en cualquier otro autor:



L. S. Senghor. Poeta y "cantor" de la filosofía de la Negritud.

> La unión centro a centro del alma con el alma, en el gozo de la belleza, es decir, de la verdad al fin abrazada [695].

[693] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 143.

[694] Con esta afirmación queremos expresar que el misticismo senghoriano busca una liberación espiritual que permita mejorar, a su vez, su condición terrestre. Este misticismo es un anhelo del más allá, pero que busca en su "afianzamiento" en la vida terrena el remedio profundo contra la muerte. En la tradición negro-africana –como ya hemos visto en este trabajo- no hay vida mística si disminuye la importancia concedida al cuerpo en beneficio del alma. Senghor, en este caso, es un fiel heredero de esta cultura que él, como nadie, sabe plasmar en sus obras. La vida mística le permite realizarse mejor en su actividad terrenal y viceversa.

CAPÍTULO 6: DIÁLOGO DE L. S. SENGHOR CON EL EXISTENCIALISMO EUROPEO

En el último capítulo de este trabajo, abordamos la vinculación que mantiene Senghor con el pensamiento existencialista europeo y cómo conecta éste con la ontología africana. Para entender mejor la respuesta existencialista de Senghor no podemos obviar algunas de las tesis básicas del pensamiento de Pierre Teilhard de Chardin, debido a la influencia y a la inspiración que éste ejerce en el pensamiento senghoriano. Cómo concurre Senghor a la corriente del existencialismo y la importancia que tienen los conceptos de "libertad" y "porvenir-prospectiva" en su pensamiento, serán las claves de conexión que nos servirán para realizar la reflexión sobre sus ideas.

6.1- Comparativa del pensamiento negro-africano y del pensamiento existencialista europeo, a través de la obra senghoriana.

En este apartado señalaremos las razones más significativas, por las cuales, podemos considerar que ha surgido la rama filosófica del existencialismo en Europa. Seguidamente, haremos mención de los textos que aparecen en la obra de Senghor donde éste reflexiona sobre el pensamiento existencialista. También analizaremos la conexión que existe entre el pensamiento negro-africano y el existencialismo occidental a través de la obra de Senghor.

El existencialismo es el producto de una situación de crisis profunda. Sin las filosofías existencialistas no sería posible comprender el pensamiento contemporáneo. La rama filosófica existencialista tiene un análisis importante acerca del drama existencial humano. Sus tonos metafísicos acerca de su finitud y su angustia ante el absurdo de la muerte han dejado una huella indeleble en nuestro siglo XX, alcanzando su plenitud en Europa en medio de las dos guerras mundiales. Su impulso y análisis existencial del ser humano alcanzó el espíritu de varias generaciones de intelectuales.

Esta filosofía existencial es el producto de una situación cultural y social de crisis profunda como consecuencia de la ola de violencia originada por las dos guerras mundiales en todo el orbe. Este holocausto trajo consigo una decadencia de los valores y una crisis de conciencia, patentizó el drama de la muerte y acrecentó la congoja de la

[695] Cf.: SENGHOR, L. S., *Écrivains de langue française*, nº 82, janvier-mars, 1986, p. 36: "L´union

finitud del hombre, pulsando una reflexión sobre el sentido de la existencia humana. El existencialismo constituye, pues, un esfuerzo de dar respuesta filosófica a este marco histórico tan desolador, en un intento de recuperar los valores singulares de la persona humana frente al proceso de despersonalización que se inició en este siglo XX[696].

Otro de los motivos para que surja la corriente filosófica existencialista es el *proceso de despersonalización* que se da en el *siglo XIX* tanto en el plano filosófico como en el plano socio-político y laboral.

Las dos corrientes filosóficas más importantes del siglo XIX fueron el *idealismo*[697] de Hegel y el *materialismo mecanicista*[698]. Aunque ambas eran dispares, mantenían un criterio común: la consideración de la persona como un ser pasivo, inerte, carente de esencia propia. El idealismo de Hegel veía el hombre real y concreto como la materia de la historia (medio del que se sirve la Razón Universal para alcanzar sus objetivos): la persona queda aniquilada ante el Espíritu Absoluto. En el materialismo mecanicista se consideraba la persona como un mero producto de la materia y todos los rasgos de su conducta se pueden explicar por simples reacciones físico-químicas. La persona carece de iniciativa y se disuelve ante la realidad material.

Los totalitarismos políticos –de derechas o de izquierdas- también contribuyeron a la degradación de la persona con la funcionalización de ésta. El individuo queda relegado a una pieza anónima de la máquina que es el Estado. Por su parte, el proceso de industrialización, contribuirá al empobrecimiento de la subjetividad humana en el plano económico-laboral. En cualquier caso, nadie podrá escapar ya al proceso de despersonalización que se desencadena por el desarrollo de la historia contemporánea.

Así se fue llegando a la total pérdida de la singularidad de la persona, de sus angustias y anhelos, de sus proyectos y tareas existenciales concretas[699].

La corriente existencialista nace como una *reacción* ante esta degradación de la persona concreta como sujeto y creador autorresponsable de su devenir. Es una protesta

---

centre à centre de l´âme avec l´âme, dans la joie de la beauté, c´est-à-dire de la vérité enfin embrassée".

[696] Cf.: FONTÁN JUBERO, P., *Los Existencialismos: claves para su comprensión*, Cincel, Madrid 1985, pp. 17-18.

[697] *Idealismo*: Doctrina que, ante el problema filosófico fundamental –qué son las cosas-, da primacía al espíritu sobre la materia. El idealismo considera que la realidad esencial es de tipo supra-espacial, supra-temporal, suprasensible e incorpórea. Hay distintas modalidades de idealismos. Cf.: FONTÁN JUBERO, P., 1985, p. 154.

[698] *Materialismo mecanicista*: Concepción filosófica que sólo da validez a la materia y piensa que todos los procesos humanos pueden explicarse mediante leyes rigurosamente deterministas de causa y efecto. Cf.: FONTÁN JUBERO, P., 1985, p. 155.

[699] Cf.: FONTÁN JUBERO, P., 1985, pp. 17-19.

contra la despersonalización, contra el desconocimiento de su autonomía y responsabilidad personal.

Con la filosofía existencialista se iniciará un proceso de subjetivización del pensamiento –se intenta una recuperación de la subjetividad-, partiendo de esta reflexión desde la posición del actor, no del espectador como era habitual en la filosofía tradicional. Muy frecuentemente la filosofía de los existencialistas se funde con su pensamiento y su vida, se impregna del calor de sus emociones[700]. La actitud distante que los filósofos del pasado mantenían en su discurso filosófico en los existencialistas se esfuma, por tanto, sus reflexiones –por lo general- brotan de una experiencia personal vivida[701].

Al igual que en el existencialismo occidental, este pensamiento unitario entre ser y existencia es el que resaltan todos los autores que estudian el pensamiento negro africano. Pero existe un matiz importante de diferenciación entre las dos concepciones de pensamiento que estamos comparando: mientras en el existencialismo europeo se puede distinguir entre existencialismo ateo y existencialismo teísta, dentro de la filosofía africana la voluntad divina se encuentra experimentada en la economía y en todas las áreas de su vida. El autor Tempels también coincide en esta consideración, y manifiesta que:

> la moral objetiva en los Negros es una moral ontológica, inmanente e intrínseca. La moral bantú se basa en la esencia de las cosas comprendidas siguiendo su ontología. El conocimiento de un orden natural necesario de las fuerzas forma parte de la sabiduría de los primitivos. Podemos concluir que un acto, una costumbre será sobre todo calificada de *ontológicamente buena* para los bantús, y que será por lo mismo estimada *moralmente buena*, y por último, siguiendo la deducción, será valorada como *jurídicamente justa*. Los Bantús, todavía no tienen en efecto acceso a la sutileza que permite a nuestros juristas descubrir un derecho positivo emancipado de la filosofía o de la naturaleza de las cosas [702].

Esta moral africana de respeto a todo el cosmos, es una ontología existencial y unitaria que se basa principalmente en la comunión existente entre los vivos, los

[700] Este aspecto del existencialismo (emoción, sentimiento) estará muy acorde con la filosofía negro-africana y con la "razón abrazo" de Senghor, para el cual: "La emoción es tan negra, como la razón lo es griega" Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 27.
[701] Cf.: FONTÁN JUBERO, P., 1985, pp. 20-21.
[702] Cf.: TEMPELS, R. P., 1965, p. 81.

muertos, los "Genios" y Dios, este vínculo sagrado no se debe romper y debe mantenerse por medio de la *caridad*[703].

En el existencialismo occidental se da una prioridad a la existencia[704] sobre la esencia. Dentro de la metafísica clásica –aristotélica- se establece la distinción entre la esencia y la existencia. Aunque por definición *la esencia* es *lo que un ser es,* ésta no expresa todo lo que es un ser, tan sólo hace referencia a lo que dicho ser tiene en común con el resto de seres de la misma especie. Por otra parte, la esencia no implica la existencia de este ser definido (ejemplo de los seres mitológicos como el centauro). Por tanto, hay seres cuya esencia se puede definir, pero tienen la posibilidad de no existir[705].

Para los existencialistas prima la existencia sobre la esencia respecto a la naturaleza humana. En la persona, según los existencialistas, no podemos preguntarnos lo que es, sino sólo ¿quién es?, pudiendo concluir que la persona, así concebida, no tiene esencia prefijada, sino que él libremente se la constituye a lo largo de las vicisitudes de su existencia en el mundo[706].

En el esencialismo occidental se utiliza la razón abstracta definiendo por medio de las esencias, quedándose así con lo común y lo universal, prescindiendo de lo singular y de lo particular. Lo que define al ser humano es la esencia (lo común). Se

[703] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 302.

[704] A este respecto, debemos aclarar que en la filosofía actual se dan distintos significados de *existencia.* Esta distinción se valora desde dos posibilidades preferentemente: 1/ la existencia como raíz del existir y 2/ interpretación de la existencia como fundamento de una ontología. Algunos autores comparten ambas interpretaciones, como es el caso de Sartre. Su noción del "para-sí" (en términos de Heidegger) es a la vez óntica y ontológica. Ahora bien, si buscamos un significado común en el uso actual del término "existencia" dentro de las filosofías llamadas "existenciales" creemos que lo encontramos si concebimos la existencia como un "modo de ser" que no es nunca "dado", pero que tampoco es "puesto", es "un modo de ser que constituye su propio ser, que se hace a sí mismo. La existencia es entonces lo que forja su propia esencia, lo que crea su propia inteligibilidad y hasta la del mundo en la cual se halla sumida". Cf.: FERRATER MORA, J., "Existencia", en *Diccionario de Filosofía* (vol. I), Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1971[5], pp. 611-612.

[705] Para el Platonismo la esencia tiene prioridad sobre la existencia, ya que la esencia era anterior a la existencia.

[706] Este aspecto del existencialismo de occidente puede concordar con el pensamiento negro-africano, ya que, este "hacerse" de la persona en su existencia, es la parte más importante de la ontología negro-africana. Como ya explicamos en el capítulo de este trabajo: "Algunas nociones básicas de la cultura bantú", la persona negro-africana no puede desarrollarse ni dilatarse sino es a través de las etapas de la vida familiar y social, desde antes del nacimiento hasta el más allá. En todo este proceso, la filosofía de los distintos rituales con los que se acompaña el aprendizaje, tiene como finalidad hacer del individuo una persona completa. Se trata de morir a sí mismo para renacer en el otro (niño, adulto, viejo, antepasado y Dios), se nace más fuerte, más sabio, más feliz, todo por un *aumento de ser*. Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 232. Podemos ver que el negro-africano cuando nace, no es ya una persona completa, sino que el "hacerse" persona es un proceso que se completará a lo largo de su existencia. Incluso después de la muerte su ser sigue siendo "relacional" con los demás seres vivos –siempre que algún vivo lo recuerde por su nombre-. Su ser es *cultural*, lo biológico o natural no define el ser de una persona, sino que se va construyendo a través de los acontecimientos. La diferencia radical entre el existencialismo negro-africano y el existencialismo occidental, es la marcada tendencia individualista del último, algo impensable en el africano.

tiende a universalizar al ser humano mediante la razón, esto ocurre desde Platón hasta Hegel.

El existencialismo intenta recuperar lo que tiene cada persona de particular y singular. Su objetivo es captar lo más subjetivo del sujeto, que es lo más valioso de éste. Lo que define al ser humano es lo singular, es decir, aquello que es irreductible a la esencia: la existencia. Se tratará de singularizar al ser humano mediante la existencia[707].

Sin embargo, el existencialismo negro-africano, mantiene una visión unitaria y global de la persona, enraizada en el clan, la familia y los Antepasados. Es un tema clave en la antropología africana y, al igual que Sénghor, J. Mbiti también expresa que el concepto de hombre africano no es una entidad por sí misma, por tanto, no es individualista, su ser es relacional, se constituye a través de las relaciones con los demás, tanto si están en el *Sasa* como en el *Zamani*. Su ser es *cultural*, lo biológico o natural no define el ser de una persona, sino que se va construyendo a través de los acontecimientos que son conducidos, a su vez, por las costumbres[708].

Otra razón para que surja la corriente existencialista en europa, es la prioridad de la vida sobre la razón. El pensamiento en occidente, desde Descartes hasta Hegel, con su actitud racionalista, sobrevalora en exceso la razón en detrimento de otras facultades del espíritu humano. Hegel llega a afirmar que "todo lo real es racional y todo lo racional es real"[709], reduciendo el espíritu a la razón. Con esta reducción del ser personal a la racionalización de sus sentimientos, se sofoca la capacidad intuitiva y la espontaneidad de los sentimientos en la persona.

La filosofía existencialista debemos entenderla también, como una reacción frente a esta tendencia anti-vital. Así para el existencialismo las cosas deben de ser vividas, no explicadas (para Hegel las cosas deben ser explicadas racionalmente).

La razón, en todo caso, está al servicio de la existencia porque dicha existencia es un valor irreductible por ser el primer valor. Uno de los logros más importantes del existencialismo es resaltar el carácter prioritario de la existencia contra el pensamiento cartesiano y todo tipo de racionalismo, ya que existen vivencias en el ser humano que

[707] Cf.: FONTÁN JUBERO, P., 1985, pp. 22-23. Hacemos especial énfasis sobre la diferencia fundamental que existe entre los existencialismos negro-africano y el occidental-europeo. Dicha distinción estriba en que en el pensamiento negro-africano el individuo no se puede concebir de forma aislada (como en occidente), sino que su ser es comunitario y religioso. Para los africanos, la unidad conceptual, formal, material y espiritual del ser humano en sus dos dimensiones materia-espíritu, se expresa en su actitud ante el mundo. El negro-africano, no vive bajo la tierra como un ser inútil, sino que busca ser fecundo, llenar la tierra y, para ello, busca la ayuda de todas las potencias a su alcance: dioses, antepasados, espíritus, etc. Cf.: PARRINDER, G., 1976, p. 25.

[708] Cf.: MBITI, J., 1991, p. 177.

no pueden ser comprendidas por un saber o no pueden reducirse a un conocimiento objetivo[710]. El ser existente no puede ser captado por la razón, es irrazonable, impensable, misterioso o ilógico. Por tanto, sólo puede captarse por una intuición singular del sujeto, protagonista de su propio proyecto de vida, de existencia.

La filosofía existencialista representa una protesta contra la fe incondicional en el poder ilimitado de la razón que fue propio de la Ilustración[711]. Hay que subrayar que la razón también tiene sus límites, pues la manera de pensar puramente científica, lógica y racional, comprende sólo un sector reducido de la realidad humana. También por parte de los existencialistas se insistió de forma exagerada en lo irracional como contrapunto al pensamiento exacerbado de lo racional[712].

También hubo otras corrientes filosóficas que reaccionaron contra el proceso hiperracionalizador del idealismo de Hegel, como fueron el marxismo y el vitalismo.

El pensamiento de Nietzsche –creador del vitalismo-, comparte con Kierkegaard la afirmación de la vida frente al intento de racionalizar dicha vida en el caso de Hegel.

En el caso de Marx comparte con Kierkegaard –aunque sus pensamientos son muy diversos- el rechazar la actitud especulativa y teorética del sistema de Hegel. Estas dos corrientes –marxismo y existencialismo- coinciden en su denuncia contra la alienación del hombre bajo las presiones socioeconómicas del sistema capitalista imperante en esa época. Con estos pensadores: Marx, Nietzsche y Kierkgaard, la filosofía pasa del cielo de las ideas a la realidad del mundo del hombre que se encuentra inmerso en sus problemas vitales. La distinción entre ellos se encuentra en que Marx denuncia los problemas de la explotación del hombre por el mismo hombre -se refiere a lo que tienen en común los hombres de una cierta clase social (la burguesía) frente a hombres de otra clase social (el proletariado)-; aquí no se atiende a los caracteres específicos de cada persona en concreto. Nietzsche, cuando habla del derecho de la vida frente a la "tiranía" de la razón abstracta o la moral universal, se está refiriendo a la vida

[709] Cf.: FONTÁN JUBERO, P., 1985, p. 23.

[710] Este aspecto del pensamiento existencialista europeo será el principal nexo común que mantendrá Senghor con esta corriente filosófica. La importancia de la existencia de la persona, de cómo se vive esta vida, es una de las características del pensamiento africano y Senghor la comparte. Otro factor común entre el pensamiento de Senghor y el existencialismo de Occidente es la importancia que se da –por ambas partes- a las vivencias de la persona que no se pueden explicar sólo desde la razón discursiva y el lugar primordial y preeminente que ocupa la razón intuitiva en el hombre como creador de su existencia. Este aspecto es analizado en el capítulo tres de este trabajo.

[711] *Ilustración:* "Movimiento cultural del siglo XVIII que proclamaba la soberanía de la razón frente a la fe, las supersticiones y la autoridad. El movimiento partió de las transformaciones ideológicas del Renacimiento (siglo XVI) y se vio potenciado por las revoluciones políticas y económicas que se produjeron en Inglaterra en los siglos XVII y XVIII". Cf.: FONTÁN JUBERO, P., 1985, p. 154.

[712] Cf.: FONTÁN JUBERO, P., 1985, pp. 24-25.

biológica que tienen en común todos los seres humanos. Sin embargo, en Kierkegaard y el existencialismo, se hace una llamada a los rasgos singulares de cada sujeto, que lo hacen insustituible y único en el universo, subrayando la existencia de cada individuo y su irrepetibilidad[713].

Por otra parte, el existencialismo europeo intenta cubrir el vacío que deja el cristianismo en la filosofía contemporánea, y sus tesis principales nacen como una respuesta a esta doble crisis profunda –espiritual y moral- de un mundo sin salida y absurdo, desgarrado por las dos guerras mundiales. Debemos entender también la filosofía existencialista como una vía de salvación para aquellos que habían perdido su confianza en la religión tradicional. Así el existencialismo aborda los problemas característicos de la religión –la libertad, la culpa, la contingencia, la nada, el compromiso-, dándoles un tratamiento filosófico[714].

En el pensamiento negro africano no se produce esta división entre ontología y religión, así nos lo afirma Senghor:

> La ontología africana no es solamente unitaria; es existencial. Todo el sistema está basado en la noción de *fuerza vital*. Ésta, anterior al ser, constituye al ser. Dios ha dado la fuerza vital (...) Por eso la existencia se funda en la *pre-existencia* para dilatarse en existencia mayor [715].

En la filosofía existencialista europea, se hace una llamada a cada ser humano para que no se contente con cualquier cosa periférica, que no *exista* simplemente, sino que se *aísle*, y ante la *nada* –que se manifestará por la ausencia de cualquier esencia preconcebida y le llevará a comportarse de una forma concreta- procure buscar una actividad personal. Así, por medio de esta entrega sin condiciones a su existencia, intente realizarse y configurarse a sí mismo, consiguiendo de esta manera la autenticidad y existir como persona humana. De este modo, la persona se enfrenta a dos alternativas ante su existencia: 1/ La existencia *auténtica*: el existir –como autenticidad y del "ser de sí mismo"- sólo es realizable en la soledad. En esta soledad es donde el sujeto afronta libremente el sin sentido del mundo, la absurdidez de la muerte y adopta una postura personal creando valores propios. En este tipo de existencia, la persona

[713] Cf.: FONTÁN JUBERO, P., 1985, p. 26.

[714] Como ya hemos visto en este estudio, el existencialismo africano es profundamente religioso. Sin embargo, el existencialismo occidental-europeo tendrá distintas ramificaciones, dando lugar a todo tipo de posturas en este aspecto (teístas y ateas).

actualiza su libertad, erige su proyecto de vida bajo su responsabilidad. En este tipo de existencia nos reencontramos a nosotros mismos. Sólo después será posible la comunicación con los demás. 2/ La existencia *inauténtica*, en la que el sujeto renuncia a la libertad adoptando respuestas anónimas, estereotipadas, mecánicas, y se limita a una vida física, vegetativa, anodina y falsa[716].

Para P. Chauchard nada hay más opuesto al cristianismo que la filosofía existencialista, según la cual, nada tendría sentido. El universo es un absurdo, de donde resultaría imposible hacer un buen uso de la libertad humana que ha surgido por azar en un mundo sin coherencia. Ahora bien, con la aportación de Teilhard de Chardin en su fenomenología científica de la evolución -que trata sobre una evolución de la conciencia y un aumento de la misma hasta llegar a una complejidad que tiene su máxima expresión en el ser humano-, este es un fenómeno que tiene significación sea cual fuere su valor filosófico[717]. Con la culminación del ser humano y el pensamiento nace la *noosfera.* Ésta evoluciona por medio de la personalización y camina hacia un centro hiper-personal que Teilhard denomina *Punto Omega* (Cristocentrismo), en donde se produce la unión de "todo en todos" por medio del pensamiento y el amor[718].

Podemos establecer también una conexión entre el existencialismo y la fenomenología. Aunque se considera a Kierkegaard como el precursor de esta rama filosófica, no se puede decir que sea un filósofo existencialista. El motivo de no considerarle tal es que toda su obra filosófica carece de método. Así pues, hasta la primera década del siglo XX, cuando Husserl creó la fenomenología, no se puede decir que existiese un método aplicable a la doctrina filosófica existencialista. El método fenomenológico encamina su esfuerzo filosófico a describir los fenómenos tal como aparecen en la conciencia. Este método permitió dar una forma rigurosa filosófica a las intuiciones de Kierkegaard, dando así lugar a la filosofía existencialista. Se utilizará el método fenomenológico para captar la experiencia inmediata que se desplegará en una descripción analítica. Su aplicación tendrá lugar en la descripción de la experiencia estética, axiológica y religiosa. Así podremos ver en distintos pensadores existencialistas análisis descriptivos fenomenológicos de temas como la conciencia, la temporalidad, el amor, etc. Por tanto, el existencialismo no es sólo una reacción contra

[715] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5,* p. 23.
[716] Cf.: FONTÁN JUBERO, P., 1985, pp. 29-32.
[717] Cf.: CHAUCHARD, P., *El ser humano: según Teilhard de Chardin*, Herder, Barcelona 1966[2], p. 101.
[718] Cf.: TEILHARD DE CHARDIN, P., 1984, p. 66.

el pensamiento anterior, sino que aporta elementos nuevos en el campo del pensamiento[719].

Existen pensadores existencialistas de distintas perspectivas: ateas y teistas. De aquí que, si quisiéramos dar una definición sobre lo que es el existencialismo, nos encontraríamos con diversos enfoques[720].

El filósofo personalista[721] Mounier ha dado una definición muy amplia sobre la filosofía del existencialismo:

> Es una reacción de la filosofía del hombre contra los excesos de la filosofía de las ideas y la filosofía de las cosas [722].

Según Fontán Jubero el personalista Mounier incluye a pensadores, dentro de la rama filosófica del existencialismo, que no se deberían de considerar como tales[723], ya que el nombre de existencialismo debe reservarse a filósofos que llevan a cabo un análisis sistemático de la existencia por medio del uso del método fenomenológico. En este sentido, el existencialismo es un fenómeno privativo del siglo XX. Con esta perspectiva "restrictiva" de lo que es "filosofía", se consideran autores importantes dentro de esta rama filosófica a Heidegger, Jaspers, Marcel y Sartre. Por otra parte, se consideran dos tendencias principales dentro de esta filosofía existencialista: la atea (Heidegger, en Alemania), y la teísta (Marcel –Francia- y Jaspers –Alemania-). Sin lugar a dudas, ambas tendencias se distinguen por su posicionamiento frente a Dios. Los

[719] Cf.: FONTÁN JUBERO, P., 1985, pp. 33-34.

[720] Respecto a esta dificultad para dar una definición del "existencialismo", podemos subrayar que no se ha conseguido una definición satisfactoria, entre otras razones, porque el existencialismo –como actitud existencial- rehuye cualquier definición. Sí se ha llegado a concretar ciertos temas que aparecen en la literatura filosófica existencialista como son: la subjetividad, la finitud, la "libertad necesaria", la contingencia, la autenticidad, la decisión, la elección, la soledad existencial, el compromiso, el "estar en el mundo", el hacerse a sí mismo, el estar abocado a la muerte. Cf.: FERRATER MORA, J., "Existencialismo", en *Diccionario de Filosofía* (vol. I), Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1971[5], p. 614.

[721] Entendemos por *Personalismo* la doctrina filosófica que considera a la persona humana como el valor supremo de la realidad. E. Mounier, filósofo cristiano, dio un gran empuje y actualidad a esta doctrina, introduciendo en ella elementos inherentes al marxismo, al existencialismo y al cristianismo dentro de una muy particular síntesis. Cf.: FONTÁN JUBERO, P., 1985, p. 156.

[722] Cf.: MOUNIER, E., *Introduction aux existentialismes*, Gallimard, Paris 1962, p. 9.

[723] Mounier afirmó que el existencialismo puede compararse a un árbol alimentado desde sus raíces por Sócrates , los estoicos, San Agustín y San Bernardo. Estas filosofías producirán más tarde otras como las de Pascal y Kierkegaard, incluyendo dentro del existencialismo a unas tendencias de pensamiento muy diversas, como son las de Bergson, Blondel, Nietzsche, Sartre, Marcel, Jaspers, etc. Esta clasificación es fuente de confusión por su extensión, pues estos autores que no llevan a cabo un análisis sistemático de la existencia por medio del uso del método fenomenológico, podrían ser denominados, en tal caso, filósofos de la existencia, pero no *existencialistas* según FONTÁN JUBERO, P., 1985, p. 36.

existencialistas teístas afirman la existencia de la trascendencia[724], quedando excluido el puro absurdo, aunque no se excluye el sentido dramático de la existencia humana. Para los existencialistas ateos se niega la trascendencia y, por consiguiente, el absurdo y el pesimismo alcanza a todas las dimensiones de la existencia humana[725].

En definitiva, podemos concluir, que el pensamiento existencialista occidental-europeo no constituye un movimiento uniforme. Los filósofos de la existencia se distinguen tanto entre sí, que hay que hacer un esfuerzo para encontrar pautas comunes a todos ellos. En este sentido, queda justificado que algunos autores consideren esta rama del pensamiento filosófico como una tendencia, más que un conjunto determinado de doctrinas[726].

Hay que subrayar que, en la actualidad, el existencialismo ha perdido el vigoroso empuje que tuvo en décadas pasadas. Son varios los pensadores actuales que opinan igual a este respecto. Así, Ferrater Mora afirma:

> El existencialismo aparece hoy tan diversificado, ramificado y hasta pulverizado, que no existe ya como movimiento filosófico [727].

Otra sentencia en la misma línea que la anterior, nos la deja Foulquie:

> La llamarada existencialista de los dos o tres lustros siguientes a la Segunda Guerra Mundial se ha extinguido [728].

Varias pueden ser las razones de su pérdida de vigor. Entre ellas, podemos enumerar que dos de las corrientes filosóficas más importantes (marxismo y positivismo lógico[729]) han desencadenado una crítica exacerbada contra sus presupuestos fundamentales[730]. Para el positivismo lógico, las proposiciones metafísicas tienen una pretensión imposible: el lenguaje está hecho para referirse únicamente a lo sensible, pero los existencialistas quieren referirse a otras realidades que caen fuera de esta

[724] Será con este tipo de existencialismo europeo con el que conectará la filosofía negro-africana.
[725] Cf.: FONTÁN JUBERO, P., 1985, p. 36-38.
[726] Cf.: URMSON, J. O., *Enciclopedia concisa de filosofía y filósofos*, Cátedra, Madrid 1979, p. 152.
[727] Cf.: FERRATER MORA, J., *La filosofía actual*, Ed. Alianza, Madrid 1973, p. 77.
[728] Cf.: FOULQUIE, P., *El existencialismo*, Oikos-Tau, Barcelona 1973, p. 171.
[729] *Positivismo lógico*: también denominado *neoposotivismo o empirismo lógico*, es un movimiento filosófico del siglo XX cuyo núcleo originario fue el llamado Círculo de Viena, que se caracterizaba por su tendencia antimetafísica, empirista y orientada hacia la lógica simbólica y el análisis lógico del lenguaje. Cf.: FONTÁN JUBERO, P., 1985, p. 156.
[730] Cf.: FONTÁN JUBERO, P., 1985., p. 156.

realidad, como por ejemplo: "¿Existe Dios?, ¿Existe un alma inmortal?, ¿Cuál es el sentido de la vida?", etc. Para el positivismo lógico esta contradicción es evidente, pues dichas proposiciones metafísicas serían absurdas y sin sentido dado que no se podría verificar su posible verdad o falsedad[731].

Por todo ello, es comprensible que el existencialismo europeo, por su talante esencialmente metafísico[732], no podía ser aceptado por los filósofos analíticos. Por otra parte, el existencialismo también fue atacado por la filosofía marxista y los filósofos representantes del materialismo dialéctico[733] (R. Garaudy, A. Cornu, entre otros); lo redujeron a una simple manifestación de la burguesía decadente.

También la filosofía neoescolástica[734] (Maritain, Scciaca), socava las bases metafísicas del existencialismo. Para estos autores el existencialismo es censurable por su relativismo moral y el agnosticismo gnoseológico que defienden sus principales representantes.

Para Fontán Jubero el equilibrio que el existencialismo se empeña en sostener tendrá que romperse. Por tanto, dicha corriente filosófica servirá de puente para otra filosofía. Si se pone el acento en la trascendencia, el existencialismo desembocará en la filosofía católica. Si, en caso contrario, se pone el acento en la historia humana, el existencialismo conducirá al marxismo. En algunos casos se podría afirmar que existe este desplazamiento. Por ejemplo, Marcel pone el acento en la trascendencia, dando el salto hacia el catolicismo. Sartre, al contrario, al incidir sobre la inmanencia histórica abandona el existencialismo por el marxismo. Por otra parte, el existencialismo se ha volatizado en una serie de corrientes de pensamiento del siglo XX, impregnándolas con su espíritu humanista y sus presupuestos ontológicos. Así, hemos podido comprobar el esfuerzo hecho por algunos autores filosóficos para desarrollar una fenomenología existencialista (desde Merleau Ponty hasta E. Fink). Para Louis Lavelle[735] el esfuerzo

[731] Cf.: FONTÁN JUBERO, P., 1985, p. 129. Para el positivismo lógico sólo se puede verificar aquello que se da en la experiencia sensible.

[732] Senghor afirma que la metafísica explica la psicología del negro-africano, así como su vida social y, por tanto, su existencia está orientada al acrecentamiento de la *fuerza vital*, de este modo, podemos decir que su *metafísica* es una *ontología existencial*. La metafísica será otro nexo común a tener en cuenta entre ambos existencialismos. Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 212.

[733] *Materialismo dialéctico*: Concepción filosófica creada por Carlos Marx y F. Engels hacia 1840. Constituye la base del marxismo y se afirma como la única filosofía de validez científica. El término *materialismo* nos indica una visión material de la naturaleza y el *dialéctico* una comprensión dinámica y evolutiva de los procesos de la materia. Cf.: FONTÁN JUBERO, P., 1985, p. 155.

[734] *Neoescolástica*: renovación de los estudios escolásticos en el siglo XIX y XX. Se escinde en varias ramas, pero la más importante y renovadora es la *neotomista*. Cf.: FONTÁN JUBERO, P., 1985, p. 155.

[735] *Lavelle, Louis*: Filósofo francés (1883-1951), profesor de la Sorbona. Su filosofía trató de llevar a cabo una síntesis entre el esencialismo y el existencialismo. Cf.: FONTÁN JUBERO, P., 1985, p. 154.

consistía en fundamentar un existencialismo esencialista. En el campo de la sicología y psiquiatría también han existido intentos de consolidar un psicoanálisis existencial[736].

Por último, el movimiento filosófico personalista, también se ha nutrido de los presupuestos metafísicos existencialistas teístas[737]. La conexión del existencialismo con el personalismo es la misma *persona*:

> La piedra angular del personalismo es la *persona*, y ésta es imposible de clasificar, sistematizar, encasillar. Siempre evolucionaron bajo el mismo principio; tanto en su etapa doctrinaria y teórica (fundacional) como en la de compromiso (durante la guerra) *el acontecimiento fue el maestro interior del espíritu personalista* [738].

La reacción frente al individualismo moderno y frente a las fuerzas económicas y políticas es lo que une al existencialismo con el personalismo. Principalmente, será en la defensa y recuperación del sujeto donde encontrarán ambas ramas filosóficas el punto de fusión. Mounier, cuando habla de existencialismo, pretende disociar la problemática de este pensamiento de la versión de Sartre, y quiere presentarnos la posibilidad de distintas interpretaciones; por tanto, pretende así darnos a entender que el personalismo es otra interpretación posible del mismo problema de base[739].

Ahora bien, tenemos que subrayar a favor del existencialismo que ha dejado una huella indeleble en todas las dimensiones de la cultura contemporánea. La cosmovisión existencialista no ha sido rechazada, sino asimilada en los distintos ámbitos del pensamiento actual.

---

[736] Este psicoanálisis existencial está imbricado con la filosofía negro-africana. Según la forma de concebir la vida la persona negro-africana, todo acontecimiento físico tiene una explicación metafísica o espiritual y sicológica. Así, por ejemplo, ante la enfermedad, no basta la cura de un medicamento, sino que también se debe alejar al espíritu que provocó dicha enfermedad; por tanto, la cura no es sólo física, sino también espiritual. Para que el hombre negro-africano organice su vida moral y material, es necesario que el espíritu ilumine su riqueza emocional. No existe civilización negro-africana, sin que este *Espíritu* organice y dirija la actividad humana. Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 83.

[737] Cf.: FONTÁN JUBERO, P., 1985, p. 131. Respecto a esta cuestión véase también DIAZ, C., y MACEIRAS, M., *Introducción al Personalismo actual*, Gredos, Madrid 1975, p. 16.

[738] Cf.: DOMINGO MORATALLA, A., *Un Humanismo del siglo XX: El Personalismo*, Cincel, Madrid 1985, p. 128.

6.1.1- Reflexiones de Senghor con relación al pensamiento existencialista

La psicofisiología del negro-africano es la que explica su metafísica y, por tanto, su vida social. En el centro de su pensamiento, está la existencia, es decir, la vida. Dicha vida se la considera el bien por excelencia, y todas las actividades humanas se encuentran encaminadas hacia el acrecentamiento y expresión de este poder vital. El negro-africano identifica el ser con la vida, mejor aún, con la *fuerza vital*. De este modo, podemos afirmar que su metafísica es una *ontología existencial*[740]. Debemos resaltar la importancia del lugar que, en su calidad de persona, de *existente* activo –que es capaz de acrecentar su ser- ocupa el hombre como centro de dicho sistema.

En este punto estaríamos de acuerdo con Tempels: "el ser es el que posee la fuerza", "el ser es fuerza"[741]. El hombre es el ser dominante entre las fuerzas creadas visibles. Su fuerza, su vida, su plenitud de ser consiste en su -mayor o menor- semejanza con la fuerza de Dios. Para el negro-africano, Dios es la fuerza suprema, completa y perfecta: Él es la fuerza en Sí y por Sí, Él tiene su *causa existencial* en Sí[742].

Puesto que el ser es fuerza vital, los ancestros para "no estar completamente muertos" (expresión bantú) –para salvaguardar su existencia-, también deben de contribuir a fortalecer la vida de los existentes, siendo éste un modo de participar en esa vida. Por todo ello, en esta estrecha relación de acrecentamiento de fuerza y de existencia entre el mundo visible y el mundo invisible, podemos afirmar que nos encontramos, en el pensamiento negro-africano, ante un *existencialismo religioso animista*.

Como afirma Senghor, en este existencialismo característico africano:

> El Otro –adulto, Ancestro, genio o Dios-, en vez de ser un obstáculo, se convierte en soporte y manantial de fuerza vital. Esta confrontación del yo y del Tú, en vez de crear un conflicto, produce el acuerdo conciliador. No lleva a la des-realización, sino a una realización más profunda de la esencia individual"[743].
>
> "El mundo, para el negro-africano nace de un acto reflexivo sobre sí mismo. No sabe que piensa: siente que siente, siente su existencia, se siente a sí mismo. Y como se siente, siente al Otro; y como siente al Otro, se encamina hacia el Otro, en el ritmo del

[739] Cf.: DOMINGO MORATALLA, A., 1985, pp. 119-120.
[740] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 212.
[741] Cf.: TEMPELS, P., 1965, p. 30.
[742] Cf.: TEMPELS, P., 1965, p. 67.
[743] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 215.

> Otro, para conocer a Este y al mundo. En este sentido, el acto de conocimiento es el "acuerdo conciliador" con el mundo, y es también conciencia y creación del mundo en su unidad indivisible. El ímpetu de la Fuerza vital es el que expresa la vida religiosa y social del negro-africano [744].

Dado el carácter existencial de la ontología negro-africana, los hechos cotidianos de la vida forman la trama de la ficción artificiosa con que se encubre una verdad. Pues en la vida religiosa y social del negro-africano, los hechos son imágenes, tienen un valor ejemplar, no se trata de hechos aislados, o "retazos" de la realidad, sino que tienen una conexión íntima con toda la vida espiritual y mundana africana. El espíritu de la filosofía negro-africana *se encarna* en la realidad más cotidiana, pero siempre la trasciende para expresar el *sentido* del mundo y de la existencia[745].

En este sentido, el surrealismo negro-africano es un *supranaturalismo* o naturalismo cosmogónico. En esta filosofía africana los existentes, las personas, ocupan un lugar central en ese cosmos. Este universo visible e invisible está en conexión por medio de unos "vasos comunicantes", de unas fuerzas vitales solidarias, que emanan de Dios. De aquí, que el Hombre vivo, en cuanto fuerza dotada de libertad, puede reforzar su fuerza vital o debilitarla, pero esto sólo lo puede hacer en conexión con las otras fuerzas, bien dominándolas o dejándose dominar por ellas. Así, cuando se cuentan leyendas o cuentos a los pequeños africanos, se les presentan fundamentados en un realismo existencial, hilando hechos cotidianos y vividos, pero que sólo suponen una pequeña percepción de lo real. En definitiva, la imagen contiene una fuerza propia de realización, pero también posee un poder de significación, entrando en el surrealismo. Este surrealismo africano oscila entre varios aspectos religiosos y filosóficos, a saber: el *misticismo y el existencialismo, el panteísmo y el psicologismo, el supranaturalismo y el humanismo*. Y es que, aunque las imágenes que representan al cosmos se imponen al negro-africano por la emoción y la intuición, no por ello deja de utilizar la razón, dotando a estas imágenes de un sentido, sentido que le dará a toda su existencia una peculiar forma de vivir y entender la realidad que le rodea[746].

Este existencialismo africano como filosofía de vida, queda ya demostrado en la forma de nombrar a la persona humana como ser vivo, como *Existente*, que podríamos interpretarlo como "el que existe"; no lo definen como el que "piensa", o el que "siente"

[744] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, pp. 225-226.
[745] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 221.

(aunque ya hemos visto que la emoción y los sentimientos forman parte importante de su ser), sino como "el Existente" y esta expresión ya nos informa de la gran importancia que tiene la existencia en su forma de concebir al ser humano y en su manera de situarse en el mundo. De aquí que la ética negro-africana se base en su ontología y se realice, principalmente, en sus actividades sociales. En el África negra, la ética es sabiduría activa, es decir, el principal deber del ser humano es reforzar su *existencia* –su vida personal- así como realizar el ser en las demás personas, o sea, ayudarles a desarrollar su *existencia*[747].

Berger, como filósofo franco-senegalés, tiene una aportación decisiva sobre la cuestión de la existencia humana y su relación con el tiempo tras haber disociado lúcidamente dos aspectos del tiempo: el tiempo existencial y el tiempo operatorio:

> Hay un tiempo *existencial* ligado estrechamente a nuestra vida personal. Se trata de un tiempo vivido, lleno de un período concreto y hecho de esperanzas y pesares. Se trata del tiempo de los poetas y de los filósofos existencialistas, tejido con el hilo de la angustia y que todos intentamos alejar por diversos procedimientos. Seguidamente, hay que considerar el tiempo *operatorio.* Este es el tiempo de la acción que, por lo demás, se liga al tiempo existencial. Nos urge echar fuera la angustia, acompasando el porvenir a nuestras esperanzas; necesitamos transformar el mundo, porque nos apremia la vida. Y únicamente podemos hacerlo teniendo en cuenta el tiempo operatorio (...); el tiempo lo es todo para el hombre de acción. El tiempo impone un orden a nuestros proyectos; constituye el parámetro. En este sentido, es cantidad cifrada. Y, al igual que el espacio, es una especie de materia objetiva de las cosas. Pero, pese a todo, comporta un aspecto subjetivo, o al menos personal, en la medida en que el tiempo operatorio es tiempo de la praxis, tiempo del trabajo [748].

Mohamed Aziza en una conversación con Senghor, le pregunta sobre su relación con el existencialismo, a lo cual Senghor le responderá que con esta corriente filosófica, como con otras corrientes contemporáneas, han tratado de asimilar (se refiere a la persona negro-africana) aquello que les parece similar o complementario al espíritu africano. Senghor afirma que el existencialismo presenta numerosas afinidades con el

---

[746] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, pp. 257-258.
[747] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 289.
[748] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 400. Ampliaremos las características y definición del "tiempo existencial" y del "tiempo operatorio" en el epígrafe de este mismo capítulo que dedicamos al concepto de "porvenir" en Senghor.

pensamiento negro –aunque no especifica cuáles en esta entrevista-, y afirma mantener relación con alguno de los representantes de esta rama filosófica. Uno de ellos fue Sartre[749], y aunque no tiene relación –en ese momento- con él, Sartre sí le fue a visitar en 1948. Senghor se siente admirador de este gran pensador. Las demás amistades que mantiene son con artistas de la época, entre las que enumera un pintor andaluz: Pedro Flores y Picasso, (que le ha visitado varias veces), entre otros[750].

Para Senghor el arte negro-africano se transpone en principio metafísico. Este arte se apoya en lo real para profundizarlo y superarlo, dándole un sentido. Es un realismo existencial y metafísico, a la vez, en su fondo lírico y en su forma. Es en la poética de Senghor donde mejor podemos apreciar este existencialismo característico y propio del negro-africano[751].

6.1.2- Conclusiones de la conexión existente entre el pensamiento existencialista europeo y el negro-africano

Aunque no negamos que el existencialismo europeo tenga ciertas incoherencias internas, podemos concluir que existe un pensamiento filosófico existencialista y que basa sus premisas en las líneas de pensamiento ya expresadas al principio de este apartado. Dichas premisas las podemos resumir en:

1.- Podemos afirmar que el pensamiento filosófico existencialista surge como un producto de una situación de crisis profunda en la Europa del siglo XX.

2.- Es una respuesta al proceso de despersonalización en el plano socio-político, laboral y filosófico.

3.- Se da una prioridad de la existencia de la persona sobre la esencia de ésta.

4.- La reflexión filosófica se hace desde la subjetividad.

5.- Para el existencialismo, las cosas deben de ser vividas, no explicadas. A la vida se le da prioridad sobre la razón.

En referencia al pensamiento existencialista africano, podemos plantearnos lo siguiente: Dado que a lo largo de este trabajo hemos ido desgranando las bases filosóficas de una filosofía negro-africana tradicional, podemos ahora obtener una respuesta afirmativa sobre esta cuestión, pero ¿podemos construir sobre esta base

[749] Sartre escribió para Senghor el prefacio: *Orphée noir*, para su obra: L´*Antologie de la nouvelle Poésie nègre et malgache.*
[750] Cf.: SENGHOR, L. S., *La Poésie de l´action*, p. 104.
[751] Cf.: NGANDU NKASHAMA, P., 1992, p. 137.

tradicional del pensamiento africano una filosofía negro-africana moderna?[752]. Este interrogante es de gran importancia. Siguiendo a Ndaw, Mbiti, Tempels, podemos decir que existe una filosofía africana si entendemos que el pensamiento filosófico es el intento de dar una fundamentación conceptual a la visión de la realidad propia de cada pueblo[753]. Si guardamos una cierta distancia respecto a la concepción occidental de la filosofía (lo cual es conveniente para un verdadero diálogo entre culturas), podemos llegar a tener una visión más amplia de lo que es la filosofía y cómo se desarrolló en el resto del mundo[754]. Dentro de esta perspectiva universal, podemos definir la filosofía como la manera que los hombres viven y conciben sus relaciones con la naturaleza, la sociedad y lo divino. Por tanto, la filosofía no se reduce sólo al concepto o la lógica, o a la crítica del conocimiento. Desde esta perspectiva, podemos distinguir tres tipos esenciales de filosofías:

- *Místicas*: del hombre y del conocimiento de sí mismo. El hombre toma conciencia de su naturaleza verdadera y así consigue la identificación con el absoluto. (Encontramos como ejemplo el budismo, hinduismo, visión africana del mundo, taoísmo).
- *Proféticas*: parten de Dios y de su revelación al hombre haciéndole partícipe en la creación del universo. (Por orden cronológico tenemos: Zaratustra, Judaísmo, Cristianismo e Islam).
- *Críticas*: en el acto de conocer se repliegan y se basan en el dualismo entre el objeto y el sujeto[755].

Es en la metafísica en donde mejor podríamos hacer una comparativa y establecer unos nexos comunes entre ambos pensamientos: el negro-africano y el euro-americano y, por tanto, de las dos filosofías[756].

Respecto a la conexión existente entre el existencialismo negro-africano y europeo, ya hemos ido desgranando a lo largo de este apartado las semejanzas y diferencias que existen entre ambos. Por tanto, para finalizar, subrayaremos sobre todo

[752] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 192.
[753] En este aspecto no se mantendría la idea restrictiva de Fontán Jubero cuando éste considera como "filosofía" o "rama filosófica" al pensamiento que aplica un método, descartando de este modo el pensamiento filosófico –que sin un método específico- intenta dar sentido y fundamentar la visión de la realidad que tiene cada pueblo.
[754] Dentro de esta visión amplia de la filosofía, podemos observar algunos rasgos comunes: 1/ La filosofía se interesa por la vida en todas sus dimensiones (no sólo por la inteligencia). 2/ Estudia el conjunto de las relaciones del hombre con el mundo y lo divino. Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 226.
[755] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 227.
[756] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 235.

que, mientras que el existencialismo occidental es de configuración individualista, el existencialismo africano es comunitario. La solidaridad de las personas africanas, el dominio del grupo sobre el individuo, son tan intensas, que podemos decir que la persona africana aparece como algo eminentemente relacional; no es un *ser-en-si*, sino un *ser-con*.

Esta idea la expresa Senghor de forma nítida en el siguiente texto:

> La persona negro-africana está, verticalmente, enraizada en su familia, en el Antepasado primordial, cuando no en Dios; horizontalmente, se encuentra unida a su grupo, a la sociedad y al cosmos (...) Por lo que la persona se enriquece y se desarrolla gracias a los lazos de reciprocidad, que mantiene activamente [757].

El pensamiento negro-africano nos presenta a la persona como algo complejo, formado por varios elementos que lo componen, materiales y espirituales, donde lo original se encuentra en el "punto de fisión", en el límite entre lo consciente y lo inconsciente. Esta concepción de la persona africana marcará profundamente la comprensión del existencialismo negro-africano.

6.2- Análisis sobre el pensamiento filosófico de T. de Chardin en la obra de Senghor y su conexión con el pensamiento africano.

Para entender mejor la respuesta existencialista de Senghor no podemos obviar citar algunas de las tesis básicas del pensamiento de Pierre Teilhard de Chardin, dado la vinculación e influencia que éste tuvo en el pensamiento senghoriano y, sobre todo, por la conexión que posee el pensamiento de este autor con la ontología africana (como iremos viendo a lo largo de este apartado).

Es necesario exponer las limitaciones que encontramos en la síntesis de un pensamiento complejo –por la multitud de ámbitos y perspectivas que abarca[758]- como es el de Teilhard (él mismo las detecta al juzgar sus concepciones como discretas y hasta hipotéticas en muchas ocasiones) y, porque pretender ir más allá de los límites puestos por el mismo Teilhard, sería arriesgar sin necesidad.

[757] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 232.

Tampoco ignoramos la dificultad que encierra el intentar dar explicación, en una síntesis breve, de todos los aspectos del pensamiento de un autor, por tanto, nos limitaremos a señalar sólo los aspectos de la filosofía teilhardiana (antropología y espiritualidad) que más han influido en Senghor. Estos aspectos los detallamos y relacionamos con el pensamiento africano, sirviéndonos de las citas que expone Senghor en sus obras sobre el pensamiento de Teilhard[759].

Debemos tener en cuenta el carácter condicional de la posición de Teilhard a la hora de analizar su pensamiento, ya que, sin esta consideración, estaríamos elaborando un dogmatismo y una rigidez de pensamiento que él mismo hubiera desautorizado[760]. Teilhard en sus escritos presenta un plan de *tentativa,* una mezcla de verdad y de error, unas opiniones que se encuentran en sus comienzos y que, en ningún caso, se deben considerar como universalmente aceptadas o definitivas. Su único objetivo radica en abrir nuevos horizontes. Intenta esbozar una síntesis provisional que integraría el Evangelio cristiano y la conciencia evolucionista que él tiene.

