

## Sumario

- Editorial ..... 2
  
- 50 años después: el legado de Fanon  
Nigel C. Gibson ..... 5
  
- Cheikh Ahmadu Bamba, un modelo de progresismo y renovación  
Cheikhouna Mbacke Abdoul Wadoud ..... 21
  
- La ciudad santa de Tuba  
Eric Ross ..... 40
  
- ¿Conversión o continuidad? La propagación del islam entre las africanas de Ciudad del Cabo  
Rebekah Lee ..... 55
  
- Vida y muerte de Saartjie Baartman (La Venus Hotentote), nacida en 1789 y enterrada en  
2002  
Antonio Marco Greco ..... 64
  
- Festivales de cine africano: ¿moda o necesidad?  
Beatriz Leal Riesco ..... 89
  
- Comentarios sobre la XIII Asamblea de CODESRIA, Consejo para el Desarrollo de la  
Investigación en Ciencias Sociales en África  
Ana Cristina Aguirre Calleja, Fernando Zarco Hernández ..... 107
  
- Reseña del libro *African Sexualities. A Reader* editado por Sylvia Tamale  
Ana Cristina Aguirre Calleja y Fernando Zarco Hernández ..... 112

## **Editorial**

Con este número cumplimos ya dos años de Africaneando. Como definimos en el subtítulo, la revista es, ante todo, un compilador de experiencias y de actualidad, algo que vuelve a quedar reflejado en los trabajos que os presentamos.

Nigel C. Gibson, uno de los mayores teóricos del pensador, activista y médico Frantz Fanon, insiste en la importancia de recordar y "practicar" a Fanon en un artículo que conmemora el cincuenta aniversario de su muerte. Esta puesta en práctica de su legado resigue luchas actuales como las que se dan en los *townships* de Sudáfrica. Pero no solo allí. Cualquier discurso teórico debe tenerle, al menos, presente, pues: "Al reconocer que el intelectual colonizado comprometido con el cambio social está fundamentalmente alejado de las personas, Fanon sugiere una metodología que desafía el elitismo, la interiorización de valores y las formas de pensar de las que ha bebido." Con esta premisa, Gibson se pregunta: "¿Cómo hacemos para crear un espacio para las humanidades críticas como un proyecto descolonizador consciente (y por descolonización no me refiero simplemente al fin formal del colonialismo sino, siguiendo a Fanon, la forma y el contenido de las pedagogías y prácticas dedicadas a la descolonización de la mente)?

Desde otro ángulo, alejado y cercano al mismo tiempo, se responde a este interrogante clave no sólo desde una perspectiva teórica, sino también práctica. Nos referimos a los dos artículos dedicados a la *muridiya*, la popular rama sufí fundada en Senegal en el siglo XIX por Sheikh Ahmadu Bamba. En efecto, la pregunta de Fanon retomada por Gibson también se la planteó, décadas antes y frente a la amenaza colonial, Sheikh Ahmadu Bamba. Obrando en consecuencia, sus planteamientos fructificaron de forma inesperada y multitudinaria entre sus seguidores, a pesar de la represión a la que se vio sometido por parte de la administración colonial francesa durante toda su vida (exilio, arrestos domiciliarios...). De este legado, los dos textos que presentamos repasan

cuestiones complementarias que, además, inciden en la actualidad. Por un lado, Cheikhouna Mbacke Abdoul Wadoud analiza aquellos aspectos de la enseñanza de Sheikh Ahmadu Bamba que sobresalen por su inconformismo con algunas tradiciones, evidenciando la posibilidad de renovar determinadas prácticas islámicas con el firme propósito de generar una resistencia cultural hegemónica y contundente. Uno de los mayores frutos de su planteamiento lo encontramos en la comunidad murid, formada en la actualidad por cientos de miles de personas y cuyo principal espacio de referencia es la ciudad santa de Tuba. Eric Ross, geógrafo y autor de un libro sobre esta ciudad, nos explica en su artículo las peculiaridades de Tuba, con más de medio millón de habitantes, y que ha logrado mantenerse autónoma del Estado, con sus propias reglas y particularidades.

Con el propósito de continuar hablando de procesos comunitarios de cambio, esta vez de un modo mucho más minoritario, Rebeca Lee nos presenta sus conclusiones tras entrevistarse con varias mujeres xhosas que han abrazado el islam en esos mismos *townships* sudafricanos de los que habla Gibson. Lee, especializada en cuestiones de género y migración en las zonas urbanas de Sudáfrica, nos muestra que a través de las experiencias de estas mujeres podemos encontrar elementos globales para entender y acercarnos al complejo mundo de la mal llamada "conversión" religiosa, donde las traducciones, amoldaciones y transfusiones juegan un papel determinante en la construcción identitaria.

Sin abandonar el mismo territorio sudafricano, nos adentramos en otra experiencia, esta vez dolorosa, para recordar algo que la conciencia occidental parece negarse a reconocer: el racismo en estado puro y sus ramificaciones en el mundo sociocultural europeo. Antonio Marco Greco, que ya colaboró en *Africaneando* con un artículo en la misma línea ("Zoológicos humanos: El mayor espectáculo exótico de Occidente", núm. 2, 2º trimestre 2010) esta vez repasa exhaustivamente la vida de Saartjie Baartman (La Venus Hotentote), cuyo gráfico título nos da una idea de la experiencia traumática de esta mujer: "nacida en 1789 y enterrada en 2002".

Otra colaboración que ya está siendo habitual en la revista es Beatriz Leal Riesco, cuya mirada sobre el cine africano siempre nos aporta una perspectiva enriquecedora y crítica (ver "Moussa Sené Absa; música y cine en Senegal", núm. 6, 2º trimestre 2011 y "Saliendo de las sombras: las mujeres en el cine africano contemporáneo", núm. 7, 3º trimestre 2011). En esta ocasión, tras su pregunta de si los festivales de cine africano

son una moda o una necesidad nos propone una documentada cronología como guía para entender la situación actual, "un decisivo momento histórico de redefinición de los cines africanos".

Por terminar este número, dos aportaciones diferentes, pero complementarias, de la mano de Ana Cristina Aguirre Calleja y Fernando Zarco Hernández (también colaborador habitual de la revista). Por un lado, comparten sus comentarios sobre la XIII Asamblea de CODESRIA, el Consejo para el Desarrollo de la Investigación en Ciencias Sociales en África, celebrada en Rabat y a la que asistieron junto a más de 600 participantes. Por otro, reseñan el interesantísimo y extenso libro editado por Sylvia Tamale *African Sexualities. A Reader* donde se recopilan ensayos, poemas y relatos vivenciales de numerosas autoras "en un ejercicio constante de posicionarse para evitar el esencialismo, los estereotipos y la alterización".

Una vez más, agradeceremos el interés y la participación y os deseamos un provechoso viaje.

Muchas gracias,

Equipo de redacción

## **50 años después: el legado de Fanon**

Nigel C. Gibson\*

*Discurso de apertura del Simposio Crítico del Caribe "50 años después: El Legado de Frantz Fanon en el Caribe y las Bahamas", Viernes 02 de diciembre de 2011, en The College of the Bahamas.*

Cuando el Dr. Keithley Woolward me pidió abordar la cuestión de la relevancia contemporánea de Fanon, me acordé de una frase en la contratapa de mi reciente libro *Fanonian Practices in South Africa: From Steve Biko to Abahlali baseMjondolo* que dice: “Esta no es una reflexión mas sobre la relevancia de Fanon, sino una investigación sobre cómo Fanon, el revolucionario, pensaría y actuaría frente a la crisis social contemporánea.” Mis comentarios de hoy deben ser considerados en esta línea.

“Relevancia”, a partir de la palabra latina *relevare*, levantar, a partir de *lavare*, elevar, levitar. Levitar a un Fanon vivo, que murió en los EE.UU. hace ya cincuenta años el próximo martes [6 de diciembre 2011], en el conocimiento de su propia exhortación, articulada en la primera frase de su ensayo *Sobre la Cultura Nacional*: “Cada generación debe salir de una relativa oscuridad, descubrir su misión, cumplirla o traicionarla” (1968: 206). El desafío fue fijado en la apertura de este año del 50º aniversario de Fanon (así como el 50º aniversario de), que comenzó con la Revolución, o por lo menos una serie de revueltas y la resistencia en toda la región conocida como la primavera árabe.

Fanon, como ustedes saben, empieza *Los Condenados de la Tierra* escribiendo sobre la descolonización como un programa de completo desorden, un vuelco del orden - a menudo en contra de las probabilidades - deseado colectivamente desde abajo hacia arriba. Sin tiempo ni espacio para una transición, hay un sustituto absoluto de una

"especie" por otra (1968: 35). En un período de oportunidad radical, tales absolutos parecen ser bastante normales, cuando, a pesar de todo, las ideas saltan a través de las fronteras y la gente comienza de nuevo a "hacer historia" (1968: 69-71). En pocas palabras, una vez que la mente de los oprimidos experimenta la libertad a través de acciones colectivas, su razón se convierte en fuerza revolucionaria. Como los egipcios dijeron el 25 de enero: "Cuando dejamos de tener miedo, supimos que ganaríamos. No volveremos a permitirnos tener miedo de un gobierno. Esta es la revolución en nuestro país, la revolución en nuestras mentes." Lo que comenzó en Túnez y luego en la plaza Tahrir se ha convertido en una revuelta global, se extiende a España y al movimiento de los indignados, a Atenas y las manifestaciones masivas y continuas en contra del ajuste estructural, a la revuelta urbana en Inglaterra, a la movilización masiva de estudiantes para poner fin a la educación con fines de lucro en Chile, al movimiento "ocupa" del 99%.

Y, sin embargo, como las revueltas inevitablemente enfrentan nueva represión, compromisos de élite y maniobras políticas, las preguntas de Fanon –resonando en todo el mundo postcolonial- se vuelven más y más oportunas. (¿Cómo puede la revolución sostenerse en su momento epistemológico, la racionalidad de la revuelta?) Sin duda, la cuestión no es si Fanon es relevante, sino ¿por qué Fanon es relevante ahora?

### **Contextos y geografías**

En el penúltimo capítulo de *Frantz Fanon: A portrait*, Alice Cherki recuerda que el Hospital Psiquiátrico de Blida, en Argelia, todavía lleva su nombre, al igual que un boulevard y una escuela secundaria para niñas, aunque los jóvenes no tienen idea de quién es. Después de la independencia de Argelia, Fanon fue rápidamente marginado. Una nueva constitución identificaba el país con el islam y las mujeres fueron activamente disuadidas de tener cualquier parte en la vida pública.

Fanon murió antes de que Argelia obtuviera su independencia, sin embargo, "Las Trampas de la Conciencia Nacional", capítulo de *Los Condenados* (basado en reflexiones sobre sus experiencias en África Occidental, así como sus inquietudes acerca de la revolución argelina) es una representación bastante exacta de lo que se

convirtió Argelia, con el dinero del petróleo jugando un papel muy importante en la pacificación de la población y pagando unas fuerzas de seguridad abotagadas y omnipresentes.

Hablar acerca de la relevancia, es también hablar sobre el contexto histórico. Fanon fue reclutado por el FLN durante la batalla de Argel. A pesar de un compromiso anticolonialista, no había ido a Argelia para unirse a una revolución, sino como director de psiquiatría en el Hospital Blida-Joinville. Era un trabajo que deseaba y puso grandes dosis de energía para reformar la manera en que la psiquiatría se practicaba en ese hospital. Creó el espacio -tanto práctico como intelectual, con grupos de lectura para él y sus colegas- para instituir una especie de socioterapia institucional de inspiración en Tosquelles [1] para humanizar el asilo, donde el paciente se convertiría en “un sujeto de su liberación” y el médico en un “compañero en igualdad en la lucha por la libertad” (Cherki, 36). En cierto sentido, se convertiría en la filosofía política de Fanon. La guerra argelina de liberación nacional -declarada un año después de que él llegara- lo politizó y lo radicalizó, cuando empezó a ver y tratar sus efectos en el hospital y en su trabajo. El FLN le pidió utilizar sus conocimientos como terapeuta para tratar a quienes habían sido torturados. Comenzó a tratar clandestinamente a los torturados, mientras se encargaba del torturador como parte de su trabajo en el hospital. De hecho, sus comentarios en *L'An Cinq de la Revolución Algérienne* (“Año Cinco de la revolución argelina”, publicado como *A Dying Colonialism* en inglés) explican esta experiencia, no sólo en su crítica mordaz de la profesión médica implicada en la tortura, sino también en su deseo de encontrar al ser humano detrás de la creencia colonizadora de que la liberación podría poner fin a los colonizados y los colonizadores (1967c: 24), y su condena (aunque con comprensión) de los que se han lanzado a la acción revolucionaria con la “brutalidad fisiológica gestada y alimentada por siglos de opresión” (1967c: 25). En Blida la situación se hizo insostenible y Fanon, simplemente, no podía continuar. Como escribió en su carta de renuncia, ¿cómo podría tratar la enfermedad mental en una sociedad que lleva a la gente a una solución desesperada? Una sociedad así, agregó, debe ser reemplazada (1967b: 53). Con las autoridades acercándose al hospital, que se sospechaba como un semillero de apoyo al FLN, renunció antes de que fuera detenido y comenzó a trabajar a tiempo completo para la revolución.