Podemos afirmar que por la controversia, el interés y el fermento que ha surgido en torno a los escritos de Teilhard de Chardin desde su muerte en 1955, es un investigador que realiza una contribución a la unificación y el enriquecimiento de la evolución constructiva del pensamiento y a la acción en la sociedad, por encima de los límites actuales de la ciencia, la política, la religión, etc. En Teilhard se patentiza el significado del proceso evolucionista en todos los niveles de la actividad y de la experiencia humana[761].

6.2.1- Algunas consideraciones sobre la filosofía teilhardiana

Según Henri Bergson existen dos formas de acercarse al pensamiento de un filósofo: por una parte, se puede considerar una filosofía como una construcción desde el exterior, analizar cada elemento y verificar los materiales y las fuentes utilizadas por

[758] No podemos olvidar que el nombre de Teilhard de Chardin evoca una gama de saberes que van desde la paleontología a la mística, incluyendo la biología, geología, sociología, teología y filosofía.
[759] Somos conscientes que nos quedarán vertientes de interés sin abordar en el pensamiento de Teilhard, pero creemos que un estudio más profundo de este autor correspondería a una reflexión específica sobre éste. No es el caso que nos ocupa, ya que el autor objeto de este estudio es L. S. Senghor.
[760] Teilhard de Chardin nunca pretendió elaborar un sistema cerrado y definitivo de pensamiento filosófico. La finalidad y el contenido de sus escritos queda resumido en las palabras que él mismo pronuncia: "Sólo será posible juzgar si he cumplido una misión en la medida en que otros rebasen mi meta". Cf.: CUENOT, C., *Ciencia y fe en Teilhar de Chardin (con un comentario de Roger Garaud*y), Plaza y Janés, Barcelona 1976, p. 7.
[761] Cf.: CUENOT, C., 1976, pp. 8-10.

el autor. Este método, aunque útil, nos deja ver poco los motivos y la coherencia interna que determinan la concepción de conjunto. Por otra parte, la segunda vía de análisis consistiría en penetrar en el mismo pensamiento del filósofo. Así, el sistema filosófico sufre una transfiguración total, pues de este modo la necesidad de todos los elementos, la motivación y la coherencia se pueden percibir en su totalidad:

> Todo se reúne, finalmente, en un punto único, al que sentimos que nos podríamos aproximar cada vez más, aunque haya que desesperar de alcanzarlo [762].

Desde esta última perspectiva consideramos la obra de Teilhard de Chardin, puesto que desde su interior descubrimos el punto central de la construcción del autor. Podemos considerar, por tanto, que Chardin tiene como punto de partida la voluntad de penetrar en la estructura fundamental del universo en el que vivimos y del que formamos una parte esencial. Tomó como punto inicial los resultados de las ciencias, pudiendo llegar a comprender al mundo en su dimensión histórica. Desde esta perspectiva, intenta descubrir el sentido esencial y la coherencia interna de la historia universal que presenta una unidad y armonía, que sirve para orientar la actividad humana. Todos sus análisis están orientados en esta dirección: intenta demostrar en qué consiste esta unidad esencial y qué perspectivas revela sobre la existencia humana. Todo su pensamiento estriba en aunar su intuición simple (esta intuición la encontramos en lo que él ha denominado como "ley de la complejidad progresiva y de la conciencia creciente"[763]), y los medios de que dispone para expresarla.

Las concepciones de Chardin desembocan en perspectivas metafísicas. Intenta aunar los dos aspectos de la realidad (visible e invisible) que evolucionan a través de la historia en una complejidad-conciencia creciente, donde el universo empieza a ser una realidad coherente e inteligible. En su origen, su hipótesis es de trabajo y científica. En ningún momento trata de ser una teoría filosófica. Esto es importante, pues en ningún caso trata Teilhard de partir de un pan-psiquismo filosófico[764].

Teilhard redescubre la metafísica construyéndola de nuevo (parte de cero), hasta el reconocimiento íntegro de la realidad haciéndola aparecer de nuevo como un camino

[762] Cf.: BERGSON, H., *La pensée et le mouvant, Oeuvres*, Ed. Del Centenario, Paris 1934, pp. 1346-1347. Citado en TEILHARD DE CHARDIN, P., (traducción de E. Boada), *La energía humana*, Taurus, Madrid 1967, p. 12.
[763] En otras palabras: el problema de la relación espíritu-materia.
[764] Cf.: TEILHARD DE CHARDIN, P., 1967, p. 13-14.

abierto a la reflexión filosófica. Ha querido partir de cero, tomando como punto de apoyo la ciencia de su tiempo.

Así pues, la significación filosófica de Chardin consiste en universalizar el lenguaje de las ciencias y extenderlo a la totalidad de la existencia[765]. Establece, por tanto, una analogía, y la metafísica consiste en esto precisamente, ya que no existe metafísica sin analogía[766].

Las deficiencias de su pensamiento quedan compensadas con una considerable aportación positiva, ya que abre los caminos a una nueva elaboración de la filosofía científica y religiosa. Obliga a una revisión de las categorías mentales y a la invención de un nuevo lenguaje que corresponda al actual cambio de conciencia[767]. Se siente llamado a restablecer un vínculo entre el hombre moderno y la Iglesia, entre el humanismo y el cristianismo. La doble vocación de hijo de la tierra e hijo del cielo forma el núcleo de su obra. De esta misma vocación procede su método, pues asumiendo la realidad universal, se esfuerza en comprenderla para transformarla y terminarla[768].

Teilhard comprende esta realidad como un proceso de "centraciones" sucesivas en las siguientes etapas: 1/ La consistencia o centrarse sobre sí mismo. 2/ La sociabilidad o descentrarse sobre el otro. 3/ La Trascendencia o sobrecentrarse en otro mayor. Por último, podemos señalar que la originalidad de Teilhard estriba en un doble aspecto: 1/ no desligar la sucesiva perfección del intelecto de la totalidad en la que está inmerso y, 2/ no separar la acción de su fin[769].

6.2.2- Referencias en la obra senghoriana sobre Teilhard de Chardin y su concordancia con la ontología africana

En este epígrafe realizamos un análisis de los textos de Senghor donde se hace referencia al pensamiento de T. de Chardin. Iremos analizando aquellos aspectos en los que existe una conexión entre el pensamiento de Teilhard y la filosofía negro-africana a través del "prisma" senghoriano. Por último, hacemos una breve reseña de algunos

[765] Transpone, por tanto, las categorías científicas en categorías metafísicas. Podemos interpretar su pensamiento en el sentido de que, en diferentes niveles de existencia, se pueden encontrar analogías que expresan un cierto parecido.
[766] Cf.: TEILHARD DE CHARDIN, P., 1967, pp. 16-17.
[767] Cf.: RIDEAU, E., *El pensamiento de Teilhard de Chardin*, Ed. Península, Barcelona 1968, p. 7.
[768] Cf.: RIDEAU, E., 1968, p. 47.

textos de Senghor donde se alude al concepto de "Civilización de lo Universal" puesto que Senghor nos remite, en este aspecto, a la filosofía de Teilhard[770].

Uno de los "presupuestos filosóficos" de Senghor, que está en concordancia con Teilhard, es la forma de concebir la religión cristiana y al "Dios-hombre" que es Jesús. Senghor considera que respecto a la frase cristiana "El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros"[771] no existe otra religión que la pueda comprender mejor que la religión negro-africana. Puesto que el hombre dentro de la filosofía y la religión africana es el centro activo del cosmos. A él le corresponde reforzar su vida y su fuerza. Esta meta humana de "reforzamiento vital" será posible gracias a que Cristo –con su encarnación[772] y su resurrección- nos ha redimido y nos ha hecho libres, de tal forma que Cristo no ha restablecido el antiguo orden del universo y nos deja la posibilidad de hacerlo a los hombres. El hombre, con la ayuda de Cristo y de la "Musa-Gracia", puede rehacer el universo de forma más armoniosa y verdadera[773].

Senghor concluye que, en este sentido, el pensamiento de Chardin concuerda con la ontología negro-africana. Para Teilhard, el "Dios verbo" se hace carne en el "Cristo cósmico"[774]. En esta inclinación preferente sobre el sentido evolutivo del ser humano, de esta confianza plena en el hombre creador como agente responsable en la "construcción de sí mismo", Chardin afirma esta idea:

> El Dios encarnado no vino a menguar en nosotros la gloriosa responsabilidad y la espléndida ambición que nos corresponden: *formar nuestro propio yo* [775].

Así, lo que T. De Chardin ama en las construcciones humanas es su función (no su forma particular), que consiste en construir primero algo que puede ser divinizado después gratuitamente por Dios, que es quién infunde a nuestro esfuerzo algo divino[776].

---

[769] Cf.: SAHAGUN LUCAS, J., *Persona y Evolución. El desarrollo del ser personal en el pensamiento de Teilhard de Chardin*, Aldecoa, Burgos 1974, p. 5.
[770] No profundizaremos mucho en esta cuestión pues dicho concepto ha sido analizado en el capítulo 5 de esta tesis.
[771] Cf.: SENGHOR, L. S., *Ce que je crois*, p. 113. "*Verbum caro factum est, et habitavit in nobis*".
[772] Será el aspecto de la encarnación, sobre todo, lo que resaltará Senghor en esta "redención" de la humanidad hecha por Cristo, puesto que es al hombre, *aquí en la tierra*, a quien le corresponde seguir esta obra de con-creador con Dios.
[773] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 370.
[774] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 211.
[775] Cf.: TEILHARD DE CHARDIN, P., *El Medio divino*, Taurus, Madrid 1959, p. 62. Para Teilhard el centro de gravedad está constituido por la encarnación de Cristo, no por su cruz y resurrección. El énfasis lo pone sobre la asunción de los valores temporales y humanos de Cristo que los salva, más que sobre la muerte del mundo pecador. Jesucristo da a lo temporal lo que le corresponde. Quienes se alejan del

Esta idea de la misión de la persona, como con-creadora con Dios en el mundo, está en consonancia con la doctrina cristiana y con la filosofía negro-africana. Senghor también confirma esta cuestión al subrayar que el hombre se hace a sí mismo:

> En su realización el hombre cumple con Dios. Es en este sentido que él termina esta creación cuya divinidad estaba en cinta[777].

Teilhard en su intento de aunar sus descubrimientos científicos con la tradición cristiana aplica a su pensamiento una serie de bases teológicas. Para Teilhard el primer deber, del hombre sobrenaturalizado, debe ser el de prolongar la obra, todavía inacabada, de la creación visible. Así, la trascendencia ya no desposee al hombre ni lo desgarra, lo que se le da al hombre no se le arrebata a Dios[778]. En palabras del padre Chenu:

> Cuanto más hombre es el hombre, más posibilidades tiene Dios de ser Dios [779].

En la raíz de esta espiritualidad de T. De Chardin podemos encontrar un determinado concepto de la creación divina. El esfuerzo creador de Dios es inmanente en el mundo, y el acto por el cual lo mantiene en el ser es idéntico al acto creador. De aquí, que la evolución del mundo, (que Teilhard llama cosmogénesis), debemos considerarla como una dimensión natural de la acción creadora de Dios. Por ello, es un error pensar que la Creación fue terminada hace mucho tiempo; es un acto permanente, y somos nosotros quienes ayudamos a completarla:

---

mundo no se elevan. No basta con rebajar lo temporal para elevarse a la categoría de lo eterno. No basta con rebajar la naturaleza para elevarse a la categoría de la gracia. Cf.: RIDEAU, E., 1968, p. 510.

[776] Cf.: CUENOT, C., 1976, p. 25.

[777] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 302.

[778] Estos signos de prolongación de la obra de Dios en el hombre, por muy importantes que nos puedan parecer, no dejan de ser una imagen lejana del crecimiento espiritual del Cuerpo místico. De hecho, para la historia universal se ha ganado todo con el acierto existencial de un solo hombre: Cristo; en Él, el mundo llega a un término feliz. Por ello, el progreso social e intelectual de la humanidad es muy importante para la consecución del reino de Dios, pero no deja de ser la proyección del progreso espiritual invisible. Teilhard se ve obligado a orientar de otra manera su teoría fundamental donde reconoce que la libertad de la persona y su alternativa espiritual, y admite que la libre opción del hombre puede contradecir la del Espíritu y hacerlo fracasar. De igual manera, ha encontrado Teilhard cierta dificultad para integrar la escisión que existe entre la Redención y el pecado en una historia que pretende fundarse en la unidad y en el progreso de la unión común. En definitiva, la influencia de su ideal científico de armonía dificulta la expresión de una verdad que escapa a la razón aunque no es ajena a ella. Cf.: RIDEAU, E., 1968, pp. 508-509.

[779] Cf.: CUENOT, C., 1976, p. 21.

> Convertidos, por la existencia, en colaboradores conscientes de una Creación que continúa en nosotros (...), debemos ayudar a Dios con todas nuestras fuerzas y tratar el asunto como si nuestra salvación dependiera exclusivamente de nuestra habilidad [780].

Teilhard capta el cambio de conciencia moderna y hace un análisis de la crisis religiosa de su época muy acertado. Intenta facilitar el contacto entre el cristiano y el no-creyente. Utiliza un valor esencial del Antiguo Testamento ignorado –en ocasiones- por los cristianos que es el enraizamiento temporal y la adhesión a la tierra.

Este aspecto del vínculo que existe entre el hombre y la tierra en la que vive y de la que procede, es un aspecto importante a tener en cuenta, en nuestro estudio, por la conexión que supone entre el pensamiento de Teilhard, el de Senghor y, a su vez, con la ontología africana. Senghor expone esta cuestión afirmando que la persona africana se siente íntimamente ligada al espacio que ocupa. La filosofía africana no se reduce a una mera idea que concibe su forma de ver la vida, sino a la manera como los hombres viven y conciben sus relaciones con la naturaleza, con otros hombres y con la divinidad[781]. La tierra es el lugar donde el hombre africano está llamado a realizar su proyecto de vida. La naturaleza, la tierra que se habita y las demás fuerzas menores (minerales, plantas, animales), todas existen con el fin exclusivo de vitalizar al hombre aquí en la tierra. El cosmos negro-africano se caracteriza por la primacía que se da a lo real existencialmente vivido[782].

Teilhard en su obra *El medio divino* nos propone una espiritualidad del trabajo humano, similar a la fórmula benedictina del "*ora et labora*". Esta espiritualidad concierne tanto al cuerpo de la misma acción como a su espíritu, o sea, a su intención. Con este planteamiento, se supera la idea del trabajo como penitencia o castigo, sin por ello rechazarlo. Hace constantemente hincapié en el valor del trabajo, ya que en el Universo todo crecimiento material es para el espíritu y todo crecimiento espiritual es para Cristo, por tanto, podemos pensar que el fruto de nuestro trabajo es esperado por Cristo[783].

[780] Cf.: TEILHARD DE CHARDIN, P., *Science et Christ*, Ed. Du Seuil, Paris 1924, p. 58.
[781] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 227. En este mismo sentido, Mbiti (1991, p. 209) también subraya esta idea cuando dice que la tierra une religiosamente al negro-africano con sus antepasados, con sus orígenes.
[782] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 231.
[783] Cf.: CUENOT, C., 1976, p. 17.

Para Senghor el trabajo manual también dignifica a la persona. Senghor valora la instrucción manual, ya que al ser una actividad natural del hombre, es una fuente de salud para el cuerpo y para el alma. Hasta el punto que el trabajo manual:

> Desarrolla la inclinación al esfuerzo, el sentido de lo real y de lo honesto, el sentido de lo verdadero, pues sus resultados son proporcionales a la suma y a la calidad del esfuerzo. Por ello Mahatma Ghandi ve en el trabajo manual el instrumento más eficaz de liberación espiritual[784].

En lo referente al esfuerzo que Teilhard hizo por construir una nueva espiritualidad (espiritualidad que él mismo somete a crítica), encontramos la idea de que la divinización del esfuerzo humano, a través del valor de la intención, puede ser suficiente al hombre actual. Chardin escribe a este respecto:

> La divinización de nuestro esfuerzo por el valor de la intención puesta en el mismo insufla a todas nuestras acciones un alma que no tiene precio; pero no confiere la esperanza de la resurrección a sus cuerpos. Y esta esperanza es justamente lo que necesitamos si nuestra alegría debe ser completa. (...) Cuanto más me examino a mí mismo, más descubro esa verdad psicológica (...) Y siendo así, todo lo que disminuye mi fe explícita en el valor celestial de los resultados de mi esfuerzo disminuye irremediablemente mi poder de acción [785].

Este texto de Teilhard podemos relacionarlo con el pensamiento senghoriano[786]. Afirma Senghor que en el África negra es más verdadero y más profundo aquello que está oculto que lo que está visible. El pensamiento se afirma como un valor superior al acto y se estima más al hombre interior que al exterior. Se valora más, por tanto, la intención que la acción[787]. Esta importancia concedida por el pensamiento negro-africano al ámbito de la interioridad, a lo que permanece oculto, es lo que concede a la religión un valor preeminente como algo que constituye una superación para el ser

[784] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 71.
[785] Cf.: TEILHARD DE CHARDIN, P., 1959, pp. 39-41.
[786] Aclaramos a continuación que relacionamos este texto de Teilhard, con el pensamiento de Senghor, en su primera idea –que corresponde a la moral africana-; pero no lo hacemos con la segunda idea: la de la resurrección.
[787] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 230. Podemos subrayar esta idea de la filosofía negro-africana con una frase de Zahan, D., 1980, p. 101: "La intención prevalece frente a la acción".

humano. El hombre, a través de su "ser secreto", se eleva por encima de los límites de su naturaleza y accede a las dimensiones de lo divino[788].

En otro orden de ideas, Senghor destaca el concepto que desarrolla Teilhard sobre la energía. Esta cuestión es de gran importancia para él por la correlación que tiene dicha idea con la filosofía negro-africana. Explica que Teilhard parte del concepto de *energía* que es el concepto fundamental de la física. En su obra *El fenómeno humano* hace la distinción entre *energía tangencial* –la energía material, que se puede medir por medios físicos- y la *energía radial* o psíquica. En otra obra suya: *Las singularidades de la especie humana* se opone al materialismo determinista, una inversión dialéctica de una singularidad audaz[789]. Pero esta alteración de la perspectiva, paso a paso, no está decidida. Al contrario, en esta consideración de la pareja de energías, es la energía radial la que es consistente y primitiva, y la energía tangencial sólo es un producto estático engendrado por las interacciones de los "centros" elementales de la conciencia. Dichos centros son imperceptibles en lo pre-viviente, pero claramente escogidos por nuestra experiencia a partir de un grado suficientemente avanzado de combinación de la materia. Si aceptamos este punto de vista, el edificio de las leyes físicas quedaría absolutamente intacto y salvable en el dominio de lo pre-viviente donde lo *radial*, para nuestros ojos, no existe entonces. Se trata de subordinar la energía física a la energía psíquica; de considerar al espíritu, que se ha separado poco a poco de la materia, como la esencia de las cosas[790].

Senghor expone el concepto de energía que maneja Teilhard adhiriéndose, al mismo tiempo, a esta teoría. Con ello pretende mostrarnos la concordancia que existe entre este planteamiento teilhardiano y el pensamiento negro-africano. Así, nos explica que es la energía radial la que es *fuerza* que es creadora; la energía tangencial es un subproducto que resulta de la acción de los centros elementales de conciencia. En lo pre-viviente las leyes físico-químicas son entonces variables, porque los centros elementales de conciencia son apenas perceptibles. Pero en lo viviente, la conciencia se desarrolla cada vez más, a medida que se acrecienta la complejidad. De aquí la vocación

[788] Esta idea de la valorización interior del ser humano está relacionada con la importancia concedida al silencio y a todo lo "secreto" en la filosofía africana. Esta cuestión la explicamos con más amplitud en el capítulo 3 de este trabajo.

[789] La dialéctica anti-materialista de Chardin antepone la pre-existencia del espíritu a la materia.

[790] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 2*, p. 251. Así, partiendo de hechos concretos de una base material, Chardin desemboca sobre lo espiritual de forma ascendente en el proceso evolutivo. Esta idea evolutiva del espíritu que muestra Chardin puede revolucionar la filosofía y las ciencias. Para todos los creyentes introduce, con el espíritu, la libertad al corazón de la materia –sin abandonar el método dialéctico-. Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 2*, p. 252.

para realizarse en persona, en la libertad, es decir, en el *más-ser* espiritual, por medio del desarrollo armonioso de dos elementos complementarios del alma: el corazón y la cabeza, la razón intuitiva y la razón discursiva. Es aquí donde el humanismo negro-africano responde perfectamente al humanismo contemporáneo contra toda previsión[791].

Teilhard nos presenta el Universo como una sola realidad, donde la relación espíritu-materia se presenta como un "paño de relaciones". En este "paño de relaciones" que es el universo, la energía radial o psíquica es la que constituye el tejido de dicho Universo. De nuevo podemos establecer otra correlación entre el pensamiento de Senghor y el de Teilhard. En la obra senghoriana encontramos que el universo africano es una "red de relaciones" suprasensibles y místicas. Este cosmos africano se ve como un conjunto orgánico. El negro-africano participa en dicha red, no sólo con sus representaciones mentales, sino también en el sentido físico y místico[792]. Esta idea sobre la estrecha interrelación que existe entre el mundo físico y el mundo espiritual, se sustenta en la creencia africana de que, bajo la apariencia material de los seres y de las cosas, existe un dinamismo activo, una *energía o fuerza vital*, que constituye su esencia, su espíritu. Esta *energía o fuerza vital* se comprende en la filosofía africana como un principio espiritual dotado de vida intelectual y moral[793].

Una vez que nos centramos en esta cuestión nos encontramos en el verdadero corazón del problema filosófico y nos dirigimos, paso a paso, hacia la filosofía negro-africana. Senghor relaciona de la siguiente manera las filosofías africana y occidental: En el pensamiento africano sólo hay una energía, una sola red de fuerzas que se presenta

[791] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, pp. 98-99. Expone el autor la misma cuestión en las pp. 71-72 de esta obra. Senghor con esta afirmación hace la conexión entre el humanismo negro-africano y el humanismo cristiano occidental, pero también entre la filosofía negro-africana y la filosofía europea. Subraya que en 1880, un año antes de inventar la palabra "electrón", sin el descubrimiento de la materia eléctrica, se distinguía la materia de la energía, caracterizadas la una y la otra tanto por su continuidad como por su conservación. Se establecía que la materia era inerte e inmutable cuando la energía era, por naturaleza, móvil y cambiante: viva. Existiendo una relación estrecha entre ambas, siendo materia y energía convertibles (nos referimos a la transformación de la materia en energía y viceversa, según la ley de conservación de la materia de Lavoisier). No lo hacían de sustancia porque existían, por así decirlo, por toda la eternidad. En menos de cincuenta años, estos principios estaban ya obsoletos. Los nuevos descubrimientos científicos –quanta, relatividad, mecánica ondulatoria, relaciones de incertidumbre, etc.- han quebrantado los conceptos de materia y energía y, por tanto, el determinismo clásico. De Broglie revela que, bajo la capa aparentemente inerte de las cosas, actúa la dualidad onda-corpúsculo, es decir, materia-energía. Desde estos descubrimientos, las leyes físico-químicas sólo probarían que las cosas nos aparecen flexibles y cambiantes. Cuando aparece T. de Chardin y, partiendo de estos descubrimientos precedentes, asocia con la coherencia dialéctica y la intuición fulgurante las viejas dicotomías consiguiendo que transciendan en una nueva dialéctica. Teilhard explica que el Universo no está compuesto de dos realidades, sino de una sola realidad bajo la forma de dos fenómenos, menos opuestos que complementarios: no es la materia y la energía, sino la materia y el espíritu. Este espíritu-materia se presenta como un "paño de relaciones". Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 360.

[792] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 23.

[793] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 71.

bajo dos aspectos: la energía tangencial, aquella que es externa, material, cuantitativa, y la energía radial, la que es interna, que es psíquica y cualitativa. En verdad, esta energía radial es espiritual, por tanto, fuerza centrípeta y creadora. Pero nos encontramos con que, en lo pre-viviente, las leyes físico-químicas se muestran variables, mientras que, en lo ya viviente, a medida que nos elevamos de la materia inerte a la planta, de la planta al animal y de éste al hombre, el alma se alza en conciencia para ser expresada en el hombre en la libertad. Para este hombre se trata de realizarse, más allá del *bien-ser* material, en el *más-ser* espiritual. Afirma Senghor que esta realización se puede hacer en la vida del *canto*, como dicen los africanos, o en la *poesía*, en el sentido etimológico de la palabra griega[794].

En la ontología africana encontramos como característica principal que el negro-africano identifica el ser con la vida, con la *fuerza vital*. La noción de fuerza está ligada esencialmente a toda noción de ser: "el ser es fuerza". Esta categoría de fuerza abraza a todos los seres. Así, para la persona africana desde Dios hasta un guijarro están animados por una fuerza vital. Esta cuestión la explica Senghor de la siguiente forma:

> La substancia última del Universo es la fuerza (...), no es precisamente tener la fuerza como atributo, es tener la fuerza como esencia[795].

La confirmación de este principio fundamental de la ontología africana la hace Senghor con la siguiente afirmación: "La sustancia de la materia es la energía"[796].

Senghor busca en la filosofía de Teilhard una vía de aproximación al pensamiento africano en la fundamentación del concepto africano de *fuerza vital* como "soporte" del universo, como principio de actividad que "anima" el universo. Teilhard basa su investigación filosófica en el estudio de las corrientes y atracciones de la

[794] Cf.: SENGHOR, L. S., *Ce que je crois*, pp. 149-150. Es cierto que en la ontología africana sólo se habla de una "energía", o de una "fuerza vital". Aunque esta comparativa de Senghor es acertada, los términos que aquí afirma de "energía radial y tangencial" no existen en el lenguaje ontológico africano. Pero su comparación debe de servir como comprensión y explicación de que esta filosofía africana es tan válida como la filosofía occidental, además de coincidir –en este caso- en el contenido, aunque no en la forma. Será uno de los méritos que debemos de atribuir a Senghor: el saber adaptar el lenguaje filosófico occidental de forma comprensiva para la explicación de la ontología africana.

[795] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 303. Podemos afirmar que para el negro-africano el *ser* mismo de una cosa es la *fuerza* por la cual la cosa es lo que es. Esta principio de la filosofía africana, en cuanto afirmar el *ser* como *fuerza vital*, la podemos encontrar en Tempels, 1965, p. 36. Véase también a A. Kagame, 1995, p. 6.

[796] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 219. Esta afirmación de Senghor ya se expuso anteriormente en este trabajo, pero la recordamos por la importancia que tiene para el tema que estamos tratando.

naturaleza psíquica: una energía del espíritu que está en sintonía con la energía de fuerzas de la filosofía africana[797].

Esta misma cuestión la afirma P. Teilhard de Chardin cuando escribe:

> Lo cual nos lleva a decir que la vida puede ser contemplada legítimamente, como comprimida en el universo desde siempre y en cualquier lugar –naciendo en el momento y en el lugar en que le es posible- e intensificándose todo cuanto le es posible allí donde aparece, en las inmensidades del tiempo y del espacio [798].

Si de alguna forma estas conclusiones equivalen a un panteísmo, será, según Teilhard:

> un panteísmo absolutamente legítimo, puesto que, si a fin de cuentas, los centros reflexivos del Mundo no constituyen realmente más que una "unidad con Dios", este estado se consigue no por identificación (Dios convirtiéndose en todo), sino por acción diferenciante y comunicante del amor (Dios todo en todos), lo cual es esencialmente ortodoxo y cristiano [799].

Para el negro-africano el concepto de *ser-fuerza vital* tiene mucho más de espiritual que de material, es un concepto metafísico. Con esta reflexión Senghor sólo pretende demostrar que el concepto no contradice los datos actuales de la ciencia y que es una prolongación de la Física; la *Metafísica* en el sentido etimológico del término, ya que se apoya en la Física para superarla[800]. Pero lo más significativo es que este concepto negro africano de *ser-fuerza-vital* sea coincidente con la tesis de Chardin sobre la materia. Teilhard anticipa que en virtud de la ley de "complejidad-conciencia"[801] que

[797] Cf.: SENGHOR, L. S., *Pierre Teilhard de Chardin et la Politique Africaine*, p. 60 y p. 91.
[798] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 275.
[799] Cf.: TEILHARD DE CHARDIN, P., *El fenómeno humano*, Orbis, Barcelona 1984**,** p. 310. En este texto, Teilhard hace una referencia implícita a la I Cor 15, 28, donde San Pablo dice que Dios será todo en todas las cosas.
[800] En el estudio que nos ocupa, podemos afirmar que tanto la ontología africana como el modo de conocimiento del negro-africano concuerdan en sus líneas generales con el pensamiento de Teilhard. Esta cuestión la confirma de igual manera Senghor en sus reflexiones.
[801] El término "conciencia" está tomado aquí en su acepción más general, para designar todo tipo de psiquismo, desde las formas más primitivas de percepción interior hasta el conocimiento reflexivo en el ser humano. Cf.: DOMENACH, J. M., (traducción de E. Molina Campos), *Teilhard De Chardin y el Personalismo*, Nova Terra, Barcelona 1969, p. 118. Podemos confirmar que en la obra de Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano*, p. 53, el término "conciencia" está tomado en la acepción que explica Domenach, es decir, designa todo tipo de psiquismo, desde el más elemental hasta el fenómeno humano de conocimiento reflexivo: *saber que sabe*.

nos ha guiado hasta ahora, se puede afirmar que en todo corpúsculo existen dos niveles de operatividad: un nivel *tangencial* que liga por la vía física-química el corpúsculo considerado con los demás corpúsculos del universo y, otro nivel *radial o axial*, que va de conciencia en conciencia, directamente, y se manifiesta a nivel humano por medio de los distintos fenómenos sicológicos de co-reflexión y de unanimidad. Una vez determinados estos conceptos y las relaciones que existen entre los distintos elementos, a los efectos *tangenciales* (dominio propio de la entropía[802] y de lo estadístico) se les reserva el nombre de *energía* así como la dignidad de constituir el tejido primario de las cosas. Mientras que lo *radial* se considera como un sub-efecto de los determinismos de la materia. Pero, si se invierte la perspectiva y consideramos lo *radial* como lo primitivo y consistente y lo *tangencial* como el subproducto engendrado por las interacciones de "centros" elementales de conciencia (que no son perceptibles en lo pre-viviente, pero sí son captados intelectualmente por nuestra experiencia, cuando ya existe un cierto grado de complejidad en la materia), las leyes físicas permanecerán válidas en el dominio de lo pre-viviente (donde la realidad aún no nos es visible). Siendo así, el consciente radial escaparía a estas servidumbres de las leyes físico-químicas, siendo la energía radial la que lleva al elemento a una complejidad o "conciencia" cada vez mayor. Con la aparición de la conciencia y el pensamiento nace la *noosfera*[803], que está aún en

[802] La *entropía* es una magnitud termodinámica (relación calor-energía) introducida por Clausius (1822-1888) -en 1865- que evalúa la degradación de la energía. La unidad por la cual se mide la Entropía son las calorías en grados Kelvin. La fórmula para medir la entropía es: cantidad de calor / temperatura absoluta. La variación de la entropía entre dos estados de un sistema cualquiera que sea el proceso reversible (que transforme un estado en otro), depende sólo de los valores inicial y final. Si las transformaciones de la energía son reversibles, se deduce que la entropía permanece constante. Ahora bien, en un sistema que está térmicamente aislado, todo proceso irreversible implica un aumento de la entropía. En mecánica estadística la entropía caracteriza el grado de desorden de un sistema. Si se considera el Universo como un sistema aislado, teniendo en cuenta que todo proceso real es irreversible, el segundo principio de la termodinámica (el 1º: conservación de la energía mecánica al considerar el calor como forma de energía, el 2º: imposibilidad de que la entropía de un sistema disminuya) exige que la entropía aumente y que la energía disponible se degrade. Cuando comenzaron estos descubrimientos de la Física (s. XX) se interpretó el fin del mundo como una lenta y progresiva muerte térmica. Hoy la astrofísica ha demostrado que existen transformaciones espontáneas de energía de enlace nuclear en energía electromagnética y energía térmica. Cf.: AA.VV., "entropía", en *Diccionario Enciclopédico Salvat*, (vol. X), Ed. Salvat, Barcelona 1983, p. 1214.

[803] "Noosfera": esfera del pensamiento y del conocimiento universal que existe, no como entidad separada, sino *en* y *por* las conciencias individuales, unificándolas y formando un "uno-en-muchos". Cf.: COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía*, (vol. 9), Ariel, Barcelona 1984, p. 310. Con el concepto de *noosfera*, Teilhard nos hace recordar la doctrina de Hegel del auto-desenvolvimiento del espíritu cuando afirma: "El Hombre descubriendo que su propio ser no es otra cosa que la Evolución convertida en consciente de sí misma (...) En tanto no lleguen a estar colocados en esta perspectiva, nunca nuestros espíritus modernos (...) podrán hallar descanso". Cf.: TEILHARD DE CHARDIN, P., 1984, p. 225. Ahora bien, hay que recordar que Hegel fue anterior a Darwin y no consideró la hipótesis evolucionista para su dialéctica de la filosofía de la naturaleza. En lo referente a la evolución biológica hay que afirmar que Teilhard está más cerca de Bergson que de Hegel, aunque la idea de Teilhard: que el universo se desenvuelve para llegar a la autoconciencia en y a través de la mente humana y que la noosfera presupone

embrión, pero que avanza por medio de la personalización hacia un foco hiper-personal que Chardin denomina *Punto Omega* (este *Punto Omega* lo identifica con Dios): aquí se produce la unión de lo personal y de lo colectivo por medio del pensamiento y el amor[804].

De considerar esta hipótesis como cierta en lo inanimado todo continuaría sucediendo como si dominase la entropía, pero si avanzásemos en el estado evolutivo (punto crítico de superreflexión), "lo entrópico se expandiría, a su vez, para dejar de percibir y evadirse la porción ultrarrefleja e irreversible del tejido cósmico"[805].

En la *filosofía de las fuerzas* africana, la "fuerza suprema" es Dios. Hallamos nuevamente aquí otra conexión, donde este Dios teilhardiano (*Punto Omega*), se identifica con la ontología negro-africana[806]. No debemos olvidar que Dios es, en dicha ontología, el "Existente en sí", la "Fuerza" de la que proceden y en la que se refuerzan todos los existentes. Por este motivo, Teilhard siempre ha llevado a Senghor hacia sus fuentes, a legitimar su Negritud. En palabras de Senghor:

---

la biosfera y ésta un estadio que posibilita la física mecanicista, tiene mucha semejanza con la forma de concebir Hegel la autorrealización del Espíritu. Cf.: COPLESTON, F., 1984, p. 310.

[804] Cf.: TEILHARD DE CHARDIN, P., 1984, pp. 65-66. Teilhard propone cómo resolver el problema de compaginar su tesis: la energía radial va aumentando en el universo con las leyes de la termodinámica.

[805] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, pp. 276-277. Para comprender mejor esta cuestión, es preciso aclarar que, para Teilhard, el mundo es la totalidad que tiene valor y significación. Desde un principio, el mundo se presenta al hombre como un complejo de distintos tipos de fenómenos. Desde un punto de vista científico, las cosas de la experiencia se desvelan en unos centros de energía más pequeños (como en la teoría atómica), pero también pone de manifiesto sus interrelaciones y las muestra constituyendo una red unificada por medio de la transformación de la energía. Así pues, el mundo es un todo que se va desarrollando en un proceso evolutivo hacia un fin, hacia una actualización mayor del espíritu. La conciencia se presupone ya existente en la ciencia natural, pues sin conciencia no hay ciencia, sólo que la ciencia ha tenido que prescindir, en lo posible, de la conciencia y centrarse en lo cuantitativo y mensurable. Pero la vida y la conciencia se encuentran en la materia potencialmente. Cf.: COPLESTON, F., 1984, p. 308. Todos los elementos del universo tienen su aspecto interno y vital que corresponde con su aspecto o vigor externo, por lo que una ciencia mecanicista de la materia no queda excluida. Opta por la hipótesis de que la génesis de la vida sobre la tierra se produjo en un acontecimiento único e irrepetible. Esta vida que aparece es un momento del proceso evolutivo que camina hacia una meta. Cf.: TEILHARD DE CHARDIN, P., 1984, p. 66. Teilhard intenta justificar aquí su teoría del *Punto Omega* cuando afirma: "Si la cooperación de algunos miles de millones de células en el cerebro puede producir nuestra capacidad de conciencia, se hace más ampliamente plausible la idea de que alguna cooperación de toda la Humanidad, o de una fracción de ella, determine lo que Comte llamaría Gran Ser super-humano (...) Lo que yo digo no es, pues, absurdo".

[806] Dentro de la religión y filosofía negro-africana, tan sólo hay una energía, una sola red de fuerzas que se presenta bajo dos aspectos: el material y el espiritual. Todo este engranaje filosófico-religioso negro-africano, encaja perfectamente con la opinión que T. De Chardin tiene sobre la energía y la materia del Universo: la energía tangencial es material, cuantitativa; y la energía radial es psíquica y cualitativa, pero ambas son "las dos caras de una misma moneda", pues de estas dos energías existentes es la energía radial la primitiva y fundante. En realidad, esta última es la espiritual y, por tanto, fuerza centrípeta y, más aún, creativa. No es de extrañar, pues, la ósmosis que siente Senghor con el pensamiento de este autor. (Véase también sobre este aspecto la obra de Senghor: *Ce que je crois*, p. 150).

> Teilhard, ...Nos restituye nuestro ser y nos invita al Diálogo: al ser-más, (...) He aquí justificados, al mismo tiempo, nuestro racionalismo y nuestra Negritud (...) Cuando un joven viene a mí, decepcionado y cansado, desgarrado como yo lo estuve y buscando su camino, le recomiendo que lea a Pierre Teilhard de Chardin. Me devolvió la fe al mismo tiempo que me permitía ser un socialista africano: un socialista creyente[807].

Senghor expone que para el africano la noción de energía como realidad última, como esencia del universo, no es ajena a su pensamiento. Esta energía es la misma que en Europa –en los últimos descubrimientos científicos- hace la simbiosis de la onda y del corpúsculo, de la materia y del espíritu. Se reconoce aquí una de las grandes ideas de Teilhard de Chardin que, en una dialéctica anti-materialista, antepone la pre-existencia del espíritu a la materia[808].

Podemos confirmar que el principio fundamental de la ontología africana, y que bien podríamos formular recordando las palabras del propio Senghor: "La sustancia de la materia es la energía"[809], concuerda perfectamente con la teoría de la *energía* de Teilhard de Chardin.

La *filosofía de las fuerzas* es el corazón de la ontología africana; dicha filosofía conforma la cosmovisión de la vida africana. Ha sido "inventada" para justificar un comportamiento determinado, pero lo que realmente nos interesa en nuestro estudio es que, en la actualidad, dicha concepción penetra profundamente toda la vida de los negro-africanos conformando su filosofía de pensamiento y de vida. Senghor busca en la filosofía de P. Teilhard de Chardin una vía de aproximación al pensamiento africano en la búsqueda del *otro* y de la *fuerza vital* que anima el universo.

---

[807] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, pp. 11-12. Esta cuestión ya se mencionó en el capítulo 4 de nuestro trabajo. No obstante, consideramos importante recordarla puesto que aquí estamos analizando de forma específica la conexión que existe entre los pensamientos de Senghor y Teilhard.

[808] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 235. Senghor subraya aquí los conceptos más importantes que expresan las ideas contemporáneas sobre el problema materia-espíritu. Quiere mostrar que algunas de estas ideas occidentales podemos encontrarlas en la ontología negro-africana, como son por ejemplo: "el fundamento binario de la existencia", "la energía como materia primera del Universo", "la estructura" y "la interacción de fuerzas" como característica de la vida, "el comportamiento humano", que presenta siempre cierto margen de indeterminación y que es la manifestación del psiquismo individual. En resumen, la idea de "complementariedad" de los polos opuestos que existen en el Universo, y que dentro de la ontología negro-africana se unen en perfecta simbiosis en la noción de *fuerza vital*, esta imbricada e identificada en el concepto de "energía", que tiene Teilhard, como esencia del Universo.

[809] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 219. Uno de los temas metafóricos que conectan más a T. de Chardin con la ontología africana es la concepción del *ser* como *energía o fuerza*. No obstante, existe un matiz que diferencia ambas concepciones de la energía. Mientras que para Teilhard, la *energía* tiene una función evolutiva ascendente en el Universo, en el pensamiento negro-africano la *energía* o *fuerza vital* no posee esta característica evolutiva ascendente.

Senghor afirma que, con este descubrimiento (en Teilhard) del espíritu como esencia del universo, todo se convierte en *fuerza,* en conciencia progresiva y voluntad. De igual manera ocurre en la filosofía negro-africana y su pan-siquismo. En definitiva, el motor, que es al mismo tiempo la realidad del universo, es la estructura, es decir, la red de interacciones que unen -entre ellos- los granos de existencia en el individuo, los individuos en nuestra sociedad planetaria, los soles y los planetas en el universo. Esta basta red aparece como un sistema de complementariedad fundada sobre la unión de los polos opuestos –aunque complementarios-; mejor aún, sobre el amor que, según Teilhard, la completa y enriquece haciéndola *más-ser*[810].

Otra concordancia que mantiene Teilhard de Chardin con el pensamiento negro-africano la encontramos cuando Teilhard presenta al ser humano como centro de perspectiva y eje de construcción del universo. El cosmos está subordinado y ordenado al hombre. Sólo la persona humana lo puede orientar y asumir en el sentido de una personalización progresiva y creciente. La persona es la clave, pues mediante su proyección hacia un porvenir esperanzador puede dar sentido al universo y a la historia[811].

El hombre es *centro de perspectiva y centro de construcción* dando al cosmos una cierta trama y estructura. La persona es una *relación al universo* pero, por otro lado, lo trasciende, puesto que es su único valor verdadero. Lo importante para Teilhard es definir el *sentido* del hombre y de su historia (historia ligada al mundo pero humana).

Teilhard da a la oposición entre realismo e idealismo una solución dialéctica que representa al unísono un movimiento real de las cosas y un movimiento ligado a la toma de conciencia por el hombre. Para Teilhard la aparición en la historia del hombre introduce una dialéctica nueva que está marcada por la libertad[812]. Es la libertad humana la que decide el lugar del ser humano en el Universo y por el que Teilhard se interroga:

[810] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 237.
[811] Cf.: SAHAGUN LUCAS, J., 1974, p. 2. La antropología que podemos extraer de la obra de Chardin se basa en una observación científica del fenómeno humano, pero que está unida y subordinada a la metafísica y a la teología. Esta antropología podemos llamarla *existencial* dado que introduce el problema del destino, a la vez que tiene en cuenta las mediaciones que permiten la plenitud de la persona y la opción que decide su valor de ser. Pero su reflexión supera las lindes del existencialismo cuando inserta al hombre en el centro del movimiento cósmico, de la historia universal y, con la unidad de las personas, lo invita a consumar la unificación del mundo. Estos progresos que hace la persona en la existencia conllevan la perfección de la historia, ya que la persona encuentra su plenitud en el servicio a los demás por medio del amor (movimiento de energía espiritual supremo).
[812] Cf.: RIDEAU, E., 1968, p. 55.

> ¿Cuál es el lugar exacto del hombre en el cosmos? He aquí una pregunta que el hombre no ha dejado de hacerse (...); se la repite ahora Teilhard de Chardin: "Desde una perspectiva positivista, el hombre es el más misterioso y desconcertante de los objetos encontrados por la ciencia. De hecho, hemos de confesar que la ciencia no le ha encontrado todavía un puesto en su representación del universo"[813].

La consideración del ser humano como centro y representación del Universo es algo que también encontramos en el pensamiento de Senghor. Así, en la forma de ver el mundo (*Weltanschauung*) negro-africana, el hombre aparece en el centro, como el equilibrio de un ritmo binario: una simbiosis. Este antropocentrismo, que se hace antropomorfismo, va a dividir a todos los existentes, a todos los elementos del universo, en masculino y femenino[814].

Para Senghor el antropocentrismo es lo que mejor caracteriza al cosmos negro-africano. A través del mito el hombre y el cosmos se reflejan recíprocamente guardando entre ellos múltiples conexiones que se expresan por imágenes simbólicas, por correspondencias. El hombre es el microcosmos del macrocosmos que es el cosmos. Sus correspondencias son los signos de fuerzas y de acciones recíprocas. Sobre este modelo del hombre y del cosmos se edificará y se organizará la sociedad africana: el reino, el templo, la aldea, la casa, el altar, etc.[815].

Otro nexo de unión que encontramos entre los pensamientos de Senghor y Teilhard es la forma de valorar ambos la poesía. Para Chardin, refiriéndose al poeta, lo que debe dominarle es la intuición no la razón[816]. Senghor expresa que Teilhard reconoce la poesía como una filosofía o forma de vivir cuando afirma sobre ésta lo siguiente:

> Cuanto más se racionaliza y se mecaniza el mundo, más necesita a los poetas como los salvadores y el fermento de su personalidad e incluso de su vida. Pues, ante todo, la poesía es un modo de vida, más que un modo de conocimiento; es un modo de vida integral [817].

[813] Cf.: COLOMER, E., *Hombre y Dios al encuentro. Antropología y Teología en T. De Chardin*, Herder, Barcelona 1974, p. 49.
[814] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, pp. 220-221. Senghor hace aquí referencia al fundamento binario de la existencia que podemos encontrar en la filosofía negro-africana.
[815] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 231.
[816] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, pp. 359-361.
[817] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 362.

Esta concepción de la superioridad de lo espiritual sobre lo material también la subraya Teilhard de Chardin cuando expresa en su cuaderno de notas espirituales:

> Siempre he obrado como si la belleza del Mundo pudiera conducir a la belleza del cielo[818].

Senghor también aprecia la poesía como una manifestación mayor de la creación humana. Así nos expone que, para el negro-africano, poner la mirada en los alimentos espirituales antes que en los de la tierra: el *más-estar* (las alegrías del alma), sigue por encima del *bien-estar*[819]. En esta apreciación de la "belleza" (que se expresa en la poesía) como algo que conduce a la armonía entre cosas distintas (terrestre-celeste, armonía de complementarios, etc.), coincide Senghor con Teilhard cuando afirma:

> La Belleza es para el negro-africano la norma, pero también es la medida, el acuerdo: en una palabra, la armonía que une los elementos complementarios, si no contrarios[820].

Otra idea de Chardin que inspira a Senghor la encontramos cuando aquél presenta la cultura francesa como "pretendiente a la universalidad". Esta idea es apuntada por Teilhard de Chardin que, en una visión profética del mundo, presenta las diferentes civilizaciones humanas multiplicando sus intercambios en un diálogo recíproco y fecundante, para converger en la "Civilización de lo Universal"[821].

Sobre la independencia y la unidad de África al servicio de la construcción internacional, a los africanos les preocupa (según afirma Senghor) si la protección de Europa se producirá sobre una civilización particular: la europea, o al contrario, se defenderá la "Civilización de lo Universal"; es decir, si Europa buscará la simbiosis viviente de todos los valores particulares -que son complementarios-, de todas las civilizaciones. Para Senghor, la idea fecundada por Teilhard (la simbiosis de todos los valores particulares de todas las civilizaciones para construir una "Civilización de lo Universal") es necesario que la retengamos. En este sentido, las civilizaciones no son de

[818] Cf.: BARJON, L., "Le goût du réel", en *Teilhard de Chardin. Vie enseignante. Notre temps*, Paris, Nº 183, (marzo-abril 1966) vol. I, p. 16. Citado en CUÉNOT, C., 1976, p. 23.
[819] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 363.
[820] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 227.
[821] Cf.: SENGHOR, L. S., *Ce que je crois*, pp. 176-177. Sobre Teilhard y el uso del término *Civilización de lo Universal* en la obra senghoriana encontramos referencias en esta misma obra en pp. 201 y 227. Para ampliar más la información sobre esta cuestión hemos realizado en este trabajo –capítulo 5- un análisis sobre el concepto de *Civilización de lo Universal* en la obra de Senghor (véase).

una igualdad geométrica. Pero son de una igualdad superior en el sentido de que sus valores (que no son los mismos), son complementarios, porque son los frutos de la geografía, de la historia y de la raza. Las civilizaciones se fecundan sobre los valores diferentes[822].

Una de las aportaciones básicas de Teilhard de Chardin es la construcción de una civilización planetaria. Senghor valora la aportación de Teilhard para extender el fenómeno de la socialización a todos los horizontes del espacio-tiempo: desde las naciones, y de éstas a las razas y a los continentes. Muestra como estos conflictos de clases y de razas, de naciones y continentes, son etapas necesarias del proceso de socialización. Estas etapas conviven con otros conflictos como son los nacionalismos y los racismos, fenómenos más agudos que los conflictos de clase, y aunque nos encontramos en una época de divergencias extremas, se puede decir que se anuncia un movimiento de *convergencia panhumano* exigido por la naturaleza extrema de las tensiones y por la potencia de nuestros medios de enfrentamiento y de entendimiento. De este movimiento de convergencia, tiene que nacer la "Civilización de lo Universal", simbiosis de todas las civilizaciones diferentes[823].

Partiendo del progreso y de las ciencias actuales, Teilhard profundizará y alargará su obra filosófica. La sitúa, más allá de la dialéctica marxista, en las dimensiones nuevas de las relaciones interraciales e intercontinentales. Se sirve, en la búsqueda de un humanismo planetario, de la química y la biología, de la paleontología y de la prehistoria. Une la razón discursiva y la razón intuitiva totalizando la ciencia[824].

---

[822] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4*, p. 80.
[823] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 12.
[824] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 188. Senghor valora que en el nivel de lo racional la obra de Teilhard reposa sobre los dos criterios irrecusables de la verdad: la coherencia teórica y la fecundidad práctica. Es una dialéctica verdadera porque no traiciona o falta al dogmatismo, que no es más que una vuelta a lo lineal de la lógica clásica. Siempre en este nivel, esta lógica dialéctica se apoya sobre una ciencia total. Teilhard se apoya no sólo sobre las matemáticas como Descartes, o sobre la física como Pascal, o sobre las ciencias naturales como Marx y Engels. Lo hace aún mejor, en su búsqueda integra la química y la biología, incluso la paleontología y la prehistoria, que son precisamente sus especialidades. Porque Teilhard, como Descartes y Pascal, es un sabio antes de ser un filósofo. Es aquí donde el racionalismo francés se hace, a la vez, integral y universal. Teilhard parte, en efecto de "todo el fenómeno": de una realidad material y no metafísica, de una materia "total", donde todas las propiedades sensibles (físicas y químicas, mecánicas y biológicas) son examinadas y medidas con los últimos instrumentos de análisis científico. Ahora bien, es en el transcurso de este análisis donde el sabio percibe los trazos del espíritu. Es entonces en esta intuición genial, donde Teilhard haciendo un retorno dialéctico audaz, introduce el espíritu como hipótesis, no al final, sino al principio, al centro mismo de la materia, animando la materia en una vía de expansión eterna. La intuición había permitido la síntesis científica que es de una fecundidad inconmensurable, puesto que nos deja en el siglo XX una visión del mundo que nos permitirá comprender todo. Pero sobre todo, de atreverse a todo para actuar por el desarrollo integral, por el *más-ser* que Teilhard de Chardin asigna al hombre como fin. Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 88.

Senghor muestra su sintonía en numerosas ocasiones respecto al concepto de "Civilización de lo Universal" que anunciaba, a mitad del siglo XX, Pierre Teilhard de Chardin para su realización en los albores del tercer milenio[825].

Si efectuamos una comparativa entre los pensamientos de Senghor y Teilhard de Chardin, podemos afirmar que ambos expresan en sus reflexiones varias características comunes: les agobian las separaciones, los opuestos sin aparente reconciliación. De ahí que ambos busquen la complementariedad (sintética, unitiva, no-fragmentaria, no-parcial), la simbiosis entre el discurso político y la ética, entre las apariencias de orden y civilización y la continua realidad de la violencia y la miseria de millones de seres humanos. También quieren aunar la oposición entre materia y espíritu. ¿Existe lo espiritual fuera de las formas y los colores, del ritmo y el canto? ¿Acaso no podemos afirmar que lo sagrado, lo divino, baila entre las risas de la materia? Ambos son profundamente dialécticos, poetas, creadores y gigantes en espiritualidad tanto como en inteligencia. También, para ambos, el "fenómeno humano" abarca tanto lo somático como lo mental y lo espiritual. La verdad se encuentra en una síntesis integradora y explicativa de estas contradicciones aparentes. Se trata de dos filosofías de la analogía, es decir, la síntesis de lo semejante y lo diferente.

El ser humano es una complementariedad perfecta de la razón intuitiva (razón abrazo) y la razón discursiva (razón ojo) –para Senghor-, y de la energía radial y la energía tangencial –para Teilhard-. Mostraron cómo podían converger: unidad con diversidad, la física y la mística, la ciencia y la religión, materialidad y espiritualidad, individuo y humanidad, pasado y futuro, persona y Dios, etc. Todo ello, lo consiguen porque creen que la unión, la verdadera unión de contrarios, diferencia, pero no confunde; complementa, pero no separa. Su sueño fue formar una civilización de lo universal, donde toda la humanidad pudiese convivir en armonía y paz, cada cultura con sus aportaciones en un diálogo recíproco y fecundo. Quisieron crear una cultura verdadera, conformada con el espíritu de todas las civilizaciones, en la cual, todos nos intercambiemos los dones recíprocos para edificar la única civilización realmente humana: la *Civilización de lo Universal*.

Su mayor diferencia fue la motivación, el punto de partida de sus reflexiones. Para Teilhard será su investigación científica como paleontólogo y la voluntad de penetrar en la estructura fundamental del Universo –del cual formamos una parte

[825] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 195.

esencial-, y los descubrimientos que esto conlleva, lo que le hará abordar una nueva síntesis armónica de los valores positivos que entraña la cultura científica contemporánea. También el contenido imperecedero de la tradición cristiana en un nuevo humanismo, donde se reconozca al hombre como el centro de reflexión, en el cual el mundo ha tomado conciencia de sí mismo. El punto de partida de Senghor será la separación de su tierra natal africana y la diferencia que encuentra entre la cultura africana recibida en su infancia con la educación y cultura europea, que posteriormente asimilará, lo que le hará comenzar, primeramente, su reflexión poética, para continuar con su labor docente y su dedicación política. Estas pasiones le llevarán a dedicar gran parte de sus pensamientos y consideraciones a la liberación del pueblo africano en general, y del africano-senegalés en particular. Luchará por la defensa de la negritud y de todos los valores que puedan dar al ser humano la libertad en el pensamiento, en la acción y en la creación, tanto espiritual como material. El corazón de su labor política y personal es el "crecimiento" del hombre en todas sus dimensiones.

6.3- El concepto de "Libertad" y "Porvenir-Prospectiva" en Senghor

6.3.1- El concepto de "Libertad"

El concepto de libertad ha sido entendido y usado en muy diversos contextos y de muy distintas maneras en el ámbito de la filosofía. Por ello, no trataremos aquí de hacer una discusión filosófica de este concepto, tan sólo efectuaremos unas breves reseñas de cómo ha sido comprendido a lo largo del pensamiento filosófico para así entender mejor el pensamiento del autor objeto de este estudio que es Senghor, y la concepción que él tiene sobre la libertad.

Exponemos, a modo de ejemplo, algunos modos de cómo se ha entendido el concepto de libertad: como posibilidad de autodeterminación, como posibilidad de elección, como acto voluntario, como espontaneidad, como margen de indeterminación, como ausencia de interferencias, como liberación frente a algo, como liberación para algo, como realización de una necesidad. También la libertad ha sido entendida de

modos distintos según el campo de acción o su alcance. Así se habla de libertad privada o personal, pública, política, social, de acción, de palabra, moral, de ideas, etc.[826].

Las obras de Senghor comienzan en su mayor parte con el término de *Libertad* –cinco de sus obras se inician así- y el motivo lo podemos encontrar, precisamente, en que los trabajos reunidos en sus volúmenes tienen por tema general la conquista de la libertad, en el sentido de recuperación y afirmación, defensa e ilustración de la personalidad colectiva de los pueblos negros, de la *Negritud*[827].

Senghor reflexiona sobre una revelación de Teilhard de Chardin, que no está en contradicción con la ontología negro-africana, y se basa en la libertad: Las leyes físico-químicas permanecen válidas en la materia "pre-viva". Pero, y esto es un hecho capital, la vida y en particular la conciencia, escapa a estas leyes y se basa en la libertad. Así pues, más allá de la materia, el "ser más" espiritual, el desarrollo de la inteligencia y del corazón, queda confirmado como el fin último de la "actividad genérica" del hombre[828].

Uno de los rasgos más importantes de la ontología negro-africana es el puesto eminente que ocupa el ser humano vivo, el *existente*, en la jerarquía de las fuerzas. El hombre, centro del universo, tiene como principal finalidad la de reforzar su fuerza, hacerla más viva y existente, y realizarla como persona. Senghor entiende por *persona* al ser libre, el ser más *libre* que pueda existir[829]. De este modo, la *libertad* que trasciende a las determinaciones contingentes, constituye el nexo de unión del hombre con lo divino[830].

Este nexo de unión del hombre con lo divino da su fruto en la mística africana. Cuando Senghor descubre su negritud, cuando cultiva y realza su dignidad, es porque piensa ya en África como una herencia espiritual y cultural. Sin lugar a dudas, África

[826] Cf.: FERRATER MORA, J., "Libertad", en *Diccionario de Filosofía* (vol. II), Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1971[5], p. 49.
[827] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 9.
[828] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 9. Al igual que Kant, aquí se considera que la libertad no puede decidirse dentro de una sola esfera. En el reino de los fenómenos –que es el de la naturaleza- hay un completo determinismo, en él no se salva la libertad. Pero en el reino del noúmeno –que es el reino moral fundamentalmente-, aparece la libertad. El problema entre la libertad y el determinismo es aparente, pues el hombre es libre al no ser sólo una realidad natural, puede ser *causa sui* (moralmente hablando). Como dice Kant, hay la posibilidad de una causalidad por la libertad. La libertad es un acto que se pone a sí mismo como libre –no es ninguna realidad, ni atributo de ninguna realidad-. Cf.: FERRATER MORA, J., "Libertad", 1971[5], p. 52.
[829] La libertad esencial básica para toda persona humana es la libertad transcendental. Es aquella que consiste en la propiedad fundamental del ser humano por la que sólo él tiene la capacidad de decir que "es". La persona tiene la capacidad de "distanciarse" de todo, incluso de sí misma –de objetivarlo todo-, y esta distancia universal es, a la vez, transcendental: "un estar por encima de". Esta libertad también se identifica con la espiritualidad (conocimiento). Esta *luz* significa una "absolutez" formal del ser finito, lo que Sto. Tomás de Aquino denomina *participatio quaedam infiniti*. Cf.: MÜLLER, M., "Libertad", en *Sacramentum Mundi*, (vol. 4), Herder, Barcelona 1973, pp. 293-294.

está adornada de todas las virtudes que le faltan a la civilización industrial de los blancos: belleza, nobleza y valor. Pero es, sobre todo, en su *libertad*, donde resulta un refugio de paz contra la dureza del mundo occidental; es un baño de vida primitiva contrariamente a la sofisticación de la cultura del blanco[831].

El mundo de la segunda mitad del siglo XX, está preocupado por los problemas materiales, pero la mirada de Senghor se dirige hacia la liberación de la imaginación, rendida a su vertiente intuitiva, es decir, a los ritmos de las fuerzas vitales que son la esencia de lo *sub-real*: de la verdadera *realidad*[832].

En todo lo que está dotado de vida, a medida que nos elevamos de la planta al animal, y de éste al hombre, lo psíquico se alza en conciencia para hacerse y realizarse en la libertad. "Hacerse", es decir, *realizarse por*, pero más allá del *bien-ser* material, en *el más-ser* espiritual. "Realizarse", es decir, desarrollarse armoniosamente con los dos elementos complementarios del alma: el corazón y la cabeza, la razón intuitiva y la razón discursiva[833].

El argumento que se emplea más frecuentemente contra la Negritud, es afirmar que se trata de un movimiento cultural y, por ello, queda superado por las exigencias de la situación tercermundista en que se encuentra el hombre negro-africano. En efecto, la primera tarea de los negro-africanos es *liberarse* del imperialismo, del colonialismo y del neocolonialismo[834], al igual que lo hicieron anteriormente los asiáticos y los árabes. Todo ello exige, sobre todo, una acción política, porque de la liberación política vendrá, de forma espontánea, la liberación cultural[835].

La negritud consiste en una cultura, en la que el hombre está determinado por el complejo histórico y geográfico y, por tanto, económico y social. Pero, porque la Negritud es simbiosis, traspasa estas determinaciones para volverse libertad creadora. Sin embargo, este "rebasamiento" no sería aún esta "libertad creadora", si no tuviera en la base la "raza" entre las determinaciones esenciales[836].

---

[830] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1,* p. 278.
[831] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1,* p. 127.
[832] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3,* p. 66.
[833] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3,* p. 72.
[834] Esta libertad que reivindica Senghor para el pueblo negro-africano, podemos denominarla como una libertad "social" o "política". Dicha libertad se concibe como la posibilidad de elegir y regir los propios destinos de los pueblos y naciones sin interferencia de otras comunidades. Cf.: FERRATER MORA, J., "Libertad", 1971[5], p. 50.
[835] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 105.
[836] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3,* p. 32.

Para definir con rigor la Negritud, es preciso aclarar que se ha querido elaborar este concepto como arma de combate, instrumento de liberación y contribución al humanismo del siglo XX[837].

En el África negra, la civilización africana tradicional, ha desarrollado siempre un respeto absoluto por la persona humana, por su dignidad -su integridad física y moral- y, por tanto, por su libertad de expresión y de acción[838].

De igual manera, cuando Senghor habla de la mujer africana, y del papel que representa dentro de dicha sociedad africana[839], afirma el eminente papel que juega en esa sociedad, el respeto que la rodea y las libertades que ejercita. "La mujer negro-africana no tiene que liberarse: es *libre* desde hace milenios"[840].

Cuando Senghor expone el desarrollo de un plan de educación para Senegal, propone que esta reforma se elabore apoyándose en ciertos principios de un país que se encuentra en vías de desarrollo, pero ante todo, estos principios estarán fundados en la libertad, entendida en el sentido de "hacer todo aquello que se crea". No se trata de desarrollar al individuo aislado, sobre los gustos individuales y de la falsa libertad[841].

Comenta Senghor sobre la educación de los niños negro-africanos y el carácter que se les impregna: la dulzura, la ternura negra, existen bajo el volcán de las pasiones, además de la bondad y la libertad con la que se educa a los niños en tierra de negros[842].

De todos es sabido, que el Senegal ha situado siempre la cultura como portadora de libertad y de progreso, como meta y fin del desarrollo[843].

---

[837] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 69. En esta definición de Negritud Senghor aúna el aspecto reivindicativo, el liberador y el de integración, al unísono.

[838] Cf.: SENGHOR, L. S., *La poésie de l´action*, p. 307. Anterior a la libertad de acción y de expresión está la libertad de elección; elegimos siempre aquello que queremos ser, el proyecto de nuestra propia forma esencial. De esta manera, afirmando la esencia se afirma el mundo en donde esta esencia tiene validez y significación. Por tanto, la decisión existencial respecto del propio ser y sentido es, a la vez, una decisión con relación a la propia forma fundamental (libertad *esencial* –eidética-, como elección de la forma de vivir) y con relación al mundo respecto a una forma de ordenación general del ser (libertad *ontológica* como elección previa de una realidad y reconocimiento de una concreta ordenación del conjunto del ser). Por todo ello, la *libertad de acción* se encuentra determinada por unos motivos, los cuales, vienen definidos en virtud de la elección fundamental de la libertad de decisión. Cf.: MÜLLER, M., "Libertad", 1973, pp. 296-297. La idea de Müller sobre la preeminencia de la libertad de elección –antes que la libertad de expresión y de acción- está en consonancia con el pensamiento de Senghor que expresa esta cuestión en los siguientes términos: "En definitiva, la independencia y la construcción de la nación exigen, junto con la autodeterminación, la libertad de elección". Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 2*, p. 297. También encontramos esta idea en la misma obra p. 168. Percibimos aquí otra diferencia entre la concepción senghoriana de la libertad y la concepción de libertad que existe en el pensamiento negro-africano. Véase el capítulo de este trabajo: "Algunas nociones básicas de la cultura *bantú*".

[839] Esta cuestión se detalla más ampliamente en el capítulo 5 de este trabajo, dentro del apartado "La figura de la mujer en la obra senghoriana".

[840] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 281.

[841] Cf.: SENGHOR, L. S., *La poésie de l´action*, p. 68.

[842] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 60.

En Europa y, sobre todo, en Francia, se han percatado del peligro que puede suponer para el ser humano el pasarse horas y tardes enteras ante los medios audiovisuales que nos oferta hoy en día la sociedad de consumo: salas de cine, televisión, etc. De aquí que se preconice la aplicación de una serie de métodos activos en la escuela para devolver al hombre su libertad, protegiéndole de la "tiranía de los robots". Esta libertad consiste en la *Fuerza vital*, en la añoranza que responde a la llamada de las fuerzas telúricas y crea unos ideales objetivados de los que se nutren de forma activa todos los seres humanos. En el caso de los mestizos culturales se trata del combate por la *libertad del alma*, por la libertad de la persona frente a los racismos, los nacionalismos y los academicismos[844]. Este mestizaje entre culturas, por su propia naturaleza, se resume en la libertad. El hombre supera sus determinismos, pero apoyándose en ellos (no se da una creación *ex nihilo*) y, sobre todo, en aquellos de orden espiritual[845].

La meta es conseguir ese tipo de cultura que rebasa la instrucción y permite crear obras de arte y de belleza que se puedan gozar. Aunque no debemos ignorar, que uno de los condicionamientos de la obra artística, es la necesidad que se mantenga un mínimo de libertad, más exactamente, la necesidad de que su originalidad y su esplendor se encuentren al mismo nivel que su libertad. No debemos olvidar pues, que la actividad genérica del hombre es la de crear y comunicarse por medio de la creación, y esta faceta del ser humano se debe de efectuar desde la libertad, si no dejaría de ser creación[846]. En definitiva, se nos muestra un mundo donde el desarrollo individual se logra sobre la solidaridad social, mientras que el desarrollo artístico y literario se obtiene sobre la vida espiritual[847].

Uno de los elementos más importantes de esta creación africana lo conforma el ritmo. Éste, otorga al arte africano su forma y su vida. Es la libertad en el rigor, ya que

---

[843] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3,* p. 321.
[844] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1,* pp. 110-111.
[845] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5,* p. 45. En el trascurso del siglo XIX se debatió también la noción de libertad, especialmente la libertad del hombre frente a los fenómenos de la naturaleza y frente a la sociedad. Fue importante el análisis de Bergson, quien trató de mostrar que la conciencia (el "yo") es libre porque no se rige por los esquemas de la mecanización y espacialización mediante los cuales se organizan y entienden conceptualmente los fenómenos naturales. Otros autores como Kierkegaard, tratan el problema desde un punto de vista religioso, y otros, como Marx, lo tratarán desde el punto de vista social e histórico. Cf.: FERRATER MORA, J., "Libertad", 1971[5], p. 53.
[846] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1,* p. 163. Esto no excluye que no se valore la educación tradicional, dando Senghor un gran valor al sentido y el rol de la Universidad, a la importancia que tiene la Universidad en la sociedad africana, ya que conforma una comunidad autónoma de todos los miembros de la comunidad educativa, y está dotada de privilegios especiales y también provista de libertades que continúan expandiéndose en el marco de la Ley. Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3,* p. 53.

es esencialmente el ritmo quien domina el arte. En una palabra, es el ritmo el que da a la obra de arte africano su carácter tectónico. Porque el ritmo es el esqueleto, la arquitectura del ser. Ritmo que en África está hecho de torcimiento en la geometría, de asimetría en los paralelismos, pero de unidad en la diversidad. Esta es la libertad en el rigor que ya mencionamos[848]. El ritmo lo encontramos en todas las grandes poesías, tanto occidentales como africanas, pero en esta última no se trata del ritmo mecánico de la métrica, sino que introduce siempre la diversidad en la unidad, la asimetría en la simetría, la libertad en la regularidad[849].

En el aspecto artístico la recitación negro-africana es una contemplación, posee una gran fuerza de convicción, invita a la acción, a la participación en la vida de la comunidad en el sentido de su destino. Esta recitación es esencialmente dialéctica como la vida, donde se nos presentan las dos caras. Por una parte está la negativa: que es la contestación del pueblo africano que se levanta en frente de la arbitrariedad de los grandes, con la libertad de volverse cómplice. Por otra parte, la cara positiva, que es la adquisición del orden de esta sociedad negro-africana; éste es el orden mismo de la libertad porque está fundada en la democracia[850].

Senghor muestra su satisfacción con la vía africana del socialismo. El socialismo se encuentra, esencialmente, con las aportaciones económicas entre los hombres y la transformación de las estructuras económicas mismas. Esto es lo que exige el desarrollo de las ciencias y las técnicas y, por tanto, la formación de sabios y de técnicos. Es cuestión de liberar el espíritu de todas las rutinas, de todos los dogmatismos y desarrollar, al mismo tiempo, las fuerzas productivas. El socialismo es tener un espíritu perpetuo de búsqueda y de libertad[851].

El socialismo traicionaría su misión si no se hiciese un humanismo integral, integrando los valores espirituales de libertad y de cultura, comprendiendo los valores religiosos, que son necesidades vitales para el hombre. En resumen, el problema, ante todo, no es suprimir las desigualdades nacidas de las diferencias de clase, pero sí

---

[847] Cf.: SENGHOR, L. S., *Discours de remerciement et de réception à l´Academie française,* p. 28.
[848] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3,* p. 255.
[849] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3,* p. 501.
[850] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 2,* p. 192. Nos encontramos aquí con el principio de *socialidad* de la libertad. Cuando se unen las personas libres para llevar a cabo en común un proyecto, un sentido, una tarea que sólo puede realizarse por la repartición de trabajo, entonces la libertad toma la forma de integración de las distintas aportaciones libres. De tal forma, que la unión entre estos componentes es libre, no forzada, ya que sólo en el acuerdo solidario respecto de la tarea, o fin a cumplir, se hace real la libertad, por tanto, el principio de *socialidad* de la libertad conduce al solidarismo, no al socialismo. Cf.: MÜLLER, M., "Libertad", 1973, p. 300.
[851] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 2,* p. 314.

aquellas que resultan de la dominación de una nación, de una raza, de un continente por otro: son las que resultan, precisamente, del hecho colonial bajo todas sus formas. Así, los países africanos deben de jugar su rol: afirmar y hacer triunfar los principios de la moral internacional, que son la libertad, la igualdad, la fraternidad de las razas y las naciones, así como de las personas y de los grupos profesionales[852].

El socialismo es democrático, no totalitario. Dentro del marco de la ley se desarrolla con toda libertad. El Estado democratiza la educación permitiendo a todos acceder a la cultura y a la cualificación profesional. Por otra parte, el socialismo antes de ser una economía y una política, es una ética y una cultura, que cobrará especial importancia en los movimientos de liberación africana[853].

¿Por qué Senghor pide el socialismo para Senegal? Para cubrir no sólo las necesidades biológicas, sino que una vez cumplimentadas éstas, se pueda permitir a las personas actuar en su "actividad genérica", que es la de crear sobre la base de la libertad, de la iniciativa y de la imaginación, es decir, del socialismo auténtico, ofreciendo a los africanos y a los amigos de África una estructura para un diálogo[854].

Para el socialismo africano, es absolutamente indispensable asegurar el tiempo libre a la iniciativa personal, a las tendencias individuales, a la libertad de pensamiento, de forma, de imaginación y de contenido, todo ello, con vistas a un mejor desarrollo cultural, y específicamente artístico[855].

---

[852] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4,* pp. 63-64. Senghor hace referencia aquí, de forma implícita, al principio de *Totalidad* de la libertad que Müller explica en los términos siguientes: la realización de las acciones individuales (cuya libertad puede ser *óntica o externa*), está unida a una serie de condiciones externas, que son dadas o sustraídas a la persona por la sociedad, al igual que la libertad existencial (que es más *interna*), como afirmación de la esencia y del mundo, está unida a su conocimiento por medio de una formación concreta que es comunicada por la sociedad. De esta manera, podemos decir, que la libertad es indivisible: la libertad *trascendental* (la distancia universal) es inseparable de la libertad *trascendente* (espontaneidad originaria), y ambas se realizan en la decisión respecto de la realidad dada previamente por medio de la formación –libertad *ontológica*- y con respecto a la esencia representada y experimentada –libertad *eidética*-. Por tanto, con relación a la libertad, podemos aplicar el principio de *totalidad o indivisibilidad*, que se deriva de la unidad análoga del concepto de libertad. Cf.: MÜLLER, M., "Libertad", 1973, pp. 297-298.

[853] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3,* p. 431 y p. 433.

[854] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3,* p. 561.

[855] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 2,* p. 186. Aunque la tarea o fin a realizar por la persona sea una producción común (que se puede llevar a buen término por una generación, un pueblo, un grupo, etc.), el portador sustancial de la libertad es sólo la persona individual que se integra en una comunidad. Por tanto, la libertad es la historia de llegar a ser sí mismo, cuya culminación se encuentra en estar en sí mismo. El sujeto del dominio sobre sí mismo es solamente el individuo, que gracias a esta autoposesión se llama persona. De esta forma, podemos hablar del principio de *personalidad* o de *sustancialidad* de la libertad. Cf.: MÜLLER, M., "Libertad", 1973, p. 300. Este principio de *sustancialidad* de la libertad, lo podemos aplicar a este texto de Senghor, en el cual, se hace referencia a dicha propiedad de la libertad al afirmar distintas libertades individuales de la persona (iniciativa, tendencias, pensamiento, forma, imaginación...), todo ello con vistas a un "mejor desarrollo cultural". No obstante, tenemos que destacar que esta visión de la libertad que expresa aquí Senghor no concuerda con la visión comunitaria de la persona que existe en

Cuando Senghor trata de situar el lugar que ocupa África en la Europa unida, la palabra esencial que aplica es la de "libertad". Para Senghor, es muy importante que las virtudes del espíritu europeo, esta caridad de herencia cristiana, que había permitido a M. Gandhi transformar la no violencia pasiva del hindú en acción pacífica al servicio del hombre, se desarrollen en su tierra natal. Desea que se aplique para todos los pueblos africanos la Declaración Universal de los Derechos Humanos asumida por las Naciones Unidas. Todo ello se hará con el fin de liberar a África de la miseria, la enfermedad y la ignorancia[856].

Es el cristianismo quien reemplaza las antiguas religiones "animistas" y, es en español y por los españoles, que las ideas de libertad y de pureza, de trabajo productivo y de progreso humano han sido introducidas en la mayor parte de América latina, donde también las nuevas ciencias y técnicas han sido enseñadas, y han logrado transformar el "Anciano" en "Nuevo Mundo"[857].

Para Senghor el humanismo cristiano tiende esencialmente a restituir al ser humano y le hace participar en todo aquello que le puede enriquecer en la naturaleza y en la historia *concentrando el mundo en el hombre y dilatando el hombre al mundo*. Este humanismo pide a la vez, que el hombre desarrolle las virtudes contenidas en él, sus fuerzas creadoras y la vida de la razón, y trabaja para hacer de las fuerzas del mundo psíquico los instrumentos de su libertad[858].

La historia francesa se puede sentir orgullosa de guardar la primera lección de libertad que fue entendida por los cinco continentes, ya que con la Revolución de 1789 y su carta de derechos humanos y de libertades, los hombres han comprendido mejor el mensaje de libertad, igualdad y fraternidad para todos los ciudadanos del mundo[859].

La principal riqueza de Francia no es su economía, sino su cultura, es decir, el espíritu de su civilización, este espíritu de libertad y de humanismo, que ha hecho de París la capital del "hombre". Este espíritu es preciso defenderlo realizando una

---

la filosofía africana. Por tanto, es un matiz más donde se puede observar la influencia de la cultura occidental-europea en el pensamiento senghoriano.

[856] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 2*, pp. 61-64. No todos los autores occidentales están de acuerdo con esta tesis de Senghor de "universalizar" la Carta Magna occidental sobre los Derechos Humanos a otras culturas. Los "planes de desarrollo", idea de "progreso", y otras concepciones distintas ("tiempo", "ser", etc.) a las que tienen estas culturas no-occidentales están trastocando toda la visión del mundo de esas culturas y su sentido de la existencia. Con estos cambios se ataca de raíz a la esencia del pensamiento africano con las consecuencias que ello conlleva. No podemos olvidar que la visión individualista de los Derechos Humanos no concuerda con la visión comunitaria del hombre en el pensamiento africano genuino. Cf.: PIENDA, J. A. DE LA, 2006(A), pp. 212-213.

[857] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 509.

[858] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 2*, pp. 29-30.

[859] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 2*, p. 53.

República federal francesa, integrada en una confederación que se extienda a los cinco continentes, haciendo de los pueblos de otra-mar pueblos libremente asociados a Francia. Ofreciendo este ejemplo de liberación al mundo[860].

Senghor cree que se debe optar por la creación de una Comunidad africana sólida y progresista antes que la libre e igualitaria cooperación política con otra comunidad. Es sin equívoco la unidad africana, es decir, la unidad de los territorios negro-africanos de lengua francesa, la que se debe poseer, como un preámbulo a la independencia inmediata. Por otra parte, se puede reclamar, al mismo tiempo, la independencia y la autonomía de dicha Comunidad africana[861]. Sólo cuando se consigan estas metas, edificando una *Asociación de Estados libres africanos,* de esta "Commonwealth a la francesa", se devolverá a Francia su verdadera cara, su grandiosa verdad, en una palabra, su vocación: la de llevar a los pueblos dependientes a la libertad –en la amistad-. Entonces, y sólo entonces, el lema de la República francesa encontrará su sentido: "Libertad, Igualdad y Fraternidad"[862].

En Europa las personas contestatarias reivindican la transformación de las viejas estructuras anquilosadas y la liberación del hombre de las obligaciones sociales, de la "sociedad de consumo" -nacida de la era tecnológica-. En el Senegal el problema se plantea en otros términos, pues partiendo del sub-desarrollo se aspira al bien-ser material, a la civilización de consumo. La lengua francesa tiene un rol importante: liberar al hombre, elevarlo a su dignidad en el orden y la transparencia, que son las cualidades esenciales de esta lengua[863]. La cultura francesa ha enseñado a los pueblos del mundo los ideales de libertad, que ella misma encarna después de la Revolución de 1789[864].

El contenido esencial de la ideología europea, de lo que es Europa, es una visión que reposa sobre una idea, doblemente existencial y esencial, que trasciende las fronteras. Pero, ¿cuál es esta idea?, ¿en qué consiste esta "tierra prometida"? Esta idea está fundada en el hombre: *el hombre europeo*, el que se ha formado en esta historia de 2000 años de Occidente. Esta civilización que es esencialmente *humanismo,* se encuentra, más concretamente, en esta concepción de la libertad del ciudadano, según la cual, no es el Estado omnipotente, sino el hombre el que debe ser el centro de todos los

[860] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 2,* p. 210.
[861] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 2,* p. 228.
[862] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 2,* pp. 230-231.
[863] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3,* p. 182.
[864] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3,* p. 186.

pensamientos y de todas las acciones[865]. Más aún, Senghor afirma que en la piedra angular de esta idea de libertad está el creyente europeo cristiano. Esto lo podemos comprobar en la lucha que tiene el Occidente europeo contra el Este europeo comunista. De aquí, que en la segunda mitad del siglo XX, se decidirá la cuestión de saber si la libertad, la dignidad humana y el modo de pensar del oeste europeo cristiano quedarán conservados en la humanidad, o si el espíritu de la noche y de la esclavitud extenderá, por mucho tiempo, su azote sobre la humanidad subyugada. Senghor espera y desea que el respeto por las libertades individuales, nacidas de la doctrina cristiana, se desarrollen en el transcurso del tiempo[866].

Dentro de su faceta política Senghor trata de establecer un estatuto o código de trabajo que supondrá el primer paso hacia la dignidad del ser humano. Con este motivo, establece un proyecto político donde las cuestiones como los accidentes laborales y las enfermedades en el trabajo puedan ser satisfechas en gran medida. También habría que tener en cuenta la formación para el trabajador asalariado y la provisión de un sueldo base, ya que, si se le garantiza un salario mínimo y la protección de su salud, el trabajador asalariado puede mejorar su condición, elevará su nivel de vida material y organizará mejor su tiempo libre de hombre *libre*[867].

La persona africana en su trabajo no se encuentra alienada. El trabajo no es una carga, sino una fuente de alegría. Es precisamente esa libertad de la persona lo que la permite la realización y reforzamiento de su ser[868].

Sobre el plan de las *libertades* políticas, Senghor también solicita a Europa una unidad económica en el futuro. En su intención se encuentra la expansión de los poderes

[865] Todos los principios de la libertad (totalidad, sustancialidad, historicidad, identidad, trascendental), se encuentran en aquel que regula la manera de su realización, que es el principio de *subsidiaridad*. La libertad que se realiza se identifica con la personalidad de la persona, conformando así su manera de ser, que es individual y supraindividual, absoluta y condicionada. La persona individual nunca es un medio para otra cosa, sino que es la meta y es la finalidad absoluta de toda acción. Este principio de *subsidiaridad* reconoce a la persona como origen y meta de la libertad, como el agente primario que debe realizarse por sí mismo, aunque reciba ayudas de la sociedad. Este principio de *subsidiaridad* es una norma fundamental para la realización de la libertad que se desprende de la estructura personal de la misma, por tanto, está sometido a la historia en la repartición de tareas, derechos y obligaciones entre la persona individual y el grupo o sociedad en la que vive. Los derechos del hombre, tan válidos en la sociedad occidental, se muestran aquí como derechos de la libertad, con validez para la persona, que en el proceso histórico llega a la obra de su subsistencia. Cf.: MÜLLER, M., "Libertad", 1973, pp. 300-302. Con la afirmación de este principio de *subsidiaridad* de la libertad, podemos comprender de manera más profunda esta idea de Senghor donde nos muestra al hombre como centro de todos los pensamientos y de todas las acciones.

[866] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, pp. 209-210.

[867] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 2*, pp. 81-82.

[868] Cf.: SENGHOR, L. S,, *Libertad 1*, p. 287: En la sociedad negro-africana, el trabajo más noble es el que se hace en la tierra, ya que permite la armonía del hombre con el universo, pues se realiza al ritmo de las fuerzas del cosmos.

africanos, sobre todo en lo concerniente al dominio económico y social. Esto es debido a que, cada vez más, los africanos reclaman menos libertades teóricas y más servicios y libertades prácticas y, ante todo, la posibilidad de vender sus productos a precios bien remunerados. La solidaridad nacional debe jugar aquí y, con ella, la libertad del pueblo africano para decidir su futuro[869].

Para Senghor, su objetivo primero es *liberar al individuo*[870]. En África, en la mayoría de los territorios, las clases sociales son de formación reciente, incluso mal establecidas y, por tanto, artificiales. La existencia de castas en algunos países de África expresan las antiguas divisiones del trabajo, pero no existen verdaderas clases sociales. La casi totalidad de los indígenas son pobres, incluso la aristocracia de los funcionarios. Por eso, el objeto de su política y la de su partido, desde hace mucho, no es suprimir las diferencias de clase, sino más bien quitar aquellas que resultaron de la conquista, singularmente de la etnia y de la geografía. Senghor y su partido político son por vocación federalistas, ya que la federación es el sistema que establece la igualdad entre los países, por tanto, entre las razas, y, por ende, la libertad de las personas[871].

En una de sus alocuciones políticas Senghor afirma que la sabiduría africana decía antiguamente: "gobernar es prever". Esta fórmula ha sido sustituida recientemente por "gobernar es elegir". En realidad, la opción está en función de la previsión. Pero dicha elección no es posible si no existe la libertad de elegir. Esto es lo que han pedido las veintinueve naciones de África y de Asia reunidas en Bandoeng, y por boca de Chou

[869] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 2*, pp. 92-93.

[870] De nuevo nos muestra Senghor al ser humano como principio y meta, como fin incondicional de toda libertad.

[871] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 2*, p. 103. Cuando Senghor expresa la idea de libertad como "liberación del individuo", la manifiesta como libertad trascendental, como propiedad fundamental del ser humano por la que sólo él tiene la capacidad de decir que "es", de "distanciarse" de todo, incluso de sí mismo, y esta distancia universal es, a la vez, trascendental: "un estar por encima de". Será una libertad que servirá de base para alcanzar otro tipo de libertades. En el siguiente texto expone la idea de libertad como "liberación del pueblo africano". Esta perspectiva de la libertad no está en oposición a la anterior, pues el autor, expresa la perspectiva social y política de la libertad, pretendiendo con dicha libertad la "no dependencia de Europa". Por otra parte, en otra de sus alocuciones, Senghor establece una interrelación entre distintos ámbitos de la libertad (política, cultural, económica y trascendental) cuando manifiesta: "Ahora bien, el anticolonialismo no es una panacea. Pero el problema de fondo que se plantea ante un demócrata es el de la libertad del hombre. La libertad que es, en primer lugar política, pero que servirá de cauce a otras libertades más concretas: la libertad económica, la democracia social y la libertad cultural que será la "madre" de todas las libertades". Cf.: SENGHOR, L. S, *Libertad 1*, p. 185. De todo ello podemos concluir que, esta visión de la libertad senghoriana, atiende al principio de indivisibilidad o totalidad de la libertad. Esta cuestión Müller la explica afirmando que la "libertad originaria o trascendental" es tan sólo el terreno para la "libertad existencial", para la realización del hombre como persona. De aquí, podemos concluir que la libertad es indivisible, pues una libertad meramente interior (trascendental) no es posible. De igual manera, un dominio técnico puramente externo sobre las cosas, si no tiene su origen de esa relación interna consigo mismo y retorna a ella, no se puede llamar libertad. Cf.: MÜLLER, M., "Libertad", 1973, pp. 297-298.

En-lai, como portavoz de todas. Se ha acordado pedir a los poderes europeos un plazo de veinticinco años para dar la *libertad* y la independencia a los pueblos dependientes[872].

Otra ambición política de Senghor es donar a Túnez una vocación que corresponda, no solamente a sus aspiraciones nacionales profundas, sino a la independencia por la cual no han dejado nunca de luchar, pero igualmente, con unos imperativos a escala mundial sin los cuales corre el riesgo de inmovilizarse en un peligroso estancamiento. Es Senghor quien subraya que quiere ver a Túnez avanzando, fiel a su fe musulmana, pero inspirada por todas las experiencias del mundo actual, marcadas por la noción viviente de *libre asociación*. Él mismo asegura que no sabría definir mejor el principio de la confederación, que no es otro que la asociación sobre un soporte de igualdad, apoyado sobre una base política[873].

Senghor se plantea la autoridad en la metrópoli, que estaría formada por un "Parlamento imperial" que agruparía a los representantes de las colonias y de la metrópoli. Este sistema, en vez de limitar la autoridad de la metrópoli, la reforzaría, puesto que estaría fundamentada en el consentimiento y el amor de hombres liberados, de hombres libres[874].

Insiste Senghor en la libertad del pueblo africano cuando afirma que la descolonización es una condición de la comunidad franco-africana para lograr que la persona colonizada no se considere como tal. Por tanto, el derecho a la autodeterminación es lo que reclaman los pueblos de otra-mar. Es la autonomía de su pensamiento la primera condición que se pide a esta comunidad franco-africana para que esto suponga una personalidad africana, y que ésta se desarrolle, que tenga la libertad de escoger entre los elementos fecundantes –políticos, culturales, incluso económicos- de la civilización francesa. Que tenga la libertad de adaptarlos a su genio propio[875].

Después de varios años de liberación, los africanos siguen luchando contra el colonialismo. Esto es natural y legítimo porque el colonialismo es la dependencia económica y política de un pueblo con relación a otro. Porque es evidente que no puede existir la expansión de la personalidad de un pueblo sin libertad de desarrollo, y no

[872] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 2*, p. 168. Senghor aún no era presidente del Senegal, era el año 1955.
[873] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 2*, p. 172.
[874] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 67.
[875] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 2*, pp. 217-218.

puede haber libertad sin libertades. La lucha contra el colonialismo está justificada por Senghor en la siguiente reflexión:

> No puede haber libertad en la alienación de sí y para sí que constituye el hecho colonial; no puede haber libertad en la esencia de su ser original, no puede haber independencia en la dependencia. Esto es lo que justifica la lucha contra el colonialismo[876].

El peor mal de la colonización ha sido la libertad que ha sido arrancada al pueblo africano. La libertad de escoger entre las aportaciones de Europa y según el genio africano. En definitiva, la independencia y la construcción de la nación exigen, junto con la autodeterminación, la libertad de elección. Senegal adquiere esta libertad después de la Constitución del 4 de octubre de 1958[877].

Para que los países africanos consigan la independencia, se trataría, en un primer momento, de recobrar la igualdad recuperando su libertad confiscada, alienada por el colonizador. No se trata de la igualdad entre individuos por la supresión de clases[878], que sería el objetivo del socialismo clásico, sino la igualdad entre los colonizadores y los colonizados: entre dos razas, entre dos pueblos, entre dos civilizaciones. Pero esta libertad, inicialmente, sólo es un refugio: el refugio frente a la dominación extranjera. Dicha libertad es, en el mejor caso, una libertad de opción entre diversas vías y medios. En otros términos, es un cuadro vivo que hace falta completar. Porque es también la libertad de estancarse en la ignorancia y la enfermedad, la libertad de morir de hambre[879].

Como ha dicho G. Berger, la libertad se da o se quita, depende de una decisión. La *Independencia* corresponde a una situación real, no es suficiente con decidir para que exista, que hace falta tomar el esfuerzo de *construirla*[880].

---

[876] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 2*, pp. 283-284: "Il ne peut y avoir liberté dans l´aliénation de soi et à soi que constitue le *fait colonial*; il ne peut y avoir liberté dans l´étouffement de son être original; il ne peut y avoir indépendance dans la dépendance. C´est ce qui justifiait la lutte contre le colonialisme".

[877] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 2*, pp. 297-298.

[878] Como ya expusimos anteriormente (Véase: Senghor, L. S., *Liberté 2*, p. 103), la existencia de castas en África sólo expresan las antiguas divisiones del trabajo, pero no existen verdaderas clases sociales, salvo las que resultaron de la conquista Europea –en el ámbito étnico y geográfico-. Por ello, cuando Senghor habla de "igualdad entre individuos", se refiere a una igualdad política, social, económica, entre los colonizados y los colonizadores -como él mismo explica posteriormente-.

[879] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4*, pp. 45-46.

[880] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4*, p. 53. Cuando Senghor hace referencia al concepto de libertad de G. Berger no especifica a qué tipo de libertad se refiere éste. No obstante, podemos entender que hace una alusión a la libertad política cuando menciona la "independencia" de la nación como algo que hay que construir y, para esta tarea, se precisa libertad política.

El problema que se les plantea a los africanos, al finalizar el siglo XIX, después de la conferencia de Berlín –1884- (donde los poderes europeos se dividirán África antes, incluso, de haberla conquistado), es el de liberarse de la colonización, de la opresión, por todos los medios[881].

Es preciso descolonizar para crear un desarrollo integral del hombre senegalés. Tendremos que emplear aquí la palabra libertad, libertad que, al contrario de la situación del colonizado, es la facultad de escoger su camino[882]. Entonces, para escoger las vías y medios de su desarrollo, y primero de su crecimiento económico, hace falta más que la libertad política, hace falta la libertad intelectual y espiritual: la libertad cultural, la del espíritu y del corazón[883].

La ejecución en una nación de un plan de desarrollo sin coacciones conlleva el establecimiento de un régimen de libertades. Imitando a los ciudadanos de las democracias occidentales, que tienen estos regímenes como el resultado de dos mil años de violencias y desencuentros religiosos, políticos, económicos y sociales. Es decir, el pueblo senegalés podría salir de la situación de colonizado, si la mayoría aplastante de ciudadanos aceptasen libremente que quieren los medios necesarios para su desarrollo, a sabiendas que, para llegar a esto, también es preciso aceptar las contrariedades que se pueden imponer en todo proceso democrático[884]. De esta forma, Senghor afirma que ellos mismos serán, de igual manera, senegaleses y sudaneses, negro-africanos y francófonos, socialistas y demócratas para la disciplina nacional pero, sobre todo, para la libertad creadora[885].

La inquietud de Senghor por la liberación de los países oprimidos y colonizados no queda sólo en su país de origen –Senegal-, también se preocupa por otras naciones. Así lo demuestran sus alocuciones al afirmar que entre el pueblo de Senegal y los nacionalistas africanos de las colonias portuguesas existen varias vinculaciones, una de

[881] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 410.
[882] Una vez más Senghor reclama para el pueblo senegalés la libertad de elección, pero es una elección encaminada a la acción, a tomar las "propias riendas de su destino y de la nación". Para ello se precisa la libertad política, espiritual, intelectual y cultural. Por tanto, podemos concluir que la libertad a la que hace referencia Senghor podemos "encuadrarla" dentro de la "libertad existencial". Pues como dice Ferrater Mora: "la elección existencial no es el resultado de una simple lucha de motivos, ni la obediencia a un imperativo objetivamente formulado; lo decisivo de la elección es el hecho de que yo elijo (...) la libertad existencial es la autocertidumbre de un origen histórico de la decisión (...) El hombre se hace entonces en la libertad (...) La libertad es, en todo caso, integral, porque compromete al hombre mismo en tanto que ser distinto de todos los entes. Así, la libertad existe, en tanto que actuamos como somos y en tanto que nuestros actos contribuyen a hacernos". Cf.: FERRATER MORA, J., "Libertad", 1971[5], p. 54.
[883] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4*, pp. 114-115.
[884] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4*, p. 214.
[885] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4*, p. 404.

ellas es la lucha contra el colonialismo europeo. En este aspecto, Senegal ayudará a estas colonias portuguesas en su lucha de liberación nacional[886].

También se ocupa por la federación de Mali cuando afirma que será una democracia. Las libertades de opinión, de palabra, de reunión, de asociación, son garantizadas por la Constitución de Mali y las de los Estados Federados. Pero, para los senegaleses, no cuentan sobre el papel, ellas son efectivamente ejercidas y continuarán siéndolo. Por encima de todo, el derecho de libre asociación de los ciudadanos estará asegurado para aquellos que sean o no originarios de Mali. Afirma Senghor que una política democrática es la que conforta su ideal de humanidad[887].

De igual manera se refiere al pueblo chino y, subraya, que no es solamente célebre en el mundo por su amor al trabajo y su resistencia, es también un pueblo enamorado de la libertad y que posee ricas tradiciones revolucionarias[888].

Las aportaciones del saber moderno han dejado grandes salidas. Los africanos saben la sed de conocimiento del europeo, pero África ha enseñado siempre que el conocimiento verdadero, que es sabiduría, se encontraba en el método y la modestia, es decir, en la autodisciplina y la humildad. En este momento de la historia, los africanos se han vuelto contestatarios, pero contra su voluntad. Entre sus grandes preocupaciones y deseos se encuentran el "desarrollo", la "cultura", etc., en un mundo plagado de injusticia y de desigualdad. El africano se pregunta por qué el europeo no se levanta de forma unánime por la libertad de todos los hombres, por esa libertad que es el modo más preciado de vivir que han levantado sus padres[889].

No es casualidad si algunos han comparado históricamente los movimientos negro-africanos de liberación cultural con los movimientos similares que, en los siglos XVIII, XIX y XX, se han desarrollado entre los pueblos germánicos eslavos y escandinavos. Los grandes descubrimientos que se producen durante el Renacimiento influyen en toda la Europa occidental, pero también en los otros continentes: África, Asia, América y Oceanía. Ciertos pueblos, como los Indios del Nuevo Mundo, tuvieron una suerte funesta: fueron masacrados, así como sus civilizaciones. El destino de África casi le sigue. Durante los tres siglos y medio que duró la trata de negros, casi 200

[886] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3,* p. 31.
[887] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 2,* p. 259. En esta cuestión que plantea Senghor podemos observar la influencia que la cultura europea-occidental produce en su pensamiento. Parece que no es consciente de los problemas que el sistema democrático crea al pensamiento africano; así como tampoco recoge las desconfianzas de muchos escritores africanistas –ejemplo de M. Towa- hacia la "democracia europea".
[888] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3,* p. 296.
[889] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3,* p. 394.

millones de negros perecieron, siendo el más grande genocidio conocido de toda la historia. Si los negro-africanos han sobrevivido ha sido gracias a su extraordinaria vitalidad. Según Teilhard de Chardin, esta sangría impide que África progrese como debiera produciéndose una tardanza tecnológica que no la deja estar a la cabeza del progreso, ya que su pujanza creadora está también cerrada por una alienación cultural que provocaron el esclavismo y la colonización. Esto es lo que explica el por qué, paralelamente a los movimientos blancos de liberación cultural, los movimientos negros de liberación se han desarrollado[890]. Los militantes negros de los movimientos de liberación cultural han desarrollado una praxis que comprende dos aspectos: la ideología y la práctica. La ideología negra se traduce en la actualidad en un programa político cultural. Por ello la ideología se traduce en la acción. Para los movimientos de liberación cultural, como para los políticos, la ideología es la que orienta, sustenta y dirige la acción de los militantes[891].

Senghor expresa el pensamiento de Teilhard –en relación con la libertad- cuando afirma que la humanidad es llevada por el transcurso de la "convergencia pan-humana", derivando hacia el *punto omega*, "centro de los centros", porque es "Super-Persona"; (con esta expresión, Senghor parafrasea a Chardin). Pero hay teóricamente y prácticamente una fuerza que puede llevarnos a contracorriente, o al menos, nos detiene y nos anonada. Esta fuerza es nuestra libertad. Teilhard de Chardin abordará la cuestión de frente. Para él, la vida está siempre impresa en todo el planeta. La vida surge desde las conciliaciones más improbables: del juego mismo de la libertad, al término de la evolución, el *punto omega* surgirá de la complejidad-conciencia llevada a su máxima intensidad. Chardin también aborda la cuestión de la libertad desde otro ángulo. La libertad es la suerte ofertada a cada hombre (por supresión de los obstáculos y puesta en manos de los medios apropiados) de trans-humanizarse, caminando hasta el fin de sí misma. Pero esta suerte que es ofertada al ser humano, éste puede rechazarla. Puede rehusarla, inventarla y disfrutarla, puede por la desintegración del átomo aniquilar toda vida, toda libertad. Cuando el hombre se encuentra esta última forma de libertad negativa, corre el peligro de usarla y con ella devorar su libertad –positiva- y a la vida. Por tanto, la libertad no está siempre presente, se realiza poco a poco, a medida del desarrollo de la complejidad-conciencia[892].

[890] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 535.
[891] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 538.
[892] Cf.: SENGHOR, L. S., *Pierre Teilhard de Chardin et la Politique Africaine*, p. 53.

Senghor expone que Teilhard de Chardin se refiere a la libertad como elección, libertad de aceptar o de rehusar, de actuar o de cruzarse de brazos. Sin embargo, el ejercicio de las libertades individuales no impide el movimiento de convergencia pan-humana, porque el individuo no se realiza como persona más que por el uso de la libertad. Una totalidad de libertades, actuando libremente, termina siempre por encontrar su camino. Es así que las razones del corazón coinciden con aquellas del pensamiento, que la moral es la prolongación de la biología, que del *ser* se pasa al *deber-ser* por necesidad vital[893].

Ahora bien, además de reivindicar la libertad para el pueblo africano, Senghor hace un llamamiento a la paz después de la liberación de los pueblos africanos. No considera que, cuando esa ansiada libertad se consiga, la lucha de África contra Europa deba continuar. Más bien al contrario, todos juntos deben de contribuir a la edificación de una "Civilización de lo Universal"[894].

La libertad y la igualdad para todos los pueblos es la condición *sine qua non* de la coexistencia pacífica de las naciones[895].