Al mismo tiempo, no es de extrañar que, cuando le surgió la oportunidad, se unió a un

movimiento revolucionario o, como dijo Glissant (1999: 25), para poder continuar con sus ideas [2]. Y sin embargo, al mismo tiempo, no lo hizo sólo para guiarse por ideas, puesto que las ideas de Fanon siempre estuvieron influenciadas por la práctica transformadora. Uno puede ver en *Piel negra, máscaras blancas* que ya era un revolucionario, y cuando surgiera la oportunidad “iba a tomar parte en una revolución”, como dijo Jean Ayme (citado en Cherki 2006:94). Pero en ese momento Fanon era un revolucionario sin ser profundamente político. En septiembre de 1956, Fanon había conocido a Ayme, psiquiatra, activista anticolonialista y trotskista, tras su participación en el primer Congreso de Escritores y Artistas Negros. Y en el apartamento de Ayme de París, a principios de 1957 -donde se quedó antes de salir para unirse al FLN en Túnez- pasó su tiempo leyendo acerca de la política revolucionaria.

Había sido reclutado por el FLN por Ramdane Abane, el líder cabileño del FLN que se convirtió en mentor de Fanon. Abane, que cuenta con un aeropuerto que lleva su nombre en la Cabilia argelina, había sido una figura clave en la conferencia de 1956 del FLN en Soummam. Allí criticó la militarización de la revolución, insistiendo en un control político colectivo, y propuso una visión de una futura Argelia que cautivó a Fanon. Ambos creían en el “desmantelamiento revolucionario del estado colonial” (Cherki, 105). El principio adoptado como la plataforma Soummam era una visión del futuro de Argelia como una sociedad democrática y laica, con la “primacía de la ciudadanía sobre las identidades (árabe, amazigh, musulmana, judía, cristiana, europea, etc.)” (Abane, 2011): “En la nueva sociedad que se está construyendo”, escribió Fanon en cursiva en el Año 5, “hay argelinos solamente. Desde el principio, por lo tanto, cada individuo que vive en Argelia es un argelino... Queremos una Argelia abierta a todos, en la que todo tipo de genio pueda crecer” (Fanon, 1967c: 152, 32).

Abane fue liquidado por el FLN en el cambio de 1958. Fanon murió antes de que Argelia obtuviera su independencia en 1962 y fue marginado rápidamente, descartado como irrelevante y fuera de contacto por no entender el poder del Islam (una acusación que se ha repetido desde hace 50 años). En Francia, la historia fue similar. *Los Condenados de la Tierra* fue criticado como romántico y Fanon fue descartado como un intruso en la revolución argelina. El libro sólo vendió unos pocos miles de ejemplares. Traducido al inglés en 1963 por un poeta afroamericano, Constance Farrington, el libro se publicó en 1965 en los Estados Unidos, pasando por innumerables ediciones hasta convertirse en un bestseller en el año revolucionario de

1968, cuando fue subtítulo como manual para la revolución negra.

Como dice Kathleen Cleaver en *The Black Panther Party Reconsidered*, “*Los Condenados de la Tierra* se convirtió en una lectura esencial para los revolucionarios negros en Estados Unidos e influyó profundamente en su pensamiento. El análisis de Fanon parecía explicar y justificar la violencia espontánea que asolaba todo el país, y vinculaba las insurrecciones incipientes con el surgimiento de un movimiento revolucionario” (1998: 214). El mundo colonial sobre el que Fanon escribió “tenía un asombroso parecido”, agrega, “con el mundo de los negros estadounidenses” (1998: 215).

Por supuesto, la influencia fue mutua, ya que las descripciones de la vida americana negra por escritores como Richard Wright jugaron un papel importante en el desarrollo de *Piel negra, máscaras blancas* de Fanon. Para Cleaver, lo que resultaba especialmente relevante para las Panteras Negras “era el análisis de Fanon sobre el colonialismo y la necesidad de la violencia” (1998: 216). Incluso, al asociar Argelia con Fanon, algunos de las Panteras huyeron a Argelia a finales de los años sesenta. Por lo tanto, fue a través de las Panteras Negras que Fanon regreso a Argelia por un momento, aunque notablemente despojado de su crítica interna de los movimientos de liberación y posteriores a la independencia y, por consiguiente, reducido tan sólo a otra figura anticolonial. Sin embargo, como Eldridge Cleaver señaló en la apertura del Primer Festival Cultural Panafricano de 1969, Fanon había hecho su camino a través del Limpopo, en el corazón de los colonos de África –la Sudáfrica del apartheid-. Como desde el Black Power escritores de la teología negra establecieron un importante vínculo entre Fanon y Biko, Fanon se convirtió en esencial para el desarrollo de la Conciencia Negra en Sudáfrica; un movimiento que fue explícitamente filosofía de la praxis en perspectiva, y que se convirtió en un giro crucial en la lucha contra el apartheid.

Mi reciente trabajo sobre las prácticas de Fanon en Sudáfrica puede ser entendido en la línea de volver a pensar la pertinencia de Fanon. Se inicia con la participación de Biko con Fanon. Steve Biko, que también cuenta con un hospital que lleva su nombre en Pretoria, fue asesinado en 1977. Sostuvo, en un rasgo de Fanon en la década de 1970, que era posible crear una “sociedad capitalista negra, una clase media negra” en Sudáfrica y “tener éxito haciendo ver al mundo una imagen integrada, muy convincente, con el 70 por ciento de la población oprimida.” Hospitales, aeropuertos,

carreteras y demás, pueden ser bautizados con nombres de revolucionarios, sin que esto cambie demasiado la condición de la mayoría de personas.

“Las Trampas de la Conciencia Nacional” de Fanon -un ensayo escrito desde dentro de la revolución argelina- ofrece un pronóstico para la nación postindependiente y un agudo análisis del costo terrible de su fracaso. Casi cuarenta años después de la declaración de Biko, este texto de Fanon aparece también como un inquietante retrato de la Sudáfrica posterior al apartheid. Así pues, la segunda fase de la práctica de Fanon es una crítica a la realidad postcolonial contemporánea. En otras palabras, vemos el valor duradero de la perspectiva y del método crítico de Fanon. La fuente no sólo es *Los Condenados*, en el que llama a la burguesía nacional “descaradamente antinacionales”, optando, añade, por un “camino aberrante de una burguesía convencional, una burguesía burguesa, que es lamentablemente, tontamente y cínicamente burguesa.” Sino también en *Piel negra, máscaras blancas*, que concluye con una crítica de la vida burguesa, tan estéril y asfixiante. En las Antillas surgieron luchas por la libertad, pero con demasiada frecuencia se llevaron a cabo en los términos y los valores dados por el capitán blanco, generando situaciones profundamente ambivalentes y con síntomas neuróticos descritos en este libro. Fanon dejó las Antillas para estudiar en Francia, pero después de sus experiencias en la Segunda Guerra Mundial, ya no cree más en la misión francesa y desaprueba profundamente el apoyo de Césaire a la asimilación. Hace poco estaba leyendo la colección de Richard Wright *White Man Listen* publicado en 1957, concretamente un ensayo “Las reacciones psicológicas de los pueblos oprimidos”, ya que se articula con *Piel Negra, Máscaras Blancas*, en concreto la crítica de Fanon y de Wright sobre Mannoni [3]. El libro está dedicado, de manera interesante, a Eric Williams, y “la élite occidentalizada y trágica de Asia, África y las Indias Occidentales - hombres de quienes se desconfiaba, incomprendidos, vilipendiados por la izquierda y la derecha.” Fanon escribió acerca de estas élites tanto en *Piel Negra, Máscaras Blancas* como en *Los Condenados de la Tierra*. No obstante, aunque dichas elites eran cruciales para la situación posterior a la independencia, en una reseña del libro en *El Moudjahid* en el año 1959 Fanon critica a Wright debido a su enfoque singular sobre la tragedia de estas élites, mientras que las luchas de la vida real y la muerte tienen lugar en todo el continente (véase Cherki, 159).

## **La Realidad de la Nación**

La condena de la mayoría del mundo inscrito en las geografías maniqueas, tan bien descrita por Fanon en *Los condenados de la Tierra*, no termina con la solución negociada y la retirada del gobierno colonial oficial. La violencia que ordena el colonialismo, la violencia que sigue a la casa colonizada y entra en cada poro de su cuerpo, es configurada en el mundo contemporáneo por los campos de internamiento alambrados y las zonas de detención, en la pauperización rural y en los barrios de chabolas y asentamientos de viviendas precarias. Es el grito silencioso de la gran mayoría de la población mundial, la mayor parte del tiempo sin solidaridad, sin voz. Más allá de las ciudadelas cerradas, más allá de las zonas de turismo, en la zona de la existencia a menudo desnuda, parece que no hay manera de salir. Y, sin embargo, en un momento como el nuestro, aparece, de repente y con absoluta claridad, la racionalidad de la rebelión. De ahí, la relevancia impactante de una voluntad política de Fanon.

Sin embargo, más que un simple nosotros y ellos, el “nosotros” de Fanon fue siempre un “nosotros” creativo, un nosotros de acción política y praxis, de pensamiento y razonamiento. En efecto, su crítica no se limitaba al colonialismo, sino también al neocolonialismo posterior. “El colonialismo no es una máquina de pensar”, Fanon argumenta, pero muy a menudo su consecuencia (la nueva nación) está sumida en la inconsciencia misma. De hecho, es una estupidez creada por el deseo de poder de la burguesía nacional, a menudo mediada por la fuerza bruta contra las mismas personas que hizo posible su liberación. Por el contrario, el “nosotros” de Fanon, por ejemplo, es maravillosamente articulado en el poema de Walcott, “La goleta *El Vuelo*”: “O no soy nadie o soy una nación”. Se trata de los “nadies”, los condenados, los sin tierra y empobrecidos, que para Fanon se convirtieron en la fuente, la base, la verdad de la “realidad de la nación” (el primer título de *Un Colonialismo Moribundo*). Como dicen los activistas contra el desahucio en Sudáfrica: “Somos pobres, pero no pobres de la mente” y colectivamente “pensamos en nuestras propias luchas.”

## **La articulación de estos movimientos con Fanon, es el tercer elemento de las prácticas de Fanon**

Puesto que esta noción de la verdad ha creado cierta preocupación entre los

estudiosos, voy a tratar de explicarlo, porque no se puede entender sin una noción de cómo el cambio social crea una mutación radical en la conciencia, como dice Fanon.

En otras palabras, en un período de cambio social, lo que ahora es obvio, parecía impensable tan sólo hace unos meses. ¿Quién podría haber imaginado grandes cambios políticos como la caída del Muro de Berlín o el fin del apartheid? Detrás de estos grandes eventos están los movimientos locales y de base que abren el espacio para pensar. Estos no parecen situarse fuera del ámbito de lo posible, sino que también incluyen las voces que a menudo no son escuchadas.

Esta semana [diciembre de 2011], una conferencia de las Naciones Unidas sobre el cambio climático está teniendo lugar en Durban, Sudáfrica. Los pobres, que experimentan toda la fuerza de fenómenos meteorológicos extremos y tienen que gastar su tiempo en tratar con sus efectos, no están invitados. Hace un par de días recibí un artículo escrito por el reverendo Mavuso de la Red Rural en el Sur de África, una organización de campesinos sin tierra que forma parte de la alianza de los pobres. El texto me recordó la crítica de Fanon sobre el turismo, que veía como la industria postcolonial por excelencia, con las élites nacionalistas convertidas en “organizadoras de los partidos”. Esto no es sólo una experiencia caribeña, sino que se ha convertido en la experiencia de Sudáfrica después del apartheid, con los parques privados de caza y safaris que se apropian de la tierra.

Presentado ante el mundo como “ecoturismo”, Mavuso (2011) escribe: “La agricultura y el juego de la industria del turismo está desalojando a los pobres, nos roba la tierra *y nos substituye por animales*” (el subrayado es mío). En la Sudáfrica del post-apartheid, miles son expulsados con la promesa de puestos de trabajo, pero los puestos de trabajo resultan ser de trabajadores domésticos o guardias de seguridad mal pagados.

En pocas palabras, en contraste con exclusivas conferencias mundiales, un ecologismo verdaderamente humanista comienza con las necesidades y las experiencias de los pobres. Es un desafío epistemológico, un cambio en la geografía de la razón.

Fanon argumenta en la conclusión de *Los Condenados*, que tenemos que trabajar con nuevos conceptos. ¿De dónde vienen los nuevos conceptos? ¿Cómo se desarrolla la educación política? ¿Para qué sirve? Cincuenta años después de este libro, estoy sugiriendo que se considere la madurez de la lucha que se expresa en la racionalidad de las rebeliones. Para Fanon, emplear esta razón no es sinónimo de la sistematización de los “conocimientos indígenas” o la cultura. Se trata de la rebelión -que para Fanon es,

siempre, una liberación mental- que alienta y anima a los intelectuales radicales que participan en estos movimientos a que elaboren nuevos conceptos en un lenguaje no técnico y no profesional. A menudo, en oposición a aquellos (intelectuales y militantes) que consideran que pensar es un obstáculo para la acción. Por ello se les anima a la “apertura de mentes” y a la imaginación.