Podemos concluir, que el concepto de *"libertad"* expresado por Senghor en sus obras, y principalmente en sus discursos políticos, está vinculado a la libertad del pueblo africano y, de forma más concreta, a la libertad de Senegal. La libertad clamada por Senghor, será una libertad que implicará todos los ámbitos del ser humano: desde la independencia política (incluyendo la lucha contra el colonialismo), la independencia del poder legislativo, económico, agrícola, artístico, etc. Pero, ante todo, será una libertad que debe desarrollar un humanismo integral, que rebase la instrucción, que integre los valores espirituales de libertad y de cultura, del alma y del corazón, del bien-ser material y el más-ser espiritual, comprendiendo los valores religiosos que son esenciales para la persona. También incluye la libertad intelectual, aquella que les permita escoger los caminos y los medios de desarrollo de su pueblo. Por último, y de forma nuclear, está la libertad artística africana que será, por excelencia, la más auténtica, pues ella traspasa todos los determinismos y toma su impulso en la *Fuerza Vital* respondiendo a la llamada de las fuerzas telúricas y creando unos ideales de los que se pueden nutrir todos los seres humanos. Por tanto, Senghor aúna así todos los matices, colores, formas y contenidos de la *libertad.* Atiende así al principio de

[893] Cf.: SENGHOR, L. S., *Pierre Teilhard de Chardin et la Politique Africaine*, pp. 60-61.
[894] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 2*, p. 280. Con Teilhard se pasa de la libertad subjetiva (psicológica) –del *ser*- a la libertad moral –del *deber ser*-.
[895] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 2*, p. 272.

subsidaridad de la libertad que regula la manera de realización del resto de propiedades de la libertad que -como ya mencionamos-, son coincidentes con los derechos del ser humano como origen, centro y fin fundamental de todas las libertades.

Senghor comparte la opinión del poeta Paul Claudel cuando afirma que la cualidad común de todos los seres es la *libertad*, y el segundo principio es el de la solidaridad de los seres, siendo el mundo un todo coherente y armonioso formado por partes solidarias. *El ser es acción, en definitiva, es libertad en movimiento*[896].

Por último, podemos afirmar que la libertad humana no es "todo o nada". El que seamos libres no quiere decir que lo seamos de un modo absoluto. Si queremos jugar con las palabras, podemos decir que sólo gozamos de una libertad condicionada, es decir, sometida a unas condiciones que –simultáneamente- la hacen posible y la limitan[897].

6.3.2.- El concepto de "Porvenir-Prospectiva"

Para expresar los conceptos de "porvenir" y "prospectiva" Senghor alude en sus obras, de forma frecuente, al filósofo G. Berger como creador del término "prospectiva". Explica que Berger comienza considerando los elementos positivos de la filosofía de Blondel, es decir, el sentido de lo concreto (comprensión de los hombres y de las cosas) y la voluntad de racionalidad (el pensamiento orientado a la acción)[898] -que explica a este concreto, a la vez que lo articula- en un movimiento dialéctico y progresivo.

Berger profundiza en el pensamiento de su maestro con una reflexión sobre el tiempo y considera los elementos ya descritos de la acción de Blondel a la vez que se centra en el campo fenoménico.

Berger en su artículo titulado "El Tiempo" (para la Enciclopedia francesa), hace una aportación decisiva, ya que sabe disociar los dos aspectos del Tiempo: *el tiempo existencial y el tiempo operatorio.* Así, nos dice: "hay un tiempo *existencial,* ligado

[896] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, pp. 354-355.
[897] Cf.: FERRATER MORA, J., "Libertad", 1971[5], p. 54. Esta afirmación la tomamos de la concepción existencial (que expone Ferrater) sobre el concepto de "libertad": "La libertad existencial es la auto-certidumbre de un origen histórico de la decisión. Sólo en la libertad existencial, que es inaprensible, es decir, para la cual no existe ningún concepto, se realiza la conciencia de la libertad. De ahí que la libertad no sea jamás absoluta. O, mejor dicho, hay libertad sólo en la medida en que hay un absoluto en movimiento. El hombre se hace entonces en la libertad".

estrechamente a nuestra vida personal"[899]. Se trata de un tiempo vivido, lleno de un periodo concreto y "hecho de esperanzas y pesares". Se trata del tiempo de los poetas y de los filósofos existencialistas, tejido por el hilo de la angustia y que todos intentamos alejar por diversos procedimientos[900].

Por otra parte, también hay que considerar el tiempo *operatorio.* Este es el tiempo de la acción, que por otro lado, se liga al tiempo existencial. Para el hombre de acción, el tiempo constituye un parámetro, es, en este sentido, una cantidad cifrada. El tiempo operatorio es *intersubjetivo,* es decir, constituye el marco de la acción concreta de un grupo.

La tercera parte del artículo de Berger para la Enciclopedia francesa se titula "El Devenir". Define el devenir como la "relación entre el nacimiento y la muerte" y "como la medida del movimiento en seguimiento del antes y del después"[901]. Berger afirma que: "hoy, la noción de porvenir se presenta a los hombres bajo formas bastante inéditas"[902]. Por último, concluye que el porvenir es lo que el conjunto de la humanidad va a hacer[903].

Berger reforzará esta idea del "porvenir" (al que denominará "prospectiva"), leyendo a Chardin. En mayo de 1960 pronunciará una conferencia sobre el pensamiento de este autor, y analiza las aportaciones de Teilhard. Dichas aportaciones se basan en la noción de *evolución,* más precisamente de *antropogénesis,* en las que Chardin ha profundizado. Basándose en Chardin concluye que la noción de "porvenir" está compuesta de cuatro ideas principales:

1- Actualmente, la evolución se continúa por la organización de las personas en su conjunto, teniendo presente que el grupo humano se encuentra en sus albores.

---

[898] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1,* p. 399: Para Blondel el movimiento natural del hombre, cara a lo real, es intentar conocerlo. Ahora bien, el conocimiento no es contemplación. El conocimiento designa el pensamiento orientado hacia la acción, hacia el pensamiento concreto, sintético, práctico y finalista.

[899] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1,* p. 400.

[900] Esta idea de "tiempo" como cauce interpretativo de la vida está en conexión con la idea de Heidegger sobre el "tiempo". El *tiempo,* según Heidegger, hay que situarlo entre las estructuras esenciales del ser humano, incluso, se puede decir que el *tiempo* es la condición desde la que el ser humano interpreta toda la realidad. Según palabras del propio Heidegger: "la problemática de toda ontología hunde sus raíces en el fenómeno del tiempo correctamente visto y explicitado". Cf.: PIENDA, J. A. DE LA, 2006(A), p. 12.

[901] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1,* p. 400. Esta definición que da aquí Senghor del tiempo, está relacionada con la concepción de *tiempo* que tiene Aristóteles, ya que éste define el tiempo como "medida del movimiento en el que establecemos lo que está *antes* y lo que está *después* con relación a un *instante*". Cf.: PIENDA, J. A. DE LA, 2006(A), p. 16.

[902] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1,* p. 401.

[903] Con esta afirmación, Berger pone el énfasis en la libertad humana como elemento creador del porvenir. Cambiando así la concepción estática de porvenir como lo ya "predeterminado". Esta afirmación de la libertad humana estará en consonancia con la idea que Teilhard tiene sobre la libertad del hombre como elemento principal de creación del porvenir.

2- *La evolución se realiza por concentración*, es decir, por la organización cada vez más compleja de los hombres sobre la superficie de la Tierra, gracias a la *noogénesis*, a la emergencia del espíritu.
3- En la actualidad nos encontramos en un momento crítico, en la era de la *noosfera*. Sentimos la necesidad de cambiar de ritmo, es decir, de sistema, para alcanzar el *más-ser* y, por tanto, para socializarnos. Nuestra angustia proviene de la inadaptación de la sociedad a esta transformación orgánica y biológica.
4- Para que continúe el progreso, necesita de nuestra libre colaboración y, por consiguiente, el porvenir de la tierra está actualmente en nuestras manos. Todo ello plantea la exigencia de la investigación y de la invención, para construir la Tierra dominando el tiempo.

Ya que el tiempo no ha sido dado de una vez para siempre, podemos afirmar que el tiempo es transformación y disponibilidad. El hombre no se encuentra de cara a un universo estático, inmutable y terminado. Por tanto, el tiempo para el hombre, será una puerta abierta al porvenir y una preparación de este porvenir, en definitiva, el tiempo será para el hombre una prospectiva.

Así, partiendo de los textos de Berger, podemos definir la noción de "prospectiva" en los siguientes términos:

1º- La prospectiva es un método: una actitud, más que una ciencia. El porvenir es diferente del pasado y del presente. Más que una intensidad, exige "un cambio del ángulo de visión", parafraseando a Berger. Para Chardin, el pasado y el presente sólo serán tenidos en cuenta en la medida en que *anuncien* el porvenir. De esta forma, la reflexión prospectiva nos hará captar el porvenir, tal cual es, con su movilidad y complejidad, con sus sorpresas y sus riesgos.

2º- Para que esta prospectiva sea eficaz, la mirada debe alcanzar "lejos". Los métodos del porvenir "a largo plazo", no son los mismos que los del porvenir a corto plazo. Por ejemplo, el enemigo de hoy puede ser el amigo de mañana.

3º- La prospectiva se vincula, sobre todo, a los hechos humanos sociales y sicológicos, por encima de los hechos materiales y técnicos. El hombre es siempre el fin de nuestros problemas, y casi siempre el medio.

4º- Este puesto central que ocupa el hombre en toda reflexión, obliga al investigador prospectivo a plantear el *problema de los fines*, que son más importantes que los medios.

Para Berger el problema de los fines es un punto capital sobre el que es preciso insistir, ya que se plantea en cualquier parte y en todo momento y a todos los hombres. A los ojos del prospector, toda actividad tiende a un fin y hay que definirla claramente para realizarla, sobre todo si la elección de los medios depende, en parte, de esta definición. Pero es conveniente hacer una distinción entre los fines, y ante todo, es preciso jerarquizarlos. Por otra parte, la relación de los medios con los fines no es lineal. Procede de una causalidad recíproca, se podría decir que dialéctica. Ejemplo de esto lo tenemos en la aparición de poderosos medios técnicos en el siglo XX que determinan a su vez la aparición de fines con los que hace unas décadas ni se hubiera soñado. El motivo es que el mundo humano se ha convertido en un organismo donde las funciones concurren para asegurar la vida y el desarrollo del conjunto de la humanidad. Por lo tanto, la adaptación recíproca de los medios y de los fines se debe completar con la del hombre y su medio[904].

Berger ha creado con la prospectiva una nueva ciencia que, entre otras, distingue y reconcilia al mismo tiempo, por su sensibilidad, los pueblos del norte y del sur, los germanos y los eslavos, y también los negro-africanos y mediterráneos[905].

Senghor propone conservar del método prospectivo la idea de los "fines", que son más importantes que los medios. Para Berger, el método que él busca con la prospectiva, se encuentra esencialmente en el hombre, no en las cosas. De tal forma, que debemos reconstruir al hombre haciéndole más ser, afirmando la plenitud de su ser. Esto se lo podemos asegurar organizando de forma racional y armoniosa la sociedad humana, ya que la persona, por ser animal social, sólo se puede desarrollar *en* y *por* la sociedad. Este desarrollo social exigirá también por parte de los dirigentes de dicha sociedad, un esfuerzo de creación para alumbrar una nueva civilización en la prospectiva de un conjunto de valores espirituales y técnicos. Así, de un modo preciso, la *prospectiva es cultura*, y alcanza a la cultura. Pues de lo que se trata es de construir un hombre nuevo en un mundo nuevo, recordando las lecciones del pasado para crear unas nuevas con un espíritu nuevo[906].

---

[904] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, pp. 400-403. Esta reflexión que hace Senghor sobre el pensamiento de Berger y los conceptos de "porvenir" y "prospectiva" que éste expone, la expresa de forma que parece hacerla suya; pues, en su reflexión, no hace crítica de estas cuestiones.

[905] Cf.: SENGHOR, L. S., *Ce que je crois*, p. 227.

[906] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 335. Hemos explicado las referencias que hace Senghor, dentro de su obra, sobre Berger y cu concepto de "prospectiva", porque este autor tendrá una influencia importante en el pensamiento senghoriano. Cómo concibe Senghor el porvenir, su visión optimista del futuro, del progreso y desarrollo de la cultura senegalesa –y por extensión africana-, estará "marcada" por la filosofía de G. Berger. Senghor hará una vez más un esfuerzo "sin límites" realizando una simbiosis de

Senghor propone la siguiente cuestión: Si nos planteamos nuestro destino como especie humana, nos tendremos que plantear hacia dónde nos dirigimos. Las distintas formas de porvenir son imprevisibles, por tanto, no debemos de pensar el problema sólo como un eje direccional, sino también debemos cuestionarnos qué condiciones debe satisfacer ese porvenir que queremos, para ser coherente con el pasado y el presente.

Senghor tiene en cuenta tres condiciones para mantener esta coherencia:

1.- Ante nosotros se abre un horizonte libre y que podemos considerar como ilimitado. La realidad hacia la que el hombre se eleva debe ser, por sí misma, incorruptible e inagotable, bajo riesgo de desalentarse y destruirse de forma automática a sí misma[907]. Por ello, el fenómeno cósmico de la espiritualización debe ser irreversible. He aquí el primer atributo que nos hace reconocer al mundo delante de nosotros.

2.- Para no poner ningún tipo de barrera a algún desarrollo posible, un porvenir que pueda satisfacernos, debe presentarse como algo comprensible y no debe excluir ninguno de los elementos positivos actualmente incluidos en el universo, como son, por ejemplo: totalidad, después irreversibilidad e inalterabilidad[908]. Esta es la segunda característica sin la cual el futuro no sería capaz de contener la esperanza humana.

3.- Es también evidente que podemos ver, en los determinismos que nos gobiernan[909], el establecimiento de una red social, económica, etc., bajo la multiplicidad

---

las dos concepciones de tiempo que se "cruzan" en su intelecto. Por un lado, la concepción de tiempo africana de la que se nutre en su infancia (ya explicada ampliamente en el primer capítulo de este estudio) y, por otra parte, la concepción de tiempo occidental, con la que se encontrará a partir de su juventud. Esta última la expresará más en sus intervenciones políticas que en su obra poética. Será su labor como presidente del Senegal la que le llevará a "planificar" el futuro. Su meta política es llevar al Senegal a la independencia, a la prosperidad y a la construcción de una nación con un plan de desarrollo económico, social, cultural, etc. Estas funciones que Senghor tiene que desarrollar estarán estimuladas por la idea de "prospectiva" de Berger, la cual, contribuirá para que Senghor pueda "prever el porvenir". Cuando Senghor aplica la "prospectiva" de Berger tiene como objetivo "saber para prever a fin de poder". Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4*, p. 169.

[907] Senghor hace aquí referencia a una realidad espiritual que es hacia la que el hombre se eleva. Esta realidad es por sí misma "incorruptible e inagotable". Y para que el mismo hombre no termine destruyendo esta realidad, o sea, para que no se "autoelimine", el proceso de evolución del espíritu deber ser irreversible. En esta nota Senghor hace una clara alusión a la idea de T. De Chardin sobre la evolución ascendente en el Universo de la energía. Dicha energía tiende a una "espiritualización" cada vez mayor de la humanidad.

[908] Totalización y personalización son para Senghor dos expresiones de un movimiento único: la persona sólo se realiza en su totalidad, en todos los ámbitos de su ser. La irreversibilidad sería necesaria para que la evolución llegue a su fin: la espiritualización del ser humano. La inalterabilidad es un requisito imprescindible para que nada pueda cambiar o alterar el futuro de la humanidad, un futuro al que estamos llamados para que se realice según este movimiento que "nos arrastra" y "nos arrebata" a todos los seres humanos.

[909] La libertad humana se ve "limitada" ante ciertos determinismos como son los fenómenos naturales, la relación con otros miembros de la sociedad (que impone "limitaciones" en el respeto a la libertad ajena),

humana. Es uno de los fenómenos más extraordinarios nunca ofrecidos a las especulaciones de la física y la biología. Espíritu y materia se encuentran por una vez de acuerdo para que nos podamos dirigir hacia alguna unificación superior. Pues en esta convergencia indefinida, donde se nos transcribe el futuro de la humanidad, una propiedad esencial debe ser distinguida y salvaguardada: la noción de porvenir. Este proceso irreversible que nos semeja en una gran unidad orgánica no debe comprometer, pero sí exaltar, nuestra personalidad. Esta es la tercera y última condición que se debe satisfacer, para que nos entreguemos a este movimiento que nos arrastra y nos arrebata[910].

Senghor reconoce unas líneas esenciales del estado futuro de la humanidad: Confianza en un porvenir ilimitado, donde todos los valores positivos de la civilización se unirán en una totalidad exaltando los valores individuales. Senghor encuentra aquí el "cuarto espíritu" que madura y crece: Que algún día la humanidad pueda concebir una obra común: promover el *porvenir espiritual* del mundo[911].

Senghor, en su obra *Liberté 4*, analiza nuevamente la reflexión filosófica de Berger referente a la idea de "porvenir", donde éste constata que es una idea fuerte poco estudiada. En efecto, si la palabra ha existido de siempre, si siempre nos hemos preguntado qué es lo que nos depara el porvenir, se está interrogando sobre el mismo sentido de la noción. Las leyes son algo más que mecánicas que nos aplastan, son máquinas que podemos utilizar para prever el porvenir, mejor aún, para *hacer el porvenir*. La fórmula de la ciencia moderna no es la de la "fatalidad", es la de *saber para prever a fin de poder*. No solamente podemos intervenir en el curso de las cosas, más aún, podemos transformar al hombre por la educación. Con el acrecentamiento de nuestros conocimientos, el porvenir se encuentra en algo más que en prever, está en "inventar", ya que el porvenir, en la medida de nuestras invenciones, deviene más

así como la propia determinación biológica (no podemos elegir nuestros rasgos físicos, ni el medio en que vamos a nacer, o a qué familia pertenecer, por ejemplo).

[910] Cf.: SENGHOR, L. S., *Pierre Teilhard de Chardin et la Politique Africaine*, pp. 76-77. Debemos recordar aquí también que existen distintas concepciones de tiempo según diversos autores africanistas a los que hemos hecho relación en este trabajo. Por tener relación directa con lo que Senghor aquí expresa recordamos que para Ndaw, la noción de tiempo negro-africana es una de las representaciones fundamentales que nutren toda la visión del mundo africano. Distingue este autor tres categorías: El tiempo *físico*, el tiempo *psicológico* y el tiempo *social*. Se puede decir que existen también tantos tiempos como grupos culturales humanos distintos. Cada grupo africano organiza su vida según un orden temporal que le es propio. Cf.: NDAW, A., 1963, p. 131. Dentro del tiempo *psicológico*, podemos ver el término "eternidad", que en occidente se utiliza para designar la perpetuidad –sin principio ni fin-. Sin embargo, para el negro-africano la "eternidad" es un tiempo específico, un tiempo *sui generis*, que coexiste con el tiempo social del grupo. Una parte integrante de la cosmogonía del grupo, *es el tiempo mítico*. Cf.: NDAW, A., 1963, p. 132.

abierto, más disponible, es decir, cada nuevo descubrimiento ofrece a la humanidad un abanico más grande de juego.

Puesto que el pensamiento es el signo de nuestra identidad, la condición de nuestra libertad, y ante todo, el instrumento de nuestra acción, lejos de desesperar de nuestro destino, debemos mantener la llama de la esperanza, con una actitud en prospectiva[912]. Pero a la pregunta ¿Qué es la prospectiva? Berger nos responde que es una *actitud*, antes de ser un método o una disciplina. Para definir esta actitud opone la idea *retrospectiva* –en ésta nunca queda nada por hacer- a la idea de *prospectiv*a que, al contrario, es un proyecto que se forma en el porvenir, porque allí todas las posibilidades están abiertas[913].

Para ser eficaz, la "prospectiva" requiere que nos fijemos en diversas cualidades:

1.- Hace falta "ver lejos". Es decir, que la mirada debe *ser intensa*. El porvenir será, en primer lugar, imprevisible y, por tanto, cambiante. Para conseguir esta "mirada en la lejanía" los métodos que se apliquen "a largo plazo" no pueden ser los mismos que los aplicados "a corto plazo". Puede darse el caso que el enemigo de hoy pueda ser el amigo del mañana.

2.- Hace falta "ver amplio". En los trabajos humanos se exige la cooperación de varios especialistas: de un equipo. Por tanto, procederá de una línea dialéctica.

3.- Hace falta "ver en profundidad", con el fin de hacer un análisis completo de todas las versiones del problema. Apoyándose sobre un precedente, una analogía, una extrapolación. Ver en profundidad, es buscar los factores verdaderamente determinantes y las tendencias que llevan los hombres en ciertas direcciones, sin que siempre se tengan en cuenta.

4.- Hace falta tomar riesgos. Si es preciso ser prudente en las previsiones a corto plazo, en las decisiones a tomar en prospectiva hay que ser audaz, sólo con esta condición la acción será eficaz.

5.- Hay que pensar constantemente en el hombre como finalidad de nuestra acción. Por tanto, desde muchos puntos de vista, la prospectiva se semeja a la historia.

En definitiva, la actividad del hombre sólo tiene sentido si el objetivo que se persigue es la liberación del hombre. Porque, haciéndonos maestros del porvenir, la

---

[911] Cf.: SENGHOR, L. S., *Pierre Teilhard de Chardin et la Politique Africaine*, pp. 87-89.

[912] Como explicamos anteriormente, para Berger la "prospectiva" es cultura, es una actitud. Se trata de construir un hombre nuevo y, recordando las lecciones del pasado, crear con un espíritu nuevo un mundo nuevo.

[913] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4*, p. 170.

prospectiva nos hace maestros de nuestro destino. Eso que siempre ha sido el sueño del hombre: querer ser la imagen de Dios[914].

Senghor subraya que Berger sugiere la idea de una "antropología prospectiva". Dicha antropología será un estudio que permitirá preparar a los jóvenes africanos en situaciones en las cuales ellos estarían acomodados[915]. Actualmente hay que considerar sobre qué cuestiones se asienta el problema del desarrollo de estos jóvenes. La cuestión, en la actualidad, es mirar al hombre con una mirada nueva: no sólo al hombre que decimos "civilizado", sino al hombre en su dimensión total del mundo. Porque la civilización será universal, precisamente porque con esta mirada nueva surgirá una visión en *prospectiva*: será una visión del fenómeno humano a partir de las necesidades esenciales que son expresadas por el hambre, la enfermedad y la ignorancia. El desarrollo es el movimiento que satisfará estas necesidades con la intervención de soluciones nuevas y para crear una civilización de simbiosis: la *civilización de lo universal*[916].

Los problemas del desarrollo en los países subdesarrollados son los de las estructuras, los hombres y las relaciones entre las naciones. Más aún, el desarrollo es un problema que no podrá estar resuelto más que en la escuela del mundo. La historia de la humanidad está ahí para recordar que los hombres, desde aquellos que han realizado grandes cosas que permanecen en el tiempo, desde aquellos que han producido obras maestras inmortales que hacen que hoy en día el título de *hombre* nos parezca el más bello de todos, los hombres han estado mudos por grandes intenciones. En la actualidad pretendemos hacer de la victoria sobre el subdesarrollo uno de los grandes deseos de los hombres de la segunda mitad del siglo XX[917].

El desarrollo económico y cultural está, ante todo, pensado como una condición *sine qua non* de la modernidad. Queda entendido que las dos realidades subyacentes al desarrollo –la industrialización y la educación- se informan una a otra dialécticamente. El tercer elemento que los senegaleses necesitarían para lograr este desarrollo es la superación de otros dos elementos como son la africanidad y la modernidad, por la búsqueda de una simbiosis original. Este desarrollo será una unión viva de valores complementarios, escogidos, por una parte en la tradición negro-africana, más particularmente senegalesa y, por otra parte, en las importaciones europeas, más

[914] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4,* p. 171.
[915] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4,* p. 173.
[916] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4,* p. 190.
[917] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4,* p. 300.

concretamente francesas. Este tercer elemento es, quizás, el más importante, ya que se fija en el presente, pero mirando hacia el *porvenir*, que es, precisamente, el objeto de la acción política[918]. Pues de todos es conocido que en el porvenir aparecen algunas minorías activas (en cuestión política) y, dichas minorías son aquellas que piensan el futuro con una mirada nueva: en *prospectiva*. Estas minorías han estimado que en el futuro los africanos vivirán de una manera original, que no será ni la de las sociedades tradicionales ni la de las sociedades occidentales. En todo caso, las minorías expresan una necesidad, un deseo, una esperanza muy reveladora. Esta necesidad, este deseo y esta esperanza, el partido político de Senghor –el UPS- los ha dejado expresados: ha dejado ya propuesto al pueblo senegalés el ideal de un *negro-africano nuevo* mirando hacia el porvenir[919].

Una definición importante del concepto "desarrollo" es aquella que lo considera como la serie de pasos, para un pueblo determinado y para las partes que lo componen, de una fase menos humana a una fase más humana, al ritmo más rápido posible, teniendo en cuenta la solidaridad entre las partes de ese pueblo de la nación y de la solidaridad entre las naciones. Esta definición es importante, porque es moderna y objetiva y, por tanto, entra dentro de la *prospectiva* del partido político de Senghor[920].

Para Senghor la cultura africana es dialéctica en su doble esfuerzo de arraigo, en los valores populares, y de superación de dichos valores (partiendo de ellos mismos), que son considerados como "mediaciones". El esfuerzo principal debe centrarse en la superación, que es en lo que se funda principalmente la cultura. Pero en esta revitalización de los valores, se debe tener en cuenta, no sólo los valores tradicionales (anteriores a la llegada de la cultura francesa), sino que se deben considerar de igual manera aquellas aportaciones de la historia reciente, como religiones, ideas, lenguas y técnicas llegadas de otros países de occidente. Así, en esta doble línea de valores, se efectuará la construcción de una nación nueva (Senegal) utilizando la *prospectiva*, el método inventado por el filósofo senegalés Gastón Berger en el siglo XX[921].

En esta construcción de Senegal Senghor considera que tiene un papel importante la cultura. Dicha cultura no es un saber pasivo, no es algo del pasado, sino

[918] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4,* p. 306.
[919] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4,* p. 308.
[920] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4,* p. 312.
[921] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 335. Berger define este método como: "La Prospectiva, no es ni una doctrina ni un sistema. Consiste en una reflexión sobre el Porvenir, utilizada para describir las estructuras más generales y cuya pretensión sería la de deducir los elementos de un método aplicable a

del presente y del *porvenir*. No consiste en la mera grabación de datos en la memoria, sino que es invención e imaginación, es decir, creación de valores en función del porvenir, verdadera creación del porvenir en el presente[922].

En el aspecto cultural, Senghor valora también la transmisión de la cultura por medio del libro. La razón es que éste sirve para "aclarar" el pensamiento. Es por lo que la transmisión escrita trasciende las más recientes técnicas de comunicación como las audiovisuales, que tenemos tendencia a sobreestimar. El libro prolonga el acontecimiento, lo pone en *prospectiva* y en *perspectiva*, lo profundiza y lo alarga en las dimensiones de una comprensión global. Podemos decir que es la totalidad[923].

Según Senghor, al estudiar el medio negro-africano y su acción, se analizan las instituciones sociales, las organizaciones y los caracteres culturales, los "totems" y demás temas religiosos, que no por remitirlos a su origen están menos orientados al porvenir. Por eso se sostienen, por lo que tienen de valor permanente[924].

Senghor afirma que los negro-africanos deben hacer una llamada a la Negritud como una emancipación mental, como el preámbulo de toda independencia. Se trata de defender un poco más su civilización, de defender ciertos valores culturales, que son necesarios en el mundo: el don de la emoción, el don de la imagen y del ritmo, el don de la belleza y de la forma, el don de la democracia y de la comunión. Es tiempo, también, de echar una mirada *prospectiva* sobre el porvenir de nuestro planeta. Masacrado de odios de ideologías antagonistas, lleno de guerras y de sangre derramada y tumbas extendidas. Se alegra Senghor de mantener una mirada optimista sobre este panorama cuando se refiere al futuro que nos propone Teilhard de Chardin, donde el hombre, en esta "edad de gracia" edificará la *Civilización de lo Universal*. Porque para ser universal, la civilización deberá reunir, en una simbiosis dinámica, los valores complementarios de todas las civilizaciones: de todas las razas. No sería universal ni

---

nuestro mundo en aceleración (...) La prospectiva no se orienta a satisfacer nuestra curiosidad, sino a hacer más eficaces nuestro actos".

[922] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 334.

[923] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, pp. 320-321.

[924] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 264. El estudio del medio negro-africano y su acción, al que alude aquí Senghor, está relacionado con la psicología y filosofía africana, puesto que el negro-africano percibe el espacio-tiempo en una sola categoría, clasificada con los mismos sustantivos, como una realidad sentida y vivida por el hombre, como una cualidad. En definitiva, el negro-africano vive encarnado en la sociedad, en un espacio y en un tiempo, pero correspondientes al espacio-tiempo mítico. Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 230. Este cosmos negro-africano se caracteriza, principalmente, por la primacía concedida a lo real existencialmente vivido, a su antropocentrismo y a su humanismo.

humana, si le faltara el calor de la Negritud. Defender la Negritud es luchar por la civilización universal futura[925].

Los senegaleses, para avanzar en su desarrollo como pueblo, deben apoyarse en su pasado, pero es el porvenir lo que les interesa porque aún no está hecho, está por hacer. Esto anima a inventar una nueva ciencia, la ciencia del porvenir: la prospectiva. Su objeto es el de prever el porvenir por medio de análisis lúcidos, y construirlo por una organización racional. La prospectiva de Berger les puede ayudar a construir un mundo nuevo, mejor organizado a la vez que más racional, más fraternal y también más humano. Senghor pide a los senegaleses que sigan el ejemplo de G. Berger en la construcción de un porvenir, para que el Senegal viva en la fraternidad humana[926].

Hay un plan al servicio de la construcción nacional senegalesa, para el desarrollo económico y social, y este proyecto está ya en situación y en prospectiva. Es un plan de inspiración socialista humanista, donde el fin es el hombre integral, en comunicación con sus hermanos, las demás personas. En este plan de desarrollo tiene un puesto preferente la educación, que debe estar acompañada de la instrucción. La importancia de educar en la cultura, es sobre todo, sacar al niño del pasado para prepararlo para el porvenir; hacer de él un hombre de conocimientos para que sea un hombre de acción[927].

Senghor dedica una alocución en 1964 a la *Prospectiva, planificación y educación* en una entrega de premios en la escuela normal de "William Ponty". Aquí subraya el problema fundamental que subsiste en Senegal: la búsqueda de la independencia nacional, y cree que sólo se podrá solucionar con el desarrollo y la expansión integral y recíproca, a la vez que armoniosa, de cada persona y de la unión de las personas que componen la Nación. Pero el desarrollo, no es solamente el crecimiento económico, exige un plan, una reflexión metódica de la situación presente del país, y sobre todo, de la situación del porvenir: "sobre nuestro porvenir", subraya Senghor[928]. Este método de reflexión sobre el porvenir y la actitud que debe resultar, es la que Berger a descubierto bajo el nombre de *prospectiva*[929].

---

[925] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4*, p. 51.
[926] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4*, p. 57.
[927] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4*, pp. 90-92. En este aspecto, Senghor se desvincula de la tradición africana, donde el pasado es algo siempre "presente" y "omnipresente" en todos los actos humanos: la visión de futuro y de progreso pertenece, por tanto, a la educación cultural occidental que recibe Senghor y a la necesidad que tiene, como responsable político de Senegal, de llevar a su país hacia un futuro más próspero, estable y libre.
[928] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4*, p. 169.
[929] Según lo visto hasta ahora, podemos definir la "*prospectiva*" como un proyecto que se forma en el porvenir porque allí están abiertas todas las posibilidades.

Para Senghor, un simposio sobre la cultura africana sólo puede tener un sentido y unos resultados positivos con las siguientes condiciones:

1.- Que se defina el concepto de "africanidad" distinguiendo y analizando los elementos de las civilizaciones negro-africana y árabe-berebere.

2.- Que se estudie el modo donde estos componentes, frutos de la etnia, de la historia y de la geografía, son mezclados e influenciados en una dialéctica, primero negro-berebere y después negro-árabe. Dicha dialéctica está en la franja de las dos civilizaciones para volverse simbiosis.

3.- Poner la mirada cara al porvenir, a la civilización de lo universal. Donde se busca, a partir de la simbiosis negro-berebere-árabe, asimilar las virtudes de la modernidad, de la civilización euro-americana, para volverse a los hombres del siglo XX, participando en la elaboración de una civilización panhumana y, poder así, seguir siendo auténticos africanos[930].

Senghor considera que uno de los grandes problemas del porvenir del mundo rural se encuentra en la desprotección de la naturaleza, tanto de Senegal como del mundo entero. Senegal se encuentra al borde del desierto y toda la acción política de Senghor, después de la independencia, irá encaminada a la lucha contra los incendios y la desertización. La solución se puede encontrar en unos cultivos irrigados, afirma Senghor. Sólo esta clase de cultivos les puede salvar asegurando su porvenir. De nuevo es todo el porvenir del Senegal el que está en juego sobre este problema mayor que es la irrigación. Si se soluciona este problema se podría aumentar, en un intervalo de treinta años, el triple de la renta *per capita*[931]. Porque el desarrollo nacional, en el sentido integral de la expresión, será la única meta de su acción política. Pero será un desarrollo nacional insertado en el movimiento de promoción panhumana[932].

Por otra parte, el punto culminante de la concepción del tiempo africano queda plasmado en Senghor cuando intenta globalizar el espacio y el tiempo. Unir los dos

[930] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4,* p. 400.
[931] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4,* p. 430. Esta preocupación de Senghor por la naturaleza y la tierra africana, lo podemos entender si recordamos que en el pensamiento negro-africano el espacio y el tiempo están tan íntimamente vinculados que a menudo se utiliza la misma palabra para ambos. Tanto para el espacio como para el tiempo, es el contenido de ambos lo que los define. De esta manera, lo que tiene más interés en cuanto al espacio, es lo que se encuentra geográficamente más cerca (la tierra en la que se nace y se desarrolla como persona social); de la misma forma para el tiempo, el *Sasa* es importante porque comprende la vida que la gente experimenta. De aquí que los africanos estén vinculados de forma muy directa a la tierra, ya que ésta es la expresión concreta del *Sasa* y del *Zamani* –conceptos ya explicados ampliamente en este estudio-. La tierra les vincula de forma mística a sus antepasados y les proporciona las raíces de su existencia, creando de esta forma un nexo indisoluble entre el espacio (tierra) y el tiempo (tiempo mítico que les une con sus difuntos). Cf.: MBITI, J, 1991, pp. 38-39.
[932] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4,* p. 533.

universos, "traspasar" la dicotomía de estos dos conceptos en una bella poesía que se adentra en nuestro imperfecto intelecto. En esta poesía también se hace referencia al "Tiempo Mítico" africano que se sumerge en el *Zamani* cuando el autor rememora el tiempo que "no tiene principio ni fin":

> Tú embrujado desde siempre,
> Contempla otro mundo en tu propio corazón.
> Nuestro tiempo que no tiene ni principio ni fin,
> Se expande en el jardín de flores de nuestro espíritu.
> Conocer sus raíces anima al viviente de una nueva vida.
> Su ser es más espléndido que el alba[933].

Uno de los objetivos más importantes para Senghor es conseguir que la unidad y la independencia de África estén al servicio de la construcción internacional. Este objetivo se puede conseguir con el socialismo senegalés, que valorado a la luz de los acontecimientos, hace un esfuerzo desesperado para efectuar una simbiosis de los valores materiales y los valores humanistas: de los valores espirituales. Este es el sentido de la filosofía del senegalés G. Berger, que se apoya sobre la obra de Teilhard de Chardin, en particular de su obra *El Porvenir del hombre*. En ella, para Teilhard, el hecho significativo del siglo XX es la edificación de una civilización planetaria por socialización (por comprensión) y totalización (por extensión). Esta visión optimista del porvenir que Teilhard nos presenta, es la que Senghor subraya como una meta conveniente a perseguir y realizar, ya que nada se pierde por intentarlo y, además, les da una razón para vivir y luchar por el porvenir a los pueblos negro-africanos[934].

Podemos concluir este apartado sobre los conceptos de "porvenir" y "prospectiva" con una definición sobre el tiempo dada por el propio Senghor:

> Es el tiempo, y solo el tiempo, quien transforma el principio de identidad en un "riesgo que correr", riesgo irremediable de error y de contradicción[935].

[933] Cf.: SENGHOR, L. S., *Discours de remerciement et de réception à l´Academie française*, p. 93. "Toi ensorcelé par hier et aujourd´hui, contemple un autre monde en ton propre coeur. Notre temps qui n´a ni commencement ni fin, s´épanouit dans le parterre de fleurs de notre esprit. Connaître ses racines anime le vivant d´une nouvelle vie. Son être est plus splendide que l´aube".
[934] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4*, p. 79.
[935] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 479.

Este "principio de identidad" al que alude Senghor hace referencia a la influencia que tiene el concepto "tiempo" en nuestra forma de ver y vivir la realidad. Conforma nuestro *ethos* cultural e incluso podemos no ser conscientes de su "control" sobre nosotros. Senghor también reflexiona sobre la importancia que tiene la libertad humana como creadora de la historia y de la existencia del hombre, pues sólo cuando el ser humano "toma el riesgo" de decidir su porvenir libremente puede equivocarse e incluso contradecirse.



El reloj astronómico de Praga. Es el más antiguo del mundo, puesto en marcha, tiene un solo componente eléctrico.
Fue construido a principios del siglo XV por Nicolás de Kadan.

Como broche final de este apartado, citaré un texto de mi director de tesis –J. A. de la Pienda- que hace referencia a la noción de "tiempo" y cómo influye dicho concepto en nuestra concepción de la vida:

> El mito del Gran Tiempo ejerce así una función de *liberación* de los pequeños tiempos y de sus apariencias, de sus contrariedades y absurdos. Los que viven estos mitos de forma más consciente e intensa se convierten en líderes o guías que son buscados y seguidos por las masas, porque son portadores de liberación (...) Se crean sistemas de *tiempos sagrados* (fuertes) y *tiempos profanos* (débiles). Todos ellos orientados hacia el tiempo más fuerte de todos: el *tiempo escatológico*, que es el Tiempo Final en torno al cual giran todos los demás. Ese Tiempo Final es como el punto de apoyo que buscaba Arquímedes para poder mover la Tierra. En torno a él se mueve toda la historia de la humanidad [936].

[936] Cf.: PIENDA, J. A. DE LA, 2006(A), p. 263-265.

CONCLUSIONES

Nuestras conclusiones nos indican cómo, en efecto, nuestras hipótesis iniciales se han verificado, habiendo satisfecho los objetivos que nos planteamos. Iremos desarrollando nuestras conclusiones siguiendo el orden conceptual que hemos establecido para la exposición de la tesis. En este "*iter*" expondremos, al mismo tiempo, nuestra valoración y discrepancia -o concordancia-, en los distintos aspectos del pensamiento senghoriano que hemos estudiado. A su vez, comparamos –en la discusión filosófica- nuestra opinión con la de otros autores contemporáneos de Senghor, y actuales, que también manifestaron su apreciación del pensamiento de este autor. De esta forma, podemos tener una visión más amplia o un prisma más contrastado, a la vez que más enriquecedor, del estudio que nos ocupa.

En nuestro análisis podemos comprobar como Léopold Sédar Senghor, poeta, político, hombre de letras y promotor de la diversidad cultural, es un pensador no-occidental -pero cuya formación académica y, gran parte de su vida, se desarrolla en occidente- y que se encuentra ante un dilema: si se comporta como pensador occidental, no será considerado *representante auténtico* de su cultura. Si se comporta creyendo hacerlo como sus antepasados, no será considerado un *auténtico filósofo*, al menos en el sentido que los filósofos académicos se sientan obligados a tratar en serio sus argumentos. De la opinión de dichos filósofos, una y otra interpretación puede ser evaluada positiva o negativamente, de acuerdo con el grado de intensidad de la occidentalización global.

Por este motivo, nos planteamos al principio de este trabajo, hacer una reflexión y síntesis, sobre las nociones fundamentales y los principios primeros que revelan la existencia de una filosofía *bantú* y de cómo ésta ha influido en el pensamiento del autor que nos ocupa (no debemos olvidar su infancia en África y que su poesía está preñada de sus recuerdos *sérerès*). Hemos visto a lo largo de esta investigación, cómo las nociones fundamentales de la filosofía *bantú* serán un sustrato importante para el desarrollo del pensamiento de L. Sédar Senghor.

Está universalmente admitido que la humanidad evoluciona. Los *bantús*, al igual que los demás seres vivos, no se encuentran en estado primitivo puro. También han evolucionado. Sus prácticas, sus costumbres, sus hábitos y su religión deben haber

evolucionado. Se ha pretendido desde nuestra visión particular de su mundo que la religión de estos pueblos primitivos africanos descanse en el "animismo", la magia o el "totemismo". Estudios recientes de autores que se han señalado en el presente trabajo: Mbiti, Tempels, Ndaw, Zahan, Kagame, han demostrado que el culto establecido al denominado por ellos: "ser supremo", es al menos tan antiguo, o quizás más, que la magia.

Habrá que concluir que los *bantús* han hecho más que una evolución, han hecho una revolución dentro de su pensamiento o filosofía de vida, en la cual forma parte muy importante la religión como el hilo tejedor que une todos sus actos. Dentro de la religión de los *bantús* contemporáneos se puede hablar de animismo, magia, fetichismo, etc..., pero todo será "querido por Dios", el ser supremo y todo será dado para ayudar a los hombres.

Ahora bien, nos podemos cuestionar: ¿Cómo afecta la idea de Dios, y la naturaleza de esta idea, al desarrollo tecnológico? En el concepto africano de Dios lo divino invade el espacio humano y priva al hombre de iniciativa. Si se ve a Dios como "dador de vida" *Dios entonces es el padre, el antepasado fundador del clan mitificado, divinizado*.

La naturaleza de la idea que el hombre africano se hace de Dios y del mundo, en realidad no es una idea, sino una experiencia, donde lo corpóreo está presente en la percepción de lo invisible. Es un imaginar intuitivo que no pone distancia suficiente entre sujeto y objeto para poder ser crítico. No crea las condiciones necesarias para el análisis y la objetividad indispensable para el conocimiento científico y el desarrollo tecnológico.

La filosofía negro-africana presenta a la persona como algo complejo, formado por varios elementos que lo componen, materiales y espirituales, donde lo específico se encuentra en el punto de fisión que existe entre el límite de lo consciente y de lo inconsciente. Para Senghor, el ser humano es a la vez sujeto y objeto del movimiento universal, forma y centro, medio y fin. De aquí los nombres de *antropocentrismo* y de *antropomorfismo* atribuidos a la visión negro-africana del universo.

Un tema fundamental de la antropología africana y de su ontología, en general, es que el *ser* del hombre y de las cosas es en esencia *fuerza*; *fuerza* que no tiene una entidad fija, sino que puede cambiar: aumentar o disminuir, fortalecerse o debilitarse.

La noción de *fuerza vital* que conforma el núcleo del pensamiento negro-africano se percibe de forma distinta en el pensamiento occidental, que ve la fuerza como un atributo del ser, y hemos elaborado una noción del ser degradando la noción de fuerza. Mientras que para el *bantú* el ser mismo de una cosa es la *fuerza*, por la cual, la cosa es lo que es. Se podría decir que el negro-africano considera el ser exclusivamente o esencialmente como un principio de actividad. La fuerza vital, el acrecentamiento de las fuerzas y la influencia vital, son las tres grandes nociones que encontramos necesariamente en la base de la sicología *bantú*. La filosofía de las fuerzas es una concepción de la vida. Ha sido "creada" para justificar un determinado comportamiento y, actualmente, dicha concepción impregna toda la vida de la persona negro-africana. Este principio fundamental de la ontología africana, podríamos formularla según palabras del propio Senghor como: "La sustancia de la materia es la energía"[937].

La concepción que tiene Senghor de la persona, muestra al ser humano como un ser integral, sumergido en un movimiento dialéctico, oscilatorio, un doble movimiento centrípeto y centrífugo del corazón y la razón, del mito y de la ciencia. La aportación del hombre negro (en esta concepción de la persona) sería, principalmente, la facultad de percibir lo sobrenatural en lo natural, el sentido de lo trascendente y la entrega amorosa como acompañamiento a toda su obra. Para el negro-africano existe una unidad conceptual y formal del ser humano en sus dos dimensiones: material y espiritual. De ahí, la interrelación que existe entre la vida del individuo, la vida social y la vida religiosa en la persona africana.

Esta visión unitaria y global de la persona, enraizada en el clan, la familia y los antepasados es un tema clave en la antropología africana y, al igual que Senghor, H. Maurier también expresa que el concepto de hombre africano no es una entidad por sí misma, por tanto, no es individualista, su ser es relacional[938], se constituye a través de las relaciones con los demás, tanto si están en el *Sasa* como en el *Zamani*. Su ser es *cultural*, lo biológico o natural no define el ser de una persona, sino que se va construyendo a través de los acontecimientos que son conducidos, a su vez, por las costumbres.

[937] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 219.

[938] La humanidad del negro-africano se realiza *en* y *por* su cuerpo, para llevar una vida de relación en una familia determinada. El cuerpo manifiesta la relación organizada y duradera. Lleva en él la muestra y el testimonio (físico y simbólico) de los ancestros. Este sentido del cuerpo se explica desde un punto de vista relacional en la filosofía africana. Cf.: MAURIER, H., 1976, p. 80.

La cultura africana involucra al hombre en una experiencia global de sí mismo en la naturaleza. Es la experiencia de la vida lo que le impide tomar distancias, romper con la naturaleza. Este culto a la vida, a la existencia, ejerce una influencia determinante sobre toda la cultura. Esto puede ser *el denominador común unificador más profundo y de mayor alcance de todas las culturas africanas*.

En las sociedades tradicionales africanas la cultura no se opone totalmente a la naturaleza: la cultura depende de la actividad humana. Es el resultado de lo que el hombre piensa, hace, organiza y *ama*. La cultura es vida, vida social. La cultura es continuación con la naturaleza sin interrupción. La cultura no se funda en lo artificial y, por tanto, no está construida como oposición a la naturaleza: no introduce diferencia neta con respecto a la naturaleza. De aquí, que Senghor desarrolle en su poética una exaltación a la naturaleza. Esto le dará un sentido holístico a toda su obra, lo que constituirá una de sus principales señas de identidad.

En cambio, para el hombre occidental la actividad técnica le permite tener un control de la naturaleza, la libertad del sujeto capaz de decidir su propio proyecto como individuo independiente. A causa de esta libertad individual, la sociedad occidental es una anarquía potencial en donde el orden establecido ya no es el orden de la naturaleza. Entonces se necesita una organización racional que tenga en cuenta cierto número de intereses y posibles conflictos. Una sociedad así organizada es necesariamente una sociedad dinámica. La libertad individual también implica la posibilidad de varias opciones, incluidas las de orden moral o religioso, algo que para el *bantú* es impensable.

Dentro del sistema de vida tradicional africano existen diversas prácticas de tipo religioso coexistentes, pero esto no significa (como algunos pretenden) que los negro-africanos tengan varios sistemas filosóficos paralelos. Al contrario, hay que admitir razonablemente que todas estas manifestaciones diversas se ratifican en una concepción única, en una misma idea del universo, en un mismo sistema metafísico. Estas realidades diversas (prácticas religiosas, concepción jurídica, organización política de la sociedad, etc.) son explicadas y justificadas por ellos en virtud de una sola y única filosofía: la ontología *bantú*[939].

[939] Cf.: TEMPELS, P., 1965, p. 15ss.

En primer lugar, si admitimos que el *bantú* es también "animista", en el sentido que atribuye un "alma" a todos los seres, este alma también es entendida como "dinamismo". Parafraseando a Tempels: un "mana" o fuerza universal que hace vivir a todos los seres del universo. Todas las costumbres de los negro-africanos reposan sobre un principio único: el reconocimiento de la naturaleza íntima de los seres (la *fuerza vital*), es decir, sobre el principio de su ontología[940]. Expresando con este término filosófico lo que da lugar a designar *su conocimiento del ser*, de las cosas.

No podemos pretender que los negro-africanos sepan presentar como nosotros un tratado de filosofía, expuesto en un vocabulario adecuado a nuestra forma de pensar. Nuestra formación intelectual nos permite hacer un tratado sistemático. Por este motivo, podríamos decir de forma precisa, que en el contenido de su concepción de los seres, ellos se reconocen en nuestras palabras, sobre todo cuando hablamos desde un punto de vista creyente. Ahora bien, si esta expresión parece defectuosa, rogaría que se dedique más atención al objeto de este estudio, que al problema del estudio del pensamiento africano, sobre todo por el abismo existente en la cuestión accesoria de la terminología. En el aspecto del uso de la terminología lingüística y escrita, estamos con L. V. Thomas, cuando afirma que la inexistencia de escritura en África no significa que una sociedad sin escritura sea una sociedad inferior. La escritura es, sobre todo, la necesidad de una sociedad de compartimentos múltiples, sobre-individualizada. La ausencia de esta ayuda-memoria que es la escritura, no puede dejar de desarrollar la memoria integrativa del negro-africano, la cual, por otra parte, es prodigiosa[941].

La diferencia fundamental entre el pensamiento occidental y el pensamiento africano (no se trata de comparar aquí dos sistemas que se han inspirado en amplias civilizaciones) aparece en la interpretación de la misma realidad. El pensamiento africano recibe su gradación propia del acento que pone sobre el aspecto dinámico de los seres; mientras que el pensamiento de Occidente parece poner el acento sobre el aspecto estático de las cosas.

Tras esta breve reflexión sobre algunos de los principios básicos de la cultura africana que estudiamos, podemos concluir que la "filosofía africana" que estaba construida como un pensamiento colectivo, anónimo e implícito, si se la analiza en profundidad, se pueden extraer unas proposiciones centrales que nos ayuden a su comprensión:

[940] Cf.: TEMPELS, P., 1965, pp. 30-31.
[941] Cf.: SARAVAYA, G., 1989, p. 208.