“Imaginamos ciudades donde los políticos, los responsables administrativos, ingenieros y urbanistas piensen con nosotros y no para nosotros”, argumenta S'bu Zikode, ex-presidente de Abahlali baseMjondolo, quien expresa el derecho a la ciudad en términos más concretos. Abahlali baseMjondolo -parte del subtítulo de mi libro sobre las prácticas de Fanon, es una organización de alrededor de 30.000 habitantes de chabolas en Sudáfrica, creada hace seis años después de que los residentes de un barrio de chabolas se dieran cuenta de que la tierra que se les había sido prometido se estaba preparando para otros edificios. La organización es descentralizada, autónoma, autosuficiente y profundamente democrática. Lo interesante de Abahlali es que su pensamiento nace de la experiencia y la discusión de lo que ellos llaman la “universidad de las chabolas”. Lo califican como vivir el aprendizaje. Las declaraciones de prensa se escriben en conjunto, y muy en contraste con la educación técnica, el aprendizaje es una cosa colectiva y que siempre se debe cuidar. Su idea de “ciudadanía” (incluyendo a todos los que viven en las chabolas en la toma democrática de decisiones, independientemente de la ascendencia, el origen étnico, género, edad, etc.) se conecta con la noción política de Fanon de la ciudadanía formada en la lucha social. Por eso, cuando Zikode habla de imaginación, es una producción colectiva de largas discusiones en estos asentamientos. “Nos imaginamos ciudades donde se pone el valor social de la tierra antes de su valor comercial”, continúa. “Nos imaginamos ciudades donde los asentamientos de chabolas tienen la opción de participar y donde la gente sólo se muda a otra parte cuando esa es su libre elección. Nos imaginamos la rápida mejora de las condiciones de vida locales mediante la provisión de agua, electricidad, caminos, escaleras y caminos, mientras que la vivienda está siendo discutida, proyectada y construida. Nos imaginamos las ciudades, sin desalojos, sin la violencia del Estado que se utiliza para cortarnos la electricidad y el agua y sin ningún tipo de represión de las organizaciones y movimientos. Nos imaginamos las ciudades sin los campos de tránsito, que se han convertido en la solución alternativa de vivienda permanente para muchas personas pobres desde la declaración de los Objetivos de Desarrollo del

Milenio de las Naciones Unidas. Rechazamos, por completo, la forma en que los Objetivos de Desarrollo del Milenio han reducido la medida del progreso a las 'oportunidades de viviendas entregadas', cuando de hecho el progreso debe ser medido en términos de dignidad de las personas, como es entendido por la propia gente" (Zikode 2011).

Tal imaginación viene del pensamiento y los debates que encajan con la noción de Fanon de la educación política. Él presenta lo que llama el militante, que quiere tomar atajos en el nombre de hacer las cosas no sólo como anti-intelectual, sino de forma atroz, inhumana y estéril. En cambio, insiste en que la búsqueda de la verdad es "responsabilidad de la comunidad" (2004: 139). En *Los Condenados*, Fanon habla de la reunión, de este devenir juntos, como el fundamento práctico y ético de la sociedad liberada, como "un acto litúrgico" (2002: 185); los actos litúrgicos que "son ocasiones privilegiadas dadas a un ser humano para escuchar y hablar... y proponer nuevas ideas ..." (1968: 195).

Una vez más en el ámbito local, Fanon da el ejemplo aparentemente banal de la producción de lentejas durante la lucha por la liberación, cuando escribe sobre la creación de comités de producción/consumo entre los campesinos y el FLN. Según el, esto alenta las cuestiones teóricas acerca de la acumulación de capital: "En las regiones donde hemos sido capaces de llevar a cabo estos experimentos esclarecedores", argumenta, "fuimos testigos de la edificación del hombre a través de principios revolucionarios", porque la gente empezó a darse cuenta de que "se trabaja más con su cerebro y su corazón que con sus músculos" (2004: 133, véase 1968: 292).

Hablando de la economía política de los alimentos, agrega, "Nosotros no teníamos ningún técnico o planificador procedente de las grandes universidades occidentales, pero en estas regiones liberadas la ración diaria se acercó a la cifra hasta ahora desconocida de 3.200 calorías. Pero las personas que no estaban contentos con empezaron a formularse preguntas teóricas: por ejemplo, ¿por qué ciertos distritos nunca vieron una naranja antes de la guerra de liberación, mientras que miles de toneladas se exportan cada año al extranjero? ¿Por qué las uvas eran desconocidas por un gran número de argelinos, mientras que los pueblos europeos disfrutaban de ellas por millones? Hoy en día, la gente tiene una noción muy clara de lo que les pertenece.". Este tipo de cambio en el conocimiento representa un cambio en la epistemología.

## **¿Educación para la liberación?**

El lema en el Colegio de las Bahamas es “fomentar el desarrollo intelectual de los estudiantes y la comunidad en general, fomentando el análisis crítico y el pensamiento independiente” y la reunión de hoy se considera parte del proyecto para que en la Universidad se de ese debate. Sin embargo, ninguna universidad puede garantizar el pensamiento crítico e independiente. En esta sección final de mi presentación quiero considerar la problemática de la universidad en la postcolonialidad, ya que se articula con movimientos y pensamientos fuera de ella.

Las bases reales de los movimientos sociales abren nuevos espacios para el pensamiento. Sin embargo, al contrario la universidad global del siglo XXI, no suele limitarse a mirar hacia otros lugares, sino que busca activamente suprimir estos espacios. La búsqueda para ser de “clase mundial”, como anuncia la Universidad de Kwa-Zulu Natal, se expresa en el término de excelencia visto a través de un prisma neocolonial de donantes y elites globales. A lo sumo, los nuevos movimientos son estudiados -los paradigmas a menudo son desarrollados por el Banco Mundial o por otras fuentes de financiación- pero nunca se les permite hacer preguntas teóricas. Se trata de un acuerdo neocolonial.

Reconociendo que el intelectual colonizado comprometido con el cambio social está fundamentalmente alejado de las personas, Fanon sugiere una metodología que, fundamentalmente, desafía el elitismo, la interiorización de valores y las formas de pensar de las que han bebido. Tal vez lo mismo, a menudo dependiendo del contexto, se puede decir del intelectual postcolonial. En *Piel Negra, Máscaras Blancas*, por ejemplo, Fanon argumenta que esta alienación y neurosis es bastante normal, es decir, un producto de libros, periódicos, escuelas, y sus textos, anuncios, películas, radio... -lo que podríamos llamar la cultura hegemónica-. Entonces, ¿cómo hacemos para crear un espacio para las humanidades críticas como un proyecto descolonizador consciente (y por descolonización no me refiero simplemente al fin formal del colonialismo sino, siguiendo a Fanon, la forma y el contenido de las pedagogías y prácticas dedicadas a la descolonización de la mente)? Dado que esta concepción se opone a la universidad en el mercado global, ¿qué se debe hacer dentro de la situación y los lugares en que nos encontramos? ¿Sobre qué bases filosóficas y desde qué principios nos hacemos la pregunta? Ciertamente, no podemos considerar la existencia de una esfera pública, de

intelectuales públicos o cualquier pretensión de autonomía intelectual, como garantía o como una cuestión sin problemas.

Para Fanon, la educación es siempre política. En la práctica, toda educación es política y la educación es política en todas sus formas de socialización y en sus disciplinas. En otras palabras, la educación nos ayuda a organizar nuestras vidas, nos ayuda a pensar y actuar, nos ayuda a imaginar y a crear imágenes de justicia. Fanon quiere decir algo diferente cuando habla de educación política. Al igual que para Fanon, la cultura tiene que convertirse en una cultura de lucha, la educación tiene que ser sobre la liberación total. La educación descolonial tiene que ser una crítica total y un proceso de experiencia transformadora. En realidad, esta noción de la educación como transformadora se reconoce a menudo en el sector privado, en la retórica de la iniciativa empresarial individual, que suele alimentar el discurso del valor de la universidad. Pero la cuestión para una educación *nacional* descolonial es que ayude a crear una conciencia y un individuo social. Fanon no se preocupa por la educación de las élites del poder para dirigir, sino para promover la confianza entre la mayoría de gente, para enseñar a las masas, como él dice, que todo depende de ellos. No es, simplemente, una versión de la educación para la comunidad o para los adultos. Déjenme darles un ejemplo que se centra menos en el contenido que en la forma. En el *A Dying Colonialism*, Fanon tiene un ensayo sobre la radio, “La voz de Argelia.” Lo que queda claro es la importancia de la forma de la reunión. Él describe una habitación con personas que escuchan la radio, y el militante -es decir el maestro- es uno de ellos, pero (cortada por los franceses) sólo hay ruido blanco en la radio. Después de una larga discusión, los participantes llegan a un acuerdo sobre lo que ha ocurrido; el profesor se convierte en un comentarista informado, no en un director. La forma de la sala se convierte en un espacio democrático y la educación política sirve para el auto-empoderamiento de los sujetos sociales. Se trata de una nueva colectividad, una nueva solidaridad. La referencia a la voz de Argelia es simplemente un ejemplo que ayuda a hacer hincapié en los procesos en juego. La cuestión más amplia de la política de la pedagogía y el currículo debe incluir la geografía de la universidad postcolonial, sus edificios, sus puertas, sus barreras, sus aulas y todos los planos espaciales de su emplazamiento. El colonialismo, Fanon argumenta, es totalitario. Habita en toda relación y en cada espacio. La universidad produce y reproduce la cosificación y, por lo tanto, tiene que ser cuidadosamente examinada de nuevo. Sin embargo, esta revisión

no viene de un solo golpe; es un proceso y una praxis, pero también debe incluir su filosofía y su razón de ser.

Esto no es una llamada a las barricadas, incluso si se trata de una llamada al combate ideológico para tener las orejas abiertas, para no limitar el desarrollo, de nuevo, a categorías predeterminadas. En otras palabras, una praxis descolonial tendría que empezar desde el movimiento de la práctica, no es simplemente donde las personas viven en esas miles de revueltas que tienen lugar en todo el país, sino en su auto-organización. El combate ideológico, o la cultura de lucha, como explica Fanon en *Los Condenados*, se articula simplemente con el trabajo intelectual. Es decir, y esto es obvio, no se trata de que los intelectuales vayan a las zonas rurales a trabajar con una guadaña y a estar con la gente. Tampoco estoy diciendo que no se haga, pero no es un trabajo intelectual, y ciertamente no cuestiona la división entre trabajo intelectual y manual. Para concluir, ¿qué hace posible la capacidad intelectual para ver las razones de la acción popular o, en pocas palabras, la racionalidad de la revuelta?

En el momento revolucionario de la lucha anticolonial, Fanon escribe sobre el “intelectual honesto”, que, comprometido con el cambio social, entra en lo que él llama una “zona oculta”, participando de la noción de transformación de la realidad con un sentido real de la incertidumbre, a la vez que llega a entender lo que es humanamente posible. Esta zona es un espacio que se está formando por un movimiento que, según dice en “Sobre la Cultura Nacional,” empieza a remitir a todo hacia el interior de la cuestión (1968: 227). “La zona de fluctuación oculta” (2004: 163) o “inestabilidad oculta” (1968: 227) [Es en este lugar de oculto desequilibrio 2002: 215] “donde las personas viven”. No es un movimiento fantasmal, sino corporalmente vivo. Si los intelectuales honestos sienten la inestabilidad de la misma manera, es porque realmente no pueden asumir un papel de vida en este movimiento, es decir, un papel desalienado, a menos que reconozcan la magnitud de su alejamiento (1968: 226). Sin embargo, el papel del intelectual no tiene por qué ser misterioso. Más bien, puede ser muy práctico, basado en compartir la razón donde la confianza sea implícita. Por supuesto, esto significa que el intelectual debe abandonar la posición de privilegio y empezar a comprender que la gente “sin trabajo”, “menos que humanos” e “inútiles”, piensa concretamente en términos de transformación social (ver 1968: 127). Después de toda esta nueva zona de circulación y de automovimiento -lo que también se podría llamar zona radical de saltos dialécticos en el pensamiento y la actividad (ver James,

1980)- es un espacio donde las almas “se cristalizan y la percepción y la vida se transfiguran” (2004: 163). El lenguaje de Fanon es casi trascendental aquí, y se puede argumentar que tal celestial “autenticidad”, nacida de este momento revolucionario, parece tan imposible como la idea de los excluidos, los incontables e inexplicables, los condenados de la tierra, alterando los arreglos del aquí y ahora, creando un verdadero momento (y zona) o comunidad donde la confianza y la razón compartida está implícita. Fanon no está hablando de un poco de espacio celestial en alguna vida futura: localiza el espacio en gran medida en el contingente actual, vivido, de forma práctica e inestable, en el presente. Este movimiento tambaleante de la práctica es una forma de teoría (véase Dunayevskaya, 1988), donde tanto la fuerza como la razón son inherentemente inciertas y también, al mismo tiempo, nada excepcionales. Se desafía a la razón comúnmente aceptada (instrumental, técnica o incluso profesionalmente “crítica”) y se descentraliza, acercándola a la razón o al razonamiento de muchos de los que se han considerado irrazonables pero que, en una lógica dialéctica, están implícitamente proponiendo un nuevo humanismo.

Uno de los desafíos de *Fanonian Practices in South Africa, from Biko to Abahlali* es epistemológico; esto es, plantear el pensamiento desde la parte inferior. La escuela de lucha es una lucha, como dice Richard Pithouse. Y que quede claro que, a veces, esta escuela entra en contradicción con el sistema de la universidad y pueden tener graves costos en términos de empleo y en términos de amenazas de violencia. Fanon habla de “arrebatar” el conocimiento de las universidades coloniales; también es consciente de los grandes sacrificios que esto conlleva. En *Los Condenados* llama la atención sobre un punto para distinguir entre la intelectualidad que se codea con lo postcolonial y el intelectual honesto que aborrece el arribismo, que no entra en pugnas para alcanzar mayores posiciones ni estatus, y que sigue apostando por un cambio fundamental, incluso en la actualidad no es posible.

¿Qué pasa si la posición de la tan cacareada “intelectualidad” no requiere un título de una institución de “clase mundial”? El intelectual público sin acreditación universitaria se está volviendo casi impensable. Pero, para ser relevante, la universidad nacional tiene que ser transformadora, autocrítica y también abierta a las experiencias y las mentes de la gente común y que a menudo han sido excluidas. No es simplemente una agencia de acreditación para las empresas de servicios, sino que la universidad debe dedicarse al crecimiento de todo tipo de genios.