- Existe una filosofía tradicional del pueblo negro-africano.
- Esta filosofía es una ontología en sentido estricto.
- El concepto de *energía* o *fuerza* es el concepto central en la ontología negro-africana, y no el de la "esencia" en contraste a la tradición occidental.
- La filosofía negro-africana existe como un estrato inconsciente y escondido que yace en la estructura de los lenguajes y las instituciones sociales y religiosas negro-africanas, aunque no esté expresada explícitamente.
- Los conceptos occidentales son medios necesarios y adecuados para explicar este pensamiento implícito como así lo demuestra Senghor, Tempels, Mbiti, Kagame, Ndaw, entre otros.
- La ontología negro-africana existe en todos los pueblos negro africanos, no es algo exclusivo de un pueblo.

Desde estas conclusiones, la siguiente cuestión que aquí se puede y se debe plantear es: ¿Este pensamiento tradicional filosófico típico africano es influyente hoy día? Entre los autores que piensan que existe "una filosofía de África" y no sólo "filosofía en África" se encuentran los ya citados a lo largo del trabajo (Mbiti, Ndaw, Tempels, Kagame, Zahan, entre otros) y, cómo no, el autor objeto de este estudio L. S. Senghor[942]. Para todos ellos dicha filosofía conforma toda la vida social, religiosa, familiar y el "ethos" individual de la persona negro-africana.

En nuestro trabajo también hemos comprobado cuáles fueron los orígenes del concepto de Negritud. Fue el poeta antillano Aimé Césaire -al final de la segunda guerra mundial, antes de la publicación del libro de Tempels "Filosofía Bantú"-, quien acuña el concepto de Negritud. Senghor le da contenido filosófico y lo publica especialmente en sus obras. Senghor intentó expresar, reiterativamente, su punto de vista en el sentido que la Negritud se caracteriza por una forma de razón diferente en comparación a la "francité". Al considerar a René Descartes como uno de los mejores representantes de la "francité", Senghor argumentaba que es característico de la filosofía cartesiana el establecer una relación distante y objetiva entre el sujeto que piensa y la realidad.

[942] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 5*, p. 230. Así lo manifiesta el autor, expresamente, cuando se refiere a A. Ndaw, afirmando: "A. Ndaw expone, una vez más, la sustancia, quiero decir los elementos fundamentales de lo que yo llamo la *Filosofía negro-africana*". (El subrayado es de Senghor).

El aspecto del conocimiento en el ser humano, bajo el prisma senghoriano, lo hemos tratado en el capítulo tres de nuestro trabajo. Allí estudiamos cómo, para Senghor, existe una distinción importante entre dos tipos de razones: la razón discursiva (denominada por él "razón-ojo") y la razón intuitiva (que la denomina "razón-abrazo"). La "razón-ojo" diferencia entre sujeto y objeto y analiza la esfera de los objetos de modo sobrio y calculador. Este tipo de razón es característica del francés o, en general, de los occidentales; además, la "razón-ojo" reduce las posibilidades de la emoción humana y de la vida social (rasgos característicos de la filosofía africana), si es practicada de modo exclusivo. Por eso, el complemento de la "razón-ojo", es la llamada "razón-abrazo" por Senghor. No es una forma inferior de la razón, sino que es una forma igualmente necesaria, a la vez que complementaria, y es característica del negro-africano.

Senghor considera que lo negro es intuitivo, mientras que lo europeo es más cartesiano. Esta declaración sobre razón e intuición dio lugar a bastantes protestas y críticas sobre su ideología, con el consiguiente debate sobre el tema. Entre otros, el propio Sartre, que colaboró con Senghor al escribir el prefacio de "Antología de la nueva poesía negra y malgache", llegó a declarar que la Negritud era un "racismo antirracista". Esta afirmación no sirvió mucho para aliviar una polémica que ha continuado hasta nuestros días. Dicha polémica y las críticas que suscitó el concepto Negritud las desarrollamos más adelante.

La aportación fenomenológica del pensamiento de Senghor, la podemos encontrar en la similitud que existe entre su pensamiento y la tesis de la "reducción fenomenológica". Dicha tesis es la de trascender la conciencia, de su superación hacia la "cosa en sí", y la de concienciación del negro. Todo ello, llevado al nivel de la percepción y de la conciencia perceptiva, la conciencia negra es inmanente a ella misma. Es una gnoseología nueva, en tanto que supone una metodología y mediación psicológica. Un capítulo importante sobre esta cuestión del conocimiento africano lo aborda Senghor en su artículo "Sicología del negro-africano o consciencia y conocimiento"[943], -analizado en este trabajo-. El título mismo orienta la lectura y la comprensión del análisis hacia una perspectiva más psicológica, ya que se trata de la "consciencia y del conocimiento", más precisamente, del conocimiento en tanto que esta consciencia aprende, comprende y, posteriormente, conoce.

[943] Dicho artículo se incluye dentro del apartado: "Elementos constitutivos de una civilización de inspiración negro-africana", en la obra de Senghor: *Libertad 1*, *Negritud y Humanismo*, pp. 263-298.

De este estudio del conocimiento, según Senghor, extraemos una síntesis que nos interesa en un triple nivel:

1/ Con la afirmación de la sicología del negro-africano y su forma particular de conocimiento, se instala la definición senghoriana de la Negritud en el interior de los límites que serán, en adelante, los suyos –en el conjunto de su obra-. Al mismo tiempo que constituye, en el itinerario intelectual de Senghor, el momento de una verdadera consciencia propedéutica[944].

2/ Senghor apoyado en la fenomenología se ayuda de ella para definir de forma positiva la Negritud. De esta forma, la Negritud está conducida por un contexto teórico y por los discursos mismos que existían en la época concernientes a todos los interrogantes sobre el hombre.

3/ Para Senghor, esta problemática de la percepción negro-africana aparece como la única susceptible –la más segura y la más eficaz, en todo caso-, de aportar una determinación coherente y objetiva de la "especificidad" negra.

Trata con esto Senghor de acercarse a la teoría de Jung sobre los arquetipos (en una dialéctica del "yo" y del inconsciente), cuando menciona alguno de los postulados sobre los cuales se funda el psicoanálisis como modo de conocimiento por el inconsciente. Esta cuestión también la analizamos en nuestra tesis cuando exponemos como Senghor muestra como proyecto -en sus reflexiones- la *intencionalidad* como un vector de un modo de conocimiento[945].

En esta perspectiva de la sicología fenomenológica, la Negritud aparece como la piedra "filosofal", que se obtiene después de la transmutación de la materia, por una alquimia verbal y poética muy particular, por una decantación de la palabra, que donará lo más precioso para Senghor: la emoción y la imagen de la Negritud[946].

---

[944] Es decir, con la afirmación senghoriana de una forma particular de conocer en el negro-africano se prepara una enseñanza que servirá para el estudio de una disciplina: la Negritud. Ésta, será aquella horma que servirá de medida para todos los aspectos del ser humano-africano: físicos, afectivos, morales, sociales, religiosos e incluso metafísicos.

[945] Es una característica del pensamiento negro-africano que la intención prevalezca sobre la acción. Cf.: ZAHAN, D., 1980, p. 101. Esta cuestión tiene un sentido moral, no cognoscitivo. Senghor la trata también como una característica de la psicología africana. Véase: L. S. SENGHOR, *Liberté 5*, p. 230 y *Liberté 3*, p. 388.

[946] La *imagen* de la Negritud en la obra senghoriana es una proposición que no necesita demostración; aparece como algo que se deduce con facilidad de la emoción, del ritmo, del calor africano..., de todo aquello que necesita su re-presentación en el mundo invisible -que es tan real como el visible para el africano-.

Podemos percibir en el examen del pensamiento senghoriano una reducción fenomenológica implícita, que pone entre paréntesis la cuestión de la realidad, para centrar su análisis sobre las relaciones sujeto-objeto, consciencia-conocimiento, signo-sentido, sicología-génesis. Estas cuestiones son las que constituyen, en el interior de la interrogación filosófica contemporánea, el proyecto fenomenológico tal como se da *en-sí-mismo.*

Para Senghor, dentro de la sicología fenomenológica general, los negro-africanos poseen una sicología fenomenológica particular. Y es aquí donde interviene la consonancia racial de su definición cuando dice que el negro "asimila al otro"[947].

El pensamiento de Senghor se identifica también, en cierto sentido, con los surrealistas de la época. Él mismo lo confirma cuando subraya que los surrealistas ponen de relieve la imaginación animada por la sensibilidad y por el deseo. La diferencia esencial entre el surrealismo europeo y el surrealismo negro-africano reside principalmente en que el artista africano tiende a aprehender (en sus obras pictóricas, de escultura, música, poemas, canto, etc.), un universo religioso, místico-mágico y mistificado, poblado de fuerzas objetivas, exteriores al hombre. Mientras que el surrealismo occidental sólo busca descubrir y revelar un mundo interior psicológico. El surrealismo africano de Senghor, se constituye mucho más en un medio -y un espacio-, para captar lo invisible, para transformar el mundo (calor emocional que transmuta la palabra en verbo), que en un medio de expresión. Por tanto, su concepción de la imagen es más psicológica que estilística, ya que se trata de designar una "reproducción mental", el recuerdo de una experiencia sensorial, o de una experiencia percibida en el pasado[948].

La sicología africana está determinada por leyes (dinamismo –movimiento de amor-, dialéctica, intuitiva, emotiva) que Senghor ha comentado largamente en sus obras, y que hemos expuesto en este trabajo. Estas leyes son interpretadas en la perspectiva fenomenológica y, podemos afirmar, que se separan de la concepción psicoanalítica occidental del "inconsciente" como planos que se rechazan. Así, según Senghor, los africanos ignoran la cuestión del "inconsciente" (en tanto que instancia), y se refugian en la aceptación total de estas fuerzas exteriores para someterlas por medio

[947] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 18. Véase también, *Libertad 1*, p. 267.
[948] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 1*, p. 211: El negro tiene los sentidos abiertos a todas las solicitudes del objeto, es decir, a todas las ondas que el objeto emite desde lo invisible.

de actitudes mágicas. Esto les llevará a invocar los deseos superiores, las intenciones de los seres invisibles (entendidos –para los europeos- como un "existente psicológico"): los espíritus de los ancestros, los *totems* protectores, etc. Esto podría explicar, en la coherencia de la teoría de Senghor, la importancia dada por él mismo a un lugar sagrado impersonal (Tiempo Mítico africano), donde reinan las fuerzas cósmicas esparcidas en el mundo (pero presentes por la emoción), donde las entidades espirituales, los hombres y las cosas se encuentran entretejidas.

Una particularidad del pensamiento senghoriano es la simbiosis que hace de dos mundos diferentes, de aquí la analogía que caracteriza a las imágenes. La imagen[949], para Senghor, no es una visión, es más una sensación y percepción, representa lo invisible, y reenvía -aquello que representa interior- a las fuerzas exteriores que contribuye a modificar (re-forzar o de-forzar). Entonces la imagen se volverá símbolo[950], pues se mostrará, simultáneamente, como presentación y como re-presentación. A su vez, Senghor interpreta el elemento simbólico como un mito[951], pues la simbolización sólo retiene el aspecto re-presentativo de la poética. La poesía para Senghor es como la religión, es un lugar donde pueden convivir los vivos y los muertos, el hombre y las fuerzas cósmicas[952]. La poética, por tanto, se mueve en una circularidad místico-religiosa[953]. De esta circularidad al surrealismo sólo hay un paso. Es en este nivel surrealista, donde la poética de Senghor, el signo y el sentido se encuentran implicados en el mismo proceso del significante, aquél del "desciframiento", que exige la participación del vitalismo simbólico que anima la ontología negro-africana[954]. Por tanto, podemos decir, que la poética senghoriana procede del psicologismo y del ontologismo africano, en tanto que ésta funda y determina la estética misma.

[949] Sobre el significado de la *imagen* Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 222.
[950] La explicación del *símbolo* la encontramos en: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 25 y p. 218.
[951] Sobre el *mito*: Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, pp. 228-229.
[952] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 23. Véase también *Ce que je crois*, pp. 119-140. En estos textos podemos comprobar el significado de la *poesía* en Senghor.
[953] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 20 ; *Libertad 1*, p. 278 y *Ce que je crois*, p. 101. Nos explica Senghor la relación entre la *religión* y la poesía.
[954] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, pp. 20-21. Esta circularidad del pensamiento de Senghor desemboca en la explicación de la *ontología africana*, que es el núcleo de nuestro estudio. Dicha ontología es el lugar donde se vive la religión. Participa del vitalismo simbólico de la religión que anima esta ontología. La ontología africana se encuentra en un nivel surrealista que se transmite por medio de la imagen-analogía, quedando así cerrado el círculo.

Comprobamos en nuestro estudio cómo el concepto de razón en Senghor parte de su comprensión particular de la persona. Él mismo expone que en los distintos niveles de vida, desde la planta al animal, y del animal al hombre, la "psique" se hace elevar a consciencia para "hacerse" y experimentarse en la libertad humana. "Hacerse", es decir, "realizarse en su persona", -por medio del espíritu y del cuerpo- pero alcanzando, más allá del *bien-ser* material, el *más-ser* espiritual[955]. Realizarse desarrollando armoniosamente los dos elementos complementarios: la cabeza y el corazón, la razón discursiva y la razón intuitiva[956].

Este conocimiento del negro-africano que describe Senghor, tiene varias modalidades. Una de éstas la encontramos en la psico-fisiología negro-africana: en la intuición. La intuición se encuentra al comienzo y al final del acto de conocer y en esto coincide Senghor con Bergson, en el modo de conocer a través de la intuición[957]. Senghor concluye que existen unos caracteres biológicos y hereditarios que pueden ser determinantes para justificar unas determinadas pautas comunes de comportamiento o formas de ser dentro de un grupo. Ahora bien, además del aspecto biológico, también debemos considerar el mestizaje biológico y cultural a los que se vieron obligados la raza negra con los grandes descubrimientos del siglo XVI.

Para Senghor otra característica del negro-africano es el conocimiento "por participación", que es un conocimiento por conjunción amorosa con el otro, de una muerte a sí mismo para renacer en el otro o, mejor aún, de un *con-nacer* en el otro (utilizando el término francés "con-naissance", Senghor aplica el doble significado de este término que expresa así escrito: "nacer juntamente con", mientras que "connaissance" significa "conocimiento"). De aquí que al pensamiento negro-africano le resulte ajeno la ruptura gnoseológica entre razón intuitiva y discursiva; por ello, esta filosofía negro-africana es dialéctica: juega con los dos aspectos del mundo y, por tanto, del conocimiento.

Un nuevo rasgo de este pensamiento africano que comparte Senghor es su carácter teórico y práctico de forma simultánea. El pensamiento africano se hace saber y conocimiento por medio del mito. Para convertirse en conocimiento, el mito necesita

[955] Cf.: PIENDA, J. A. DE LA, 2006 (B), p. 137.
[956] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 72.
[957] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 228.

también realizarse en la vida. Se trata de vivir el conocimiento, y esta práctica se lleva a término a través de la adivinación, la iniciación y la vida mística.

Otra modalidad del pensamiento negro-africano es que el conocimiento coincide con el ser[958]. Senghor afirma que en el acto mismo de esta visión, la persona hace un salto metafísico, que le transforma y le hace descubrir su verdadera naturaleza. Como mejor lo podemos expresar es utilizando un término que ya citamos anteriormente: el conocimiento se hace con-nacimiento (nacer juntamente con).

También es importante el *silencio* en el conocimiento africano. La persona negro-africana sitúa el verdadero fundamento del dominio del ser humano sobre su conducta en el poder y el control que ejerce sobre su palabra. En el África negra lo que está oculto es más verdadero y más profundo que lo que está visible. Se estima más al hombre interior que al exterior, y el pensamiento se afirma como un valor superior al acto. Senghor confirma esta cuestión cuando afirma que la intención prevalece frente a la acción. El silencio es como un secreto que es, al mismo tiempo, perfección e imperfección. El secreto descansará en hacer trascender la dinámica del conocimiento de la inmanencia de lo real hacia lo sobrenatural.

La emoción también es una forma superior de conocimiento. Para Senghor la emoción es un conocimiento integral, porque en una danza de amor, el sujeto conmovido y el objeto que conmueve están unidos en una síntesis indisoluble.

Otro rasgo del conocimiento africano y del pensamiento senghoriano es la dialéctica, ya que se produce a través de un proceso iniciático que va desde la niñez hasta que es adulto. Este tránsito al conocimiento se realiza con una conquista del espacio terreno (esta conquista es paralela al movimiento del alma del negro para la conquista de sí mismo) y, a medida que la persona avanza en el camino del conocimiento y en la conquista de sí mismo, esto lleva a la persona negro-africana a expansionarse místicamente convirtiéndose en participante de la vida de Dios.

[958] Esta opinión de Senghor sobre el conocimiento donde el conocer es una operación inmanente, que consiste en que el "cognoscente" se identifica a lo conocido, se hace conocido, se lo asimila, no es ajeno a la opinión de otros autores filosóficos. De la Pienda lo explica en una de sus obras -2006 (B), p. 160-: "El conocer en su sentido más originario en el que ser y conocer se identifican, en el que conocer y ser conocido son lo mismo, siguiendo una de las tesis fundamentales de la filosofía hegeliana. Esa identidad de ser y conocer, sin embargo, ya se remonta a los primeros tiempos de la filosofía. Desde el innatismo de Platón y el neoplatonismo, la doctrina aristotélica del Entendimiento Agente, la doctrina tomista del *excesus*, el innatismo formal y la doctrina de la percepción-apercepción de Leibniz, la "comprensión preontológica del ser" de M. Heidegger o la teoría de la "anticipación" (Vorgriff) de K. Rahner como interpretación metafísica del conocimiento, esta tesis no dejó de estar permanentemente presente en la historia de la filosofía".

La persona negro-africana expresa el cosmos en el que vive por una lógica de la intuición y de la imaginación, que responden de forma paralela y complementaria a una lógica práctica. Por tanto, el conocimiento, la captación e interpretación de la realidad, el negro-africano lo efectúa desde una simbiosis de lo imaginario y lo concreto, de lo racional y lo intuitivo, de lo material y lo espiritual. Es una cuestión de sensibilidad emotiva que permite al negro-africano percibir el objeto de forma simultánea en su esencia y en su morfología, dando al objeto una voluntad, un "alma", podríamos decir que lo personifica. Para Senghor, esta cuestión que en occidente denominamos como *animismo,* él la llamaría *antroposiquismo,* que no se identificaría de manera necesaria con el negro-centrismo. En definitiva, toda la naturaleza se halla humanizada, o sea, animada por la presencia humana.

Para una mejor comprensión del conocimiento negro-africano Senghor nos subraya la palabra "sentir". Esto significa, recibir el sujeto al objeto en lo más profundo de sí, entrar en *simbiosis* con él. Para este autor, la razón discursiva es una técnica para dominar, apenas para comprender lo real. En otro proceso de la razón se prueba pues necesario subir un estadio en la comprensión del conocimiento auténtico: la *razón abrazo*.[959] Aquí, el conocimiento es un "contacto", una presencia íntima del hombre, y del hombre todo-entero. Ni un contacto puramente físico, ni un fulgor espiritual -desde fuera de toda analogía con el cuerpo-. Para Senghor nuestro conocimiento humano participa de forma obligada de las dos razones a la vez (discursiva e intuitiva), es, por así decirlo, sensitivo y racional. Más aún, podemos decir que el ser es "uno", donde se engloba todo aquello que le concierne. Si el objeto es un ser, y el sujeto otro ser, ambos están en una participación. Porque, por el dinamismo de nuestra inteligencia, no podemos conocer a otro ser más que integrándolo en esa totalidad, que le devuelve a su ser. Es decir, el conocimiento es aspiración hacia la plenitud; es, parafraseando a Senghor: "un movimiento de amor".

Smet expone unas razones por las cuales sugiere adherirnos a la "razón-abrazo" de Senghor y que nosotros subrayamos. Según Smet, siguiendo a Madinier, podemos decir que el pensamiento conceptual, es decir, aquel que establece una distancia entre el sujeto que conoce y el objeto conocido es, sobre todo, un instrumento de conocimiento objetivo, una técnica que nos sirve para dominar la realidad, más que para penetrar el alma. Sin lugar a equívoco, la razón discursiva es una técnica para dominar más que

[959] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 271. Para Senghor la "razón-abrazo" es el mejor modo de conocimiento.

para comprender la realidad. En otro proceso de la razón, se prueba necesario para subir al estadio de la comprensión -del conocimiento auténtico-: la "razón-abrazo". Nuestro conocimiento humano participa de forma obligada de las dos razones a la vez. La razón es, a la vez, sensitivo-racional y, en cierto grado, será más plena si abarca la sensibilidad y la razón al mismo tiempo.

Con la conjunción en el conocimiento de la "emoción-razón" el hombre se siente sobre-elevado, enriquecido. Para Madinier el ser es una intimidad que podemos conocer y que, ante todo, debemos vivir. Esto equivale a afirmar que la preocupación primordial es la de comprender, de "abrazar". La filosofía no es un blanco para hacer malabarismos con un sistema ni para crear uno nuevo. Es un medio de provocar una experiencia interior, un contacto real con el ser. En este grado solamente responde a esto que esperamos: serenar nuestro espíritu, es decir, a nosotros mismos teniendo la certeza vivida de estar en la verdad.

Según Smet en el conocimiento senghoriano es "exigido" un abrazo del objeto y del sujeto en el impulso hacia lo absoluto del ser. Dicho "abrazo" lo expresa en los siguientes términos:

> "Yo asimilo los seres y me asimilo a ellos o, más bien al mismo tiempo, me asimilo a mi y a las cosas, a lo que es más grande que yo. Esto es lo que labro en el fondo de mi ser por la abertura de mi espíritu a todo el ser. Sólo entonces hay conocimiento; esta "emoción" que se hace "con-moción" en el acto del amor"[960].

Esto mismo lo afirma Senghor cuando dice que lo que aglutina el negro-africano, no es tanto el aspecto del objeto como su realidad profunda, su surrealidad, no tanto su signo como su sentido.

La "razón-abrazo" de Senghor trata de una experiencia humana plena, espiritual y sensible, es decir, de un enriquecimiento realizado por una consciencia de su ser, más aún que de su haber. Será siempre una transformación experimentada porque sólo puede volverse en sentimiento de unificación y de sosiego en lo bio-psíquico. Esta cuestión, según Smet, también lo subraya Van Steenberghen cuando expone que ciertas reacciones afectivas acompañan el conocimiento como tal y responden a la perfección más o menos grande del acto de conocer: el conocimiento perfecto (o estimado así por

[960] Cf.: SMET, A. J., 1975, p. 323.

el sujeto), la clara evidencia del objeto, la firme adhesión del sujeto (o certidumbre) provocan una reacción de gozo, el gozo de conocer, la satisfacción del sujeto. Un conocimiento menos perfecto, menos claro, menos cierto, se acompaña de reacciones proporcionadas: deseo, esperanza, impaciencia, etc.

Todos estos motivos nos hacen creer que la "razón abrazo" de Senghor es el mejor modo de conocimiento. Ésta responde al profundo modo de "caminar" del hombre, en su cuerpo y en su alma[961].

Después de todo lo expuesto, podemos reivindicar para el pensamiento de Senghor la legitimidad de una fenomenología intuitiva-trascendental como filosofía trascendental, como *episteme*. En la fenomenología la intencionalidad teleológica desempeña un papel decisivo (la intención del saber debe culminar en la investigación del pleno sentido de lo dado), por tanto, el objeto propio de la fenomenología es el de la esencia de la vida de la conciencia. Esta experiencia fenomenológica Senghor la prolonga y persiste a través de la conjunción ritmo-imagen, imagen-sentido del mundo, de la vida. Demuestra que la imagen-símbolo se inserta en la tentativa existencial del hombre, más concretamente de la Negritud, para determinar el sentido del mundo partiendo de la actitud perceptiva y sensorial del negro-africano. Debemos recordar el carácter existencial de la ontología negro-africana, donde los hechos cotidianos forman la trama de la vida, donde el ritmo es la realidad esencial de cada cosa que anima y explica el universo y, por tanto, es la vida misma. Más allá del significante, el negro-africano siente lo significado. La su-realidad yace bajo la realidad. De esta forma, el surrealismo del negro-africano no es empírico como en el hombre europeo, es místico, metafísico, participando del vitalismo por el simbolismo.

Dentro del pensamiento senghoriano, conceptos como "creación", "intuición" e "inspiración", conforman una parte importante de la obra del autor. Para Senghor la *creación* es un abandono a un impulso interior, a un surgimiento irreprensible que proviene de lo más profundo del ser. También es la expresión de una idea-sentimiento por medio de imágenes analógicas, cantadas y ritmadas. Las fuerzas creadoras del ser humano deben ser los resortes que éste utilice en el plano de los sentimientos abandonando el dominio de los hechos, utilizando la razón intuitiva para *restituir las fuerzas vivas* y creadoras que preceden a su nacimiento[962].

[961] Cf.: SMET, A. J., 1975, p. 324.

[962] De estas afirmaciones extraídas del pensamiento de Senghor, podemos concluir que el conocimiento del hombre negro-africano es un conocimiento intuitivo, que es distinto de todas las demás formas de conocimiento. Esto ocurre cuando se entiende la intuición como un acceso a la realidad absoluta. Habría

Una parte importante de esta manifestación creadora del ser humano la encontramos en la poesía, siendo ésta para Senghor la primera y más importante manifestación de creación humana. Deberíamos dar a la poesía su sentido primero etimológico de *poiêsis* (de creación), pues el poema es como el "esperma fecundante del mundo" –parafraseando a Senghor-, que existe como una fuente de vida y de sueño en la sensualidad negra. Con la poesía negro-africana nos podemos adentrar en el mismo núcleo de la mística negro-africana, en el surrealismo negro-africano que es metafísico y es también supernaturalismo. En definitiva, todo arte es poesía, siendo primero cons-ciencia, pues es expresión de una emoción-idea del artista.

Para Senghor otra expresión de la creación humana es la *palabra*, que en África cobra una importancia primordial como una visión total del mundo, de una *Weltanschauung*, que es esencialmente, una ontología que los negro-africanos experimentan. Con una ontología, queremos decir una ciencia del ser, una unión coherente de principios y de ideas, que explican más allá, la naturaleza de los seres, la estructura del mundo y las relaciones entre los seres. Senghor también subraya que en África la *palabra* es el instrumento mayor del pensamiento, de la acción y la emotividad. No existe pensamiento ni emoción sin imagen verbal. En África la *palabra hablada* es poder (es poderosa), es la expresión por excelencia de la *fuerza vital*, del ser en plenitud. Dios creó al mundo por el "*Verbo"*, y cuando el *orante nombra,* realiza la participación con la divinidad y crea lo *nombrado* por su mera virtud intrínseca.

Senghor también afirma que la creación es la característica con la cual contribuye la filosofía senegalesa a la "civilización de lo universal", ya que cada pueblo posee una estructura mental original de donde derivan sus sentimientos y sus ideas, sus creencias, sus instituciones, su literatura y su arte, siendo notas importantes del negro-africano la emoción, la imaginación y la expresión.

Senghor se refiere a la *inspiración* como un ritmo, incluso podríamos decir como una "posesión" de alguien que está inspirando al autor (él mismo afirmó tener esta sensación con G. Pompidou). También la define como la necesidad de expresar aquello que él lleva dentro, pues el poema es antes vivido que escrito. La inspiración es una

---

que destacar aquí la clasificación que propuso Nicolás de Cusa sobre las formas del conocimiento, distinguiendo cuatro grados del conocer: los sentidos, la razón, el intelecto y la contemplación intuitiva. Esta última, al llevar el alma a la presencia de Dios, alcanza el conocimiento de la unidad de los contrarios. Cf.: FERRATER MORA, J., "Conocimiento", en *Diccionario de Filosofía abreviado*, Ed. Sudamericana, Barcelona 2001[26], p. 70. Un conocimiento profundo de la realidad por la intuición lo subraya Senghor permanentemente. Un ejemplo de esta afirmación lo encontramos en su obra *Liberté 5*, p. 23.

cuestión de temperamento, que hace a Senghor expresarse con emoción, en una simbiosis del cuerpo y del espíritu, del corazón y del alma, elevada ésta a su más alto grado de ser.

Senghor define la *imaginación* como un poder inventor, descubridor, creador o reproductor. Por tanto, la imaginación reproduce, crea y significa, siente las cualidades más que las cantidades siendo, por tanto, una función de creación y significación del mundo.

Por otra parte, Senghor expresa que la actividad genérica del hombre está principalmente en la creación artística, ya que el hombre, no será verdaderamente hombre más que *dentro* y *por* esta creación. De hecho, la invención, la creación de formas de vida social, de ideas, de estilos, de valores, de manifestaciones artísticas, de diferencias, deben darse para que el desarrollo de la civilización sea restituido en su plenitud.

En nuestra tesis también verificamos que en el pensamiento de Senghor *confluyen al unísono dos tradiciones religiosas*. Por una parte, hay que subrayar el rol que juega la mitología de sus orígenes africanos. No debemos olvidar que Senghor pasa su primera infancia en un lugar donde los mitos son aún todavía palabras vivas y donde los ritos de integración del Gran Tiempo Mítico han guardado toda su fuerza. Él ha estado tan imbuido de esta concepción mítica, que esta mitología y sus ritos africanos reaparecen, bajo una forma u otra, en el interior de su obra. Para Senghor existe un indispensable retorno a sus fuentes, a sus orígenes. Para este autor, el universo no puede encontrar su equilibrio más que en referencia al Gran Tiempo Mítico de los orígenes. Es tal la voluntad de enraizamiento ontológico que caracteriza a Senghor, que encontramos esta identidad en toda su obra, tanto poética como narrativa. Por tanto, la memoria senghoriana se confunde con sus orígenes como hemos podido apreciar a lo largo de este estudio. Para Senghor, el africano reconoce que en el cosmos existe un orden natural, espiritual y místico que Dios ha puesto. Dicho orden no puede ser alterado, ya que la unidad del universo se realiza en Dios por la convergencia de las fuerzas salidas de Dios y ordenadas hacia Dios. Senghor afirma que Dios es la fuerza de las fuerzas. Toda fuerza es, en sí misma, un nudo de fuerzas más elementales, y su realización dependerá de cómo se armonicen estos elementos, de su diálogo. Este diálogo será *intrapersonal* y también *interpersonal*, entre seres o categorías de seres complementarios.

Senghor siente, al igual que en el pensamiento negro-africano, que la vida en el cosmos ha de ser vivida en simbiosis con los seres de la naturaleza, en términos de comunión –no de conquista-. Piensa, así mismo, que todo ser humano es partícipe de una red de relaciones suprasensibles y místicas, donde la relación entre causa (sobrenatural) y efecto es inmediata. De aquí, la importancia que se le da al sacrificio dentro de la religión animista, pues éste es, en el sentido pleno de la palabra, comunión de lo visible y lo invisible, de una fuerza individual y de la fuerza suprema, del hombre y de Dios, de un ser y del "ser del Ser"; es un refuerzo recíproco de las fuerzas que se alimentan mutuamente. Describe el sacrificio como la mejor ilustración de la ley general de interacción de las fuerzas vitales del universo.

Además de las influencias religioso-africanas, también juega un papel importante la inspiración bíblica en la obra de Senghor. Estas alusiones a la Biblia son fruto de sus estudios en un seminario cristiano. Son varias las referencias al cristianismo que encontramos tanto en su obra poética, como en su obra literaria. Senghor emplea voluntariamente los términos bíblicos para evocar el universo mágico de la infancia, así como son múltiples las referencias que hace a Cristo. El tema de la crucifixión y de la muerte-resurrección es uno de los temas mayores en sus poemas *Hostias negras*. Para Senghor, gracias a Cristo podemos restablecer nuestro rol verdadero, que es el de rehacer y perfeccionar la creación por medio de la "palabra". Confirmando así, la función que tiene el hombre de participación en la misión divina de crear y restablecer lo creado.

En definitiva, el pensamiento senghoriano es la expansión que prolonga y realiza plenamente la metafísica negro-africana, fundamentándose en el misterio de la Encarnación (el negro-africano prefiere dirigirse a Cristo, al Hombre-Dios). Para Senghor, el Cristo que nos ha redimido también nos hizo libres. De tal suerte que, aunque Cristo no ha restablecido el antiguo orden divino del universo, nos ha dejado la posibilidad de hacerlo a los hombres, afirmando que, porque Cristo ha venido y nos ha devuelto nuestra libertad, nosotros podemos con la ayuda de la *Musa-Gracia* rehacer el universo más verdadero, a la par que más armonioso[963]. También considera que la religión negro-africana es la que mejor puede comprender la frase cristiana: "El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros", ya que el ser humano, dentro de la filosofía negro-africana, es el centro activo del cosmos, a él le corresponde reforzar su vida y su fuerza; su función esencial será captar todas las fuerzas esparcidas que sostienen la

materia, todos los órdenes y movimientos del universo. Aunque Senghor se nutre desde su tierna infancia del animismo de su pueblo africano, sabrá integrar en dosis lúcidas, su profunda formación católica y sus orígenes *sérerès-religiosos*.

Senghor tiene una visión trascendente de la persona, influido sobre todo, por la religiosidad africana y, también, por sus estudios teológicos en un seminario cristiano. Él mismo expone que en la religión *bantú* Dios no es el centro; el negro-africano cree que Dios mismo ha instalado al hombre en el centro de la religión. Lo que se persigue en la religión *bantú*, sobre todo, es la perpetuación del género humano. La religión en África está mezclada con todos los demás sistemas, se confunde con las leyes y los hábitos recibidos, con los juegos, los trabajos, las fiestas, los incidentes y los accidentes de la vida, por lo que la religión subyace bajo la expresión general de *costumbres*.

La originalidad de la religión negro-africana, de la cual se nutre Senghor, es que *Dios necesita de los hombres*, en cuyo caso, también será una originalidad de su filosofía ya que nos encontramos en plena metafísica[964]. En esta religión, también cobran gran importancia los antepasados pues, aunque estén muertos, son las antiguas expresiones humanas de Dios –los ancestros, con el tiempo, participan de la naturaleza de los semidioses, con los cuales, se confunden en la mitología africana-. A Dios mismo se le conoce como el *ancestro*.

De aquí, que Senghor fiel a las tradiciones espirituales de su tierra natal africana, percibe las apariencias sensibles de este mundo para alcanzar la realidad no visible; él reconoce la supremacía del alma y del mundo de los espíritus, y en particular el culto a los ancestros. En nuestro trabajo hemos mencionado alguno de los poemas donde Senghor se refiere a sus antepasados y los convoca de una forma exquisita. En sus poemas encontramos la grandeza de los ancestros: el poder de aportar a sus descendientes un renuevo de fuerza vital.

En la religión tradicional africana gracias a la alquimia del verbo, del *Nommo*, que engendra imagen sobre imagen y las metarfosea, se trasciende el cuadro de lo sensible para encontrar un sentido y una finalidad en el mundo del *más allá*. Es el *Nommo*, el "Hombre Verbo", que no es creador, pero ayuda a la creación, y a la revelación del ser por medio de la religión, la moral y el arte. Esta creencia religiosa africana la asume Senghor, él es el africano-cristiano, que con una visión global del

[963] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 370 y p. 458.
[964] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 236.

mundo, es creyente en la redención de una humanidad salvada en su totalidad a través del "Hombre-Verbo" .

El pensamiento religioso de Senghor podemos encuadrarlo dentro de un existencialismo religioso animista-cristiano, donde el encuentro entre "el yo y el tú" se produce de forma conciliadora llevando a una realización más profunda de la esencia individual. Esta simbiosis (utilizo la palabra simbiosis por así preferirlo Senghor, ya que para éste la palabra sincretismo es demasiado albo-europea) entre animismo y cristianismo, estaría inspirada en Senghor por la lectura de Teilhard de Chardin. Para Chardin Dios sólo es uno, es un ser personal; en Él convergen todos los amores y centros particulares. Teilhard basa su investigación filosófica en el estudio de las corrientes y atracciones de la naturaleza psíquica: una energía del espíritu, en la cual, Senghor encontrará sintonía con la energía de fuerzas de la filosofía africana.

Otro matiz del pensamiento senghoriano abordado en nuestra tesis es, cómo entiende Senghor el concepto de "cultura". En el pensamiento de Senghor *la cultura no es algo accidental en la vida del hombre*, sino una dimensión esencial que se "encarna" en el ser humano, que le cualifica tanto personal como socialmente. No se debe entender como una cuestión de civilización o de distinción intelectual, sino como atributo esencial del ser humano por ser fruto de su creación y de su espíritu y, por tanto, dimensión universal que se extiende a todo hombre o grupo humano. La cultura no es algo que el hombre posea, sino lo que él mismo es; es el "manto" en el que se hace a sí mismo. De aquí la importancia que da Senghor en su obra –sobre todo narrativa- a la cultura como elemento nuclear en el desarrollo integral del ser humano[965].

Para Senghor *la cultura es una realidad dinámica*, un proceso sin fin y cambiante. Es un proceso humano fruto del movimiento histórico del hombre. Es una actividad sin terminar donde el hombre expresa su libertad. El hombre al vivir su verdadera vida humana se expresa y rehace la trama de la cultura, en la que manifiesta su doble condición: ser libertad liberada y libertad condicionada. Este aspecto de la libertad cultural como libertad liberada es, sin duda, el más valorado por Senghor cuando en sus escritos y conferencias reclama la libertad y la independencia política para su pueblo africano. Por otra parte, el concepto de cultura en Senghor conlleva *una función operacional*, una categoría de análisis y actuación sobre la realidad. Es una categoría dinámica, así se puede apreciar en expresiones propias de Senghor como:

[965] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4*, pp. 54-55.

liberación cultural, acción cultural, renovación cultural, política cultural, diálogo entre culturas. El componente operativo de la cultura, con Senghor encuentra su máximo exponente; él siempre actuará de tal manera, que implicará todo su ser, en todos los ámbitos posibles culturales: política, economía, enseñanza, poesía, religión, etc. Todo ello por la consecución de un *bien-estar*, para llegar al verdadero fin: el *más-ser* espiritual[966].

La cultura se desarrolla en el pensamiento senghoriano en una *relación dialéctica entre el individuo y la comunidad* en la que éste se integra[967]. Cada comunidad humana va conformando su identidad desde unas categorías culturales específicas y comparándolas con otros grupos o comunidades. Así, el individuo concreto, como ser social, se integra y acepta dicha identidad, conscientemente y como agente activo. Este diálogo entre el individuo y la sociedad se establece por los canales o estructuras que la cultura crea, como la familia, la educación, las comunicaciones sociales, etc. Esta característica del concepto cultura, donde el individuo se desarrolla *en* y *a través* de la comunidad, es una de las connotaciones más importantes de la cultura africana, pues como hemos expuesto ampliamente en este trabajo, la persona africana posee un ser cultural y relacional. Por tanto, en Senghor el concepto "cultura" se vuelve dialéctico: evoluciona rápidamente desde la tradición negro africana hacia una concepción dinámica y en gran medida dialéctica cuyo objetivo es influir en el mundo occidental y hacer una revolución ideológica con el fin de llegar a una "civilización universal". Senghor habla de esta revolución y de este *diálogo entre culturas*[968] como un intercambio controlado, justo, con mutuo respeto y aprecio: que cada cultura siga siendo ella misma, pero que se aprecien mutuamente sus diferencias. Es la *cultura* concebida como el respeto de todas las culturas[969].

Para Senghor, la principal característica de la cultura es la *creación*[970]. Es la creación acumulativa del hombre la que amplía el campo de su eficacia individual, y proporciona al individuo una profundidad de pensamiento y de sentimiento espiritual, además de una amplitud de visión o proyección de futuro, con las que no puede soñar ninguna especie animal. La proyección de futuro también será en Senghor una de sus máximas preocupaciones, pero será un porvenir con un plan de acción que consolidará y

[966] Cf.: SENGHOR, L. S., *La poésie de l´action*, pp. 359-360.
[967] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, p. 231.
[968] No en vano su obra *Liberté 5* lleva por título *Le dialogue des cultures* ("El diálogo de las culturas").
[969] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 4*, p. 302.
[970] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, pp. 13-14.

desarrollará todas las estructuras técnicas, sociales y humanas de su país de origen: Senegal.

Senghor se encuentra profundamente enraizado en una cultura africana donde la ontología existencial está informada por una civilización armoniosa. En la imagen de este hombre que se ha sentido "mestizo cultural"[971] (según afirma el propio Senghor), se aúnan, sin conflicto y de forma armoniosa, las aportaciones de los dos mundos: africano y occidental.

En el pensamiento senghoriano, las imágenes y símbolos que utiliza de su África natal, surgen de lo más profundo de su ser –podemos observar que en este paño de imágenes se revela profundamente el ser senghoriano-, de su propia vida, irradiando todos los aspectos de los sentidos en las dos culturas asimiladas por Senghor.

También apreciamos la influencia de sus orígenes africanos cuando expresa la figura de la mujer, y la importancia que ésta tiene dentro de la sociedad africana. Esta preponderancia de la figura femenina en la cultura africana proviene de la importancia que se da en África a la familia como núcleo de la sociedad y, por tanto, el lugar que ocupa la mujer dentro del núcleo familiar como elemento principal que da la *vida*. La mujer africana sostiene la permanencia étnica -convirtiéndose en depositaria del pasado y en la garantía del futuro del clan-, acrecienta la *fuerza vital* siendo el centro de fecundación de la familia negro-africana y la salvaguarda de las tradiciones ancestrales[972]. Dentro de la poesía de Senghor, la mujer negra es evocada de forma simbólica en los paisajes de África por medio de una combinación de símbolos perfectamente indisolubles. En dicha combinación, Senghor une a la mujer a todo un complejo de significaciones: tierra, mar, amante, madre, hija, humedad, fecundidad creadora de la palabra y de la tierra[973]. Esta imagen de la mujer en Senghor aparece así como una y diversa simultáneamente. Dado las referencias múltiples que hace Senghor de la figura femenina en sus obras, podemos concluir que la mujer ocupa un lugar preeminente en su pensamiento, tanto a nivel individual, como familiar y social. También promueve –a lo largo de su vida política- la emancipación cultural de la mujer.

[971] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, pp. 417-418.
[972] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, pp. 31-32.
[973] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, p. 458: la mujer se asemeja al paisaje de África; pp. 130-131: la mujer aparece como amante y como esposa ; p. 239 y p. 333: la mujer se fusiona con la naturaleza.

En el pensamiento senghoriano el concepto *cultura* se expresa principalmente dentro del concepto Negritud, siendo éste el depósito de los más altos valores del pueblo africano. La raza negra está dotada de cualidades específicas, inherentes a la esencia africana[974]. La producción literaria de la Negritud va dirigida en primer lugar al público europeo y después al negro africano. Y lo que es más importante: el objetivo de la Negritud, al igual que el objetivo de la "personalidad africana", era reivindicar la condición humana y la identidad de los africanos y de los negros en general. Por tanto, con el concepto Negritud se trataba de un reflejo independiente de la identidad africana.

Senghor en su particular visión de la Negritud transmite una visión idílica de África, de su pasado, así como una versión glorificada de los valores y la cultura africanos y de las cualidades de sus gentes. Describe la cultura africana en contraposición a la cultura occidental y hace hincapié en las virtudes de África y las aportaciones que ésta puede hacer al mundo europeo. Propone una vuelta a las raíces africanas (a la tradición y al pasado) como forma para salir de la crisis; pero no es volver a los "modos" del pasado, y sí (al menos) al "espíritu" del pasado[975].

Para Senghor África se tiene que renovar volviendo a sus propias raíces. Esta posición presupone que la cultura tradicional africana sigue viva y continúa ejerciendo influencia. La vida, la tecnología y el pensamiento moderno han alterado solamente aspectos superficiales de la cultura africana: la esencia continúa intacta. Esta posición presupone asimismo que la influencia de la cultura tradicional es beneficiosa[976].

El movimiento de la Negritud desempeñó un papel importante en la lucha por la independencia del pueblo africano y dotó a dicho pueblo de un sentimiento de orgullo. Si la Negritud se trataba o no de un movimiento racista a modo de respuesta a las ideologías europeas contemporáneas ha sido el tema de controversia de todo este tiempo. Sin dejar de olvidar que se ha tratado del género más rico de la literatura africana del pasado siglo, manteniendo su influencia en todo el continente durante la segunda mitad del siglo XX.

[974] Cf.: SENGHOR, L. S., *La poésie de l´action*, p. 88.
[975] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, pp. 69-70.
[976] Cf.: SENGHOR, L. S., *Pierre Teilhard de Chardin et la Politique Africaine*, p. 16.

Ahora bien, respecto si el concepto de Negritud *incluye o no algún tipo de "racismo"*,[977] es algo que ya hemos tratado en nuestro estudio y, por tanto, no podemos obviar en nuestras conclusiones. El pensamiento de Senghor ha sido, en este sentido, objeto de controversia. A lo largo del tiempo se han tomado diversas posturas, unas positivas y otras negativas, respecto a su valoración. De todas las aportaciones culturales de Senghor, ha sido la valoración del concepto de Negritud el que estuvo más cuestionado –en la actualidad lo está menos-. Por eso queremos reflejar aquí algunas de las críticas, más o menos acertadas, de las que este autor ha sido objeto. Así podremos tener una visión más global de la influencia de su pensamiento. Al hilo de las exposiciones que efectuemos, iremos dando contestación según nuestro criterio, pero basándonos en la obra de Senghor, de nuestra apreciación sobre este tema.

Para Saravaya la aportación real, verdadera, el contenido de la Negritud, reside en la imagen de la Negritud. La Negritud subjetiva[978] de Senghor, la generadora de mitos, es la más auténtica. La función de exterioridad de la Negritud la concibe Senghor semejante a un fundamento teórico, que viene instaurado por una experiencia vital que ha condicionado la Negritud subjetiva. Está deseoso de participar en la experiencia de progreso del mundo exterior, deseoso de colaborar, de cooperar, de crear. Es aquí donde tiene lugar una reflexión sobre la repercusión de la obra de Senghor, donde el retorno al país natal ofrece quedarse en otro tipo de denominación habitual de "país" (como un territorio delimitado por fronteras). Toda tentativa de delimitar las fronteras de este país de ensueño –África-, se prevé inútil y vano. Los límites se expanden hasta una civilización universal utópica. En un atlas sin fronteras, él emprende un refugio que le conviene identificar con su "país de origen". El mundo es un país sin separaciones. El exilio africano, la ausencia de identidad, reduce al colonizado al silencio y mantiene a África a un estado insular. La realidad de la escritura de la Negritud se convierte entonces en un verdadero triunfo de la realidad histórica de un lenguaje nacional para un país (Senegal) y, en segunda instancia, para el continente africano. Esta verdad oculta -en la utopía- permanece al lado de África: gran diosa madre para Senghor. La Negritud

[977] A este respecto, exponemos a modo de ejemplo distintas citas donde Senghor niega expresamente el matiz "racista" del concepto Negritud, algunas de éstas las hemos desarrollado en el trabajo. Estos textos podemos encontrarlos en las siguientes obras de Senghor: *Libertad 1*, pp. 412-413; *Liberté 3*, p. 21 y p. 47; *Liberté 5*, p. 105; *El racisme en el mon*, pp. 7-14.

[978] Cuando Saravaya hace alusión a la función subjetiva de la Negritud –posteriormente hará mención a la función de exterioridad-, se refiere a la definición que emplea el propio Senghor de la Negritud. Éste afirma que la Negritud puede definirse desde dos perspectivas: subjetiva y objetiva. La Negritud subjetiva es un proyecto, es el "alma negra". La Negritud objetiva es una manera de ver el mundo y de vivir en ese mundo. Cf.: L. S. SENGHOR, *Liberté 5*, p. 17.

ofrece un lenguaje cultural nuevo que impone una nueva manera de pensar su relación con el mundo y de vivirla[979].

La Negritud nace como de la nada, en un movimiento creado por los estudiantes negros entre los años 1925-1935[980]. Empiezan por reivindicar la afirmación de su autenticidad. La aportación de los mitos creados por los "negros nuevos" y el exilio-pasión hacen que los sueños de estos jóvenes negro-africanos se construyan sobre una realidad francesa. El exilio hace que en el retorno al país natal, el asimilado se sienta como un extranjero. La toma de conciencia de esta situación estremece singularmente la comunidad de poetas negros que se acerca a aquella de los oprimidos. De esta situación subjetiva deviene una situación objetiva: se ponen en movimiento hacia una toma de conciencia política y una adhesión hacia las corrientes de izquierdas: socialismo y marxismo. De aquí a tomar al continente africano como un mito sólo hay un paso. Esta toma de contacto con la Negritud como "enraizamiento" al continente perdido se deriva al "espíritu de la civilización negro-africana" (tan opuesto al de occidente)[981].

Afirma Saravaya que Senghor al ser separado de sus "hermanos blancos" precipita la historia en la "nada" de un tiempo abolido a sus ojos. El tiempo metafísico pesa sobre el poeta colonizado que se ofrece en holocausto, víctima de la falta del colono. Se trata para él de apoderarse, por medio de la unión de dos culturas, de su verdad fecundante. En un espacio homogéneo donde no existe principio ni fin, donde los ciclos son abolidos. Aquí, en este espacio sin tiempo, el poeta encuentra donde resarcir su identidad y su libertad de espíritu[982].

La Negritud es un gesto histórico, pone las bases de una revuelta inversa, esencialmente, contra la lengua francesa, fruto supremo de la política de asimilación. A partir de este momento el escribiente colonizado deviene en maestro de la lengua. La Negritud inaugura una historia como consecuencia de una situación vivida, no sólo por Senghor, sino por una comunidad[983].

[979] Cf.: SARAVAYA, G., 1989, p. 212.
[980] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 141.
[981] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 146.
[982] Cf.: SARAVAYA, G., 1989, p. 68. El "espacio sin tiempo" al que alude la autora es el equivalente al Tiempo Mítico *bantú*. Véase nuestro capítulo: "Algunas nociones básicas de la cultura *bantú*".

La búsqueda en su pasado de una auténtica historia –que él modela según sus normas- unido a la ambición personal y el futuro que deja presagiar la Negritud de Senghor, unen el progreso a la raza y la raza al color negro. De esta forma, la historia se pliega al ritmo de una Negritud puramente conceptual[984].

La verdadera dialéctica de la Negritud reside en su poder de unión entre diferentes culturas, en definitiva, en su mestizaje cultural. Es el nacimiento a la toma de conciencia del otro. Pero podemos plantearnos con Senghor si la búsqueda de sus raíces no es quizás una prueba de su des-raizamiento. Entonces, el retorno al país natal se puede concebir como una etapa, no como un fin. Etapa que hace posible la esperanza de que la cultura africana encuentre su lugar en el mundo, que forme parte del "ethos" cósmico al igual que la cultura occidental. Esta experiencia ontológica de apertura al mundo de la Negritud es la pérdida del "Gran tiempo", del tiempo mítico, que es uno de los caracteres del mito en la ideología africana. Senghor enlaza este devenir a un elemento predeterminado por él: *el ritmo*, unido de forma exclusiva a la sangre negra[985].

En el desarrollo del concepto de Negritud, Senghor busca un anclaje en las leyendas africanas que surgen por medio de las imágenes de infancia; éstas regresan a su recuerdo lentamente produciendo una catarsis. El ensueño hacia la infancia se deja vivir, poco a poco, a través de la escritura poética. Plasmar la idea de la Negritud le ayuda a liberar su ser, dinamizando el ser interior que renace haciendo a todos los hombres hijos del cosmos[986].

Después de estas reflexiones de Saravaya sobre la evolución del concepto Negritud, expresaremos, brevemente, los pasos dados por Senghor en este aspecto. Senghor pasa de la primera expresión de la Negritud como "enraizamiento" del continente africano, a la segunda vertiente del concepto; la declaración sobre la Negritud –después de los años 1930- que la modifica y la define como:

---

[983] Cf.: SARAVAYA, G., 1989, p. 45.
[984] Cf.: SARAVAYA, G., 1989, p. 150.
[985] Cf.: SARAVAYA, G., 1989, p. 155. Esta afirmación de Saravaya, sobre la importancia del ritmo africano, podemos confirmarla en la obra de Senghor, *Libertad 1*, p. 221. Aquí Senghor define el *ritmo*: "es la arquitectura del ser, el dinamismo interno que le da forma, el sistema de ondas que emite en dirección a los *Otros*, la expresión pura de la fuerza vital. El ritmo es el impacto vibratorio, la fuerza que a través de los sentidos nos integra en la raíz del *ser*".
[986] Cf.: SARAVAYA, G., 1989, p. 10.

> El conjunto de valores de la civilización del mundo negro, tal como ellos se expresan en la vida y en las obras de los negros[987].

La definición de Negritud la complementa a continuación afirmando que es la manera de expresarse del negro –el carácter negro- el mundo negro, la civilización negra[988].

Senghor cree firmemente que la Negritud es un elemento constitutivo de la civilización negra, y que afirma y resume la totalidad de los valores innatos de un pueblo, el alma vital negra, la fuerza cósmica del mundo negro y, en definitiva, es el nudo racial que une espontáneamente los unos a los otros. Esta ideología sufrió una evolución desde sus posiciones iniciales de defensa, ataque e inspiración hacia otras más recientes que la convierten en un instrumento de construcción del mundo africano. Por otra parte, la Negritud no es sólo la descripción de los valores morales del pueblo africano; tomará sus esquemas al causalismo[989], y se apoyará como una suerte de vida que da paso hacia una radicalidad común.

Pero como todo "gran proyecto cultural" la Negritud ha sido objeto de algunas críticas más contundentes que las expuestas por Saravaya. Entre éstas, encontramos las del filósofo senegalés Marcien Towa. Cree que en la actualidad la Negritud ha evolucionado retrocediendo en las preocupaciones de la gente africana. La Negritud surgió en un momento de la historia donde los africanos necesitaban afirmar su personalidad cultural, querían "marcar su diferencia". Este autor critica principalmente la Negritud de Senghor, pero aprecia la Negritud de Césaire y Damas. Piensa que el retroceso es también debido a la evolución de las mentalidades, aunque hoy día existen sectas más irracionales que la Negritud -pero no menciona cuáles-.

Principalmente reprocha a Senghor el concebir la cultura como algo biológico y considerar al negro como emotivo. Estas dos tesis hacen que si el negro es biológicamente más emotivo y que si, debido a esto, no puede dejar atrás esta emotividad, está condenado por la historia biológica a no cambiar. Marcien Towa afirma que al lanzar Senghor esta conclusión muestra que la dominación del blanco sobre el negro era lógica y natural. Tampoco aprecia que Senghor se hiciese ciudadano

[987] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 90: "L´ensemble des valeurs de civilisation du monde noir, telles qu´elles s´expriment dans la vie et les oeuvres des noirs".
[988] Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 91.
[989] Con esta expresión queremos decir que Senghor toma la Negritud como "el fundamento de su ser", era su refugio, su fortaleza, en definitiva: "un punto de partida, una causa, no un fin". Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 5*, pp. 10-11. Acercándose así a una definición metafísica del concepto Negritud.

francés, pues esto le convirtió en "un francés que es leal a su país". Valora de Senghor el ser un gran intelectual y un poeta de envergadura, pero siempre criticará que los africanos le tomen como uno de ellos aunque, en realidad, era sobre todo un francés. Towa considera esta Negritud como expresión de una etnofilosofía que crea una conciencia ilusoria con respecto a la identidad cultural, que cree ser diferente. De aquí que cultivar la Negritud formase parte de la ideología neo-colonial[990].

Por su parte, Alves das Neves opina que en la revista "*L´Etudiant Noir*" Senghor y Césaire teorizan y definen el espíritu de la Negritud (criticado por intelectuales y políticos) pero que este espíritu permaneció ampliándose y actualizándose de forma evolutiva aún no terminada. En sus inicios, el espíritu de la Negritud permanece aglutinando las fuerzas que luchan contra el neocolonialismo, intentando cortar los lazos que unen a África con Europa. Ahora bien, Alves das Neves afirma que si este objetivo se mantuviese, la Negritud puede ser un obstáculo para el futuro de las naciones africanas. En ocasiones, esta ideología sustituye al pensamiento político y, de llegar a triunfar, podría ser un obstáculo para el progreso. Sin embargo, en su artículo también hace mención a la opinión de Roger Bastide quien expone que la fase actual de la Negritud se orienta en la colaboración y edificación de una civilización de lo universal, por tanto, en este caso, la Negritud representaría la búsqueda de lo que hay de original y valioso en las civilizaciones africanas y podría integrarse en el humanismo contemporáneo. Desde esta perspectiva, el desarrollo de África puede inspirarse en la herencia cultural de occidente, pero no puede aceptarla tal cual es, pues ésta contradice el espíritu de comunidad africano y lo sustituye por un espíritu de competición y de lucha destruyendo así el enraizamiento de la personalidad africana con la naturaleza y la religión. Sería, por tanto, preciso que el espíritu de la Negritud permaneciese manteniendo con él la forma colectiva africana, reuniendo en sí, el progreso con la tradición y prolongando la cooperación de linaje de etnia como una "conspiración, centro a centro, de los corazones"[991].

[990] Cf.: TOWA, M., *Essai sur la problematique philosophique dans l´Afrique actuelle*, Ed. Clé, Yaoundé 1971. Citado en WIMMER, F. M., d. c., p. 11. Referente a la opinión de Towa sobre Senghor, afirmando que éste considera la cultura como algo biológico, creemos que hace una visión muy reducionista de la cultura senghoriana. Como hemos visto ya en nuestro trabajo, la cultura en el pensamiento de Senghor abarca todo tipo de elementos del desarrollo del ser humano: biológico-genético, condicionamiento geográfico, geofísico –relación del hombre con el entorno, la naturaleza-, socio-cultural –educación, moral, arte, ideas, actitudes, etc.-, factor histórico, libertad y creatividad.

[991] Cf.: ALVES DAS NEVES, J., d. c., p. 101. Compartimos la opinión de R. Bastide cuando expresa que el desarrollo de África se puede "inspirar" en la cultura occidental –lo mismo podríamos decir a la inversa-, pero eso no significa que la acepte en su plenitud. Nuestra opinión es que, una aceptación sin condiciones, conllevaría la autodestrucción de la cultura africana.

Para hacer una crítica del pensamiento senghoriano, la escritora González Doreste hace referencia al escritor René Maran (nacido en 1887 en Martinica) como precursor del movimiento de la Negritud. Con la publicación de su novela *Batouala* (1921) marcará un hito en la cultura negro-africana. Esta publicación de R. Maran denuncia y muestra la injusta situación de las colonias francesas en África. Su autor es testigo de la vida de una pequeña aldea africana y relata las penas y las alegrías de sus habitantes. La novela *Batouala* se convirtió en la lectura de cabecera de todos los intelectuales africanos. Senghor da testimonio de la importancia de esta obra en el desarrollo literario y reivindicativo de la denominada literatura negra, por tanto, se considera esta novela, de alguna manera, precursora del movimiento de la Negritud. Coincide con Alves das Neves al subrayar que la Negritud significó, en primer término, un movimiento de reacción a la situación colonial de África antes de 1960. Esta ideología evoca el sentimiento de frustración del hombre negro-africano en un contexto histórico-social donde se siente alienado y explotado por el color de su piel. Este movimiento de la Negritud, animado por Senghor y Césaire, fue percibido por los africanos como una actitud existencial, pero los occidentales lo perciben como un modo de expresión ligado a la música, la danza y la imaginería. Las fronteras de la Negritud se encuentran definidas y coincidentes con las de la ex-África francesa. Fue reivindicada por los escritores africanos (Senghor, Césaire, Damas) de habla francesa y rechazada por los escritores negros anglófonos (los nigerianos Chinua Achebe, Wole Soyinka, el sudafricano Ezequiel Mphalele). Estos últimos ven en la Negritud una ideología doblemente peligrosa por dos razones: 1/ por su carácter de abstracción maniqueista y 2/ por su dimensión romántica, subjetiva y narcisista que pretende hacer del África tradicional un símbolo utópico de inocencia y pureza. No obstante, entre los intelectuales de habla francesa también surge alguna discrepancia a la hora de valorar la Negritud. Así, el poeta malgache J. Rabemananjara sólo ve en la Negritud una serie de equívocos. Para el escritor africano Tchicaya se trata de “un affaire de génération” que está ya superado ampliamente. También encontramos otros autores intelectuales francófonos -como Fanon y Ousmane-, cuyo posicionamiento es más matizado. Éstos estiman que la Negritud conserva un carácter histórico testimonial pero que su prolongación artificial, más allá del por qué surgió, terminó por hacer de la Negritud una mística equívoca.

González Doreste expone también otra opinión más crítica sobre la Negritud, que es la que mantiene la escritora antillana M. Condé. Rechaza este concepto y las implicaciones raciales que tiene; lo concibe como una categoría que tiende a limitar la expresión de las reivindicaciones personales, catalogándolo de "masoquismo" sin eficacia por la lucha de la liberación sobre la cual pretende destacar. Pero hay aspectos de la Negritud que considera deben de ser conservados. Subraya que la Negritud ayudó a apreciar a los negros su "negrez", puesto que en el pasado "ser negro" era casi una maldición. Después que la Negritud les ha ayudado a soportar y aceptar esa "negrez", tienen una identidad propia según los diferentes países de origen y les ayuda a confrontar el mundo que les rodea. Sin la Negritud también podrían estar orgullosos de ser negros y de pertenecer a esta raza, pero la Negritud perpetúa esta noción de semejanza entre las distintas razas. También es una actitud falsa, heredada por los blancos, el pensar que todos los negros son iguales. Cada sociedad negra es diferente de las otras. Los partidarios de la Negritud han cometido un error propagando esta idea y han causado daño a los negros de Antillas y a los negros de América. África es la fuente, pero han hecho creer que todos encontrarían aquí su patria, y no es una patria. Son como hermanos pero cada uno tiene su propia identidad y no se puede divorciar el presente de esta cuestión.

Para González Doreste la Negritud fue fecunda desde un punto de vista literario, sobre todo en el aspecto poético. No hay lugar a duda que entre los poetas más representativos de este género literario estuvieron Senghor, Damas y Césaire. Todos ellos recibieron una educación muy occidental, dentro de la cual, en la poesía encontraron el género literario donde mejor pueden expresar sus sentimientos. Otras razones por las que los escritores de la Negritud escogen la poesía para expresar sus ideas es su propia cultura y la tradición negro-africana –este hecho lo podemos comprobar en las poesías recogidas en *Etiópicas*-[992]. Senghor afirma que los poetas negros proceden de la tradición oral, son sobre todo "auditivos", componen en el trance de los tambores, inspirados y nutridos por sus ritmos. El ritmo de la danza y el poema es algo consustancial al poeta africano para quien la poesía es algo familiar y cotidiano. Además Senghor manifiesta esta cuestión en varias de sus obras: la poesía es el medio de expresión natural para los poetas africanos.

[992] Aquí González Doreste hace referencia a la publicación que hizo Senhghor de *Etiópicas* en 1956. Posteriormente serán publicadas dentro de su *Obra Poética*, pp. 235-312.

También afirma González Doreste que Sartre valora la elección de la poesía por los escritores de la Negritud como una razón que se basa en la misma naturaleza del negro. El negro-africano mantiene una actitud mágico-afectiva con la naturaleza, basada en la simpatía y el sentimiento que les invita a participar en el orden cósmico. La Negritud está marcada por una evolución en los temas que la inspiran: la afirmación de la personalidad y del alma negra, una vuelta a los orígenes africanos, la política de asimilación cultural por parte de occidente -contra la cual se manifiestan-, reivindicación de los problemas particulares que tienen en común los negros asumiendo sus destinos, sus historias y su cultura. En definitiva, pretenden manifestar su originalidad cultural y tomar distancia de los valores occidentales cartesianos. Se esfuerzan por redescubrir lo que constituye la singularidad del mundo negro en la búsqueda del pasado africano formulando los cánones de un movimiento poético y existencial que quiere explicar el mundo.

Actualmente, en las Antillas existen intelectuales seguidores de Césaire (entre los más conocidos están: Chamoiseau, Glissant, Confiant) que mantienen vivo el espíritu de la Negritud y ven en la Negritud una ley inseparable de su identidad, que les angustia y les protege. Esta nueva generación inventa un proyecto de identidad que está en permanente cambio y creación y se debate en la diversidad cultural. Esta división de opiniones sobre la Negritud no hace más que enriquecer su contenido así como su extensión y prolongación e influencia en la cultura negro-africana actual[993].

Contestamos a estas discrepancias sobre el concepto Negritud con palabras del propio Senghor, puesto que de alguna de estas críticas sobre la Negritud también se hace eco el autor. En su artículo *Sobre la Negritud* manifiesta la discusión que existe sobre dicho concepto. Expone que el acento puesto en el concepto Negritud de los escritores africanos de lengua francesa, suscita una fuerza directamente proporcional, y en sentido contrario, al rechazo de este concepto por algunos autores nigerianos de habla inglesa. Se han resistido a lo que les parece una forma de imperialismo cultural, impuesta por una fuente extranjera, es decir, por africanos de lengua francesa. En resumen, les acusan de servirse del concepto Negritud para imponerles un imperialismo cultural francés. Senghor responde a esta crítica, recordando a los escritores africanos de lengua inglesa que si se lanzó el movimiento de la Negritud en los años 1931-1935, fue

[993] Cf.: GONZALEZ DORESTE, D. M., d. c., pp. 171-185.

porque algunos negros anglófonos (americanos) habían lanzado primero el movimiento de la *Negro-Re-nascence*. Fue en 1903 cuando B. Du Bois (primer promotor del movimiento) afirmaba: "soy negro y me glorío de este nombre; estoy orgulloso de la sangre negra que corre por mis venas"[994]. Hace alusión Senghor también a otro autor inglés L. Hughes que escribió en la revista *The Nation* (1926) alusiones a su orgullo de pertenecer a la raza negra, utilizando términos más raciales que el concepto Negritud. No entiende Senghor, por tanto, a qué vienen estas críticas de los autores africanos de habla inglesa[995].

Otra opinión sobre el concepto de Negritud la expresa Mezu. Este autor subraya que con Senghor la teoría del mestizaje se purifica de su racismo. Senghor sólo ve el lado bueno del mestizaje. Este hecho parte de su visión profundamente optimista de la vida. Gobineau no participa de este optimismo, en sus argumentos expone que la mayoría de los jóvenes africanos, llevados por un orgullo de raza, no ven en la teoría senghoriana del mestizaje mas que una justificación intelectual de sus actos privados. La desgracia es que Senghor, dicen ellos, quiere transferir su temperamento y sus complejos personales de inferioridad a toda la raza negra. Igualmente consideran la Negritud, no como una estética racial y negro-africana, sino como una toma de posición particular y una estética específicamente senghoriana[996].

Mezu expone, a su vez, otras críticas hechas a la Negritud de Senghor. Éstas las hacen, por un lado, escritores africanos de nueva generación como Wole Soyinka –Nigeria-. Éste afirma que el tigre no alardea de "su tigretud"[997]. Aunque también se cuenta entre los detractores de la Negritud antiguos intelectuales como René Mesnil que ve en esta idea una doctrina reaccionaria, diferenciándola de la poesía africana. La poesía negra expresa la condición histórica y social de los negros en la civilización moderna. La Negritud, al contrario, es una doctrina política que será elaborada a partir de la toma de conciencia racial por los intelectuales procedentes de la pequeña colonia burguesa, con el fin de solucionar los problemas expuestos por la lucha de la liberación en las colonias francesas.

[994] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 14.
[995] Sobre la defensa de la Negritud véase también SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 268.
[996] Cf.: MEZU, O. L. S., 1968, p., 176.
[997] Respecto a esta crítica de Wole Soyinka también Senghor se hace eco en su obra *Liberté 5*, p. 14. Aquí expone la observación de W. Soyinka de que el tigre no se pavonea gritando su "tigretud" y que, por tanto, no hay ninguna razón para que el negro proclame su "negritud". En palabras de Soyinka: "the tiger does not stalk about crying his tigritude". Senghor contestará a estas críticas de W. Soyinka en la misma línea que a los demás autores africanos de habla inglesa, es decir, se sorprende de estas "agresiones" al

Ahora bien, a pesar de todas las críticas, Senghor cuenta con numerosos admiradores por todo el mundo. Si la teoría de la Negritud ha suscitado controversias también ha encontrado numerosos defensores. Con el desarrollo del concepto Senghor ha encontrado una relevancia como intelectual incomparable. Son muchos los poetas que se inspiran en Senghor, retomando sobre todo, sus temas y cantan a la Negritud (entre ellos están: Kobina, Dei-Anang, de Gana, Diop de Senegal, Okigbo de Biafra, y Leroi Jones de los EE.UU.). Se puede subrayar que el valor de su poesía es inigualable, concretamente aquella de sus últimos recuerdos donde él tiende a repetirse a sí mismo[998].

Mezu expone que para Sartre, la Negritud era una reacción contra el mundo blanco, una oposición natural e inevitable a 300 años de privilegio incontestado de los blancos. El hombre negro, largo tiempo cosificado y objetivado por la colonización política y cultural, comienza a tomar conciencia de sí mismo en una crisis existencial al mismo tiempo que política y social. Sartre compara la toma de conciencia del proletariado europeo -víctima de la estructura capitalista-, con la Negritud (como seña de identidad del sueño del hombre negro) en un reconocimiento análogo. Hace una distinción entre estos dos movimientos: la toma de conciencia del proletariado no es un "volver hacia atrás" –como en la Negritud-, se trata de reconocer *en* y *por* la acción del proletariado la definición de las circunstancias de la producción o de la repartición de los bienes. Para el negro, la situación es a la vez diferente y análoga, aunque los efectos son los mismos. El negro se levanta primero contra una injusticia íntima, personal y subjetiva que le es infligida, contra un racismo que le toca en lo más profundo de su ser. El negro debe tratar de abolir los efectos de este insulto y restaurar los valores naturales adquiridos de la raza [999].

concepto Negritud, cuando entre los autores ingleses se han hecho alusiones en términos "más racistas" en defensa de la raza negra y no se han considerado como tales.

[998] Cf.: MEZU, O. L. S., 1968, pp. 201-203.

[999] Cf.: MEZU, O. L. S., 1968, p. 192. Esta teoría de Mezu la podemos confirmar en la obra de SENGHOR, L. S., *Anthologie de la Nouvelle Poésie Nègre et Malgache de langue fraçaise*, (prefacio: *Orphée noir* de J. P. Sartre), p. IX.

Siguiendo a Mezu podemos considerar que la Negritud, para Sartre, es esencialmente una reacción a una situación histórica. La Negritud es, a la vez, un punto de partida (en tanto que reacción contra el racismo blanco), una realización (porque impone una nueva dignidad de raza y postula una pureza negra) y una superación (porque el momento de esta realización señala también la abolición probable de las diferencias de raza). Sartre ve en la Negritud el tiempo débil de una progresión dialéctica donde la afirmación teórica y práctica de la supremacía del blanco es la tesis. La posición de la Negritud, como valor antitético, es el momento de la negatividad. Pero este momento no es suficiente por sí mismo, porque se vuelve a preparar la síntesis o realización de lo humano en una sociedad sin razas. La Negritud es tránsito, no unión, es medio y no fin último. La superación de la Negritud profetizada por Sartre se traducirá en amor. El racismo antirracista de la Negritud y el antiguo racismo blanco se neutralizan. La síntesis o la simbiosis va a conducir al amor humano.

Senghor no contesta de forma inmediata a la interpretación sartriana de la Negritud. Pero ¿cómo han reaccionado otros autores africanos a esta interpretación de Sartre sobre la Negritud? A. Diop, fundador de la revista *Présence Africaine*, camarada, compatriota y colaborador de Senghor, en 1949 expone sobre esta cuestión que nunca pueden estar de acuerdo -los negro-africanos- con esta interpretación de Sartre. Lo que se desconoce es si Diop, en ese momento, fue el portavoz de Senghor [1000].

Es mucho más tarde, en la Sorbona (1961), donde Senghor corregirá ciertas impresiones creadas por el artículo de Sartre. Exponemos estas palabras por ser muy clarificadoras sobre lo que él pensaba:

> ¿Qué es, por consiguiente, esta Negritud que atemoriza a los delicados y que os ha sido presentada como un nuevo racismo? Ha sido precisamente en francés como en principio fue expresada, cantada y bailada. Este solo hecho debe serviros ya de garantía. ¿Cómo se ha podido pensar que fuésemos racistas nosotros, precisamente nosotros que, durante siglos, hemos sido las víctimas inocentes, las *ostias negras* del racismo? Jean Paul Sartre carece de razón cuando en *Orfeo negro* define la Negritud como un "racismo antirracista", mientras que sí la tiene cuando la presenta como "cierta actitud afectiva respecto al mundo"[1001].

[1000] Cf.: MEZU, O. L. .S., 1968, p. 194.
[1001] Cf.: SENGHOR, S. L., *Libertad 1*, p. 329.

A partir de este momento Senghor libra su rol defensivo de la Negritud y va a combatir por él. No deja ocasión para definirla, para matizarla, modificarla y alargar su definición. Estas aportaciones darán lugar a una nueva definición. De tal forma que Senghor hace una nueva referencia al punto de vista sartriano cuando dice:

> "Racismo antirracista", es así como Jean Paul Sartre definía la Negritud, en justa razón. Teníamos entonces la sinceridad y la pasión de la juventud. Todo aquello que pertenecía a la Europa blanca era desvanecimiento: su razón, su arte, sus mujeres[1002].

Por tanto, después de todas las opiniones expuestas sobre la Negritud, podemos concluir que Senghor, en conjunto, se queda fiel a sí mismo, y propugna, a través de su vida política, la promoción de todos los valores culturales del mundo negro[1003]. Cree firmemente que la Negritud es un elemento constitutivo de la civilización negra, y que ella afirma y resume la totalidad de los valores innatos del pueblo africano, el alma vital negra, la fuerza cósmica del mundo negro y, en definitiva, el nudo racial que ata espontáneamente los unos a los otros. El concepto de Negritud adquiere con Senghor su extensión más grande. En un esfuerzo por escapar a las acusaciones de racismo antirracista y de nacionalismo, la idea se extiende. Afirma la Negritud como el carácter específico del mundo negro, de igual forma que los valores greco-romanos y judeo-cristianos simbolizan la civilización del mundo occidental. La Negritud, según Senghor, traspasa el dominio de la literatura. La Negritud pasa a ser un humanismo -como él mismo lo subraya en su obra-[1004]. He aquí la definición que mejor resume la obra de Senghor. Aunque esto será siempre objeto de controversia. La crítica no puede más que debatir y examinar esta idea. Será cada época, cada lector y cada crítico, quien nutrirá siempre su propia definición de Negritud.

[1002] Cf.: SENGHOR, S. L., *Pierre Teilhard de Chardin et la Politique Africaine*, pp. 20-21.

[1003] Cf.: SENGHOR, S. L., *Libertad 1*, p. 272. Nuestra valoración a este desarrollo del concepto "Negritud" en Senghor ya lo expresamos en el capítulo 5. Pero lo recordamos aquí por su importancia. Consideramos que la evolución producida en la "Negritud" no significa que, en un primer momento, el concepto "Negritud" se restringiese exclusivamente a un concepto racista –entendiendo por "racista" el tono o la pigmentación de la piel, solamente-, como afirman algunos de los autores citados; sino que su "campo de acción" era más "limitado", estaba más reducido, en cuanto a que era una forma de identificarse culturalmente los jóvenes africanos que en aquella época despuntaban intelectualmente (Senghor, Césaire, L. Damas, entre otros). Posteriormente vendría la "apertura" de la "Negritud"como la contribución del mundo negro a la "Civilización de lo Universal", esta civilización profetizada por Teilhard de Chardin y en la que se inspiró Senghor.

Otra cuestión tratada por Senghor y que afecta también a la filosofía africana es si existe una *personalidad africana*, personalidad que Senghor "encarna" en la Negritud[1005]. El espíritu de esta ideología se manifestó en la revista *Présence Africaine*, fundada por Senghor y Césaire. Estas dos ideologías de Negritud y "personalidad africana" han dado lugar posteriormente, en el plano político y social, al "pannegrismo" primero y al "panafricanismo" después. Con la idea de Negritud Senghor propugna la existencia de un "pan-negrismo"[1006], esa "patria" cultural y emocional a la que ya nos referimos en este trabajo. Senghor fue uno de los máximos exponentes de este movimiento. Como hombre político luchó por la unidad de todos los pueblos y naciones africanas para superar el concepto racista que consideraba al hombre negro inferior al hombre blanco.

La defensa de estas ideas será la misión de Senghor como miembro de la elite negra de su época, al mismo tiempo que la protección y la ilustración de la cultura negro-africana. Para llevar a cabo esta misión, Senghor hace una distinción entre asimilación o adaptación con la cultura francesa. Precisa que es más una cuestión de asimilar el espíritu de la civilización francesa. Se trata de una asimilación activa y juiciosa, que fecunda las civilizaciones autóctonas y las hace salir de su estancamiento o renacer de su decadencia. Se trata de una asimilación que permita la asociación. Senghor niega la vía de la adaptación –vía pasiva- y opta por la asimilación –vía activa- que sugiere un procedimiento consciente y dirigido.

Senghor modificará el concepto racista de raza substituyendo el esquema superioridad-inferioridad por el de "cualidades diferentes y complementarias". Cada raza posee cualidades específicas, permanentes y casi exclusivas: mientras que el conocimiento de los africanos es específicamente intuitivo, el modo de conocer de los occidentales es en contraste analítico y "dominador". Dichas cualidades son complementarias. Cada raza puede y debe contribuir, a partir de sus propios valores específicos, en la elaboración de una civilización universal.

[1004] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 11: "La Negritud es un Humanismo".

[1005] Nuestra conclusión a este respecto es que, la idea de "personalidad africana" considera el hecho de que África es una realidad más grande que el color negro, y que no todos sus pueblos y su cultura se pueden reducir a la categoría estrecha de "negro-africano", si nos referimos al ser humano basándonos en la pigmentación de la piel. Excluye, por tanto, toda forma de racismo. Con la idea de "personalidad africana" "encarnada" en la Negritud, la idea senghoriana sobre el ser humano aparece como algo mucho más grandioso, mucho más amplia que la visión reducionista del color con el que aparece su piel.

Esta simbiosis entre razas y culturas se realizará por medio de un *mestizaje* cultural y biológico. Este mestizaje será el *leitmotiv* de los discursos y conferencias de Senghor. En el ensayo *Ce que l´Homme noir apporte*[1007], Senghor muestra cómo el negro está presente en la elaboración de ese mundo nuevo. Insiste en muchas de sus otras alocuciones sobre la complementariedad de las civilizaciones, sobre la necesidad del mestizaje cultural a todos los niveles, fundiendo en un acuerdo conciliante: el hombre y la naturaleza, la unión entre todos los hombres, entre el sujeto y el objeto, el acto y el pensamiento, la vida y la moral, el mito y la realidad. Senghor recuerda que gracias al mestizaje biológico y cultural, se produjo la expansión de grandes civilizaciones antiguas (Egipcia, Sumeria, la India). Una civilización sin "mezcla" es un gueto cultural, de ahí que todas las primeras civilizaciones históricas, nacidas en la latitud del Mediterráneo, son resultantes del mestizaje entre negros y blancos o negros y amarillos. De aquí, la necesidad para cada cultura de re-humanizar, de elaborar una simbiosis cultural como ha realizado la *francofonía*.

Cuando Senghor se refiere a la francofonía, podemos comprobar cómo el pensamiento senghoriano oscila entre dos ejes: la Negritud de un lado y la francofonía y la admiración por Francia del otro. Esta paradoja es fundamental a la hora de analizar los ensayos teóricos de Senghor. Después de 1946 afirma que Senegal mantiene su voluntad de entrar y de permanecer en una comunidad de lengua francesa porque, ante todo, la francofonía es cultura. En todos sus discursos, Senghor busca una africanidad específica que contradice sus elogios de la francofonía. Por tanto, el concepto de Negritud calificado por Sartre como algo revolucionario, se ofrece como el modelo de una poesía que ha puesto en marcha un método. Según el mismo Senghor, el hecho de vivir en su carne y en su corazón la condición de proletario, confiere a esta poesía de la Negritud[1008] las características de una poesía social donde el fermento revolucionario reside en esta facilidad de hacer brillar en imágenes y en ritmo la reivindicación del hombre que añora África. El recuerdo de África se plasma a través de la poesía, aquí se opera la magia de la creación, y por medio de esta magia se libera el autor de su máscara blanca. En él se opera la metamorfosis y, en su recuerdo a las máscaras africanas, se superponen las máscaras blancas y negras. En su poesía "Oración a las

[1006] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 2*, p. 295 y p. 311.
[1007] Este artículo está incluido en la obra de Senghor: *Libertad 1*, pp. 25-43.
[1008] El método de la Negritud está inspirado y dictado por las condiciones culturales africanas, puesto que las lenguas negro-africanas están siempre preñadas de imágenes. La poesía adquiere así una gran

máscaras" lo "blanco"queda reducido a la materialidad del objeto ("la harina"), para donar al África ancestral la verdadera actividad: la de servir de fermento ("la levadura"), ese fermento del que no se puede prescindir en todo renacimiento[1009].

Como podemos apreciar, en el pensamiento senghoriano se da la paradoja de encontrar al mismo nivel las alabanzas a la tierra africana, y el elogio desmesurado de Senghor a Francia y a la *francofonía*. Este análisis merece una consideración especial en nuestras conclusiones. Encontramos en las apreciaciones senghorianas sobre Francia una alabanza exagerada a este país, a su lengua y a su cultura. En sus reflexiones, Senghor cae en el etnocentrismo de la cultura francesa. Nos preguntamos si es que defiende acaso un imperialismo cultural francés, o es simplemente un "encantamiento" con la cultura francesa lo que no le deja tener objetividad en sus valoraciones sobre dicha cultura[1010]. Esta cuestión que planteamos está confirmada por las múltiples alabanzas a Francia y la francofonía que ya hemos expuesto en el trabajo. Como ejemplo de esta valoración que hacemos, es que en su obra *Liberté 3* dedica un artículo a la francofonía titulado *La Francophonie comme culture* ("La francofonía como cultura")[1011]. Aquí hace comparaciones de la francofonía un tanto desmedidas, afirmando que ésta es un modo de pensamiento y de acción, una comunidad espiritual, una *noosfera* alrededor de la tierra, haciendo una clara alusión al pensamiento de Teilhard.

En relación a la francofonía senghoriana tomamos la opinión de la autora Saravaya como contrapunto a nuestra valoración. Para ésta, la realidad francófona toma importancia a partir del momento en que la idea de Negritud ha permitido la eclosión de obras literarias. Saravaya menciona las dificultades del escribiente negro-africano para poder imprimir en aquellos momentos: presión de la administración colonial -a la cual se ciñen antes de la independencia de las colonias- y, posterior a la independencia, las numerosas restricciones políticas a la libertad de expresión dirigidas a estos autores africanos y hacia sus publicaciones europeas. El rol crucial de la revista *Présence Africaine* (fundada por Senghor, Damas y Césaire) es subrayado de forma unánime por varios pensadores (Kesteloot, Mouralis, Cornevin, entre otros). En esta revista se

importancia como transmisora de estas imágenes, constituye el corazón del mito de la palabra africana y la llave de la Negritud. Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3*, p. 23.

[1009] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, p. 140.Véase también *Oeuvre Poétique*, p. 23.

[1010] Son muchos los textos que existen, dentro de la obra senghoriana, de exaltamiento a Francia y a la lengua y la cultura francesa. La mayor parte de ellos los hemos ido desgranando a lo largo del trabajo. Referencias a esta cuestión las podemos encontrar en la obra de Senghor *Liberté 2*, p. 53 y p. 210.

[1011] Cf.: SENGHOR S. L, *Liberté 3*, pp. 80-89.

plasman los intereses de los intelectuales africanos afincados en Francia. También hay un dato importante a destacar: en 1960 son 17 países africanos los que acceden a la independencia. Ante las Naciones Unidas aparece la noción de un África negra francófona. En descargo de Senghor, Saravaya también afirma que Senghor nunca llega a sentir el francés como una lengua de adopción impuesta, puesto que la asimila de forma espontánea desde la infancia, partiendo de una formación escolar francesa[1012].

En nuestro estudio hemos comprobado cómo Senghor utiliza la lengua francesa sin ningún tipo de "barrera" cultural; más bien que considerarla una imposición la valora como un instrumento de civilización. Puede ser este el motivo que le lleve, posteriormente, a utilizarla convencido que se trata de una lengua de cultura universal[1013], capaz de integrar los valores de otras civilizaciones. Por tanto, la utiliza y convierte en un instrumento de mediación cultural. En este sentido, Senghor manifiesta en su artículo sobre *La aportación de la poesía negra en la mitad de siglo*, la aparente paradoja de pretender expresar la Negritud en francés[1014].

La ósmosis cultural que se realiza en Senghor sólo puede ser comprendida desde el punto de vista de sus propias vivencias. Desde el sueño de un hombre de "paz" que no quiso que todas las penurias que él vivió se volviesen a repetir en la historia. No olvidemos que Senghor, como prisionero de guerra –de raza negra- en Europa (estuvo recluido en distintos campos de concentración nazi, entre ellos el de Poitiers), vivió de forma nostálgica su país natal africano. Luchó por el curso de una historia propiamente africana y, en esta lucha, llegó a una síntesis de contrarios en su recuerdo. Con esta *simbiosis de culturas* comienza una nueva historia que termina en un nuevo orden:

> Que el niño blanco y el niño negro –es el orden alfabético- que los hijos de la Francia Confederada vayan cogidos de la mano[1015].

[1012] Cf.: SARAVAYA, G., 1989, p. 14. Esta autora explica que la palabra "francofonía" se remonta a Reclus. Éste presenta el concepto de "francofonía" como un conjunto de hombres que se expresan en lengua francesa.
[1013] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, pp. 371-376.
[1014] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 141.

En otro de sus poemas: "Oración de paz", muestra una apertura hacia el mundo cósmico:

> Abrió mi corazón al conocimiento del mundo, mostrándome el arco iris de las nuevas caras de mis hermanos. Yo os saludo hermanos míos: tú Mohamed Ben Abdallahm, tú Razafymahatratra, y después tú, Pham-Manh-Tuong, vosotros, los de los mares pacíficos y vosotros los de los bosques encantados, salve, para todos, (...) y permite a sus manos calientes que enlacen la tierra con un cinturón de manos hermanas, BAJO EL ARCO IRIS DE TU PAZ [1016]. (El subrayado es de Senghor).

Senghor fue un hombre amante de la paz que luchó contra los "extremos". Siempre dispuesto para conciliar todo aquello que significase oposición:

> Y Dios ordenará que su guerra cese, diciendo que todas las cosas estaban bien, y dulcemente haría una paz de rosa, una paz del cielo con el infierno[1017].

Para Senghor se trata de proponer un ideal de hombre a la "civilización de lo universal". Para este autor, actualmente estamos en una crisis mundial (económica, moral...), pero es un problema fundamentalmente de civilización y, por tanto, de cultura, de ello se sigue que las soluciones deben ser culturales.

Por tanto, en el pensamiento senghoriano, el *humanismo* del siglo XX, que no puede ser otro que una *civilización de lo universal*, se empobrecerá si en él faltase, tan sólo un valor, de un solo pueblo, de una sola raza, de un solo continente.

La *utopía* de Senghor sobre la construcción de una "*Civilización de lo Universal*" podemos relacionarla con la utopía occidental de la globalización de la cultura o, también, con la utopía de una ética universal de mínimos –plasmada por la cultura occidental en la *Carta Magna de los Derechos Humanos*-.

[1015] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, p. 200. También en *Oeuvre Poétique*, p. 71: "Que l´enfant blanc et l´enfant noir –c´est l´ordre alphabétique- que les enfants de la France confédérée aillent main dans la main".

[1016] Cf.: SENGHOR, L. S., *Obra Poética*, pp. 231-232. Véase también *Oeuvre Poétique*, pp. 95-96.

Podemos subrayar la universalización ética y moral que promueve Senghor a lo largo de su obra y que hemos descrito a lo largo de nuestro trabajo. Pero debemos hacer una reflexión previa antes de entrar en nuestras conclusiones de la ética que pretende lograr Senghor. Tenemos que plantearnos, en primer lugar, si dicha ética es posible. ¿Cómo obtener esos "mínimos éticos" en sociedades multiculturales del siglo XXI para crear dicha "comunidad cívica"? ¿Quién propone y sobre qué se fundamentan esos "valores vinculantes"?. Estas cuestiones son algunas de las muchas que nos podemos plantear y que servirían de "telón de fondo" para discrepar en la creación de una "ética de mínimos" que sirviese de substrato para llegar a la "Civilización de lo Universal" soñada por Senghor.

Han sido muchos los autores que han dirimido la cuestión de una "ética de mínimos", por lo que no entraremos aquí en esta discusión filosófica (propia de otro estudio). Sólo hacemos una pequeña observación para, la cual, nos servimos también de la opinión de algún otro autor. Para los países del primer mundo se proponen éticas de mínimos, sin tener en cuenta que, de hecho, ya estamos dentro de un dominio cultural de Occidente. Pero ¿de dónde se quieren sacar los mínimos hoy? Al respecto, Gómez-Hera afirma que una base de una "ética de mínimos" sólo la podemos encontrar en el mismo hombre:

> El fundamento de una ética de mínimos, ... no puede ser otro que el mismo hombre, descubierto en terminología kantiana, como ser racional, persona moral, fin en sí mismo, digno de aprecio siempre y nunca de precio[1018].

Ahora bien, esta propuesta ética del hombre como fundamento está sostenida sobre la cultura moderna occidental, porque es desde ésta donde se ofrece el marco metafísico que la hace posible. Dicho de otra manera, las éticas de mínimos esconden una metafísica, por lo tanto una ética con una propuesta de vida buena. Aquí el hombre occidental ilustrado (persona racional y digna) se coloca como patrón de medida de toda cultura. Y, por tanto, nos planteamos: ¿Es la cultura occidental la que debe ser

[1017] Cf.: SENGHOR, L. S., *La rose de la paix et autres poèmes*, Harmattan, Paris 2000, p. 28: "Et Dieu ordonnerait que sa guerre cessât, disant que toutes coses étaient bien, et doucement ferait une paix de rose, une paix du Ciel avec l´Enfer".

[1018] Cf.: GÓMEZ-HERA, J., "Ética de máximos" y "Ética de mínimos". *Una alternativa para solucionar los conflictos morales de las sociedades pluralistas*, en GÓMEZ-HERA, J., (Coordinador). *Dignidad de la vida y manipulación genética*, Biblioteca Nueva, Madrid 2002, p. 293.

universalizada?. Podemos trabajar con el supuesto de que como integrantes de la cultura occidental, tenemos ya algunos mínimos que son: la libertad, la igualdad y la fraternidad[1019]. Pero ¿Podemos imponer estos valores a otras culturas? ¿Qué pasa con las culturas no occidentales, como la africana, que no han sido tan influenciadas por los valores occidentales? Son muchos los autores que consideran que la realización de una "cultura universal" es una utopía por diversos motivos, algunos de los cuales ya los hemos expuesto. Entre estos autores cabe destacar la opinión de De la Pienda cuando afirma:

> Cada cultura implica patrones o pautas de conducta religiosa, moral, política, económica, guerrera, artística, etc. Ahora bien, esto supuesto, es un hecho evidente el que existen muchas culturas, muchas formas de interpretar la vida, muchas técnicas con las que el hombre intenta dominar la Naturaleza, muchas filosofías con las que da sentido a su conducta social. Todas ellas son creaciones del hombre y son formas distintas de realizar las casi infinitas posibilidades que él tiene de desarrollarse. Cada una de esas culturas sólo realiza algunas de esas posibilidades y abandona otras. Ninguna cultura es capaz de realizarlas todas[1020].

Creemos que se requiere mayor sensibilidad para respetar las tradiciones africanas. Senghor nunca consideró esta cuestión como "una vulneración" de la cultura africana por dos motivos: por una parte, formó parte de la cultura occidental y, por tanto, está influenciado por sus valores. Por otra parte, también alude en numerosas ocasiones a preservar lo válido de la cultura africana y sus valores en esta simbiosis de culturas[1021].

[1019] A estos valores de libertad, igualdad y fraternidad, hace alusión Senghor como "patrimonio" de la cultura francesa y pionera en la defensa de las libertades humanas, así como patrón de conducta a seguir por todas las naciones. Esta cuestión nos la confirma la siguiente afirmación de Senghor: "La cultura francesa ha enseñado a los pueblos del mundo los ideales de libertad, que ella misma encarna después de la Revolución de 1789". Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3,* p. 186. Sigue subrayando también la importancia de la lengua francesa en esta opción de liberación del hombre: "La lengua francesa tiene un rol importante: liberar al hombre, elevarlo a su dignidad en el orden y la transparencia, que son las cualidades esenciales de esta lengua". Cf.: SENGHOR, L. S., *Liberté 3,* p. 182.

[1020] Cf.: PIENDA, J. A. DE LA, 2006 (B), p. 66.

[1021] Sobre esta problemática del multiculturalismo en el siglo XX-XXI y la asunción de una ética de mínimos por parte de todos, Wimmer afirma que tenemos que afrontar que los pensadores occidentales, al formular su pensamiento, no hacen otra cosa que expresar su tradición cultural. Por tanto, siendo así, se plantea por qué no reconocer todas las orientaciones culturales con sus respectivos pensamientos como las expresiones de sus propias filosofías y estar en un mismo nivel todos en este aspecto. En este sentido, la filosofía de la tradición japonesa, china o india es manifiestamente una filosofía y, como tales, válidas para expresar el pensamiento y la cultura de un pueblo. También nos queda la cuestión de si las condiciones lingüísticas y culturales de una filosofía se pueden explicar por medio de los conceptos

Ahora bien, también encontramos un aspecto positivo de esta afirmación de Senghor en la construcción de una civilización de lo universal, y es que, por una vez, el problema se plantea en términos de complementariedad, de diálogo y de intercambio, no de oposición ni de odio racial. Para Senghor aún estamos a tiempo de una *convergencia panhumana*, es decir, de una comunidad espiritual en toda la humanidad: de una *noosfera* alrededor de la tierra.

Senghor en este intento de aunar la cultura africana y occidental, insiste también en las similitudes que existen entre el humanismo contemporáneo y el humanismo negro-africano, pues, en definitiva, lo que mueve a ambos, es la red de interacciones –de energía- que unen las semillas de existencia en el individuo, los individuos en nuestra sociedad planetaria, las estrellas y los planetas en el universo. Esta basta red que aparece como un sistema complementario, está fundada en la unión de los polos opuestos –pero complementarios-: sobre el amor (opinión de Teilhard que comparte Senghor), completando y enriqueciéndolo todo, para hacer llegar al ser humano al *más-ser*. El humanismo africano del siglo XX responde a la construcción de la civilización de lo universal en un desarrollo dialéctico del ser humano, de forma integral.

Respecto a la influencia cultural que ha tenido el pensamiento de Senghor en su África natal y el posterior desarrollo de algunas de sus teorías, tanto culturales (Negritud, personalidad africana, diversidad y mestizaje cultural) como políticas (vía africana del socialismo), podemos afirmar que uno de los aspectos más interesantes de estas teorías de Senghor es que han escapado a su control. Tanto la Negritud como la vía africana al socialismo son ahora de dominio público. Han sido desarrolladas y transformadas por otros africanos y constituyen fuerzas ideológicas que moldean las mentes de los hombres por toda África.

Otro aspecto analizado en nuestra tesis ha sido cómo relaciona Senghor en sus obras el *pensamiento existencialista* y la *Negritud.* Afirma que la Negritud es, esencialmente, ese calor humano que está presente en la vida del mundo. Subraya la

---

filosóficos de una cultura diferente. Por tanto, existen culturas diversas que han producido sus propias formas de filosofía, y nos queda dilucidar si es posible el entendimiento entre estas culturas filosóficas. De esto resulta el problema nuclear y ¿utópico? de formar una "filosofía intercultural", es decir, que todas las distintas formas del pensar continúen actuando en las discusiones filosóficas del mundo contemporáneo. Ahora bien, ¿quién puede juzgar? ¿quiénes serían los "árbitros" en esta disputa? No se nos puede escapar que tenemos que usar lenguajes diversos para expresar y encontrar nuestras ideas, que como filósofos, las palabras serán nuestro único instrumento para mostrar lo que pensamos, pero que todas esas palabras están arraigadas dentro de unos contextos culturales y unas experiencias personales. Cf.: WIMMER, F. M., d. c., pp. 16-20.

definición de Negritud como un "existencialismo" "para hablar como vosotros"[1022]. Con esta afirmación, Senghor enfatiza la utilización de un "lenguaje occidental" para su mejor comprensión. Es una Negritud y un existencialismo que están enraizados en la "Tierra madre", expandidos al sol de la fe. Esta presencia del negro-africano en el mundo se realiza por medio de una participación del sujeto en el objeto, participación del hombre en las fuerzas cósmicas, comunión del hombre con los otros hombres y, más aún, con todo lo existente, desde la piedra hasta Dios. Por tanto, podríamos decir que Senghor es un existencialista panteísta, que ha transferido las cualidades positivas y el acento sonriente de sus propias obras a la raza negra.

Senghor ha recurrido igualmente, sin gran rigor filosófico –ya que no era ésta su finalidad-, a ideas popularizadas por el existencialismo, tales como: "el-ser-ante-el-mundo", "presencia-de-la-vida", etc. Senghor el euroafricano, o el africano moderno, podríamos decir que persona modelo, porque es un hombre de síntesis y de equilibrio, es expresión dinámica de este mestizaje cultural que constituye, para nosotros, un medio privilegiado de acercar a todos los pueblos, razas y civilizaciones hacia un diálogo que lleve al entendimiento.

Senghor "mira" a Occidente a través de autores como Teilhard de Chardin, Bergson, Maritain (entre otros). Para él el pensamiento de estos autores es como "una ventana" que le permite ver y dialogar en un "tú a tú" con el pensamiento existencialista occidental. La ventana a través de la cual Senghor tiene una "mirada más amplia y profunda" y será, por tanto, la más importante, es la de Teilhard. No nos paramos en las correspondencias con otros autores pues esto daría lugar a otros estudios. De aquí que en nuestro trabajo hayamos realizado un intento de síntesis de la filosofía de Teilhard y su conexión con el pensamiento de Senghor.

Desde la síntesis hecha, podemos concluir que la antropología de Chardin se basa en una observación científica del ser humano, que está unida y subordinada a la metafísica y a la teología. Mientras que la observación del ser humano -y de forma especial del negro-africano- en Senghor parte de una visión poética e idílica en sus primeras reflexiones –al comienzo de la defensa del movimiento de la Negritud-, para posteriormente hacer un análisis más reflexivo y lúcido, cuando en su vertiente política tendrá como finalidad primera desarrollar el porvenir de su país natal Senegal. Podemos

---

[1022] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 330.

decir que ambas antropologías son existenciales, dado que introducen el problema del destino, al mismo tiempo que tienen en cuenta las mediaciones que permiten la plenitud de la persona así como la opción que decide su valor de ser. Pero su reflexión supera los límites del existencialismo cuando ambos insertan al hombre en el centro del movimiento cósmico, de la historia universal y, por medio de una civilización de lo universal -donde prevalezca la simbiosis de todas las culturas-, se invita al ser humano a consumar la unificación del mundo. Estos progresos que la persona realiza en su existencia conlleva la plenitud y perfección de la historia, ya que la persona encuentra su pleno desarrollo en el servicio a los demás por medio del amor –que es el movimiento de energía espiritual supremo-.

Para ambos, el ser humano es centro de perspectiva y eje de construcción del universo. El cosmos está subordinado y ordenado al ser humano, puesto que sólo la persona lo puede orientar y asumir en el sentido de una personalización progresiva y creciente –la progresión de la persona en Teilhard se realizará en un sentido evolutivo físico y espiritual, para Senghor se hará por medio de un crecimiento del ser, en un refuerzo de la *fuerza vital* que es la que forma parte de todos los seres y les da la *vida*-. La persona es la clave; por medio de su proyección en un porvenir lleno de esperanza puede dar sentido al universo y a la historia, trascendiendo a su vez al Universo, porque la propia persona es su único valor verdadero.