## **Notas**

1. Fanon estudió y practicó con Francesc Tosquelles Llauredó (1912-1994) antes de dejar Francia por Argel. Tosquelles que llevaba una revolución en psiquiatría en Saint Alban y era anticolonialista, nació en Cataluña y fue un activo anti-estalinista durante la Guerra Civil española. Una interesante entrevista con Tosquelles donde repasa su trayectoria puede consultarse en *Rev. Asoc. Esp. Neuropsiq.* Vol. XIII, N.º 46, 1993 en <http://documentacion.aen.es/pdf/revista-aen/1993/revista-46/06-entrevista-al-dr-francisco-tosquelles-por-t-angosto.pdf>. (N. completada por el T.)

2. Glissant escribe que “resulta difícil para un individuo franco-caribeño ser hermano, amigo o simplemente un colega profesional de un paisano como Fanon. Debido a que, de todos los intelectuales franco-caribeños, es el único que actuó según sus ideas a través de la implicación en la revolución argelina” (1999 25). Fanon hizo una 'completa ruptura' y todavía los intelectuales de Martinica no han logrado reconocerle prácticamente nada. Glissant añade que no podían encontrar en Fanon una figura que “despertara (en el sentido más profundo de la palabra) los pueblos del mundo contemporáneo” (1999 69).

3. La reseña de Wright's de la traducción inglesa del libro de Mannoni (que fue publicado en 1956) en *The Nation* (20 oct. 1956) era parecida a la crítica de Fanon en *Piel Negra, Mascara Blanca*. Titulada “The Neuroses of Conquest,” Wright valora que el libro de Mannoni se centre en la psicología de los «inquietos» europeos que buscan en el mundo «actuar libremente según su instinto reprimido», pero critica al autor por generar la sensación de que en Madagascar «los nativos son algo así como responsabilidad del hombre blanco». Como el alienado negro de Fanon, el nativo, según Wright, intenta en vano «implicarse en el mundo de rostros blancos que rechaza» y en reacción a este rechazo «busca refugio en la tradición. Sin embargo, concluye: «Es demasiado tarde, no hay salvación en ninguno de los dos».

## **Bibliografía**

- Abane, Beläid. 2011 in Nigel C. Gibson, editor, *Living Fanon*. New York: Palgrave
- Cherki, Alice. 2006. *Fanon: A Portrait*. Ithaca: Cornell University Press
- Cleaver, Kathleen, Neal. 1998. “Back to Africa: The Evolution of the International Section of the Black Panther Party” in Charles E. Jones eds. *The Black Panther Party Reconsidered*. Baltimore MD: Black Classic Press
- Dunayevskaya, Raya. 1988. *Marxism and Freedom*. New York: Columbia University Press

- Fanon, Frantz. 2002. *Les damnés de la terre*. Paris: La Découverte, 2002.
- \_\_\_\_\_. 1967a. *Black Skin White Masks*. Translated by Lars Markman. New York: Grove.
- \_\_\_\_\_. 1967b. *Toward the African Revolution*. Translated by Haakon Chevalier. New York: Grove.
- \_\_\_\_\_. 1967c. *A Dying Colonialism*. Translated by Haakon Chevalier. New York: Grove.
- \_\_\_\_\_. 1968. *The Wretched of the Earth*. Translated by Constance Farrington. New York: Grove.
- \_\_\_\_\_. 2004. *The Wretched of the Earth*. Translated by Richard Philcox. New York: Grove.
- Glissant, E 1999. *Caribbean Discourses: Selected Essays*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1999.
- James, C.L.R. 1980. *Notes on Dialectics* London: Allison and Busby.
- Reverend Mavuso. 2011. "Climate Change and Global Warming are perpetuated by the capitalists to oppress the poor to make profit" [www.abahlali.org/node/8495](http://www.abahlali.org/node/8495)
- Wright, Richard. 1956. "The Neuroses of Conquest," *The Nation*, October 20. pp. 33-331
- Wright, Richard. 1995. *White Man Listen*. New York: Harper Collins.
- Zikode, S'bu. 2011. "Upgrades v Evictions," [www.abahlali.org/node/8374](http://www.abahlali.org/node/8374)

### **Obras de Fanon traducidas al castellano:**

- Los condenados de la tierra*, Txalaparta, 2011.
- Piel negra, máscaras blancas*, Akal, 2009.

\***Nigel Gibson** es activista y académico especializado en filosofía. Nació en Londres, pero vive en Estados Unidos, donde se ha convertido en uno de los mayores especialistas en la obra de Frantz Fanon. Es miembro del Committee for Academic Freedom in Africa. Es autor de los libros: *Rethinking Fanon: The Continuing Legacy* Humanity Books, 1999; *Contested Terrains and Constructed Categories: Contemporary Africa in Focus* (con George C. Bond) Westview, 2002; *Adorno: A Critical Reader* (con Andrew N. Rubin) Blackwell, 2002; *Fanon: The Postcolonial Imagination* Polity, 2003; *Challenging Hegemony: Social Movements and the Quest for a New Humanism in Post-Apartheid South Africa* Africa World Press, 2006; *Biko Lives: Contesting the Legacies of Steve Biko* (con Andile Mngxitama y Amanda Alexander) Palgrave MacMillan, 2008; *Fanonian Practices in South Africa: From Steve Biko to Abahlali baseMjondolo* UKZN Press y Palgrave MacMillan, 2011; *Living Fanon: Global Perspectives* (editor) Palgrave MacMillan, 2011. Traducción de Africaneando.

## **Cheikh Ahmadu Bamba, modelo de progresismo y renovación**

**Cheikhouna Mbacke Abdoul Wadoud\***

De la vida de Cheikh Ahmadu Bamba (1853-1927) la mayoría retiene, esencialmente, su dimensión mística. Esta dimensión, ciertamente, no debe ningunarse, pero probablemente no sea la más importante si lo consideramos como un guía religioso con una misión por realizar y un mensaje que transmitir. Para nosotros, la dimensión más importante de su vida fue su capacidad de innovación de los “métodos” al mismo tiempo que permaneció fiel a los “principios”. En otras palabras, tuvo éxito allí donde muchas comunidades y naciones fracasaron y todavía fracasan. De ahí la importancia para los africanos, tanto los del continente como los de la diáspora, y los senegaleses (los murids en particular), de inspirarse en sus métodos para poder superar los obstáculos de la globalización y la modernidad.

Frente al legado de los antepasados, la tendencia común suele ceder a la opción más fácil: conservarlo o rechazarlo todo. El mérito de Cheikh Ahmadu Bamba fue saber dividir entre aquello que puede o debe renovarse y modernizarse y lo que debe permanecer inmutable en los diferentes ámbitos de la vida. En este escrito intentaremos analizar algunos aspectos de esta iniciativa original a través de varios ejemplos extraídos de la vida del también llamado *Khadim Rassul* (Servidor del Profeta).

## **La enseñanza de las ciencias religiosas en la época del Cheikh**

a). *Se enseñaban libros escritos en otras épocas y en otros lugares*

En las *daaras* [1] de la época del Cheikh, la educación religiosa se basaba, principalmente, en las obras escritas en otras partes –en especial en el mundo árabe- y en tiempos remotos –principalmente durante los primeros siglos de la hégira- sin ningún empeño particular para adaptarlo a las realidades locales. Sin embargo, cuando alguien escribe un libro, la mayoría del tiempo piensa en una categoría de lector o aprendiz, teniendo en cuenta generalmente el contexto espacio-temporal en el que se escribe. Cuando los parámetros que inicialmente se han tenido en cuenta no se modifican de forma notoria, el lector o el aprendiz no tendrán dificultades en comprender los conceptos tratados. Pero cualquier cambio substancial de uno de esos parámetros puede conllevar dificultades más o menos serias de asimilación.

Consciente de esta realidad y del hecho de que los libros deben estar al servicio de las personas, y no al revés, Cheikh Ahmadu Bamba se atrevió, incluso en la época en que todavía era el joven asistente a la *daara* de su padre, a intervenir en estas obras *sagradas* con el objetivo de hacerlas más accesibles a los estudiantes de su entorno. En este contexto, escribió sus primeros manuales llamados *escolares* en las diferentes disciplinas de las ciencias religiosas, donde explica la motivación principal en su libro *Masálikal Jinán* (Los itinerarios del Paraíso) [2]:

“[Las obras de los clásicos] actualmente están olvidadas por la mayoría de mis contemporáneos, debido, en gran parte, a su gran volumen [o, de manera más general, a su dificultad de asimilación]...” (*Masálikal Jinán*, v. 24)

Empieza, de este modo, a versificar un gran número de obras de grandes autores estudiados en esa época, intentando en cada ocasión hacerlas más comprensibles a los estudiantes e integrando sus propias ideas y opiniones. Así, *Bidáyatul Hidayah* (El Inicio de la Buena Dirección) de Ghazali se convierte en *Mulayyinul Sudur* (Aquel que Suaviza los corazones); *Khátimatu Tasawwuf* (El Sello del Sufismo) de Al-Yadali se convierte en *Masálikul Jinán*; *Ummul Barahin* (La fuente de las Pruebas) de Al-Sanusi lo titula *Mawáhibul Qudús* (Los Dones del Señor); el célebre tratado de Al-Akhdarí lo

resume en *Jawharu Nafis* (La Joya Preciosa), etcétera.

Para aclarar la misión que se propuso y cómo esta entraba en el marco del Servicio (*khidma*) que el Cheikh prestaba al Profeta Muhámmad (saws), posteriormente escribe:

“Es de mi incumbencia componer escritos a través de los cuales cualquier servidor que no sea Profeta podrá, con el permiso de Dios, dirigirse por el Camino Recto.”  
(*Li Máhin Bashírin*)

“Vivifico los escritos de los Antiguos Nobles con vistas a generar beneficio [a las personas] por Amor al Señor que santifica mis escritos”.

b). *Para ser reconocido como sabio había que estudiar en Mauritania*

Desde siempre, viajar en búsqueda del conocimiento ha sido una práctica habitual entre los grandes *ulemas*, una práctica fuertemente recomendada también por el propio Profeta Muhámmad (con él la Paz). Pero si el objetivo de estos periplos era, realmente, la búsqueda de conocimiento, muchos de los coetáneos negros de Cheikh Ahmadu Bamba no lo ponían en práctica. En efecto, la costumbre era que cualquier persona que esperase ser reconocida como *‘alim* (sabio) limitara su desplazamiento a la vecina Mauritania, aunque no aprendiera gran cosa.

Esta lógica, si bien Bamba en sus inicios la siguió de forma espontánea, más tarde deja de seguirla y se limita a proseguir la parte esencial de sus estudios en su región. Así, recibe el aprendizaje básico en su país natal y confía en la ciencia que recibió de su padre y de sus otros maestros negros pues, para él, la ciencia no tenía ni color ni frontera.

c). *Los ulemas negros no eran suficientemente reconocidos*

Si los senegaleses debían permanecer en Mauritania para validar su saber se debía al hecho de que a los *ulemas* negros no se les reconocía el mismo valor que a sus homólogos árabes, considerados como los poseedores del verdadero conocimiento. Una vez más, Cheikh Ahmadu Bamba rechaza el orden establecido y el complejo cultural de

sus conciudadanos. Confiado de su conocimiento y de sus propias capacidades intelectuales, ya desde su adolescencia empieza a escribir libros en un gran número de ámbitos, comenta las opiniones de los grandes ulemas e invita a sus coetáneos a que juzguen sus opiniones en función de su validez y no según los prejuicios raciales u otras consideraciones subjetivas, como dice en su obra *Los itinerarios al Paraíso*:

“No te dejes engañar por mi condición de hombre negro para no aprovecharte de mi obra. Pues el hombre más honorable ante Dios es, seguro, quien más le tema y sea consciente de Él, isin ningún tipo de discriminación! En efecto, el color negro de la piel no será, de ningún modo, el fundamento de la necedad de un hombre o de su incapacidad de comprender...” (*Masálikal Jinán*, v. 47-49). [3]

d). *Todo lo que procedía del pasado y de los antiguos era sagrado*

Imitar sistemáticamente a los clásicos y valorar sus opiniones hasta el punto de santificarlas, sin ningún esfuerzo verdadero de renovación o de actualización, constituye un denominador común en todas las sociedades en decadencia. La época de Cheikh Ahmadou Bamba no escapaba de esta regla. Así, bastaba que una opinión proviniera de una fuente antigua para ser considerada como correcta e indiscutible. En cuanto a los contemporáneos, sólo se les reconocía su papel de explicar las opiniones de los clásicos y de buscar los medios para defenderlas y argumentarlas.

Esta actitud no encajaba con la de un renovador de la talla de Cheikh Ahmadu Bamba. Efectivamente, en su trabajo de adaptación de las obras de los clásicos, no dudaba en discutir algunas de sus opiniones y a reflejar la suya cada vez que lo consideraba necesario, si bien lo hacía, no hace falta decirlo, con un gran respeto por esos autores y con una enorme humildad. Pero no se limitaba a adoptar esta iniciativa por sí mismo, también invitaba a sus contemporáneos a proceder del mismo modo:

“No otorgues en exclusiva las ventajas de Dios sólo a los clásicos, pues caerás en el extravío. Pues a veces alguien de los Tiempos Modernos domina secretos que ignoraban los hombres de los Tiempos Antiguos...” (*Masálikal Jinán*, v. 51-52) [4]

e). *La enseñanza se impartía, exclusivamente, a través de los libros*

En el ámbito de las *doomi soxna* (familias religiosas), el único medio de transmisión de conocimiento religioso era a través de los libros. Pero no todo el mundo podía acceder el conocimiento a través de este medio debido a diferentes motivos (de orden intelectual, social, etcétera). Así, la gran mayoría de personas se veían, *de facto*, excluidas del campo del saber y condenadas a ignorar los elementos fundamentales de su religión.

Consciente de que el objetivo más importante consiste en conocer a Dios y Su mensaje para ponerlo en práctica, y que la enseñanza a través de los libros sólo es uno más entre otros medios para conseguir este objetivo, Cheikh Ahmadu Bamba empezó a facilitar a cada musulmán la posibilidad de conocer los principios de su religión, sin importar su edad ni sus capacidades intelectuales. Para ello, introdujo otros medios pedagógicos junto a la enseñanza clásica realizada a través de los libros. Así implantó, al lado de las escuelas tradicionales, lo que se convirtieron en *daaray tarbiya* (centros de formación y educación a través de la práctica) y que confió a formadores bien preparados. Quienes estaban bajo su control directo, pero que no eran aptos para la enseñanza con libros, les daba una educación práctica y una enseñanza oral en la lengua local (wolof), utilizando diversos métodos pedagógicos: signos visuales dibujados en el suelo, parábolas, analogías, etcétera. Resulta muy interesante señalar que este método de enseñanza también formó parte de los que utilizó nuestro Profeta Muhámmad con sus Compañeros (la Paz y las Bendiciones con él y con ellos) [5].

Asimismo, es importante destacar que, si bien introdujo estos métodos, nunca cuestionó la importancia del aprendizaje a través de los libros, contrariamente a lo que algunos han querido insinuar en sus trabajos. Todo lo contrario: en ningún momento de su vida, el Cheikh dudó del gran valor que siempre acordó a la adquisición del conocimiento teórico, algo que queda demostrado en la amplia profusión de obras que escribió destinadas a la enseñanza religiosa. En efecto, que sepamos nadie ha escrito tanto como el Cheikh en toda la historia de Senegal (y quizá incluso de África), ni en religión ni en cualquier otra materia. Otro elemento que también señala esta importancia a la ciencia de los libros es la permanencia de las *daaras ta'lim* (centros de formación teóricos) en todos los sitios que implantó a lo largo de su vida a través del país, desde sus inicios en Mbacké Cayor (en 1301 h.) hasta su desaparición en Diourbel

(1346 h.). A propósito de la importancia del saber, el Cheikh escribió enormemente:

“La ciencia y la práctica constituyen los dos medios para conseguir la Eterna Felicidad. Atiende constantemente ambos principios, despréndete de todos tus defectos y permanece en la pureza más absoluta”. (*Masálikal Jinán*, v. 91-93)

“¡Oh, hermano! La ciencia es superior a la acción, es su fundamento y su origen. ¡Bendito quien la consigue! Pero el conocimiento no puede producir frutos ni generar ventajas salvo a través de su puesta en práctica; persevera, pues, en la combinación de teoría y práctica.” (*Masálikal Jinán*, v. 103-104)

De este modo, muchos de nosotros hemos tenido la suerte de encontrarnos en vida con discípulos formados en las *daaras tarbiya* del Cheikh o de quienes fueron educados por él y que no estaban dotados de ningún conocimiento libresco. Sin embargo, resultaba sorprendente que cada vez que hablaba o actuaba, el hombre instruido podía con facilidad recurrir al versículo del Corán, el hadith del Profeta (saws) o la referencia bibliográfica al que ese acto o esa conversación correspondía, ¡si bien no era plenamente consciente de ello! ¿No es este el verdadero objetivo del conocimiento?

### **Las relaciones con la práctica religiosa en la época del Cheikh**

En esos tiempos, un musulmán senegalés estaba condenado a ser qadiri o tiyani, es decir, tener por ambición suprema convertirse en cheikh de la Qadiriya o en *muqaddam* de la Tiyaniya. Así, el musulmán senegalés de esa época no podía imaginarse ser musulmán sin ser qadiri o tiyani. Por otra parte, un qadiri no podía, ni puede todavía, aspirar a un rango más elevado que el de cheikh. Para un tiyani, el rango más elevado era, y es, el de *muqaddam*.

En cuanto a Cheikh Ahmadou Bamba, siempre reconoció la utilidad de las vías sufís y el mérito de sus fundadores y de sus referencias; las practicó durante una decena de años. Pero también sabía que estas vías no eran finalidades en sí mismas y que sus fundadores o referencias, Cheikh Abdul Qadir al-Jilani y Cheikh Ahmad al-Tiyani, accedieron al rango que les correspondía por la Gracia Divina y por su compromiso y su

quehacer personal en la Vía de Dios.

Partiendo de este principio, Cheikh Ahmadu Bamba practicó estas dos vías como también practicó en otras, con la ambición de acceder al rango de estos cheikhs y -¿por qué no?- superarlos. Es debido a su gran empeño y a que no se imponía límites psicológicos, a diferencia de sus contemporáneos, que pudo alcanzar una etapa de su vida donde sólo reconocía como maestro al profeta Muhámmad (saws) y donde fundó su propia vía –algo inaudito para un musulmán negro-. E incluso durante el periodo anterior, en el que practicaba los *wirds* de estas vías sufíes, el Cheikh no dudaba en traspasar ciertas reglas fijas por los maestros, por ejemplo cuando estas normas contrariaban, según él, las propias ambiciones espirituales. Como en el caso de la prohibición de combinar un *wird* con el de otra vía, visitar a los maestros espirituales que no pertenecen a su propia vía, etcétera. El Cheikh supo, de este modo, distinguir el carácter *no esencial* de algunas de estas disposiciones culturales, que sólo eran aplicables en un contexto determinado y por consideraciones históricas que él consideraba no extrapolables a todas las personas en cualquier tiempo y lugar.

*a) En el ámbito de la lucha contra la ocupación colonial*

En su relación con los ocupantes franceses, Cheikh Ahmadu Bamba optó por organizar su resistencia en el terreno cultural e ideológico. Tomó la decisión tras analizar la historia de sus predecesores, que habían optado unánimemente por la resistencia armada en la resolución de sus problemas con los colonos. Pero todos los que, antes que él, se habían lanzado a la resistencia armada cayeron en el campo de batalla frente a los invasores, muy superiores en armamento.

Para juzgar mejor la pertinencia prospectiva de su método, conviene recordar que el objetivo de la ocupación francesa, contrariamente a la de los ingleses, no se limitaba a la explotación de las riquezas de los territorios ocupados. En efecto, la colonización francesa quería, igualmente, “colonizar las mentes y los cuerpos” a través de la asimilación de las costumbres y los referentes culturales de la metrópolis, considerados portadores de “la misión civilizadora” hacia los “pueblos primitivos que todavía permanecen en la infancia de la humanidad”. Cómplice y asociada a esta vasta empresa de “deculturación colonial”, la Iglesia cristiana enviaba igualmente misioneros junto a los soldados para evangelizar y convertir a nuevas masas a través del mundo...

Consciente de todos estos parámetros, Cheikh Ahmadu Bamba decide emprender su combate contra los ocupantes en el terreno cultural y espiritual para impedirles que se apropien de las mentes y los corazones de sus correligionarios. Así, en lugar de la resistencia armada que pedían algunos de sus adeptos, y que era la regla en la época, prefiere establecer otra forma de combate hasta entonces desconocida en la zona. Para explicar su iniciativa, solía decir a sus discípulos que, tarde o temprano, el ocupante se iría y que, después, la tierra continuaría proporcionando riquezas de las que podrían beneficiarse libremente. Pero si, por desgracia, el ocupante triunfaba y colonizaba igualmente las mentes y los corazones. “¡entonces seremos nosotros mismos los que nos precipitemos hacia él, incluso tras su marcha, para servirle nuestras riquezas en una bandeja de plata!”. Para denunciar el complejo racial e ideológico de sus contemporáneos hacia los ocupantes, el Cheikh escribió en *Ilhamu Salam*:

“Aquellos [de entre los indígenas] que sólo siguen sus pasiones y los ignorantes han llegado a pensar que los ocupantes occidentales son de un género superior, dotados de una supremacía natural. También les imitan en el derroche y el robo, al igual que en el resto de sus costumbres inmorales. Por el miedo que les inspiran, alguna de esta gente llega a olvidar a Dios, el Majestuoso, y Su Profeta. En su desconocimiento de que el conjunto de los destinos pertenece exclusivamente a la Voluntad del Misericordioso, el Maestro Absoluto del Poder...” (verso 15, 18, 19).

En un poema muy impactante que dirige a sus perseguidores, reafirma la verdadera naturaleza de su combate espiritual y expone sus “armas” en estas impactantes palabras:

“Me habéis exiliado bajo pretexto que soy un adorador de Dios que lleva a cabo el *yihad*. Os doy la razón, pues mi *yihad* es por amor a Dios. Pero mi *yihad* se hace a través del conocimiento y la piedad, y mi cualidad de adorador de Dios y Servidor del Profeta; y el Señor que regenta toda cosa es testigo. [...] Y si los enemigos poseen armas por las que son temidas, mis armas, en cuanto a mí, son las que ya he mencionado; y es así cómo llevo a cabo mi *yihad*...”

La historia ha demostrado, ampliamente, la eficacia de este método a nivel de resultados, sobre todo si lo comparamos con el inmenso patrimonio espiritual y los

valores fuertes dejados a las generaciones posteriores y las implicaciones sociales del movimiento que continúa hasta nuestros días, comparado con el notorio fracaso de quienes escogieron la opción de las armas. Pues podemos afirmar, sin demasiado riesgo a equivocarnos, que, entre los senegaleses, los discípulos murids, sobre todo aquellos que han recibido una educación en las *daaras* son, en general, los menos vulnerables a la asimilación por la cultura occidental y los más aferrados a los valores religiosos y tradicionales de su comunidad, sea cual sea el país donde vivan...

b) *En el ámbito de la organización social*

En el plano de la organización de la sociedad wolof tradicional, el Cheikh también aportó una renovación, a pesar de las múltiples resistencias hasta nuestros días, en especial en el ámbito de la especialización del trabajo, entonces basada en la división social en castas. Así, el Cheikh asignó determinadas labores tradicionalmente desarrollados por las castas (como la zapatería) a un elemento perteneciente a la clase de los *doomi sokhna* (aristocracia), o bien designó una casta (*ñiño*) a una función, la enseñanza, tradicionalmente reservada a la aristocracia religiosa.

**¿Cómo podemos beneficiarnos del método del Cheikh en estos ámbitos para afrontar los retos del mundo contemporáneo?**

En nuestra opinión, no basta contentarse con estudiar de manera teórica la vida del Cheikh y fascinarse con ella, como suele suceder, sin intentar ver en qué medida deberíamos nosotros, los discípulos murids, basarnos en sus enseñanzas para mejorar nuestras acciones y el funcionamiento de nuestra organización. Pues, como advirtió en una ocasión Cheikh Saliou Mbacké, quinto Califa de Cheikh Ahmadu Bamba, existe un error frecuente en algunos discípulos que, cuando se les presenta el ejemplo de un hombre santo, se limitan a decir: “Está claro que obras así sólo pueden hacerlas estos grandes hombres. En cuanto a nosotros, simples mortales, somos incapaces de lograrlo y la prueba es que si lo fuésemos ya lo haríamos...”. Esto constituye un extravío manifiesto, pues la principal utilidad del ejemplo de un hombre de Dios es inspirarse en él e imitarlo en la medida de nuestras posibilidades, incluso si en ningún lugar se dice

que imitar significa, necesariamente, igualar. ¿Acaso el propio Señor no recomienda a los creyentes el tomar como modelo al Profeta Muhámmad (saws), Modelo de modelos? Así pues, un verdadero murid no puede reclamarse heredero legítimo de Cheikh Ahmadou Bamba si no se inspira cotidianamente con la práctica y las enseñanzas de este. Y a todos los niveles. Pues, a lo largo de toda su vida, el Cheikh no dejó de advertir a quienes no conciliaban sus conocimientos con la puesta en práctica. Sin embargo, antes de hablar de los ámbitos en los que podemos emplear los métodos de renovación del *Khadim Rassul* (Servidor del Profeta), debemos retener en la mente los siguientes parámetros:

-La necesidad de diferenciar entre lo que puede ser objeto de renovación y lo que no.

Todo no puede ser objeto de progresismo y de renovación en materia religiosa y social. De ahí, la necesidad de distinguir, en primer lugar, aquello “modernizable” de aquello que no lo es, pues todo error en un sentido u otro puede ser fatal para la sociedad.

-El fin y los medios.

Siempre conviene distinguir si lo que se quiere renovar constituye un *objetivo mayor* o un simple *medio* para acceder a un objetivo. En general, los *objetivos* que quieren lograrse (adoración a Dios, adquisición de conocimiento, resistencia al ocupante, respeto a los padres, al mayor o a la autoridad religiosa, etcétera) no pueden ser sujetos de renovación, pues corren el riesgo de perjudicar a toda la propia estructura religiosa y consagrar la muerte espiritual de un pueblo. Estos objetivos no deben modificarse en ningún caso. En cuanto a los *medios* y modalidades que permiten lograr estos objetivos (aprender de tal o cual libro, resistir al ocupante por las armas, saludar a su mayor y a su superior religioso de un modo específico, organizar un *magal*, etcétera) pueden modificarse en función de los contextos espacio-temporales, con el fin de mejorar los objetivos que persiguen. Determinados objetivos llamados *intermediarios* o *secundarios* que señalan la vía hacia un objetivo mayor en concreto pueden, igualmente, clasificarse entre estos medios.