Para Teilhard será importante definir el *sentido* del hombre y de su historia (historia ligada al mundo, pero humana). Para Senghor el *sentido* del hombre estará intrínsecamente unido a su *liberación*. Proclamará la libertad de todo aquello que pueda oprimir la liberación del pueblo africano en general, y del africano-senegalés en particular. Luchará por la defensa de la negritud y de todos los valores que puedan dar al ser humano la libertad en el pensamiento, en la acción y en la creación, tanto espiritual como material. El núcleo de su labor política y personal es el "crecimiento" del Hombre en todas sus dimensiones, todo por llegar a un *más-ser*.

Tanto para Senghor como para Teilhard, no existe oposición entre materia y espíritu. Ambos son profundamente dialécticos, poetas, creadores y gigantes en espiritualidad tanto como en inteligencia. De igual manera, para ambos, el "fenómeno humano" abarca tanto lo somático, como lo mental y lo espiritual. La verdad se encuentra en una síntesis integradora y explicativa de estas contradicciones aparentes. Se trata de dos filosofías de la analogía, es decir, la síntesis de lo semejante y lo diferente. Por tanto, tienen en común el intento de reconciliar de forma dialéctica la

dualidad de las filosofías que se reparten los dos aspectos de la realidad: existencia-totalidad, razón-discursiva y razón-intuitiva, persona-mundo, libertad-razón, energía(espíritu)-materia.

El ser humano es una complementariedad perfecta de la razón intuitiva (razón abrazo) y la razón discursiva (razón ojo) –para Senghor-, y de la energía radial y la energía tangencial –para Teilhard-. Mostraron cómo podían converger: unidad con diversidad, la física y la mística, la ciencia y la religión, materialidad y espiritualidad, individuo y humanidad, pasado y futuro, persona y Dios, etc. Todo ello, lo consiguen porque creen que la unión, la verdadera unión de contrarios, diferencia, pero no confunde, complementa, pero no separa. Su mayor deseo fue formar una civilización de lo universal, donde toda la humanidad pudiese convivir en armonía y paz, cada cultura con sus aportaciones en un diálogo recíproco y fecundo. Quisieron crear una cultura verdadera, conformada con el espíritu de todas las civilizaciones, en la cual, se puedan intercambiar los dones recíprocos para edificar la única civilización realmente humana: la *Civilización de lo Universal*.

La conclusión que podemos extraer sobre la conexión que existe entre el pensamiento existencialista europeo y el negro-africano que desarrolla Senghor, es que si bien existen puntos de encuentro entre ambos pensamientos existencialistas (europeo y negro-africano) como son: la reflexión sobre la finitud del ser humano, la importancia de la existencia de la persona, la preponderancia de la emoción, la intuición y el sentimiento sobre la razón discursiva; también encontramos una diferencia radical entre ambos pensamientos: la marcada tendencia individualista del existencialismo europeo, y la visión del ser relacional negro-africano (no es un *ser-en-sí*, sino un *ser-con*), en una comprensión unitaria y global de la persona africana, enraizada en el clan, la familia y los antepasados. El ser del negro-africano es cultural, se va construyendo a través de los acontecimientos de la existencia. En el pensamiento negro-africano no se produce división entre ontología y religión, la existencia que se desarrolla en esta vida terrena se funda en la *pre-existencia* para dilatarse en una existencia mayor.

Senghor afirma en varias ocasiones que el negro-africano identifica el ser con la vida, más aún, con la *fuerza vital*. Llegando a considerar que la metafísica negro-africana es una *ontología existencial*[1023]: la persona ocupa un lugar privilegiado en el sistema de fuerzas que es el universo y en su calidad de *existente* activo que es capaz de acrecentar su ser, así como de intervenir en el crecimiento o disminución, del resto de

las fuerzas del cosmos en su capacidad y libertad de con-creador con Dios. El principal deber del ser humano es reforzar su existencia (vida personal), así como realizar el ser en las demás personas, es decir, ayudarles a desarrollar su *existencia*. Nos encontramos con un pensamiento negro-africano que podemos definir como un "*existencialismo religioso animista*"[1024], -en palabras del propio Senghor- y, por tanto, es un *existencialismo característico africano*. Esta filosofía africana, de la cual se nutre Senghor, también la podemos definir como un surrealismo que oscila entre varios aspectos filosóficos y religiosos, entre los cuales podemos encontrar: el misticismo y el existencialismo, el psicologismo y el panteísmo, el humanismo y el naturalismo cosmogónico o supranaturalismo. Para Senghor, lo original de la persona negro-africana es el *punto de fisión* que existe entre los múltiples elementos que lo componen (materiales y espirituales), en el límite entre lo consciente y lo inconsciente.

En nuestra tesis también hacemos una reflexión al respecto de la noción que Senghor mantiene sobre la libertad (cuyo objetivo primero será liberar al individuo). Será la conquista de dicha libertad su primera finalidad –en el sentido de recuperación y afirmación, defensa e ilustración de la personalidad colectiva de los pueblos negros, de la Negritud-. Con la conquista de la libertad Senghor persigue un fin último: que el ser humano pueda realizarse más allá del *bien-ser* material en el *más-ser* espiritual; en definitiva, que la persona pueda realizar su "actividad genérica" libremente. Ya que Senghor entiende por "persona" el ser más libre que pueda existir, pues posee una libertad que trasciende todas las determinaciones contingentes para volverse libertad creadora, y dicha creatividad es lo que constituye el nexo de unión del hombre con lo divino. Esta libertad es una cualidad común de todos los seres humanos, ya que el ser es acción, es decir, libertad en movimiento.

Donde más podemos apreciar la influencia de la cultura occidental en el pensamiento senghoriano es en las concepciones de *porvenir* y *prospectiva* que mantiene Senghor. Como hemos visto en nuestra tesis, el pensamiento negro-africano "tiene puesta su mirada" en el pasado, pero en el pensamiento senghoriano la idea de progreso, de desarrollo en el futuro, es una de sus más altas preocupaciones. Quizás ha sido su labor como responsable máximo de un país lo que le ha llevado a tomar en consideración ideas occidentales como: "vías de desarrollo", "progreso", "libertades individuales", "porvenir", "prospectiva". Ahora bien, también afirma Senghor que los

[1023] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 212.
[1024] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 1*, p. 226.

senegaleses, para avanzar en su desarrollo, deben apoyarse en los valores de su pasado, aunque es el porvenir lo que les interesa porque aún está por hacer. Para que este desarrollo se realice con la mayor eficacia posible, los senegaleses, y Senghor como máximo responsable –entonces- de esta nación, deben plantear un proyecto que prevea y planifique el porvenir porque allí están abiertas todas las posibilidades.

La filosofía senghoriana servirá para dar a África "un aliento" de expansión al mundo, así como una respuesta a la demanda ideológica que existe en la filosofía africana actual. Estas respuestas filosóficas se pueden encontrar bajo la forma de Negritud o "personalidad africana". Dicha filosofía se orienta, de forma similar, hacia las raíces del *Zamani* que, como ya hemos visto, son religiosas. Pero, mientras estas dos áreas –Negritud y personalidad africana- hacen uso del *Zamani* religioso, apuntan también hacia el futuro. Con la filosofía de Senghor encontramos la diferencia entre un *Zamani* lleno de mitos del pasado y totalmente vacío de mitos del futuro, que recuerda su vida y formación occidental cuando nos habla de "progreso" y por tanto de proyección de futuro. Esta cuestión queda nítidamente reflejada en unas palabras del propio Senghor :

> Sin embargo, esta filosofía por "negra" que debiera ser, no debería ser menos moderna, es decir, basada en la organización y la explotación especulativa del mundo sensible[1025].

En honor a la memoria de Senghor, lo mejor que se puede ofrecer a las nuevas generaciones de jóvenes africanos, es la filosofía que él ha dejado en herencia como un viático para el siglo XXI. El mismo autor manifiesta encontrar en su memoria, un refugio y una causa para seguir su "camino de liberación":

> Y vuelvo sobre mis pasos, hacia mi Negritud, que era, sin contradicción, el fundamento mismo de mi ser: la base permanente donde encontrar nuevos viáticos para nuevos viajes[1026].

[1025] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 5*, p. 237: "Cependant, cette philosophie, pour "nègre" qu´elle devrait être, n´en devrait pas moins être moderne, c´est-à-dire, basée sur l´organisation et l´exploitation spéculative du monde sensible".

[1026] Cf.: SENGHOR, L. S., *Libertad 5*, p. 10: "Et je revenais sur mes pas, vers ma Négritude, qui était, sans contredit, le fondement même de mon être: la base permanente où trouver de nouveaux viatiques pour de nouveaux départs".



Léopold Sédar Senghor.

Después de una vida plena en la tierra, Senghor comienza una nueva vida con los ancestros y los dioses, manteniendo su categoría de presidente. Con nuestro estudio queremos contribuir a mantener viva la memoria y el espíritu de esta gran figura de simbiosis euroafricana que es L. Sédar Senghor.

ANEXO I: LÉXICO DE SENGHOR

En este anexo recogemos los términos más comunes o vernáculos africanos empleados por Senghor, así como las expresiones más características utilizadas por este autor dentro de su *Obra Poética* y también en su obra literaria. Los términos extraídos de su obra literaria, en su gran mayoría, pertenecen a sus obras *Liberté I, II, III, IV y V*, y *Ce que je crois*, en las cuales, el propio Senghor explicita su significado dentro de la obra correspondiente, tomando dichas explicaciones como referencia.

Acacia: árbol de hojas divididas en foliolos, de flores jóvenes; ciertas especies producen la goma arábiga.

Adéra: arbusto de Sahel, de flores rojas.

Adrar: nombre de un macizo montañoso situado en Mauritania.

Albinos: aquel que padece de anomalía caracterizada por la ausencia congénita de pigmento. De color rosa y, no blanco, que es el propio de allí. Los albinos son una especie de fantasmas, de mensajeros del más allá.

Alizé: viento del este, regular, dulce y fresco.

Almadies: cabo situado al oeste del continente africano, frente a Dakar. Según Senghor, el nombre "Almadies" proviene de una palabra portuguesa que designa una "formación de carabelas".

Almany: título equivalente al de "rey", procedente de la palabra árabe *Al Imán*; en 1776 lo adopta la monarquía teocrática de Futá Toro; también llevará este título el jefe *tukulor* de Bundú. Los *tukulores*, en el valle del Senegal, es decir, en la frontera con Mauritania, representan el 7% de la población. En el siglo XVIII, los *Almanys* del Futá, musulmanes, luchan contra los *mandingas*, animistas.

Amazoulous: nombre dado por Chaka a su pueblo, que significa los "Hijos del Cielo".

Ambre: perfume sacado de los residuos intestinales de los cachalotes, recogidos sobre el mar. Se dice igualmente, de la resina fosilizada, joven, transparente y dura.

Aptère: Sin alas.

Arbre des palabres: árbol (*baobab*) en la plaza del pueblo bajo el cual se discute, se cuentan narraciones o poesías, y se toman grandes decisiones (ver *Kaïcedrat*).

Arévako: "tan-tan" para hacer venir la lluvia.

Askia: emperador del Imperio Songhoi (ahora Sangha).

Atlas: gran macizo montañoso que separa el centro del Sáhara de las costas mediterráneas de Marruecos y Argelia.

Aubier: parte tierna que se encuentra en los bosques, en la corteza de un árbol.

Azamboo: planta tropical; variedad de cidra.

Badolas: en el pueblo *serérè* son los pobres de la casta de los hombres libres.

Baïde: lago situado al nordeste del Senegal.

Bakel: villa al este del Senegal, después de Mali. Ciudad de la región de Galán (al lado del río Senegal), región habitada por los *Soninké*.

Balafong: instrumento de percusión que se acuña con las mallas del bosque. Instrumento noble que sirve en el acompañamiento de la epopeya y en los cantos de alabanza. Especie de xilófono o piano.

Balangar: lago del Senegal, en la región de Casamance.

Bambará: etnia de África Occidental, entre Senegal y Malí.

Bámbula: danza negra extendida por las islas del Caribe.

Banáj: según Senghor, onomatopeya que imita el sonido del beso.

Bantou ó Bantu: africanos del sur del ecuador, del centro-sur del Camerún, justo en el África del sur, incluyendo los *Zulús*. Se dice también de un grupo de lenguas negro-africanas y de los individuos que las hablan, que constituyen un grupo étnico de homogeneidad relativa. De una zona inicial de distribución localizada en la región de los Grandes Lagos. Los bantúes, fueron ocupando en sucesivas migraciones, casi todo el África meridional y central desde la franja ecuatorial Camerún-Kenia hasta El Cabo.

Baol: la última de las regiones del Senegal, al sur de San Luis, entre la desembocadura del río Senegal y Cabo Verde.

Baoulé: región del centro de la Costa de Marfil, reconocida por sus máscaras y esculturas.

Barké: en el pueblo *wolof* es una cualidad moral adquirida. Es el *wersek* (ver en este vocabulario) transpuesto al plano moral, es decir, la riqueza y bondad del alma, la honestidad.

Barrit: grito del elefante. El manatí, mamífero marino que es también llamado elefante marino.

Baso: mijo de gran tamaño; algunas especies se usan para hacer escobas.

Bauhinia: árbol africano decorativo de flores blancas y rosas.

Baxai: se pronuncia “bakai”, y significa “bondad”. Se utiliza por los jóvenes *currutacos* para designar la belleza de una muchacha. También una buena acción recibe, a veces, el calificativo de “bella”.

Baulé: pueblo de etnia melano-africana que se extiende por Costa de Marfil. Es notable la importancia que cobran los valores estéticos entre ellos, en especial, estatuas, vasos de madera, máscaras.

Belborg: nombre de lugar inventado por Senghor de consonancia nórdica, vikinga, aplicado a la segunda esposa de Senghor, Colette Hubert (de origen normando), que él hizo "Princesa de Belborg". La Princesa de Belborg encarna los valores del mundo occidental, por oposición con los valores del mundo negro-africano, donde el poeta se ha hecho él mismo el "Embajador" en las "Cartas a la Princesa".

Beleup: jefe de provincia del antiguo reino de Salúm. Título de nobleza en el antiguo reino de Salúm..

Benín: parte del golfo de Guinea, que comprende la costa del antiguo Dahomé y de Nigeria.

Betteville: (Marquesa Josefina Daniel de), abuela de Colette Hubert, Señora de Senghor.

Biére de mil: bebida alcohólica a base de mijo fermentado.

Bobó: etnia del alto Volta.

Bolong: palabra de origen *mandinga*, designando, según Senghor, un brazo de mar rodeado de manglares. Los *bolongs* constituyen uno de los elementos más característicos de la región del Sine-Saloum, en donde Senghor pasa su infancia.

Boraso: tipo de palmeras tropicales, del género *borassus*, de tronco esbelto y liso y de palmas en forma de abanico; en Senegal se da la especie *borasso flabeliforme*. Se utiliza para hacer esteras. Es la palabra (en el texto francés, *ronier*) que suele emplear Senghor para referirse a las palmeras.

Botrops: serpiente de la familia de los crotálidos, relativamente grande, venenosa y con la cola puntiaguda, en forma de lanza.

Bubú: vestimenta tradicional del Senegal, larga y amplia, que llevan habitualmente los hombres.

Bundú, Buré: Región del norte del Senegal. Sus minas de oro pertenecían a la leyenda.

Bur: es el término *wolof* equivalente de "rey".

Cabri: cabritillo (el pequeño de la cabra). Variedad de cabra en el África negra.

Cactées: plantas de tallos carnosos, verdes, llenas de un jugo o zumo, en forma de raquetas, que viven en colonias, y sus hojas se reducen a espinas.

Cafre: etnia de África del sur, perteneciente a los bantúes.

Cafres: Kafir, nombre dado por los árabes musulmanes a los "infieles" negros.

Cana o Canna: flor grande y roja, muy extendida en África. Suele ser utilizada en los jardines públicos (sobre todo en Dakar, en los jardines de la Presidencia).

Cap-Vert: península senegalesa sobre el Atlántico donde se encuentra Dakar.

Casamance: región al sur del Senegal con bosques y muy fértil. El "Granero del Senegal". De casa Mansa: la mansión del rey.

Casia: planta leguminosa, con flores en racimos.

Castel: nombre dado en el Senegal a un fuerte militar construido en el extremo sur de la isla de Gorée, sobre un alto basáltico que domina la isla.

Cauri: concha pequeña blanca de un pequeño molusco gasterópodo, que sirve de moneda de cambio en las costas de África y de la India; también se utiliza como ornamento en diversos aderezos.

Cayor: región del norte del Senegal, al sur de San Luis, entre la desembocadura del río Senegal y Cabo Verde.

Chaká: rey *zulú* (1785?-1828). Conquistó una gran parte del sur y centro de África. Jefe de un grupo de etnia *ngoni*, del norte del Natal. A la muerte de su padre, se convirtió en el jefe de una tribu que él mismo llamó los *Amazulúes* ("pueblo del cielo"). Puede ser considerado el fundador de la patria *zulú*. Mantuvo grandes luchas contra los holandeses y las demás tribus indígenas. Mató a su prometida Nolivé. Fue asesinado, según la leyenda, por tres de sus hermanastros (Ding´ngana, Mahla´ngana, Mopo). Senghor hace de este jefe, militar y sanguinario, un militante luchando por la independencia del pueblo negro y símbolo de los ideales de la raza negra, pero esta imagen, dista mucho de la realidad histórica de un personaje bastante sanguinario con las demás tribus, que sólo actuó en función de su ambición.

Champs Méridiens: estancia de los muertos según Senghor. Meridiano, es equivalente al mediodía, es la hora del regreso de los espíritus.

Chat-tigre: nombre dado a numerosas especies de gato salvaje.

Chechia: *Fez*, gorro usado como prenda de uniforme por los soldados coloniales franceses.

Cheik: jefe de la tribu en las religiones islámicas.

Cheik Yaba Diop (ó ***Dyob***): personaje real de cierta popularidad en el Senegal. Fue jefe de la provincia de *Sine-Saloum*, al sudeste de Dakar.

Cochlospermum: liana reptadora de flores jóvenes.

Corosol: fruto tropical; variedad de anona, cercana a la chirimoya.

Cuter: pequeña embarcación con velas.

Da: es sinónimo de "Kuma", -ver en vocabulario-. También puede significar en el pueblo *bambara* "boca", "crear".

Damel: título del rey de *Cayor*.

Dan: pueblo de etnia melanoafricana de la costa oeste de *Ivoire* (habita en Liberia y Costa de Marfil). Reconocido por sus máscaras.

Danestal: localidad imaginaria creada como Belborg para subrayar los lugares que recuerdan a la esposa de Senghor, a los Vikingos y a la civilización escandinava.

Dang: el *dang* es la cantidad de cuscús que cabe en una calabaza. Conforma una masa habitualmente esférica.

Dembá: el apellido *Dembá* es tan común en el Senegal como lo es *Dupont* en Francia. Ambos representan la esencia más común del pueblo de las dos naciones.

Diseur-des-choses-trés-cachées: adivino, brujo.

Djenné: villa de Mali que fue en otro tiempo la capital del imperio Sanghai.

Djilor, o ***Dyilôr***: aldea donde residió Senghor durante su infancia, próximo a Joal. Pueblo del interior del Senegal, en donde el padre de Senghor tenía fincas y su madre está enterrada. Senghor pasa temporadas en él.

Dogón: pueblo de África, que habita en el Malí; reconocido por el arte de sus máscaras y estatuas. Se caracteriza por una omnipresencia de lo simbólico.

Draa: río de África del Norte que toma su curso en el Alto Atlas y está jalonado de numerosos oasis.

Dyakhâw: antigua capital del reino de *Sine*.

Dyal: raíz onomatopéyica, que expresa la danza. Con esta raíz se han formado una serie de palabras compuestas por medio de sufijos verbales.

Dyâli o ***Djali***: palabra *mandinga*. Se trata de un trovador de África Occidental, de la zona entre el Sudán y el Sáhara. Poeta oficial del coro, distinto del "griot", ya que ha recibido una enseñanza esotérica, ha sido iniciado en los misterios de la kábala, que no son otra cosa que los de la juventud del mundo (ver *griot*).

Dyaligues: cautivos de la Corona Francesa, administran las aldeas de los metecos *peules*.

Dyaló: trovador senegalés.

Dyambur: entre los *wolof* es "el hombre de bien". Debe poseer las cualidades más diversas: belleza, fuerza física, distinción, educación, riquezas materiales y morales. Por encima de todo debe "honrar" a los otros hombres tratándoles como él mismo quisiera ser tratado: como hombre.

Dyamburs: en el pueblo *serérè* forman la mayor parte de la población, son la masa de los campesinos libres. También se les conoce como "*Badolas*".

Dyenné: ciudad de Malí, al borde del Níger. Una de las capitales del Imperio Songhoi, y centro cultural muy importante.

Dyêka: en *wolof* "conveniente". Se trata de una belleza funcional.

Dyêri: país seco. En oposición a *Wâlo*, tierra de inundaciones, al borde del río Senegal.

Dyom: en el pueblo *wolof* es el sentimiento de la propia dignidad personal.

Dyonewar: Villa *sérère* situada sobre una de las islas del estuario del río Salúm.

Dyung-dyung: "tan-tan" real de la corte del Sine, palabra *mandinga*; es decir, perteneciente a la lengua de las tribus que ocupan el sur de Sudán, en torno al río Casamance; constituyen el 4% de la población.

Eboué: es el apellido de su primera mujer: Ginette Éboué. Los dos hermanos de Ginette fueron compañeros de cautividad de Senghor durante la Segunda Guerra Mundial (Senghor fue prisionero de los nazis en este período). El padre de Ginette, Felix Éboué (1884-1944), alto funcionario negro, originario de las Antillas, siendo gobernador del Chad fue una de las primeras ayudas de De Gaulle cuando éste organizó la resistencia.

Elé yaye: es el principio de una canción *sérère*.

Elissá: aldea del Alto-Guinea, donde tuvo lugar una batalla entre los *Peuls* y los *Mandingas*, ancestros de Senghor, que tuvieron que refugiarse en el país *sérère*. Es el lugar sagrado de la mitología de Senghor. Pueblo de la alta Guinea, causa de guerra entre *mandingas* y *peuls*. Los primeros, vencidos, se instalaron en el país *sérère*, entre ellos "el abuelo de mi abuelo" dice Senghor. A estos antepasados se refiere, cuando habla, en múltiples ocasiones, de los "Ancianos de Elissá".

Elyme: planta que se desarrolla en medios áridos, con largas raíces que permiten fijarse en las dunas.

Epizootias: nombre genérico de las epidemias que azota a los animales.

Eslugui: variedad de galgo de África.

Ethiopie: país al este del continente africano, donde la reina de Saba reinó. La imagen de "León de Etiopía" recuerda a la figura del Emperador de Etiopía, donde es un emblema. Los etíopes son el símbolo de los pueblos negros.

Euphuïsme: estilo rebuscado.

Fa´oy: villa del Sine sobre la "Ruta real", prestada por el rey, donde se encuentran las tumbas de los guerreros que conquistaron el país *sérère*. Aquí fueron enterrados los Ancestros de Senghor. Este pueblo y santuario de la espiritualidad *serérè* se encuentra a unos treinta kilómetros de Yoal.

Facóquero: mamífero paquidermo, parecido al jabalí, muy propio de las sabanas africanas.

Fad (en singular ***pad***): en *serérè* se denomina así a los cautivos, preferentemente a los "esclavos".

Fadyoutt ó ***Fadiouth***: villa de cara a Joal, situada sobre una isla de conchas. Es en *Fadyoutt* donde vivía la poetisa Marône, poetisa de cantos *gimnicos* y, a la cual, Senghor le debe la lección que "el poema es canto y música".

Fan: etnia africana de Gabón y Camerún.

Farba-bir-ker o Farba de la corte: en el pueblo *serérè* es una especie de maestro de ceremonias, y tiene funciones análogas a las de ministro del Interior y ministro de Hacienda.

Ferló: región desértica del centro del Senegal.

Filao: conífera de los trópicos con los picachos muy largos. Árbol originario de la India y Madagascar y cultivado en África, perteneciente a la familia de las coníferas. Proporciona una madera sólida muy apreciada en la construcción y en la carpintería.

Fimlá: pueblo *sérère*, a pocos kilómetros de *Dyilor*. Aquí pasa Senghor parte de su infancia.

Flamboyant: árbol tropical de flores de rojo vivo, como llameantes, de ahí su nombre.

Fleuve: el Río (con mayúscula), es el Senegal.

Fon: etnia africana del bajo Dahomey, Beguín.

Fongolimbí: pequeño pueblo en los confines de Senegal, en la frontera entre Guinea y Malí, en una zona montañosa.

Fouta: El "Fouta senegalés", llamado también *Fouta-Toro*. Es el valle inundado del río Senegal, desde Dagana hasta el contacto de los terrenos antiguos abajo de Bakel.

Franchipanero: árbol tropical de grandes hojas y de flores muy perfumadas, del que se extrae una esencia usada en perfumería.

Futá: región al norte del Senegal, en la orilla izquierda del río.

Futá-Damga: región oriental del F*uta*, traspasada por el río.

Futá Dyalong: Región montañosa; formaba parte del antiguo reino de Senegambia, luego de la Guinea Francesa (desde 1897) y ahora de la República de Guinea; en el siglo XVI es reino *peul*, con Koli Tanguela como rey. Luchan contra los *mandingas* en Elissá.

Gabú, Gabon: reino mandinga, al suroeste del Senegal, conquistado por los *Peuls* del *Fouta-Djalon*. Esta región del África Occidental, formó parte de la Guinea Portuguesa. El reino *Gabú* fue fundado en el siglo XIV por los *Guelwars*, antes de su emigración al imperio *mandinga*.

Galam: región situada en la orilla derecha del río Senegal, famosa por sus minas de oro.

Gambie: río que ha dado su nombre a un pequeño país anglófono.

Gandún: islas en la desembocadura del río *Saloum*, al sur del Senegal.

Gandyol: región del Senegal.

Ghana o Wagadou: nombre del primer imperio del África del oeste. Engloba parte de Mauritania, de Mali y de Senegal. El imperio de *Ghana* estaría fundado en el siglo IV por los *Soninké*, y lo mantendrían hasta los siglos XI-XII. El soberanos de *Ghana* tiene el título de *Kaya-Magan* (ver).

Gommier: nombre genérico de los árboles que producen la goma: acacia, eucalipto, mimosa....

Gongó: perfume almizclado en polvo, empleado por las mujeres senegalesas, con el que recubren su cuerpo.

Gongo Musá: también llamado Kankan Musa; reinó sobre el Imperio Malí de 1307 a 1332. Famoso por su viaje a la Meca, por sus conquistas y su fasto que llamó la atención de todo el Islam, atrayendo a Malí artistas y comerciantes de todas partes y contribuyendo a la instalación definitiva del Islam en el África Occidental.

Gonolek: pájaro.

Gorea: isla de la costa del Senegal de 900 metros de largo y 300 de ancho, enfrente de Dakar. Está constituida en gran parte de basalto.

Gorongo: "tan-tan" corto, de sonido grave.

Gran Dyaraf o Dyaraf-bu-rey: en *serérè* es un título de alto dignatario de la corte, es el representante de los hombres libres, y desempeña las funciones de primer ministro y maestro de justicia en el corazón del reino de Sine.

Gran Farba o Farba-bu-rey: en el pueblo *serérè* es el jefe y representante de los cautivos, que es ministro de la guerra.

Grande-Rayée à senestre: "tan-tan" que introduce los contratiempos dentro del ritmo.

Greta: nombre genérico que utiliza Senghor para las bellas mujeres (no se sabe si es una referencia a Greta Garbo).

Grigrí: amuleto de los hechiceros negros para conjurar la mala suerte.

Griot o griote: casta de poetas que perpetúan la tradición. Hechicero del África Occidental.

Grue Couronnée: pájaro de plumaje mezcla de gris y negro y con la cabeza coronada con un copete. Hay muchos en los jardines de la Presidencia de Dákar.

Guélowârs, ó ***Guélwârs***: palabra *sérère* que designa al noble, antiguos conquistadores mandingas del *Gabou*. Fundadores de los reinos *sérères* del *Sine* y de *Saloum*. En singular, término genérico que significa para Senghor "príncipe".

Guimm ó Gim: "poema, canto" según el propio Senghor. Palabra que viene del *sérère gim*, cántico (en singular), y *Kim* en plural. Equivalente para Senghor a la oda griega.

Guinea Bissau: Antigua Guinea Portuguesa, muy ligada al mundo senegalés desde los orígenes de la colonización. Forma parte del universo real e imaginario de Senghor.

Gynécée: estancia de mujeres en las casas griegas y romanas.

Halpulaar-en: los *serérès* designan así al grupo de gente que habla la lengua *peul*, pero que no son de raza *peul*. Los *peuls* no tienen un territorio determinado, viven a lo largo de la zona norte sudano-saheliana. El sufijo "en" sirve para formar palabras que designan "un grupo de personas".

Halvor y Dina: héroes enamorados de una leyenda escandinava.

Harmatán: viento caliente y polvoriento, que viene del desierto, y entraña sequedad, por lo que pasa a ser el mensajero de la desgracia.

Hiperbóreos: pueblo situado al norte de África. El calificativo guarda relación con la presencia en el poema del tema de Egipto, de donde procederían las tribus más emblemáticas del África Occidental.

Hippotrague: antílope de la sabana. Mamífero rumiante de cuernos grandes y de gran alzada; algunas especies viven en el África Oriental y Meridional.

Hivernage: (invernada) estación de lluvias y de siembras.

Hysope: arbusto de flores azules que los pueblos hebreos empleaban, según la Biblia, para purificar.

Igname: planta con tubérculos harinosos que sirven como alimentación.

Iguane: reptil. Su cola es un alimento preciado.

Imerina: altiplanicie central de Madagascar, formada por terrenos lateríticos. Es la región que fundamenta la designación de Madagascar como la Isla Roja. Asentamiento de la tribu de los *Merinos*, etnia dominante desde el punto de vista político, debido al apoyo interesado de los colonizadores.

Impaludé: aquejado de paludismo. Neologismo creado por Senghor.

Issanussi: adivino zulú que ordena a *Chaká* matar a su prometida *Nolivé.*

Jib: "resuena". Se utiliza en los cantos y poemas.

Joal (actualmente: ***Dyong***): villa natal de Senghor en la costa sur del Senegal, a unos 100 kilómetros de Dakar, cerca del estuario de *Saloum*, ocupado por los portugueses.

Joalien ne: adjetivo creado por Senghor que significa "Paz Joaliana".

Jom: es el sentimiento vivido de honor, dignidad e integración que impone respeto. Valor del pueblo africano, de su integridad moral; es el ideal del hombre honesto.

Jujubier: árbol tropical, de pequeños frutos marrones (los *jujubes*). Es originario de Asia y fue propagado en África por los árabes. Es un árbol muy extendido en Senegal.

Kabilio: perteneciente a Kabilia, región interior de África, al sur de Argelia.

Kafuntine: ciudad en la costa, al sur de Gambia.

Kaïcédrat, ó caïlcedra: árbol rojo del bosque de la sabana que da sombra. "Árbol de las palabras". Asociado a la realeza.

Kan Dyamé: pueblo en una zona pantanosa a varios kilómetros de Dyilor. Fuente como otras muchas, en el Senegal, que no son sino pozos al borde de los arrozales.

Kaolack: ciudad al sudeste de Dakar.

Katamague: lugar al lado de Dyilôr donde se encuentran los pozos y palmeras.

Katamanga: palmeral cercano a Dyilôr.

Kayacedro: gran árbol de la sabana que produce una sombra muy densa, cercano al *anacardo* y al *acajú*. Su madera rojiza es conocida como caoba del Senegal.

Kaya-Magán: *Kaya*: oro, y *Magan*: rey. El "Rey de oro", título de soberano de Ghana y de Mali.

Kaymôr: villa *sérère* en el *Saloum.*

Keitá: apellido de los primeros emperadores del Malí, del siglo XI al XIV.

Kersa: Dominio sobre sí mismo, es decir, la fuerza del alma que nos permite dominar nuestros intereses, pasiones y emociones, para canalizarlos hacia la nobleza de espíritu; también es la vergüenza que nos hace evitar los excesos. Gentileza propia del pueblo *sérère.* "Moderación", medida que le es natural en el carácter al pueblo negro-africano.

Khakham: palabra de origen *wolof*. Zarza tropical, con bolas pequeñas espinosas. Zarzas y malas hierbas tropicales.

Khalám: especie de guitarra de cuatro cuerdas que acompaña la elegía o la epopeya.

Khasonkée: mujer de etnia *mandinga* del reino de *Khasso*. Etnia establecida en la orilla izquierda del Senegal.

Khoisans: es el nombre genérico que reciben los descendientes mestizos de los Pigmeos, Bosquimanos y *Hottentots* actuales, y que hablan las lenguas mestizadas de estas etnias africanas.

Kilimanjaro: montaña situada al norte de Tanganika. Es el punto más alto de África; famoso por sus nieves.

Kim: palabra *sérère* que designa, a la vez, el canto y el poema en plural.

Kim njom: poemas siempre cantados a varias voces por las mujeres negro-africanas. En ellos se encuentran todos los rasgos del canto negro que se pueden observar en los "*blues*" y en los "*negro spirituals*". Los componen, en general, las jóvenes para cantar cualidades y virtudes de sus novios: de sus "negros esbeltos" según Senghor.

Kintar: Quintal. Senghor conserva la forma más parecida al origen árabe de la palabra, *quintâr*. Equivale a 50 kilos.

Kobo: mamífero rumiante de pelaje grisáceo que vive en los lugares pantanosos de África.

Kolnodick: propiedad de los Senghor.

Koor oxé: "El Hombre" –con mayúscula-, en lenguaje *serérè.* Así era como los lugareños del Senegal llamaban al padre de Senghor. Por este gesto, su padre fue elevado a la clase de "hombres-genios", al uso, de "nobleza de sangre".

Kôra: instrumento africano noble de cuerdas y caja de resonancia. Especie de arpa de 16 a 32 cuerdas, cuyo soporte es media calabaza. Se toca apoyándolo contra el pecho.

Kori: franja estrecha de verdor que recorre, en el desierto, el lecho de un arroyo, seco muy a menudo.

Korista: que tañe la Kôra.

Kotye Barmá: poeta y cuentista popular, difusor de la sabiduría tradicional africana.

Koumba-Ndofene: rey del reino de Sine, descendiente de los conquistadores *malinké.* Perdió sus tierras en el año 1925.

Koumba-Tam: en la etnia *serérè* es la diosa de la hermosura.

Koyaté: familia de *griots* que tocan el *kôra.* Acostumbrados a recitar las genealogías de los antepasados.

Koyé o Hoyé: rama de los *sérères* que toma su subsistencia del trabajo de los *joncs* (Yiig).

Kraals*:* aldea donde viven los africanos y su ganado. Barrio miserable reservado a los negros en África del sur. También designa los poblados de las tribus de los *hotentotes*.

Kuma: "La Palabra", en la etnia *bambara*. Concierne a toda enunciación del pensamiento por medio de la palabra, al mismo tiempo que une el lenguaje y la enseñanza.

Kumbá la Huérfana: personaje de la literatura popular senegalesa. Huérfana y perseguida por su madrastra, Kumbá sigue cantando.

Kumbá N´Dofene: último representante de una familia de reyes del Sine. Reinó de 1898 a 1925. Visitó al padre de Senghor y el fasto de la visita impresionó a éste de manera evidente.

Kumbá Ndofene Dyuf: primer representante de una familia de reyes del Sine; reinó de 1853 a 1871, y triunfó sobre el Almany Ma Ba, que quería imponer un régimen teocrático islámico.

Kumba Tam: diosa de la belleza en la mitología *sérère*.

Kuss ó Kouss: geniecillos que recuerdan a los primeros habitantes del África negra, los *Pigmeos*, que fueron exterminados por los Grandes Negros en los orígenes del África negra.

Laf: en el pueblo *wolof*, cualidad adquirida que quiere indicar "majestad". Es la belleza y la fuerza física, mejor aún, la prestancia que impone respeto.

Lagos: capital de Nigeria, en el golfo de Benín.

Lakakat: término *wolof* que se aplica de forma despectiva a aquel que habla una lengua extranjera.

Laman: en el pueblo *serérè*, es el administrador de los bienes de la comunidad campesina (campos, fuentes, arroyos, bosques, etc.). El carácter primordial de estos bienes es su inalienabilidad. El Lamán no puede vender ni alquilar nada sin el consentimiento del Consejo de los Notables, especie de consejo municipal formado por los jefes de las "casas comunales". Se caracteriza su función administrativa por la redistribución de la tierra entre las distintas familias.

Lamantin: mamífero marino que remonta hacia las fuentes de los ríos, de numerosas leyendas (sirenas). Mujer, según una leyenda *peule*, que después de haber sido sorprendida desnuda en el baño, ha sido transformada en *lamantin*. El *lamantin* podría ser , en razón de su morfología, el origen del mito de las sirenas.

Lamarca, Lamarque: según indica Senghor, *lam* es una raíz *sérère* que expresa la idea de "mando". La palabra es, pues, un neologismo creado por Senghor, sinónimo de "padre de familia", compuesto según el modelo de *patriarca*. Título de "jefe".

Lanza: es la Lanza del Vasto. Senghor recomienda el retorno a los valores ancestrales y a la no-violencia.

Laobes: los artesanos, en *serérè*, que ocupan las profesiones de madereros y brujos.

Laptot: negro senegalés embarcado como marino en los barcos coloniales.

Lêlé: canto de amor nostálgico en tierra de los *Peuls* al norte del Senegal. Se acompaña con un laúd de una cuerda.

Lilanga: nombre de mujer *bantu* (Congo).

Lingüeras: mujeres del pueblo, de la ciudad de Lingüère, en el centro de Senegal. Se designan así en oposición a las mujeres llamadas *signares* (damas).

Louga: centro administrativo al norte del Senegal.

Ly, Abdoulaye: economista senegalés; primero, aliado de Senghor en la lucha por la independencia, y su primer ministro; más tarde, su rival –encarcelado-.

Mahé-Kor Dyuf, el Tutoyé: descendiente del último rey de Sine-Kumba Ndofene Dyuf. Fue destituido por los franceses, después de la Segunda Guerra Mundial, del puesto de jefe de provincias que aún tenía. Tratado con desprecio por los colonizadores, recibe el mote que completa su nombre, el "Tutoyé": "al que se tutea".

Maïmouna: nombre femenino muy extendido en Senegal.

Maîtres-de-saint-Louis: familias francesas ricas y nobles de San Luis.

Maître-des-sciencies-et-du-langage: *griot*. (ver)

Malí: región al este del Senegal, durante los años 1959-1960, tras la independencia de Francia, ambas naciones, ahora independientes, formaron una confederación. En el imaginario de Senghor, el Malí forma parte de la antigua patria, constitutiva de los grandes imperios africanos desaparecidos; en especial del Imperio *Songhoi*.

Malinké: otro nombre de los *mandingas*. Es un pueblo negro de Guinea, de Mali y del alto Senegal. Los *Guelwars*, de donde Senghor era descendiente, eran *Malinkés*.

Mamangudj o Mamanguedy: brazo de mar cerca de Yoal, a lo largo del cual se encuentran los santuarios.

Mamba: serpiente venenosa que vive en los árboles y de colores muy vistosos.

Mamelles: alturas de origen volcánico llamadas así. La más alta, sobre la cual se ha construido un faro, tiene 105 metros.

Mandiago: etnia del Senegal y de Guinea Bissau.

Mandingue: etnia guerrera que funda el imperio de Malí al que se incorpora una parte del Senegal actual. El pueblo comprende: los *Dyoula*s, los *Dyakhanké*, los K*hassonkés*, los *Bambaras*, etc.

Mange-mils: pájaros parásitos que saquean las plantaciones de mijo.

Marigot: mar del centro tropical. Sitio sagrado en relación con la iniciación.

Mat: en *wolof* "perfecto". Se trata de una belleza funcional.

Mayaí: nombre propio masculino africano.

Mbalakh: largo "tan-tan" campaniforme de sonido claro.

Mbarodí: "matador de león" en lenguaje *peul*. También se emplea como grito de fuerza dirigido al campeón. En el poema de Senghor "El Hombre y la Bestia" es el "Señor" de las fuerzas invencibles que derrota a la "Bestia".

Mbayé Dyob: nombre y apellido típico de Senegal, de la región de Gandyol. Senghor alude a éste en el poema "Taga de Mbayé Dyob". Se debe de tratar de un soldado conocido de Senghor ya que no se le encuentra proyección histórica que lo saque del anonimato salvo en el poema aludido.

M´Bisel: santuario cercano a Joal donde están enterrados los primeros reyes *sérères* de la dinastía *malinké o mandinga*. Los peregrinos practican en este santuario el culto de la serpiente.

Mbogú: nombre de caballo.

Medina: en el Senegal, los suburbios y barriadas más pobres.

Mehari: dromedario de pura raza, utilizado para las carreras; puede recorrer 200 kilómetros por día.

Mersi: "fetiches" en *serérè*.

Mesopotamia: atendiendo al significado etimológico del término, es derivado de la palabra griega *mesopotamios*: "Situado entre dos ríos". Senghor lo emplea para designar la región del Senegal situada entre el río Sine y el río Saloum, es decir, la región del Sine-Saloum.

Minstrels: los trovadores o poetas que se inspiran en motivos folklóricos para expresar el alma negra. En sus orígenes tenían más de bufones que de verdaderos trovadores, pues su misión consistía en divertir al público blanco con la representación de un tipo negro grosero y ridículo, aunque buen muchacho.

Mitkal: unidad de peso árabe, equivalente a unos 4.772 gramos. El texto de la poesía "Que me acompañen las koras y el balafong" alude a los mitkales de oro que llevaron en su peregrinación a La Meca los esclavos de Gongó Musa: según la leyenda, unos 500 mitkales.

Mogho Nabá: título del soberano del reino *mosi*, pueblo del Níger y del Alto Volta.

Muñ: Valor *sérère*. Lejos de ser la resignación, es la paciencia, que quiere decir la coherencia y la perseverancia en acción, pensamiento y sentimiento.

Muntu: para la ontología negro-africana es "la cosa en sí", es la esencia misma del ser, que se define por la fuerza y se oculta bajo las apariencias de cualquier materia dotada de caracteres singulares, desde la piedra hasta Dios.

Musoró: región al nordeste del lago Tchad. Hubo un reino islámico de cierta importancia hasta el siglo XIX.

Naett: nombre femenino muy común en Senegal, que en ocasiones es un apelativo afectuoso dirigido a una mujer. El primer título del poema de Senghor: "Cantos para Signare" (que leemos en los *Nocturnos*), fue "Cantos para Naett", publicados en 1949.

Nama: palabra *wolof* que expresa melancolía, pena, el recuerdo triste y agradable a la vez, nostalgia. Es un estado de ánimo semejante a la "*saudade*" portuguesa.

Name: planta cultivada en las regiones cálidas africanas por sus tubérculos ricos en almidón.

Nânió: palabra *sérère* que significa "¡escuchad!". Del verbo *nan,* "escuchar, oir".

Nase: cabo al lado de la ciudad de Popenguine, al sur de Dakar.

N´déïssane: palabra *wolof* que expresa ternura o admiración y complacencia.

Ndessé: sentimiento de tristeza impreciso. La palabra sirve, como *blues*, para designar una canción o son de tipo elegiaco.

Ndeundeu: "tan-tan".

Ndyalakhar: pueblo de la costa norte del Senegal.

Ndyane: varios pueblos senegaleses llevan este nombre.

Ndyongolor: antigua capital de los conquistadores *mandingas*, en el país *sérère.*

Néoménie: la cara correspondiente a la luna nueva.

Ngalam: en lengua *wolof* significa "oro".

Ngas-o-bil: pueblecito muy cerca de Yoal. El nombre significa "pozo de piedra". Senghor estudió en el colegio que tenían en él los Padres del Espíritu Santo.

N´Gom: nombre propio de hombre en Senegal. Se cree que de un camarada de estado de Senghor, de origen senegalés.

Niombató: regiones del sur de Senegal, fronterizas con Gambia. Tierras bajas y húmedas.

Njambar: Heroísmo. Valor *sérère*. Exalta el poder de la persona, cualquiera que sea su lucha. Hace de la persona de *njambar* un héroe.

Nolivé: prometida de Chaká (rey zulú, –ver-). Chaká la mató para evitar cualquier sentimiento de debilidad en su corazón y cualquier atadura que le impidiera su "misión", anteponiendo el deber político al amor.

Nubia: parte septentrional del Estado de Sudán.

Nyenis: artesanos en *serérè*, agrupados a su vez en subcastas: herreros, médicos, zapateros, tejedores. Ejercen una influencia real, aunque oculta.

Nyilane: nombre de la madre de Senghor.

Nyominká: poblado de pescadores en las islas Salúm.

Orix: rumiante africano de gran talla, de gran cornamenta curvada hacia la parte trasera del cuerpo y de gran y abundante cola.

Orma: es un deber moral impuesto en el pueblo *wolof*. Es el reconocimiento que debemos a toda persona que nos ha atendido bien.

Ouzougou: árbol del bosque tropical difícil de utilizar en ebanistería por su dureza.

Pagne: tela artísticamente tejida que se ponen los negros alrededor de la cintura; les cubre hasta la rodilla.

Palétuvier: árbol de raíces aéreas apoyado en las ciénagas.

Palmarín: ciudad al sur de Yoal, en la desembocadura del Sine.

Paragnesas: en singular, *faragnesa*: deformación *sérère* de "francesa".

Peul: pueblo nómada que salió del norte del Senegal para reunir el *Fouta-Djalonn* en Guinea. Ellos salvaron de los *Mandingas* a Elisa. La madre de Senghor era de origen *Peule.* La lengua de los *Peuls* se llama el *Pulaar*.

Pintada*:* gallinácea muy común en África.

Poeré*:* sociedad secreta entre los *mosi* del Alto Volta.

Pomme-cannelle: fruta sabrosa de carne blanda.

Pongüé: etnia del Gabón.

Popenguine: ciudad senegalesa, cerca del Cabo Verde, fundada en el siglo XVI, y situada sobre la costa del Senegal, entre Dakar y M´Bour. En ella se instaló una residencia presidencial, donde Senghor pasó un fin de semana cuando era presidente del Senegal.

Potopoto: lodo, fango (el barro de las zonas pantanosas), en lengua *Peule*. Sirve para referirse a los negros originarios de esas zonas y de las zonas miserables: "Los hijos del potopoto". Onomatopeya que semeja el ruido de los pasos en el bosque.

Poullo: quiere decir en lengua *Peular*, "cualquier persona de raza *peul*".

Prétemps: neologismo, antes del tiempo, o tiempo de los orígenes.

Prosopisos: árbol tropical de la familia de las mimosáceas, que crece en los terrenos pobres. Es propio de los países tropicales.

Pulaa-gal: manera de ser *peul.* En lengua *peul* el sufijo "gal" sirve para formar palabras concretas.

Pulaa-gu: conjunto de las cualidades características de los *peuls.* Con el sufijo "gu", en lengua *peul*, sirve para formar substantivos abstractos.

Punt: poblado de la Antigüedad, situado en Etiopía o en el sur de Arabia. Tiene una proyección mítica, como lugar del que proceden las caravanas de oro, de esclavos y perfumes.

Rafet: en *wolof* "bello". Se aplica preferentemente a los humanos.

Ras Destá: general etíope que comandó la resistencia contra los italianos durante la guerra de Etiopía. Ejecutado en 1937. En árabe, *ras* significa "jefe".

Recada: es el bastón que el señor entrega a su mensajero, para que éste dé testimonio de que su mensaje es auténtico, fiel a la voluntad del que lo envía. Bastón de mando. También significa símbolo de autoridad.

Rédimer: rescatar en el sentido moral. Frecuentemente empleado en relación a Cristo.

Rip, Niombató: regiones del sur de Senegal, fronterizas con Gambia. Tierras bajas y húmedas.

Rônier: variedad de palmera.

Roses-d´oreilles: (perífrasis) expresión irónica que sirve para designar a los Blancos.

Roundé: pueblo *nyominká*, en la desembocadura del *Salúm*; está situado en una pequeña isla.

Rufisque: esta ciudad es el centro comercial más importante del Senegal. Está situada al este de Dakar.

Saba, Reino de: Es importante tomar conciencia del papel imaginario que tiene el legendario y bíblico Reino de Saba en la mitología de Senghor. No se trata sólo de la presencia bíblica y de la visita que la famosa reina de Saba hiciera a Salomón (*Libro de los Reyes*), sino de la herencia que de éste pasa al mundo africano, gracias a la conquista que de él hicieron los Etíopes. La presencia de este mundo imaginario se acrecienta en el poema que lleva por título "Etiópicas", y en "La Elegía a la Reina de Saba". Por otro lado, el poema tiene un claro referente histórico: la ocupación de Etiopía por las tropas italianas. Símbolo de la grandeza de África.

Sabar: tambor alargado de sonido claro, acompañado por más "tan-tan".

Saint-Louis: villa de Senegal situada en la desembocadura del río. Primera villa francesa en África. Capital del Senegal hacia el siglo XIX, al ser la primera capital del Senegal, en ella se encontraban las grandes fortunas coloniales. Junto a Dakar, Rufisque y Goré, fueron las cuatro ciudades senegalesas cuyos habitantes, al haber recibido la nacionalidad francesa, tenían derecho limitado de voto.

Salúm: río e islas de la costa occidental de África; el Salúm riega el Senegal. Región del país habitada por los *sérères*.

Sall: nombre de familia corriente. Apellido de la etnia *tuculor*.

Saño: mijo tardío, de tamaño mediano, que proporciona una harina muy blanca.

Sao: gigante mítico dotado de una fuerza prodigiosa. Pueblo de ese nombre que vivió en las inmediaciones del lago Tchad.

Saô: nombre de una diosa venerada antiguamente por el pueblo del mismo nombre. Mujer adorada. Símbolo de los orígenes de África.