-Lo esencial y lo accesorio.

Al igual que se debe diferenciar entre finalidades y medios, conviene determinar si el carácter del elemento a renovar es *esencial* o bien, simplemente, *accesorio*. Por

ejemplo, con un acto de culto determinado cuyo carácter esencial ha sido autenticado por todas las fuentes religiosas de referencia (el Corán y la Sunna). Ejemplos: las etapas de la oración canónica que, en ningún caso, pueden ser objeto de renovación.

-Lo que emana de la religión y lo que emana de las costumbres.

Para los ámbitos que emanan de la religión, como acabamos de decir, siempre es conveniente considerar su verdadera naturaleza (fin o medio) y su grado de importancia (esencial o accesoria). En cuanto a los medios secundarios (practicar un *wird* determinado, por ejemplo), suelen ser adaptables, contrariamente a las finalidades que sólo lo son en un marco muy reducido.

En cuanto a lo que emana de las costumbres (modos de vestir, de comer, de cultivar las relaciones sociales, etcétera), es lícito adaptarlas a nuestros medios y al entorno donde vivimos, en la medida en que estas modificaciones no pongan en entredicho los principios religiosos fundamentales.

-Ver si la renovación que se propone tiene una utilidad real superior a la de la práctica actual.

No se trata de modernizar sólo por el placer de modernizar. Antes de renovar cualquier práctica, siempre es conveniente evaluar los cambios que se proponen según las necesidades reales del progreso, tanto sobre el plano material como el espiritual y en relación, sobre todo, a los objetivos mayores que esta práctica permite lograr. ¿Permitirá la modernización en cuestión lograr, de forma más eficaz y más óptima, esos objetivos que los métodos actuales? ¿No cuestionará o dificultará, al mismo tiempo, otros objetivos igual de importantes o incluso más? ¿Lo que se perderá será más de lo que se ganará, tanto en el plano moral, como espiritual y social? ¿La renovación propuesta no responde, únicamente, a un simple deseo de “ser moderno”? ¿No será acaso una especie de “concesión” al materialismo victorioso? Todas estas cuestiones deben ser planteadas antes de emprender cualquier renovación, y es evidente que no todo el mundo está capacitado para responder a este tipo de preguntas.

-Cualquier no está capacitado para determinar lo que se debe renovar o no.

Del mismo modo que a nadie se le ocurrirá dirigirse a un carpintero para tratar cuestiones de medicina, tampoco debe parecer normal que cualquiera pueda otorgarse

el derecho a resolver cuestiones de orden religioso o incluso social si no dispone de aptitudes y requisitos necesarios para esta función. La “democracia” no debería llegar al extremo de que cualquier investigador académico, por muy competente que sea en su ámbito de especialización, se autoproclame “islamólogo”, como ocurre desgraciadamente demasiado a menudo en nuestros días. Para poder pronunciarse de forma válida sobre la pertinencia de una renovación que implique una práctica relacionada con la religión, una persona debe poseer el bagaje intelectual mínimo indispensable en materia de ciencias religiosas, permanecer abierto a otros tipos de conocimientos por su vasta cultura general, ser consciente de las realidades de su tiempo y del pasado y, por último, estar dotado de una rectitud intelectual y de una piedad intachable y unánimemente reconocida. Estos cortafuegos son necesarios para impedir que cualquiera renueve cualquier cosa...

-Renovar con pedagogía e inteligencia teniendo en cuenta las realidades propias de un pueblo

Al igual que resulta importante saber de antemano qué renovar y quién puede renovar, también es esencial saber cómo renovar y no caer en el error habitual de algunos “reformistas”, cuyo método de renovación no ha sabido integrar determinados aspectos culturales y sociales elementales. En efecto, una constante habitual de todos los pueblos es que la integración de los principios religiosos en el tejido social siempre se realiza en sinergia con ciertos usos y costumbres del pueblo en cuestión (siempre y cuando estas costumbres no contradigan el espíritu de los principios religiosos: unicidad de Dios, obligación de hacer el bien y evitar el mal como recomienda el Corán y la Sunna, etcétera). Si no es así, deben combatirse y extirparse de las prácticas sociales. Al igual que la reforma religiosa llevada a cabo por el Profeta (saws) a través del mensaje del islam ha sabido preservar las costumbres árabes que coincidían con los Principios Divinos, también combatió a quienes se oponían a estos principios y estableció condiciones de renovación progresiva de las prácticas que no podían ser reformadas de modo tajante sin perjudicar el edificio social de la época (posesión de esclavos, poligamia, etcétera). El modelo de equilibrio del Profeta (saws) constituye una excelente ilustración de la “pedagogía” necesaria para cualquier reforma social y religiosa, conforme a las recomendaciones divinas:

Llama [a toda la humanidad] al camino de tu Sustentador con sabiduría y con una excelente exhortación, y razona con ellos de la forma más amable: pues, ciertamente, tu Sustentador es quien mejor sabe quién se aparta de Su camino, y es quien mejor sabe quiénes están rectamente guiados. (Corán, 16:25)

Y fue por una misericordia de Dios, que trataste [Oh Profeta] con suavidad a tus seguidores: porque si hubieras sido severo y duro de corazón, ciertamente, se habrían apartado de ti. Así pues, perdónales y pide perdón por ellos. Y consulta con ellos en todos los asuntos de interés público; luego, cuando hayas tomado una decisión, pon tu confianza en Dios: pues, ciertamente, Dios ama a quienes ponen su confianza en Él. (Corán, 3:159)

En consecuencia, toda renovación debe tener en cuenta, en la medida de lo posible, los referentes culturales de un pueblo de modo pedagógico y claro. No se trata, sobre todo, de caer en el amalgama clásico de intentar transportar los elementos culturales de un pueblo hacia otros, en lugar de los elementos de culto (objeto de la famosa dialéctica “islam y arabidad”, pero también “muridismo y *wolofidad*”). Toda costumbre (*aada*) no es *bid'á* (innovación perniciosa) y existen usos muy loables y coherentes con el espíritu del islam en nuestro pueblo que los árabes no poseen forzosamente (parentela entre etnias, etcétera).

En esta materia, igualmente, Cheikh Ahmadu Bamba logró, de forma remarcable, distinguir entre los elementos culturales y los de culto en su renovación. Un ejemplo es que supo integrar en la enseñanza clásica con libros otra educación oral y práctica en la lengua local del país, coherente con la larga historia de tradición oral de su pueblo.

#### -Renovar un uso no implica, necesariamente, despreciar a los antiguos

Quien dice renovar dice, forzosamente, abandonar una práctica antigua. Pero renunciar a una práctica no significa despreciar a los que la iniciaron. Significa, simplemente, que los antepasados hicieron lo que tenían que hacer, conforme a sus necesidades del momento, sus realidades y los medios intelectuales y económicos de su época; y que nosotros debemos, también, tomar nuestras responsabilidades teniendo en cuenta las realidades de nuestro tiempo y empleando los medios actuales.

Para ilustrar este hecho, nos referiremos, una vez más, a la vida del Cheikh que, si bien

hacia gala de modernismo y progreso, sin embargo continuaba respetando a los ancianos y reconociendo su mérito y las de las vías sufís que practicaban. Su renovación no le impidió afirmar que todos los *wirds* y todas las vías llevan a Dios, o decir “nuestro maestro” al hablar de al-Gazali, al-Jilani, at-Tijani o de otras eminentes figuras que lo precedieron:

«Todos los *wirds* llevan al servidor que se consagra a ello asiduamente, cuyo fin es la proximidad de Dios. Poco importa que este *wird* provenga de Cheikh Abdal Khadr Al-Jilani, de Cheikh Ahmad al-Tijani o de otro entre los *qutb* (polos espirituales) –que Dios esté satisfechos con todos ellos-. Pues todos se encuentran en la buena dirección e incitan a los discípulos a la adoración del Dueño del Trono y los dirigen hacia el Recto Camino. Abstente pues de menospreciar jamás cualquier *wird* o criticarlo». (*Masálikal Jinán*, v. 271-275) [6]

### **Algunos ejemplos de lo que puede ser modernizado**

Aquí hablaremos, brevemente, de algunos ámbitos donde podemos inspirarnos en los métodos de Cheikh Ahmadu Bamba en asunto de renovación. No obstante, continúa siendo evidente que existen muchos otros casos con los que podríamos hacer lo mismo.

#### *1. En el ámbito del conocimiento y de la enseñanza*

En este terreno, lo que debe permanecer constante es el *objetivo* que consiste, para todo musulmán, en adquirir el conocimiento útil, ya sea en materia religiosa o profana. Esto significa, en concreto, que no siempre se está obligado a aprender una u otra obra en concreto, como muchos tienden a pensar en nuestro entorno. Una obra no es más que un *medio* que puede ser remplazado por otro desde si este parece más eficaz. Y este principio permanece válido para los métodos de enseñanza que deberán integrar el progreso de los conocimientos humanos en los ámbitos relacionados con la enseñanza, como la psicopedagogía, etcétera.

Esto también quiere decir que ninguna disciplina de enseñanza debe ser prohibida de manera generalizada y definitiva. Si bien Cheikh Ahmadu Bamba prohibió el aprendizaje de tal o cual disciplina en un momento dado, se debió a que era la actitud

más indicada en relación al contexto espacio-temporal y para aquellos a quienes le fue destinada la prohibición. El ejemplo más elocuente es la prohibición que hizo a sus discípulos de aventurarse en la exégesis del Corán, prohibición que algunos discípulos murids tienden a generalizar de modo indiferenciado. Es muy probable que esta prohibición fuera motivada por el conocimiento del Cheikh de que los discípulos en cuestión ni mucho menos dominaban las diferentes ciencias anexas necesarias para cualquier exegeta del Libro. No significa, por consiguiente, que el Cheikh lo hubiera prohibido a sus discípulos que reuniesen todos los prerequisites. Esto se corrobora cuando, al hablar de las ciencias más importantes, el Cheikh destaca por encima de todo el *Tawhid* (ciencia de la unicidad divina), la exégesis del Corán y la tradición profética (en *Masálikal Jinán*, v. 118-119). Otro motivo es que la finalidad esencial de la revelación coránica es que los seres humanos, destinatarios del mensaje, podamos comprenderla mejor y aceptarla, así que no pueden prohibirse razonablemente los intentos de interpretación, siempre y cuando estos se hagan ateniéndose a las normas y condiciones requeridas.

Asimismo, si recordamos que el *objetivo* del aprendizaje del Corán en las *daaras* es la memorización del Libro Sagrado, deberíamos ver que las condiciones de estudio de los “talibés” en el sistema tradicional (indigencia extrema, mendicidad, etcétera), se debían, simplemente, a las circunstancias y a los medios, muy limitados, de la época y que por eso no poseen un carácter *esencial* ni absolutamente alterable. Renovar estas condiciones de estudio, en el contexto urbano actual y con sus riesgos inherentes, y organizarlas mejor, permitirá además optimizar el tiempo de memorización del Corán y asegurar la solidez de este sistema de enseñanza, al mismo tiempo que pondremos fin con la imagen deformada del islam que dan actualmente... La proliferación actual de sistemas de enseñanza del Corán en internados y la experiencia de Khelcom, donde el Jalifa se hace cargo de los alumnos en todos los niveles, demuestran que una renovación de métodos en esta materia suele resultar favorable.

Otro ámbito donde la modernización de las herramientas pedagógicas puede generar una evidente ventaja es en el de las nuevas tecnologías. En efecto, estas ofrecen un soporte remarcable de transmisión de conocimiento más eficaces que los medios tradicionales y que convendría apropiarse: páginas web, herramientas multimedia, etcétera. (Uno de estos ejemplos es la web Majalis, Proyecto de Investigación y Difusión de las Enseñanzas de Cheikh Ahmadu Bamba.)

La introducción o el refuerzo de la enseñanza de las ciencias exactas y las técnicas modernas en nuestro sistema de educación tradicional, junto a las ciencias religiosas, deben igualmente ser objeto de una atención particular si queremos que este sistema pueda continuar teniendo su papel de forma eficaz en el contexto del mundo moderno.

### *2. En el ámbito de la práctica religiosa*

En este ámbito, igualmente, existen puntos que pueden ser objeto de renovación y de adaptación, contrariamente a lo que algunos suelen creer. Por ejemplo, el respeto hacia el mayor y a la autoridad religiosa constituye un pilar del muridismo que se debe preservar en todo momento y circunstancia, pero el modo de expresar este respeto puede variar de un contexto a otro. Es así como, entre otros, la manera de saludar a su superior religioso o a su mayor y la forma de comportarse en su presencia no deben ser determinadas y uniformadas mientras se mantenga el principio esencial de deferencia. Una anécdota significativa es la historia de un discípulo murid que, por voluntad de deferencia, decía que nunca osaba sentarse al lado de Cheikh Mourtada en un mismo coche, y que prefería sentarse en el suelo del vehículo antes de sentarse junto a él!

### *3. En el ámbito de la resistencia a la dominación cultural del Occidente materialista*

La dominación occidental en el terreno científico, económico, político, cultural... en el mundo moderno constituye, hoy en día, un hecho innegable. Occidente intenta, además, imponer al resto del mundo una hegemonía total en todos estos ámbitos a través de un “nuevo orden mundial” y la globalización, favorecida por el desarrollo exponencial de los medios de comunicación, las nuevas tecnologías y los medios de transporte.

Frente a esta situación, el tríptico espiritualidad-cultura-ciencia constituye, en nuestra opinión, la única columna capaz de mantener una resistencia eficaz frente a los valores materialistas. Para hacerlo, conviene emplear medios apropiados entre los cuales encontramos el arraigo a nuestros propios valores espirituales y morales, el aprendizaje de las lenguas occidentales y la apropiación de las ciencias y las técnicas modernas. Conscientes de que Occidente se ha “apropiado” igualmente de una gran parte de estos conocimientos de otras civilizaciones, en especial de la civilización islámica, este patrimonio científico constituye en realidad el de la humanidad en su conjunto, en la que cualquier pueblo puede acceder legítimamente y sin ningún complejo.

En este sentido, conviene precisar que las opiniones disuasivas del Cheikh en relación al aprendizaje de la lengua francesa se debían al carácter subversivo de la escuela francesa en la época en que los colonos querían imponer claramente la asimilación de sus valores, con frecuencia opuestos al islam. Hablar el francés -“*pornoncer*” según la acertada palabra de Cheikh Moussa Ka [7]- en tiempos del Cheikh solía ser la señal por excelencia del “buen negro” asimilado, desarraigado y acomplexado en relación a sus referencias originales. E incluso si en la escuela occidental continúa, en un sentido, perpetuando este ideal *jacobino e integracionista* (el compromiso de la “francofonía” es, para nosotros, ejemplo de ello), queda claro que el grado de riesgos de aculturación no es ni mucho menos el mismo hoy día, por mucho que se diga. Se sabe, además, que en el contexto actual, resulta muy difícil pretender acercarnos a los países desarrollados sin, al menos, el dominio de un gran idioma occidental, el inglés en primer lugar. Una lengua, en esencia, es un simple medio de comunicación humano, y en ningún caso puede considerarse en sí misma como subversiva, mientras que quien la aprende logrará identificar claramente los referentes culturales que esta aporta y desmarcarse de ellos si lo necesita. Un ejemplo que demuestra el nivel de conciencia del Cheikh, que distinguía la lengua de sus referentes culturales o ideológicos, es que consentía que los jóvenes murids frecuentaran la escuela francesa de Diourbel con la condición de que estuvieran allí por la mañana, mientras que por la tarde fueran a las *daaras*, donde su educación continuaría preservándose...

#### *4. En el ámbito de la organización y la solidaridad*

Las donaciones (*hadiyyah*) que los murids dan a sus superiores religiosos es una especie de contribución a la solidaridad. Pues quien lo recibe –si juega completamente su papel- está capacitado, por su posición y función, para identificar, de una parte, los necesitados que merecen la asistencia y, de otra parte, los proyectos de interés común. El medio más natural de aportar esta contribución es, sin duda, darlo en mano al propio Jalifa General o a su propio superior directo; pero no es el único medio posible y podemos imaginar otros.

El proyecto del hospital de Tuba, iniciado por la Dahira Matlabul Fawzayn, constituye, para nosotros, un paso hacia esta dirección. Una iniciativa de este calibre es encomiable y deseable en otros ámbitos. ¿Por qué, por ejemplo, no concretar una propuesta de hace algunos años elaborada por los discípulos preocupados por el futuro de la muridiya y de

Senegal en general? Esta propuesta consiste en encontrar un número determinado de murids voluntarios (tres millones, por ejemplo) que se comprometerían todos los años a hacer una contribución simbólica (5.000 francos CFA, por ejemplo). Es fácil imaginar los proyectos que la comunidad murid podría realizar con un presupuesto anual de 15.000 millones colectados de forma transparente y con eficacia.

Organizar la solidaridad de otro modo nos permitiría matar dos pájaros de un tiro: 1) optimizar los fondos de solidaridad y gestionar mejor su utilización; y 2) liberar al Jalifa General de muchos dolores de cabeza y trabajos inútiles, delegándolo a los propios discípulos.

## **Conclusión**

Hemos querido señalar un aspecto fundamental en la enseñanza y en el método de Cheikh Ahmadou Bamba: su vínculo profundo con la renovación y el progresismo. Hemos visto cómo supo preservar prácticas de sus predecesores, permaneciendo fiel a su tiempo. La clave que resume su iniciativa es que, si bien es cierto que todo el legado de los clásicos y los antepasados no puede cuestionarse, no es menos cierto que debemos limitarnos a ser imitadores serviles y no iluminados (que por mi parte cualifico de *trouvé-istes* en relación a lo que dice el Corán [8]). En otras palabras, todo lo que es antiguo no es bueno ni todo lo que es nuevo resulta negativo, y viceversa. Una iniciativa de este tipo, ni mucho menos utópica (y el modelo del Cheikh está ahí para demostrarlo) se impone a todo aquel que quiera vivir su época como hombre libre y reflexivo, abierto a los vientos fecundos de los diferentes horizontes pero fiel a sus creencias y a sus valores espirituales, receptivo sin ser asimilado o, simplemente, fagocitado por otras corrientes de pensamiento contrarias a los Principios Divinos.

## Notas

1. *Daara*: palabra wolof proveniente del árabe *dar* (lugar, casa...) que significa escuela y, de forma más general, sobre todo entre los murids, centro de formación religiosa.

2. Ver, entre otros, *Masálik-ul-jinán*, p. 5, la edición de Serigne Diatara, 1374 de la hégira (hacia 1954). [Traducido al inglés por Abdoul Aziz Mbacke bajo el título *Ways Unto Heaven*, Majalis, 2010.]

3. *Ibid.*, p. 6.

4. *Ibid.*, p. 6 y 7.

5. Para más detalles sobre este punto, ver Cheikhouna Mbacke Abdoul Wadoud y Khadim Sylla, “Etude critique et analyse des écrits du Professeur Rawane Mbaye sur le Mouridisme et son fondateur”, p. 33-38, París, 1999.

6. *Ibid.*, p. 18.

7. Uno de los grandes poetas en wolof y discípulo de Cheikh Ahmadu Bamba.

8. Alusión a la respuesta de los incrédulos a los diferentes mensajes de Dios y que consistía en decir: “Nos limitamos a seguir los pasos de nuestros antepasados”. Una respuesta que Dios fustiga en varias ocasiones en el Corán (ver, entre otros, 2:170; 5:104 y 43:22-24).

\***Cheikhouna Mbacke Abdoul Wadoud** es un reputado intelectual murid residente en Senegal. Este artículo se publicó en Majalis ([www.majalis.org](http://www.majalis.org)), un extenso centro de documentación virtual sobre la vida y el pensamiento de Cheikh Ahmadu Bamba y la muridiyya. Traducción de Africaneando.

## **La ciudad santa de Tuba**

**Eric Ross\***

Tuba es una ciudad excepcional en muchos aspectos. En primer lugar, es verdaderamente una ciudad sufí. Fue fundada en 1887 por un sheikh sufí, Ahmadu Bamba Mbacké (1853-1927), durante un estado místico (*hâl* en árabe). La ciudad entera ha sido construida y continúa administrada por la orden sufí, la tarîqa murid o Muridiya) que él fundó. En consecuencia, la concepción de vida islámica, sufí en particular, han dominado la creación y el diseño urbano de Tuba. La toponimia de la ciudad refleja su calidad trascendente: los diversos barrios y distritos llevan nombres y atributos de Dios, así como numerosos conceptos escatológicos del Corán.

En segundo lugar, la ciudad posee una considerable autonomía política y administrativa dentro de Senegal. Como ciudad santa, Tuba debe mantenerse en estado de pureza. Para los murids, es una zona protegida, un recinto sagrado del cual quedan excluidos "Satán y sus obras". Por consiguiente, está prohibida toda actividad ilícita y frívola, como el consumo de alcohol y tabaco, el juego, los deportes, la música y el baile. La inmunidad de Tuba respecto a la corrupción del mundo profano de su alrededor se mantiene enérgicamente gracias a la tarîqa murid. Sus miembros siempre se han esforzado en mantener el control absoluto sobre la ciudad santa, con la consiguiente exclusión de organismos estatales y administrativos que comúnmente gestionan y administran el resto de ciudades del país. La educación, la sanidad, el abastecimiento de agua potable, las obras públicas, la gestión de los mercados, la propiedad del suelo... La tarîqa administra todos los aspectos de la vida y del crecimiento de la ciudad.

Pese a que la República de Senegal es constitucionalmente un Estado secular unitario basado en el modelo francés, la tarîqa murid ha logrado obtener el reconocimiento legal de su administración independiente por parte del Estado. Desde 1976, Tuba posee la

condición de "comunidad rural autónoma", lo cual significa que los servicios y la administración local se encuentran bajo la jurisdicción del Jalifa General murid, y no de funcionarios del Estado. El Sheikh Sëriñ Maty Lèye Mbacké, actual Jalifa General, es nieto del Sheikh Ahmadu Bamba y es el séptimo descendiente que ocupa el cargo.

Pese a su calificativo burocrático, Tuba, con más de medio millón de habitantes, no es ninguna comunidad rural. Es la segunda ciudad más grande después de Dakar y continúa creciendo rápidamente. Todo esto la hace fascinante y única y, además, representa una gran oportunidad para aprender los procesos urbanos fuera de los aparatos del Estado.

En árabe, *tuba* significa "felicidad", "bendición" o "beatitud" y evoca los dulces placeres de la vida eterna en el más allá. En la tradición islámica, Tuba también es el nombre del árbol del paraíso. Los hadices citados por Al-Bukhârî e Ibn Hanbal lo describen como un gran árbol de dimensión astronómica y numerosos atributos excelentes. Poetas sufíes y teósofos como Hâfiz, Suhrawardî e Ibn 'Arabi han hablado de este árbol simbólico como aspiración a la perfección espiritual. En este imaginario sufí, Tuba es un "árbol del mundo", una representación de la creación. Es un árbol de la luz divina, arraigada en Dios e ilumina el mundo. Sheikh Ahmadu Bamba eligió el nombre de su ciudad muy consciente de estas referencias.

El sufí más famoso del Senegal fue más que un maestro espiritual. Tenía también una misión social: rescatar a la sociedad de la alienación colonial para regresar al "camino recto" del Islam. Tuba jugó un papel importante en ambos objetivos. La ciudad santa es, en efecto, una manifestación terrenal de Tuba, el árbol del paraíso celestial. La vía recta, el camino de la sobriedad y la virtud, constituyen el vínculo entre las dos manifestaciones, donde el acceso a la felicidad celestial depende de una vida justa en la tierra. Tuba es así un *qutb*, un *axis mundi* que vincula la tierra y el cielo. Este lazo queda manifiesto en la alineación horizontal y vertical del diseño de la ciudad.

Tras haber "descubierto" (*kashf* en árabe) el sitio sagrado de Tuba en 1887, Sheikh Ahmadu Bamba se asentó allí con su familia y sus discípulos más cercanos. Sin embargo, no pudo disfrutar del enclave por mucho tiempo. El carismático Sheikh fue abrumado por multitud de seguidores. Además, la administración colonial francesa comenzó a sospechar de su popularidad y sus intenciones y le detuvieron en 1895. Ahmadu Bamba pasaría la mayor parte del resto de su vida bajo restricción punitiva, en el exilio o bajo arresto domiciliario. Sólo después de su muerte, mientras se encontraba

bajo arresto domiciliario en Diourbel, volvió a Tuba... para ser enterrado. Y sólo entonces la construcción de la ciudad empezó realmente a ponerse en marcha.

En el corazón de Tuba yace un santuario espiritual único. Este santuario consta de dos espacios distintos: por una parte, el espacio sólido y formal de la gran mezquita y varios mausoleos adyacentes y, por el otro, un espacio abierto y bastante etéreo donde se encuentra el cementerio. Esta configuración fue creada por el propio Sheikh Ahmadou Bamba poco después de la fundación del santuario y es aquí donde las dimensiones físicas y metafísicas de la ciudad están más estrechamente relacionadas.

La gran mezquita se levanta en un pedestal en el centro de la gran plaza pública (*penc* en wolof). Esta mezquita es una de las mayores de África. La construcción comenzó en la década de 1930, pero se vio interrumpida por la Segunda Guerra Mundial. En 1963 finalizaron las obras. Desde entonces ha sido continuamente ampliada y embellecida, en particular con la construcción de una cadena de salas de oración a lo largo del perímetro del pedestal en la década de 1980 y tras ser completamente recubierta de mármol importado a finales de la década de 1990.

La mezquita tiene cinco minaretes y tres grandes cúpulas. La mayor cúpula central se eleva sobre la sala de oración principal en frente del *mihrâb*. Debajo de la cúpula del noreste, a la izquierda del *mihrâb*, se encuentra la tumba de Sheikh Ahmadu Bamba Mbacké, ricamente adornada y dulcemente perfumada. Hay un continuo flujo de visitantes piadosos en esta parte del edificio.

El atributo arquitectónico más importante de la gran mezquita es su minarete central, conocido popularmente como "Lamp Fall" (en homenaje a Sheikh Ibra Fall, el discípulo y compañero por antonomasia de Ahmadu Bamba). Lamp Fall tiene una altitud de 87 metros. Domina la mezquita y el paisaje circundante. Durante el día puede verse claramente a 15 kilómetros de distancia, mientras que por la noche el resplandor del faro en su cumbre llega todavía más lejos. Derivación de la palabra francesa "*lampe*", las asociaciones lumínicas de Lamp Fall son claras. Marca el sitio de la visión mística de Sheikh Ahmadu Bamba, su experiencia trascendente. Lamp Fall es una de las estructuras más altas de Senegal y su función principal es representativa. Marca Tuba como un *qutb*, un polo donde la vida en el mundo material se vincula a la recompensa eterna en el más allá, representado por Tûbâ, el árbol del paraíso. Este único alminar simboliza y actualiza Tuba. Su forma omnipresente resulta inmediatamente reconocible y es la figura prominentemente de la iconografía murid.