Sapotille: fruta del árbol zapote. Con forma de manzana y la carne dulce como el albaricoque.

Sar: apellido *sérère,* en especial de la zona *nyominká*.

Sará: etnia negra de gran talla, del Sudán central.

Satang: nombre propio de mujer africana.

Secó: panel de ramas trenzadas para formar cercas (las cercas formadas con secoes). Lugar rodeado por esas cercas para guardar los cacahuetes. En su evolución la palabra acaba significando el almacenamiento de cacahuetes destinados a comercialización y, finalmente, el poder colonial que se asienta sobre ese comercio.

Sérères: pueblo de la región del *Sine* y de *Saloum* (África Occidental) que vive en el Senegal y de donde procede Senghor (aunque Senghor es *sérère* sólo en parte –por parte paterna-, ya que su madre es *peul*). Los *sérères* son cristianos, pero están muy marcados por el animismo. Su piel es muy negra.

Serpent-minute: serpiente poco venenosa de pequeña talla.

Signares: damas mestizas de alto rango. Senghor da este sobrenombre a su primera mujer Ginette Eboué.

Sik: término *sérère.* Cornamenta de antílope que lleva el luchador vencedor, en el curso de la danza triunfal cuando celebra su victoria.

Simal: afluente del *Saloum*. Nombre de aldea del abuelo de Senghor, de frente a *Dyilôr*. Cercano a Yoal y santuario de la espiritualidad *serérè*.

Simún: viento abrasador del desierto.

Sine-Salúm: afluente del río *Saloum.* También se denomina así al territorio de las tribus *sérère*, a la que pertenece Senghor, que constituye el 1% de la población en torno al río Sine y las islas Salúm. Esta región del Senegal se encuentra entre Dakar y Gambia. En el *Sine* se formó un reino cuyo último rey fue *Koumba-Ndofene* mencionado por Senghor en uno de sus poemas.

Siniguitud: condición del hijo del *Sine,* del Senegal. Neologismo creado por Senghor a imitación de *negritud.*

Siny: nombre propio de mujer africana.

Sirá-Bradal: según la leyenda *sérère,* fundadora del reino de *Saloum*, hermana de Maïsa Wali Dione que fundó el reino de Sine. Esta princesa de sangre real pudo escapar a la masacre de los *guelowares* en Elissá. Es la matriz de la dinastía *mandinga* en el país de los *sérères*.

Sitor : nombre propio de varón africano.

Soni Alí: poderoso soberano del imperio Songay. Reinó de 1465 a 1492. Se esfuerza en llegar a un mestizaje entre el Islam y las tradiciones locales.

Sopé: "querida", en *sérère*. Del verbo *sopa* (*Wolof*) que significa "querer".

Sorongo: palabra empleada entre los *peul* de la zona de Futá Dyalong para designar una especie de *kôra*.

Sorrow songs: cantos africanos de romances amorosos y melodías ligeras.

Soyán: nombre propio de mujer africana.

Stégomya: mosquito que transmite la fiebre amarilla.

Striquer: cantar de un tirón.

Soukeiná: nombre propio femenino *sérère*. Muy apreciado por Senghor.

Suna: mijo de grano pequeño y tempranero.

Tabalá: "tan-tan" de guerra.

Tabors: isla que se encuentra en la costa senegalesa, en la desembocadura del río Casamance. Los orígenes de la madre de Senghor (Nyilane), se remontan al clan de los Tabors.

Taga: poema laudatorio.

Tagant: provincia del sur de Mauritania, al norte del Senegal, pueblo de nómadas.

***Talbat*: "**tan-tan" de sonido medio**.**

Tamá: pequeño "tan-tan" de axila, con el cual se acompañan los *griots* para el elogio o la oda.

Tamarin: árbol grande tropical.

Tam-tam o tama: pequeño tambor utilizado por los brujos.

Tann: tierras llanas frecuentemente recubiertas por los mares (sólo se cubre durante las grandes mareas). Cuando se retiran, el agua deja reflejos que son interpretados por los *sérères* como una manifestación de los muertos.

Târ: en *wolof* "belleza". El negro-africano asimila la belleza a la bondad, y, sobre todo, a la energía. Este adjetivo se aplica preferentemente a los humanos.

Targuí: el tuareg.

Tatá: muralla de tierra trillada que rodea una aldea. Fortaleza. Senghor la emplea para designar la fuerza, la capacidad de resistencia.

Teddunga ngall: honor, en lengua *peul*. Homenaje hecho a alguien.

Tegin o Téguin: palabra *wolof*, indica "*cortesía*", no sólo de las maneras y de las palabras, sino sobre todo de los sentimientos. Esta distinción, o cualidad adquirida, la da la educación y la observancia de la tradición. Es la forma de "conducirse" en la vida.

Teraanga: palabra *wolof,* que designa el "*honor*" que se recibe, o los "honores" que se rinden. Es el respeto, la educación, el escuchar al otro, el darse cuenta del otro, la generosidad.

Thiés: ciudad del interior del Senegal.

Timbó: ciudad de la región de Gabú. Se convirtió en capital de los *peuls* tras la pérdida de Elissá.

Tokor: "Tío" en *sérère.* El tío desempeña un papel similar al del padre en la etnia *sérère*.

Toko´Waly: se trata de Waly Bakhoum, el tío de Senghor, por parte de lado materno.

Tombuctú: ciudad de la república de Malí (en el antiguo Sudán francés), cerca del río Níger. Su importancia histórica, comercial y cultural fue enorme. Lugar santo del Islam. Su biblioteca destruida en el siglo XVI fue famosa.

Toucouleur:: una de las tribus de la etnia *Halpoular*, la otra etnia eran los *Peuls*.

Touraco géant: pájaro de gran talla, de plumaje azul-verde, que vive en África.

Trigonocéphale: serpiente venenosa de las ciénagas.

Tubab: término peyorativo, para designar al blanco, en especial al francés.

Tubab Dyalaw: ciudad al sur de Dakar.

Tussor: ligera falda de seda, comparable al pañuelo grande. Los senegales elegantes les gustan mucho las faldas vaporosas.

Tuyabo: en el pueblo *wolof*, es un deber que se impone. Es el reconocimiento piadoso que se debe muy especialmente a los padres. Un proverbio *wolof* dice: "Cuidar de su madre pertenece al dominio de la *Tuyabo*".

Tyané: nombre propio de mujer en Senegal.

Tyaroye: zona militar en los suburbios de Dakar. En 1944 hubo una revuelta de los soldados que volvían de Europa, al encontrarse de nuevo con la disciplina colonial.

Tyedó: en un principio, la palabra significaba el soldado que luchaba contra el Islam para defender los valores tradicionales; luego pasó a significar el soldado mercenario.

Ulaullar: compuesto lingüístico creado por Senghor, con la fusión de *aullar* y de *ulular*. (Siguiendo a Senghor con *hululer* y *huhurler*).

Uzugú: árbol tropical del que se saca una madera de ebanistería.

Vallon-de-la-mort: valle *zulú* donde Chaka habría hecho matar a sus malvados guerreros para castigarles por sus cobardías y sus torpezas en el combate.

Vaudou: culto animista, brujería, hechicería.

Ver de Guinée: gusano parásito tropical.

Vizguelwar: nombre compuesto por Senghor, a partir de vizconde. No olvidemos que el *Guélowârs* ó *Guélwârs* es un noble (ver vocabulario) en el pueblo *sérère*.

Waï: interjección que marca la sorpresa, la indignación ó la admiración. *Wâlo*, región de inundaciones y fértil situada al borde del río Senegal.

Waló: región del Senegal, al norte del país, a menudo inundada.

Warf: pontón, dique sobre el mar.

Warugal: es un valor propio del pueblo africano entendido como "deber social" que, si no nos da los medios para vivir, nos da las razones para vivir.

Wersek: en el pueblo *wolof,* es una cualidad moral adquirida. Es el acomodo material y el éxito en los diferentes campos de la actividad humana.

Woï: canto, poema *wolof*. También es una onomatopeya que sirve para expresar el dolor, "¡ay!". Según Senghor es la traducción exacta de la oda griega.

Wolof, ó ***ouolof***: nombre del pueblo mayormente musulmán del Senegal. Canto de amor en la tierra de los *Toucouleurs peuls*. Es una de las etnias más importantes del Senegal; son el 32% de la población; ocupan la zona en torno a Cabo Verde y Dakar; en el siglo XIV se constituyó el reino *Wolof* tras haber estado bajo el área del Imperio Malí.

Works songs: "cantos de trabajo": se cantan en coro, compuestos de versos libres, cortos, asonantados, con pausas para los golpes de martillo, los golpes del pico, etc. Posee una fuerza rítmica extraordinariamente eficaz, contagiosa. Todo el mundo canta cuando trabaja, hasta el prisionero. Es la expresión de la vida cotidiana de un pueblo esclavizado, pero espiritualmente intacto. En África toda actividad humana de alguna importancia es acompañada por el ritmo del tan-tan y del canto.

Yaaganaa: "De tiempo atrás".

Yamussokro: ciudad situada en el interior de Costa de Marfil.

Yëg: en *wolof* significa "sentir". No es el "sentir" de los sentidos, sino el "sentir" de los afectos y los sentimientos.

Yela: canto de amor entre los *tuculores*.

Yèm: en *wolof* "a la medida de". Se trata de una belleza funcional.

Yimre: palabra *peul* que designa, al mismo tiempo, el canto y el poema, la oda.

Yoal: ciudad natal de Senghor, cercana a la desembocadura del Sine.

Zambeze: río del sur de África que vierte sus aguas en el Canal de Mozambique.

Zapotillo: fruto del zapote, de carne aguanosa y azucarada, propio de América del Sur.

Zoulous: pueblo de valientes guerreros de África del sur que, hacia el siglo XIX, conducido por Chaka, lucha contra los colonos europeos.

OTRAS EXPRESIONES DEL LÉXICO DE SENGHOR

Explicaremos aquí otras expresiones africanas que emplea Senghor tanto en su *Obra Poética* como en su obra literaria, y que por ser múltiples los vocablos que utiliza, su traducción es más compleja.

Am sa waala, am sa cër: "Tener su parte, tener su participación". Esta fórmula es la expresión del principio fundamental de la democracia negro-africana, que quiere que, dentro de toda comunidad, cada grupo, y dentro de cada grupo, cada miembro que lo compone, pueda decir su palabra: dicha palabra es "su parte" a tomar en toda decisión, que sólo será colegiada.

Baleke bana ba mfumu, bankaka ba mbote, bankaka ba mbi, bafwudi bau baakulu: frase bantú que significa: "Los niños del jefe morirán todos". Esta frase nos la expone Senghor como un ejemplo de la repetición de palabras en el lenguaje africano, es decir, del uso de onomatopeyas que podríamos describir como "palabras descriptivas".

Bayété Bâba!: expresión equivalente a "Gloria al jefe", "Señor del cielo". Se utiliza en fórmulas rituales zulúes.

Bayaté oh Zulú: fórmula ritual zulú, que significa "¡Señor Padre Nuestro!".

Bega mbok, bega nit: "amante de sus padres, amante de los hombres".

Borom xamxam: así se denomina en *wolof* a la Filosofía, como "maestra del saber", en la tradición africana.

Dëgë lë - la: "es cierto".

¿Diam ngen am?: saludo ritual senegalés que significa "¿*Tiene la paz*?".

Die Schwarze Schande: después de la Primera Guerra Mundial, Alemania fue ocupada por tropas reclutadas en las colonias francesas de África, lo cual fue considerado como bochornoso por los alemanes. Esta expresión viene a significar la humillación, la "vergüenza negra" que tuvo el pueblo alemán, dicha expresión, entró a formar parte pronto de la retórica nazi.

"***Dina-nu gis" y "Xan dé gi***": se traduce por "ellos querrán". Las expresiones se encuentran en el lenguaje *wolof y sérerè*, respectivamente.

Kor y Kor Sigá: grito con el que se anima a los luchadores africanos. *Kor* significa "varón". Expresión del vocabulario amoroso que podría ser traducido por "caballero": *caballero de Sigá, campeón de Sigá*. *Kor* suele ir seguido del nombre de una ciudad o del nombre de una dama.

Kor-Sanou: como ya se explicó anteriormente significaría: *caballero de Sanou, campeón de Sanou*. En la tradición *serérè* designan al atleta con el nombre de su hermana. *Sanou* es el nombre de una hermana de Senghor, por tanto, la expresión se estaría aplicando al mismo Senghor.

Kuluxum lu fijeen suke jur-Dëgë lë!: "¡Bendito sea lo que de rodillas da a luz la mujer!".

Lang Saar a lipwa pay´baal: "Lang Sar está cubierto con un paño negro". Esta frase pertenece al primer verso de un *gim njom* (canto gimnico) citado por Senghor, y traducido por éste al francés.

"***Ligey" y "Jal***": se traduce por "trabajar". Está en *wolof y serérè*, respectivamente.

Ma di guné, nga gëm né mag laa: en *wolof*, "Soy un niño y crees que soy un adulto".

Ndyaga Bass-Ndyaga riti: *Ndyaga* es nombre propio de persona *sérère. Bass*, equivale al bajo en la orquesta, y el *riti*, a una especie de violín. Se trata tal vez de designar exclamativamente a dos músicos, según se explica en la *Obra Poética* de Senghor.

Ngal teddungal ngal: expresión *peul* que significa "este honor".

Samba jalaani, Samba jaleer, Samba reul: "Samba no se rió" traducido por Senghor a las lenguas africanas: *peul, serérè y wolof*, respectivamente.

¿Sen yaram diam?: saludo fraternal propio de Senegal que se podría traducir por "¿*Su cuerpo tiene la paz*?".

Tening Ndyaré, Tyagúm Ndyaré: son dos hermanas hijas de *Ndyaré*, llamadas al modo *sérère* matriarcal, según el nombre de la madre. La traducción sería: "Tening, la hija de Ndyaré" y "Tyagúm, la hija de Ndyaré".

Tres Gracias: Las Tres Gracias a las que hace referencia Senghor, son tres poetisas populares de su aldea africana donde pasó su infancia, cuyos cantos "*gímnicos*" él ha traducido y comentado. Ellas son: Marône Ddiaye, Kumba Ndiaye y Siga Diuf.

¿Wakeur diam?: fórmula de saludo en Senegal que significa "¿*Hay paz en su familia*?".

Por último, traduciremos un poema *wolof* completo que cita Senghor en su obra *Ce que je crois*:

"***Yaaganaa, yaaganaa, yaaganaa, - Dëgë la¡***
Yaaganaa, daaw ren sog a ñëw, - Dëgë la¡ - Woy¡
Bisimlay jaama ndooraan di door¡ - Dëgë la¡
Lawla cat, lawla xel, lawla bët, - Dëgë la¡
Lawla laameñ u doom Adama¡ - Dëgë la¡
Kuluxum lu jigeen suka jur¡ - Dëgë la¡ - Woy¡
Janxa ndaw, taaculéén far wu ndaw, - Dëgë la¡
Far wu ndaw caameñ al Jogoma. – Dëgë la¡ - Woy¡
Gëwël oo¡ rëkal saa ndaaré li. –Dëgë la¡ -Ai
Bañ a bon, bañ a bon, bañ a bon, - Dëgë la¡
Bala ngaa xam ne ai bañ a bon, -Dëgë la¡
Ndëndë jib, ndaaré jib, tama jib, -Dëgë la¡ - Bé
Sabar neeka ca boor bai mbalax. –Dëgë la¡
Kandadat, pat um Ndar, maa ko daan, -Dëgë la¡
Muusa Gey, ca Kess-Kay, maa ko daan, - Dëgë la¡ - Ma né
Asan Fay Tëngë-Geej, maa ko daan. –Dëgë la¡ -Ma
Di ko nax, di ko nax, di ko nax, -Dëgë la¡ -Ma
Di ko nax bé mu kosté ci man. – Dëgë la¡
Weex u Naar laa ko dóór, bajo yés. – Dëgë la¡ -Té
Fi ma jaar, ku fa jaar taxa ban. –Dëgë la¡
Mbaar a waay, mbaar a waay, mbaar a waay, - Dëgé la¡
Mbaar a waay, randu léén, maangéé ñëw, - Dëgé la¡
Mbaar a waay, randu léén, daso laa¡ - Dëgë la¡"

"Ausente después de mucho tiempo, mucho tiempo, mucho tiempo.- Es cierto¡
Ausente después del último año, al fin estoy aquí. -Es cierto¡
Que la paz, Dios mío, sea sobre mi regreso. -Es cierto¡
Que él bendiga mi regreso, mi razón y mis ojos. -Es cierto¡
Que él bendiga mi lengua, hijo de Adán que soy¡ -Es cierto¡
Bendito sea aquel que su madre de rodillas ha traído al mundo¡ -Es cierto¡
Hijos jóvenes, aclamad al hombre joven, -Es cierto¡
El hombre joven, hermano de Diogoma, -Es cierto¡
Oh¡ trovador, toca tu tambor, toca tu "tan-tan"¡ -Es cierto¡
Terrible, es terrible, terrible el adversario. -Es cierto¡
Tu sabrás cuando es terrible, cuando. -Es cierto¡
Retumba tambor, retumba el tambor mayor, el tambor pequeño. -Es cierto¡
Y allá lejos, el *sabar* se desencadena. -Es cierto¡
Kandadat, el tuerto de San Luis, yo lo ví. -Es cierto¡
Le digo a Assane Faye de Rufisque, lo ví . -Es cierto¡
Le llamo, le llamo, le llamo. -Es cierto¡
Le llamo, y aquí está, encima de mí. -Es cierto¡
Le hago el golpe de Maure; se cae. -Es cierto¡
Y vaya donde vaya, se ensucia. -Es cierto¡
Es el león, es el león, es el león, -Es cierto¡
Es el león, alejaos, aquí estoy, -Es cierto¡
Es el león, alejaos, soy como un carro de asalto. -Es cierto¡".

ANEXO II: OTROS DATOS DE INTERÉS SOBRE L. S. SENGHOR

En este anexo ofrecemos una información complementaria, a la ya analizada en este trabajo, sobre Senghor. Hacemos una relación de las distinciones honoríficas que obtiene este autor, tanto por "su talante" humano, como por la obra política y poética que ha desarrollado. También exponemos la literatura más reciente que se ha producido sobre su obra y persona. Todo ello refleja, y nos ayuda a comprender, la importancia del autor que es objeto de nuestro estudio.

Condecoraciones

- Gran-cruz de la Legión de honor (1984)
- Gran-cruz del Orden Nacional del Mérito
- Comendador de las Palmas (insignias) académicas
- Comendador de las Artes y de las Letras
- Medalla del reconocimiento franco-aliado (1939-1945)
- Cruz del combatiente (1939-1945)
- Gran-cruz del orden del León del Senegal

Premios y Medallas

- Medalla de oro de la *Academia francesa* (1963)
- Gran premio internacional de poesía de la *Sociedad de poetas y artistas de Francia y de lengua francesa* (1963)
- Medalla de oro del mérito poético del premio internacional "Dag Hammarskjoeld" (1965)
- Gran premio literario internacional *Rojo y Verde* (1966)
- Premio de la *Paz* de los editores y libreros alemanes de Francfort (1968)
- Premio "Apollinaire" y el premio literario de la *Academia internacional de las artes y de las letras de Roma* (1969)
- Gran premio internacional de *Poesía de la Bienal de Knokke-le-Zoute* (1970)
- La fundación Grotius de Dusseldorf (Alemania) le otorga el *Premio Grotius* por la propagación del Derecho internacional (1971)
- Nombrado miembro de la *Academia de las Ciencias* de Munich (Alemania) 1972.
- Premio "Guillaume Apollinaire" (1974). Este mismo año es elegido en la *Academia Goncourt* como miembro honorífico extranjero.
- Premio literario en poesía *Príncipe Pierre de Mónaco* (1977)
- Premio "Cino del Duca" (1978)
- Premio internacional del libro. (Comunidad mundial del libro, UNESCO, 1979)
- Premio para el conjunto de su obra y por las actividades culturales realizadas en África, otorgado por el presidente Anouwar Sadate (1980)
- Medalla de oro de la CISAC (Confederación internacional de las sociedades de autores y compositores), 1980.
- Primer premio mundial "Aasan" (1981)
- Premio "Alfred de Vigny" (1981)

- Premio de honor de "Schärfste Klinge", otorgado por la villa de Solingen (Alemania), 1981.
- Premio "Athenaï", en Atenas (1985)
- Premio internacional del *León de oro*, en Venise (1986)
- Premio "Louise Michel", Paris (1986)
- Premio del "Monte San Miguel", (1986)
- Premio "Intercultura", Roma (1987)
- Premio "Léopold Lucas", otorgado por la Facultad de Teología de Tübingen (1989).

Otras Distinciones Honoríficas

- Miembro de la Academia Francesa (1983). Es la primera persona de raza negra que accede a ésta. Senghor figura entre los "Cuarenta Inmortales" de esta ilustre institución.
- Miembro corresponsal de la Academia "bavaroise" (1961)
- Miembro extranjero de la Academia de las Ciencias Morales y Políticas (1969)
- Miembro extranjero de la Academia de las Ciencias, Bellas-Artes y Letras, de Bordeaux
- Miembro extranjero de la Academia de las Ciencias de Otra-Mar (1981)
- Miembro de honor del Consejo de la Francofonía (1989)
- Miembro extranjero de la Academia Negra de las Artes y de las Letras (1973)
- Miembro extranjero de la Academia "Mallarmé" (1976)
- Miembro extranjero de la Academia del reino de Marruecos (1980)
- "Doctor Honoris Causa", de treinta y siete Universidades
- La Universidad Internacional de Lengua Francesa de Alejandría (Egipto), lleva el nombre de "Leópold Sédar Senghor" desde su inauguración en 1990.
- Se crea el "Espacio cultural Léopold Sédar Senghor" en Verson (Francia), lugar donde residía Senghor (marzo de 1995)
- El aeropuerto de Dakar se bautiza con el nombre de "Léopold Sédar Senghor" con la ocasión de celebrar su noventa cumpleaños (1996). En este mismo año, también se pone su nombre a la avenida donde se encuentra el Palacio Presidencial de Dakar (Senegal).

Literatura reciente publicada sobre Senghor

En este apartado enumeramos las obras publicadas sobre Senghor que no han sido utilizadas para nuestro trabajo y que, por tanto, no están citadas en el capítulo de "Bibliografía" correspondiente a nuestra tesis.

En francés:

- André-Patient Bokiba, *Le paratexte dans la littérature africaine francophone : Léopold Sédar Senghor et Henri Lopes*, Paris, L'Harmattan, 2006, 186 p.

- André-Patient Bokiba (bajo la dirección de), *Le siècle Senghor*, Publications du Département de littératures et civilisations africaines de l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville, Congo), Paris, L'Harmattan, 2001, 256 p.
- Armand Guibert et Nimrod, *Léopold Sédar Senghor*, Paris, Seghers (Poètes d'aujourd'hui), 2006, 364 p.
- Babacar Ndiaye et Waly Ndiaye, *Présidents et ministres de la République du Sénégal*, Dakar, 2006 (2ème édition), 462 p.
- Christian Roche, *L'Europe de Léopold Sédar Senghor*, Toulouse, Privat, 2001, 126 p.
- Christian Roche, *Léopold Sédar Senghor : le président humaniste* (prefacio de Abdou Diouf), Toulouse, Privat, 2006, 239 p.
- Daniel Delas (bajo la dirección de), « Senghor et la musique », *Le Français dans le monde*, n° 344, Paris, Organización internacional de la Francofonía, 2006.
- Daniel Delas, *Léopold Sédar Senghor : le maître de langue*, Croissy-Beaubourg, Aden, 2007, 301 p.
- Etienne Traoré, *Léopold Sédar Senghor : le malheur de la conscience négro-africaine et ses fondements socio-historiques*, Dakar, Université de Dakar, 1974, 155 p.
- François de Saint-Cheron, *Senghor et la terre*, Paris, Editions Sang de la terre, 1988, 138 p.
- Hervé Bourges, *Léopold Sédar Senghor : lumière noire*, Paris, Mengès, 2006, 183 p.
- Janet G. Vaillant, *Vie de Léopold Sédar Senghor : noir, français, africain* (prefacio de Abdou Diouf, postfacio de Souleymane Bachir Diagne, traducido al inglés americano por Roger Meunier), Paris, Karthala, 2006, 448 p.
- Jean-Michel Djian, *Léopold Sédar Senghor, genèse d'un imaginaire francophone; suivi d'un entretien avec Aimé Césaire*, Gallimard, 2005, 253 p.
- Jean-Pierre Biondi, *Senghor, ou, La tentation de l'universel*, Paris, Denoël, 1993, 197 p.
- Joseph-Roger de Benoist, *Léopold Sédar Senghor*, con un testimonio de Cheikh Hamidou Kane, Paris, Beauchesne, 1998, 304 p.
- *Léopold Sedar Senghor : bibliographie*, Dakar, Despacho de documentación de la Presidencia de la República, 1982 (2e édition), 158 p.
- Marcien Towa, *Léopold Sédar Senghor, négritude ou servitude ?*, Yaoundé, Éditions CLE, 1971, 115 p.
- Nicolas Martin, *Senghor et le monde: la politique internationale du Sénégal*, Paris, ABC, 1979, 176 p.
- Njami Simon, *C'était Senghor*, Paris, Fayard, 2006, 326 p.

- René M. Gnaléga, *La cohérence de l'oeuvre poétique de Léopold Sédar Senghor*, Abidjan, Nouvelles Editions ivoiriennes, 2001, 111 p.
- Robert Jouanny, *Senghor : "le troisième temps" : documents et analyses critiques*, Paris, L'Harmattan, 2002, 220 p.
- Sophie Courteille, *Léopold Sédar Senghor et l'art vivant au Sénégal*, Paris, Harmattan, 2006, 199 p.
- Yvan Venev (bajo la dirección de Sra. Matcheu Madjeu), *La première bibliographie mondiale de Léopold Senghor, membre de l'Académie française (1100 publications) (1943-1995)*, vol. I : *La partie chronologique et l'index des noms de personnes*, Paris, Académie francophone, 1999, 119 p.

En alemán :

- János Riesz, *Leopold Sedar Senghor. Der afrikanische Aufbruch im 20. Jahrhundert*, Peter Hammer Verlag, 2006, 240 p.

En inglés :

- William Kluback, *Léopold Sédar Senghor: from politics to poetry*, New York, P. Lang, 1997.
- Sebastian Okechukwu Mezu, *The poetry of Leopold Sedar Senghor*, Londres, Heinemann, 1973, 101 p.
- Janice S. Spleth, *Léopold Sédar Senghor*, Boston, Twayne Publishers, 1985, 184p.

En italiano:

- Graziano Benelli, *La necessità della parola : Léopold Sédar Senghor*, Ravenne, Longo, 1982, 131 p.
- Marco Squarcini, *Il pensiero politico di Léopold Sédar Senghor*, Milan, A. Giuffrè, 1984, 127 p.

Direcciones de correo electrónico útiles para consultar sobre L. S. Senghor :

* http://fr.wikipedia.org/wiki/Léopold_Sédar_Senghor. Aquí encontramos un resumen de la biografía de Senghor. También podemos ver un compendio de su bibliografía, la literatura publicada sobre su obra y su persona, conmemoraciones y enlaces de internet relacionados con Senghor. Esta dirección –en su versión original de francés- la hemos utilizado para dar parte de la información de este anexo sobre Senghor.

* http ://www.ville-verson.fr/. Véase la inauguración (18/Marzo/1995) en la Villa de Verson –donde residía Senghor- de un espacio cultural que lleva su nombre.

* http://www.radio-france.fr/parvis/senghor.htm. Se puede escuchar la voz de Senghor durante un corto espacio de tiempo (un minuto, aproximadamente).

http://www.grioo.com/files/200601/SenghorPHF.doc: Véase biografía, bibliografía, condecoraciones y otros méritos de Senghor. Aquí encontramos la información precisa para completar este anexo.

* http://www.academie-française.fr/immortels/discours_reception/giscard.html: Véase los discursos de Senghor en homenage a su predecesor pronunciado el 29/03/1984.

* [http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/senghor/senghobiographie.asp Assemblée nationale française]. Véase la biografía de Senghor.

* [http://www.senghor.francophonie.org/ AUF]. Véase el emplazamiento de la celebración del centenario del nacimiento de Senghor.

* [http://www.academie-rancaise.fr/immortels/base/academiciens/fiche.asp?param=666 Académie française]. Véase la biografía de Senghor.

*[http://www.canalacademie.com/index.php3?useFrame=1&nop=1154821222078&r=%2Farticle749.html. Véase la semana especial de Senghor, con ocasión del centenario de su nacimiento. También podemos encontrar la biografía de Senghor.

*[http://www.ina.fr/archivespourtous/index.php?action=ft&mc=Senghor,%20L%E9opold%20S%E9dar INA] Archivos de audio y video de la INA sobre Senghor.

Otras páginas de internet dedicadas a espacios culturales o lugares relacionados con Senghor las podemos encontrar en :

- *L'Université des Mutants creada por Senghor y Roger Garaudy en la isla de Gorée*
- L'Institut français Léopold Sédar Senghor en Dakar
- L'Aéroport international de Dakar-Léopold Sédar Senghor
- Le stade Léopold Sédar Senghor en Dakar.
- La passerelle Léopold-Sédar-Senghor en Paris.
- Assemblée nationale française Véase la biografía de Senghor.
- Académie française . Véase la biografía de Senghor.
- Semaine spéciale Senghor à l'occasion du centenaire de sa naissance. Véase la biografía de Senghor.
- Sangonet Revista de prensa del 20/12/2001 con ocasión de la muerte de Senghor.
- Canal académie Emisión de radio sobre Senghor el 27 de mayo de 2006 .
- Académie de Lyon Bibliografía critica sobre Senghor.

Podríamos ampliar esta información incluyendo más direcciones de correo electrónico con información sobre Senghor, pero, puesto que sería prácticamente imposible recoger todas las que existen, sólo exponemos las más interesantes y significativas con respecto a su obra y su persona.

Con esta información complementaria sobre Senghor sólo queremos contribuir a tener una visión más amplia de lo que éste representa y la importancia que ha tenido en la historia contemporánea como hombre de paz y concordia.

BIBLIOGRAFIA

FUENTES: OBRAS Y ARTÍCULOS DE L. S. SENGHOR

- SENGHOR, L. S., *Anthologie de la Nouvelle Poésie Nègre et Malgache de langue fraçaise*, (prefacio: *Orphée noir* de J. P. Sartre), Quadrige/PUF, París 1997[3].
- SENGHOR, L. S., (Traducción y Prólogo de J.J. Arnedo), *Cantos de Sombra*, Visor, Madrid 1980.
- SENGHOR, L. S., *Ce que je crois: Négritude, francité et civilisation de l´universel*, Grasset, París 1988.
- SENGHOR, L. S. (como colaborador entrevistado) y AA. VV., *Colonialismo y Neocolonialismo*, Salvat, Barcelona 1973.
- SENGHOR, S. L., *Discours de remerciement et de réception à l´Academie française*, Seuil, Paris 1984.
- SENGHOR, L. S., *Écrivains de langue française*, nº 82, janvier-mars, 1986, p. 36.
- SENGHOR, L. S., y AA.VV., (versión catalana de Ramón Folch), *El racisme en el món*, Nova Terra, Barcelona 1966.
- SENGHOR, L. S., *La poésie de l´action. Conversations avec Mohamed Aziza*, Stock, Paris 1980.
- SENGHOR, L. S., *La rose de la paix et autres poèmes*, Harmattan, Paris 2000.
- SENGHOR, L. S., *Libertad 1: Negritud y Humanismo*, (traducción de Julián Marcos), Tecnos, Madrid 1970.
- SENGHOR, L. S., *Liberté 2: Nation et voie africaine du socialisme*, Le Seuil, París 1971.
- SENGHOR, L. S., *Liberté 3: Négritude et Civilisation de l´Universel*, Le Seuil, París 1977.
- SENGHOR, L. S., *Liberté 4: Socialisme et planification*, Le Seuil, París 1983.
- SENGHOR, L. S., *Liberté 5: Le dialogue des cultures*, Le Seuil, París 1993.
- SENGHOR, L. S.- MEMMI, A.- IKOR, R., *Los Racismos Políticos*, Nova Terra, Barcelona 1968.

- SENGHOR, L. S., *Obra poética*, Ed. Cátedra, Madrid 1999. Dentro de la edición de 1999, se encuentran recopiladas las siguientes ediciones de Poesías:
  - *Cánticos de sombra*, Seuil, Paris, 1945-1976.
  - *Hostias negras*, Seuil, Paris, 1948.
  - *Etiópicas*, Seuil, Paris, 1956.
  - *Nocturnos*, Seuil, Paris, 1961.
  - *Poemas diversos*, Seuil, Paris, 1961.
  - *Cartas de invernada*, Seuil, Paris, 1973.
  - *Poemas perdidos*, Colección Points, NEA y Seuil, 1974.
  - *Elegías mayores*, Seuil, Paris, 1979- 1984.

  Dichas recopilaciones también las podemos encontrar en su versión original en: *Oeuvre Poétique*, Editions du Seuil, Paris 1990.

- SENGHOR, L. S., *Pierre Teilhard de Chardin et la Politique Africaine*, Seuil, Paris 1962.

ESTUDIOS SOBRE LA OBRA DE SENGHOR

- DURAN, L. F., *Los poetas. Léopold Sédar Senghor*, Ed. Júcar, Madrid 1980.

- GRAVRAND, H., (Prefacio de Léopold Sédar Senghor), *La Civilisation sérerè. COSAAN. Les origines*, Les Nouvelles Editions Africaines (N.E.A.), Dakar 1983.

- HYMANS, J-L, *Léopold Sédar Senghor, an intellectual biography*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1971.

- LEBAUD-KANE, G., *Imaginaire et Création, dans l´oeuvre poétique de Léopold Sédar Senghor*, L´Harmattan, París 1995.

- LEINER, J., *Imaginaire, Langage, Identité culturelle, Negritude*, Gunter Narr Verlag Tubingen et J.-M. Place. Collection Etudes Littéraires Françaises, nº 10, Paris 1980.

- LEUSSE, H. DE, *Léopold Sédar Senghor, l´Africain*, Hatier, Paris 1967.

- MARQUET, M.M., (Prefacio de L. S. Senghor), *Le Metissage dans la poésie de L. S. Senghor*, Nouvelles Editions Africaines, Dakar-Senegal 1983.

- MEZU, O.L.S., *Léopold Sédar Senghor et la défense et illustration de la civilisation noire*, Marcel Didier, Paris 1968.

- NESPOULOUS-NEUVILLE, J., *Léopold Sédar Senghor, de la tradition à l´universalisme*, Seuil, Paris 1988.

- NGANDU NKASHAMA, P., *Negritude et Poétique. Une lecture de l´oeuvre critique de Léopold Sédar Senghor,* L´Harmattan, París 1992.

- SARAVAYA, G., (Prefacio de L. S. Senghor), *Langage et Poesie chez Senghor*, L´Harmattan, París 1989.

- TÉTU, M., (Prefacio de L. S. Senghor), *La Francophonie. Histoire problématique et perspectives*. Hachette, Québec 1988.

ESTUDIOS SOBRE LITERATURA Y CULTURA AFRICANA

- AMIRAN GONEN, (Dir.), "Fulani", "Malinké", "Sérerè", "Wolof", en *Diccionario de los pueblos del mundo. De los ABADJA a los ZUWAWA*, Anaya, Madrid 1996, pp. 319-321, 580-581, 814-815, 994-996.

- CARDONA, F. Ll., *Mitologías y Leyendas Africanas*, Edicomunicación, Barcelona 1998.

- COMBARROS, M., *Dios en África: Valores de la tradición bantú*, Mundo Negro, Madrid 1993.

- CORTÉS LÓPEZ, J. L., *Arte negro africano*, Mundo Negro, Madrid 1992.

- CORTÉS LÓPEZ, J. L., *Historia contemporánea de África: De Nkrumah a Mandela (Desde 1940 hasta nuestros días*), Mundo Negro, Madrid 1995.

- DIAZ NARBONA, I., *Los cuentos de Birago Diop: entre la tradición africana y la escritura*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Cádiz 1989.

- DIOP, C. A., *NATIONS NÈGRES ET CULTURE. De l´antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l´Afrique Noire d´aujourd´hui*, (vol. I y II), Presence Africaine, Paris 1979[3].

- GRIAULE M., *Dieu D´eau, (entretiens avec Ogotemmêli*), Fayard, Paris 1966.

- GRIAULE, M., *Masques dogons*, L´Institut d´Ethnologie, Paris 1938.

- KAGAME, A., *La philosophie bântu comparée*, Présence Africaine, Paris 1976.

- KAGAME, A., *La philosophie bântu-rwandaise de l´Être*. Universidad Gregoriana, Roma 1995.

- LUNEAU y T., *La terre africaine et ses religions*, Larousse-Université, París 1975.

- MAURIER, H., *Philosophie de l´Afrique noire,* Verlag des Anthropos. Instituts St. Augustin, Bei Bonn 1976.

- MBITI, J., *African Religions and Philosophy.* Second revised and enlarged edition. Heinemann Educational Books Ltd., Oxford 1989.

- MBITI, J., *Entre Dios y el Tiempo. Religiones tradicionales africanas*, Mundo Negro, Madrid 1991.

- NDAW, A., *La Pensée Africaine (Recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine),* Les Nouvelles Éditions Africaines, Dakar 1963.

- PARRINDER, G., *African Traditional Religión*. Greenwood Press, Publishers. Westport, Connecticut 1976.

- SMET, A. J., *Philosophie Africaine. Textes choisis II*, Presses Universitaires du Zaïre, Kinshasa 1975.

- TEMPELS, P., *La philosophie bantoue*, Présence Africaine, Paris 1965[5].

- TOWA, M., *Essai sur la problematique philosophique dans l´Afrique actuelle*, Ed. Clé, Yaoundé 1971.

- ZAHAN, D., (traducción de C. Hernando), *Espiritualidad y Pensamiento Africanos*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1980.

OTRAS OBRAS Y DICCIONARIOS DE CONSULTA GENERAL

- AA.VV., "bantú", en *Diccionario Enciclopédico Salvat*, (vol. IV), Ed. Salvat, Barcelona 1983, p.420.

- AA.VV., "entropía", en *Diccionario Enciclopédico Salvat*, (vol. X), Ed. Salvat, Barcelona 1983, p. 1214.

- BERGSON, H., *La pensée et le mouvant, Oeuvres,* Ed. Del Centenario, Paris 1934.

- BIBLIA DE JERUSALEN, DDB, Bilbao 1976.

- COLOMER, E., *Hombre y Dios al encuentro. Antropología y Teología en T. De Chardin*, Herder, Barcelona 1974.

- COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía,* (vol. 9), Ariel, Barcelona 1984.

- COROMINAS, J. – PASCUAL, J. A., "Culto", en *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*, (vol. II), Gredos, Madrid 1984, pp. 288-289.

- CUENDE GONZALEZ, M. J., *La cuestión de los ángeles y los demonios en la doctrina católica*, Trea, Gijón 2000.

- CUÉNOT, C., *Ciencia y fe en Teilhard de Chardin (con un comentario de Roger Garaudy)*, Plaza y Janés, Barcelona 1976.

- CHACON FUERTES, P., *Bergson o el tiempo del espíritu*, Cincel, Madrid 1988.

- CHAUCHARD, P., *El ser humano: según Teilhard de Chardin*, Herder, Barcelona 1966[2].

- CHOZA, J., *La realización del hombre en la cultura*, Rialp, Madrid 1990.

- DAMASO ALONSO (Dir.), "Cultura", en *Diccionario de Autoridades*, (vol. I), Gredos, Madrid 1969, p. 699.

- DESCARTES, R., (Traducción y notas de E. Frutos), *Discurso del método. Tratado de las pasiones del alma*, Planeta, Barcelona 1984.

- DIAZ, C., y MACEIRAS, M., *Introducción al Personalismo actual*, Gredos, Madrid 1975.

- DOMENACH, J. M., (traducción de E. Molina Campos), *Teilhard De Chardin y el Personalismo*, Nova Terra, Barcelona 1969.

- DOMINGO MORATALLA, A., *Un Humanismo del siglo XX: El Personalismo*, Cincel, Madrid 1985.

- DURAN, G., *Les Structures anthropologiques de l´imaginaire. Introduction à l´archétypologie genérale*, Bordas, Paris 1969.

- FERRATER MORA, J., "Conocimiento", en *Diccionario de Filosofía abreviado*, Ed. Sudamericana, Barcelona 2001[26], pp. 66-70.

- FERRATER MORA, J., "Cultura", en *Diccionario de Filosofía* (vol. I), Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1971[5], pp. 390-392.

- FERRATER MORA, J., "Determinismo", en *Diccionario de Filosofía* (vol. I), Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1971[5], pp. 431-433.

- FERRATER MORA, J., "Dialéctica", en *Diccionario de Filosofía* (vol. I), Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1971[5], pp. 444-449.

- FERRATER MORA, J., "Existencia", en *Diccionario de Filosofía* (vol. I), Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1971[5], pp. 608-613.

- FERRATER MORA, J., "Existencialismo", en *Diccionario de Filosofía* (vol. I), Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1971[5], pp. 613-617.

- FERRATER MORA, J., "Libertad", en *Diccionario de Filosofía* (vol. II), Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1971[5], pp. 49-56.

- FERRATER MORA, J., "Verdad", en *Diccionario de Filosofía* (vol. II), Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1971[5], pp. 884-891.

- FERRATER MORA, J., *La filosofía actual*, Ed. Alianza, Madrid 1973.

- FONTAN JUBERO, P., *Los Existencialismos: claves para su comprensión*, Cincel, Madrid 1985.

- FOULQUIE, P., *El Existencialismo*, Oikos-Tau, Barcelona 1973.

- GARCIA LÓPEZ, J., *Tomás de Aquino, maestro del orden*, Cincel, Madrid 1985.

- GÓMEZ-HERA, J., "Ética de máximos" y "Ética de mínimos". *Una alternativa para solucionar los conflictos morales de las sociedades pluralistas*, en GÓMEZ-HERA, J., (Coordinador). *Dignidad de la vida y manipulación genética*, Biblioteca Nueva, Madrid 2002.

- GOMEZ ROMERO, I., *Husserl y la crisis de la razón*, Cincel, Madrid 1988.

- GRAVES, R., *Los Mitos Griegos*, Alianza, Madrid 1985.

- GRIMAL, P., *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Paidós, Barcelona 1991.

- HARRIS, M., *Introducción a la antropología general*, Alianza Universidad Textos, Madrid 1986[6].

- HOEBEL-WEAVER, *Antropología y Experiencia Humana*, Omega, Barcelona 1985.

- JUNG, C. G., *Los complejos y el inconsciente*, Alianza, Madrid 1970.

- KESTELOOT, L., *Les écrivains noirs de langue française: naissance d´une litterature*, U.L.B., Bruselas 1965.

- LORENZO MARTINEZ, J. DE, *El Racionalismo y los problemas del método*, Cincel, Madrid 1985.

- MACEIRAS, M., y TREBOLLE, J., *La hermenéutica contemporánea*, Cincel, Madrid 1990.

- MIRCEA, E., *Imágenes y Símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Taurus, Madrid 1979.

- MIRCEA, E., *Mito y Realidad,* Kairós, Barcelona 2006.
- MOUNIER, E., *Introduction aux existentialismes*, Gallimard, París 1962.
- MÜLLER, M., "Libertad", en *Sacramentum Mundi*, (vol. 4), Herder, Barcelona 1973, pp. 291-311.
- PANIKKAR, R., *De la mística. Experiencia plena de la vida*, Herder, Barcelona 2005.
- PIENDA, J. A. DE LA, *La educación y sus factores*, Servicio de Publicaciones. Universidad de Oviedo, 1997.
- PIENDA, J. A. DE LA, *Los mitos del Gran Tiempo y el sentido de la vida (Filosofía del tiempo)*, Biblioteca Nueva, Madrid 2006 (A).
- PIENDA, J. A. DE LA, *Persona, Derechos Humanos y Educación*, EDIUNO, 2006 (B).
- PRADO DEL, J, *Teoría y práctica de la función poética*, Cátedra, Madrid 1993.
- RIDEAU, E., *El pensamiento de Teilhard de Chardin*, Ed. Península, Barcelona 1968.
- ROBERT, F., "Palabra", en *Diccionario de términos filosóficos*, Acento, Madrid 1994, pp. 63-64.
- SAHAGUN LUCAS, J., *Persona y Evolución. El desarrollo del ser personal en el pensamiento de Teilhard de Chardin,* Aldecoa, Burgos 1974.
- TEILHARD DE CHARDIN, P., *El fenómeno humano,* Orbis, Barcelona 1984.
- TEILHARD DE CHARDIN, P., *El Medio divino*, Taurus, Madrid 1959.
- TEILHARD DE CHARDIN, P., (traducción de E. Boada), *La energía humana*, Taurus, Madrid 1967.
- TEILHARD DE CHARDIN, P., *Science et Christ,* Ed. Du Seuil, Paris 1924.
- THÂO, T. D., *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Ed. Minh Tan, París 1951.
- TYLOR, A., *La cultura primitiva* (vol. 2), Ayuso, Madrid 1977.
- URMSON, J. O., *Enciclopedia concisa de filosofía y filósofos,* Cátedra, Madrid 1979.

ARTICULOS DE REVISTAS Y PERIODICOS

- ALVES DAS NEVES, J., "La poesía de Senghor", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, Instituto de Cooperación Iberoamericana. Madrid, (Enero 1964)169, pp. 99-103.

- BARJON, L., "Le goût du réel", en *Teilhard de Chardin. Vie enseignante. Notre temps*, Paris, Nº 183, (marzo-abril 1966) vol. I, pp. 1-25.

- DIOP, A., "Niam n´goura ou les raisons d´être de Présence Africaine", en *Présence Africaine*, 1947, nº 1, p. 13.

- DULPHY, G., "Étude sur les coutumes sérères de la Petite Côte", en *L´ Ethnographie: nouveaux objets, nouvelles methodes (nouvelle série).* Cercle de Thies-Senegal. Paris, (15 Juillet) nº 17, 1939, pp. 3-70.

- GONZALEZ DORESTE, D. M., "Señas de identidad en la literatura caribeña de expresión francesa", en *Revista de Filología románica*, Servicio de publicaciones. Universidad Complutense. Madrid, XI-XII(1994-95), pp. 171-185.

- GUIBERT, A., "Leópold Sédar Senghor", en *Présence Africaine*, 1962, pp. 147-148.

- HUGHES, L., "*The Twenties: Harlem and its Negritude*", African Forum, New York, vol. 1, nº 4, printemps 1966, p. 19.

- I DARNACULLETA, J. R., "Léopold Sédar Senghor. Poeta y político de la negritud", en *Forjadores del mundo contemporáneo. Los 302 personajes que más han influido en la formación de nuestro mundo*, Planeta, Barcelona, IX(1986), pp. 208-220.

- LOCKE, A., "The New Negro", *The New Negro: An Interpretation, New York*, Albert et Charles Boni, 1925, pp. 13-14.

- MERINO, L., "Miradas Cruzadas", en *Estudios humanísticos filología*, Universidad de León, XVII(1995), pp. 283-296.

- PIENDA, J. A. DE LA, "Visión del Mundo y Derechos Humanos en las Tradiciones Negro Africanas", en *Revista del Centro de Investigación*. Universidad la Salle, III(Agosto-1998)11, pp. 241-270.

- SAJOUS, L., "Ce que nous voulons faire", en *La revue du monde noir*, Paris, Editions de la Revue Mondiale, nº 1, novembre 1931, p. 1.

- THOMAS, L.V., "Panorama de la négritude", en *Actes du Colloque sur la littérature africaine d´expression française*, Dakar, 26-29 mars, 1963, publicado en *Langues et Littérature*, nº 14, pp. 45-101.

- WIMMER, F. M., "Filosofía Intercultural ¿Nueva disciplina o nueva orientación de la filosofía?", en *Revista de Filosofía*, San José, Costa Rica, XXXIII(1996)80, pp. 7-19.

OTROS DOCUMENTOS

- CHAILAN, P., "Léopold Sédar Senghor", en *Lettres-Sommaire Lycée*, Universidad de Reims, (documento de internet), pp. 1-11.

- JACKSON, J., "Las culturas africanas antes de su entrada en el Tercer Mundo", en *Guía del Mundo*, Instituto del Tercer Mundo. Recuadros especiales, (documento de internet), pp. 1-6.

- OSPINA, J. M., "El camino de las tres culturas", en *Boletin Cultural y Bibliográfico*, Biblioteca Virtual Luis Angel Arango. Colombia, XXII(1985)3, pp. 1-8.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AA. VV.	Autores Varios
Cf.	*Confer/* compárese
d. c.	documento citado
Dir.	Director
Ed.	Editorial
n./nn.	Número/ números
p./pp.	página /páginas
ss.	siguientes
vol.	volumen

SUMARIO

INDICE.....1

INTRODUCCIÓN.....3

CAPÍTULO 1.- DATOS BIOGRÁFICOS DE INTERÉS PARA LA COMPRENSIÓN DE SU PENSAMIENTO.....12

CAPÍTULO 2.- ALGUNAS NOCIONES BÁSICAS DE LA CULTURA BANTÚ.....25

CAPÍTULO 3.- LA "RAZÓN-OJO" Y LA "RAZÓN-ABRAZO" EN L. S. SENGHOR.....72

CAPÍTULO 4- LA DIMENSIÓN TRASCENDENTE DEL SER HUMANO EN SENGHOR.....123

CAPÍTULO 5.- CULTURA Y ONTOLOGÍA DE LA NEGRITUD.....159

CAPÍTULO 6.- DIÁLOGO DE L. S. SENGHOR CON EL EXISTENCIALISMO EUROPEO.....244

CONCLUSIONES.....312

ANEXO I: LÉXICO DE SENGHOR.....361

ANEXO II: OTROS DATOS DE INTERÉS SOBRE L. S. SENGHOR.....386

BIBLIOGRAFÍA.....391

SIGLAS Y ABREVIATURAS.....399

SUMARIO.....400