Las inmediaciones de la gran mezquita albergan varios mausoleos importantes, en especial los de los hijos y sucesores de Sheikh Ahmadu Bamba. A la derecha del *mihrahb*, construido contra el exterior del muro de la *qibla* de la mezquita, encontramos el mausoleo de Serin Mamadou Moustafa Mbacké, primer Jalifa de los murid (1927-1945). Se han erigido otros mausoleos junto a la *qibla*, como los de Serin Falilou (segundo Jalifa General, 1945-1968), Serin Abdou Khadre (cuarto Jalifa General, 1989-1990), Serin Saliou (quinto Jalifa General, 1990-2007) y su hermano Serin Mourté (m. 2004). La tumba del tercer Jalifa General, Serin Abdoul Ahad (1968-1989) se encuentra en el patio interior de la biblioteca que él construyó. Normalmente, cuando muere un hijo de uno de estos jalfas es sepultado en el mausoleo de su padre.

Directamente en el eje de la *qibla* de la gran mezquita se encuentra el cementerio de Tuba. Este es un elemento esencial de la topografía espiritual de la ciudad santa. Contiene un gran número de tumbas y mausoleos, pues cualquier murid, viva donde viva, desea ser enterrado allí, en la proximidad de Sheikh Ahmadu Bamba, y así ser resucitado junto a él al final de los días. El primero en ser enterrado allí, bajo un árbol de baobab, fue Soxna Aminata Lo, primera esposa de Ahmadu Bamba. En efecto, hasta que el árbol murió en 2003, el cementerio albergaba una representación material del árbol paradisíaco llamado *Guy Texe*, el "Baobab bendito" o "Árbol de la beatitud". En la concepción popular, los discípulos murid desean ser enterrados debajo de este árbol terrenal para acceder a la felicidad eterna a la sombra de Tuba en el paraíso. Algunas personas incluso llegan a tallar sus nombres en la corteza del tronco para "registrarse" a sí mismos en el paraíso. Aunque el *Guy Texe* ya no está, existen otros baobabs igualmente inscritos, llamados *Guy Mbind* en wolof, y que siguen floreciendo en otros santuarios murid.

La gran Mezquita de Tuba domina la ciudad. Se eleva en el centro de la plaza central, donde convergen las principales avenidas de la ciudad. Esta plaza también acoge algunas otras instituciones centrales de la tariqa murid, como la biblioteca y la sala de audiencia del Jalifa General (llamado Ker Serin Tuba). Las grandes residencias de los hijos y sucesores de Sheikh Ahmadu Bamba rodean la plaza. Es aquí donde los fieles se congregan cada año el 18 del mes islámico de Safar para el gran Maggal, un peregrinaje para el corazón y fuente de la Muridiya. Las estimaciones de asistencia al gran Maggal en los últimos años han oscilado entre uno y dos millones de personas. Los murid vienen de todos lados, incluso desde Europa y América, para asistir al evento. Otros

maggals, más pequeños en tamaño, se celebran en otros santuarios murids.

Alrededor de este complejo central se han construido barrios residenciales. Cada distrito está bajo la jurisdicción de un linaje distinto de Mbacké-Mbacké y, al igual que otros asentamientos murids, cada cual se ordena como una Tuba en miniatura, con una plaza pública central (*penc*), donde suele erigirse el complejo del mausoleo de la mezquita y una residencia oficial, normalmente en el oeste de la plaza.

### **Darou Khoudoss**

Situado a una cuadra central de la plaza central de Tuba, Dâr al-Quddûs ("Casa santa, un nombre divino, Corán 62:1) es un importantísimo santuario auxiliar. Fue allí donde Sheikh Ahmadu Bamba realizó algunos *khalwas* (retiros espirituales) mientras vivía en Tuba. En el sitio ahora ocupado por la mezquita, el Sheikh sufí experimentó una visión mística que consolidó su elevado estado espiritual, así como el de la ciudad fundada. Durante el mes sagrado de Ramadán de 1311 (1894) vivió allí "inmerso en la luz sagrada del profeta Muhámmad". En lo que se conoce como el "Pacto del exilio" el profeta informó al Sheikh que había llegado al grado de *qutb* (Polo espiritual) y que Tuba estaba firmemente bajo la protección de Dios, pero que en adelante tendría que someterse a una vida de exilio y pruebas lejos del lugar sagrado.

En 1912, Sheikh Ahmadu Bamba envió a su hijo mayor, Serin Mamadou Moustapha (1886-1945) para establecer el asentamiento de Darou Khoudoss. Serin Mamadou Moustapha siguió viviendo allí durante su califato. Su gran residencia, llamada Baïti, es un lugar venerado, así como algunos de los efectos personales de Sheikh Ahmadu Bamba consagrados allí.

Darou Khoudoss es también hogar de un bien sagrado llamado *Aïnou Rahmati* (el "bien de la misericordia"), la única fuente de agua potable con la que contaba el asentamiento durante los primeros años. Es también sede del mercado de Moubaraka, el primero de la ciudad.

Los hijos de Serin Mamadou Moustafa continuarán gestionando Darou Khoudoss. El Jalifa actual es Serin Ahmadou Mokhtar Mbacké. Otro de los hijos de Ahmadu Bamba, Serin Souhaïbou (1921-1991), también se asentó en Darou Khoudoss, en un complejo muy grande al este de Baïti. Está enterrado en el mausoleo de la mezquita de la plaza.

Un maggal especial se celebra en Darou Khoudoss cada año el día 19 de Muharram, la fecha de la muerte de Sheikh Ahmadu Bamba. Es el maggal anual más antiguo.

### **Darou Minam**

Sheikh Ahmadu Bamba estableció Dâr al-Minam (Hogar de Gracias) como *khalwa* en los años 1890. En 1936, su hijo Serîñ Bassirou (1895-1966) ocupó el sitio. Este hijo es recordado por la hagiografía completa que escribió sobre la vida de su padre (traducida al francés por Khadim Mbacké: *Les bienfaits de l'Eternel ou la biographie de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké*, Dakar: Edition de l'IFAN-UCAD, 1995). También fue instrumental en el desarrollo del sitio de Porokhane en la región de Saloum, donde está enterrada la madre de Ahmadu Bamba, Mame Diarra Bousso, en un importante santuario. Serîñ Bassirou Mbacké está enterrado en el mausoleo de la mezquita del recién reconstruido complejo en el centro de su *penc* y sus hijos todavía administran el barrio. El Jalifa actual es Sëriñ Mountaha Bassirou Mbacké.

### **Otros barrios centrales de Tuba son los siguientes:**

-Tuba-Bagdad, también conocido como Sourah, fundado por Serîñ Abdou Khadre Mbacké (1914-1990), mucho antes de que accediera al Califato Murid. Abou Khadre fue llamado así por ' Abd al-Qâdir al-Jaylânî (1077-1166), fundador de la orden Qâdiriya y enterrado en Bagdad. De ahí la elección del nombre de este barrio. También estableció un *daara* rural justo al norte de Tuba, al que también llamó "Bagdad".

- Gouye Mbind fue fundado por Serîñ Abdoul Aziz (m. 1989), hijo de Serîñ Lamine Bara Mbacké (1888-1936) en la década de 1940. El distrito recibe su nombre del árbol *Guy mbind*, un "baobab de la escritura". La gente escribe sus nombres en el tronco como una especie de registro para entrar en el paraíso. Cuando murió el árbol en 1983, se seleccionó otro árbol con el mismo propósito. El actual Jalifa General de los murids, Serîñ Maty Lèye (llamado también Sheikh Sidi Moukhtar Mbacké, nacido en 1924) es hijo de Serîñ Lamine Bara y así también tiene jurisdicción sobre Gouye Mbind, donde reside.

-Contrariamente a otros barrios, el de la mezquita central (llamado Tuba-Mosquée) es administrado directamente por el Jalifa General de los murids, y no por alguno de los

linajes Mbacké individuales. El distrito fue establecido durante el Califato de Sëriñ Falilou. El Jalifa General residía allí y supervisaba la construcción de la mezquita. Asignó Tuba-Mosquée detrás de su recinto. Su centro no es la plaza pública, sino en el mercado principal de Tuba, llamado Ocass (por Ukâz, un mercado en Arabia mencionado en los hadices). Ocass es uno de los mercados más importantes de Senegal, pues los negocios murids radicados allí también operan en los mercados de otros lugares, incluyendo el mercado de Sandaga, importantísimo, en el centro de Dakar. Mientras que las arterias de Tuba convergen en la gran mezquita, su red de transporte público (formado por minibuses, carretas y carros tirados por burros) converge en el mercado de Ocass. Es el distrito central de negocios de la ciudad y alberga su establecimiento bancario más antiguo. También es la primera parte de la ciudad con mayor densidad de urbanización de "segunda generación", donde viviendas unifamiliares son reemplazadas por edificios de varios pisos.

### **Tuba dentro de la Rocade**

La ciudad de Tuba está configurada como un *khâtim*. Un *khâtim*, literalmente "sello" en árabe (*xaatim* en wolof), combina elementos geométricos del círculo y el cuadrado [1]. El dispositivo de diseño es utilizado por los sufíes para vincular las realidades en el microcosmos a su Realidad esencial, macrocómica o arquetípica. También se utiliza para marcar un *qutb* o la presencia de un arquetipo. En caso de Tuba, el *khâtim* actualiza el vínculo entre la ciudad terrenal y su homólogo paradisíaco, el árbol llamado Tûbâ. Lo logra con el conjunto del diseño urbano. Las cuadrículas de ángulo recto y de calles rectas, en su mayoría alineadas en el eje de la *qibla* a La Meca, representan la trama horizontal de la vida cotidiana en la tierra (una vida que sigue una vía recta). Sobrepuesta sobre estas cuadrículas hay varias avenidas convergentes y carreteras de circunvalación que distinguen Tuba como lugar trascendente, un eje vertical para el más allá, un *qutb*. El esquema tiene como centro la gran mezquita y se ve reforzado por su minarete imponente, el Lamp Fall.

El diseño del *khâtim* de Tuba está marcado más claramente sobre el terreno por un bulevar circular, llamado la Rocade, que limita la ciudad santa y la define. La Rocade se estableció en la década de 1970. Más allá de las necesidades de la circulación del tráfico, funciona a nivel simbólico; distingue la ciudad sufí del resto del mundo «profano».

Significa un salto cualitativo en el espacio, estableciendo recintos definidos para el santuario. Es un umbral que se debe cruzar al llegar a Tuba. Aunque la ciudad sigue de forma desorganizada muchos kilómetros más allá, la Rocade sirve como estructura liminar, expresando la pureza espiritual de la ciudad santa y su independencia política y administrativa.

### **Guédé Bousso**

Cuando se estableció la Rocade quedaron dentro del recinto sagrado de Tuba varios asentamientos anteriormente independientes: Guédé Bousso y Keur Niang entre ellos.

Guédé Bousso es hogar del linaje Bousso, el linaje de la madre de Sheikh Ahmadu Bamba, Mame Diarra. Los Bousobé constituyen un importante linaje auxiliar de los Mbacké. Ha habido lazos matrimoniales entre ambas familias durante siglos y los imames de la gran mezquita de Tuba generalmente son elegidos entre los Bousobé.

Guédé Bousso obtiene su nombre de Guédé, la capital histórica de Futa Toro de donde son originarios los Bousso. El asentamiento fue establecido aproximadamente en 1918 por Sheikh Mbacké Bousso (1861-1946), primo y cuñado de Ahmadu Bamba. Sheikh Mbacké Bousso fue uno de los principales estudiosos e intelectuales del primer movimiento murid. Entre otras actividades, Sheikh Mbacké Bousso realizó investigaciones sobre el cálculo del tiempo solar, necesario para determinar los tiempos de oración y la dirección de la *qibla*. En 1931 fue él quien determinó la *qibla* de la gran mezquita de Tuba, y tanto esta como la mezquita de Guédé Bousso todavía están equipadas con los relojes que diseñó. En la década de 1930, la escuela de Sheikh Mbacké Bousso en Guédé Bousso obtuvo una excelente reputación en ciencias religiosas avanzadas.

Cuando murió, fue enterrado en un mausoleo en la plaza central del asentamiento. Los minaretes de la mezquita, gemelos y delgados, pueden verse en toda la parte norte de la ciudad y, por lo tanto, constituyen una importante señal visual. El actual Jalifa de Guédé Bousso es Serñ Ibrahim Bakhé Bousso, nieto de Sheikh Mbacké Bousso. El barrio vecino de Tuba Guédé (establecido por el hermano de Sheikh Mbacké Bousso, Sheikh El Hadj Bousso) también es administrado por Bousobés.

## **Keur Niang**

Keur Niang fue fundado en algún momento antes de 1895 por Ahmadou Fadiama Niang, discípulo de Sheikh Ahmadu Bamba, y continúa siendo administrado por sus descendientes. Su *penc* alberga el mausoleo de la mezquita del fundador. Una mezquita mayor está actualmente en construcción justo al lado. Sin embargo, estas estructuras se ven empujadas por inmensos kapocs y boababs, árboles cuya presencia es anterior al asentamiento.

## **Otros barrios dentro de la Rocade:**

-Palène, centro de los Baye Fall, una suborden dentro de la tarîqa. Los Baye Fall son el legado de Sheikh Ibra Fall (1858-1930), que también da su nombre al minarete de Tuba. Como el Sheikh Ibra, los Baye Fall tienen como misión servir a Tuba y a los Mbacké. Tienen sus propios barrios, a menudo llamados Palène, en casi cada ciudad murid y también en otros sitios. El actual Jalifa de los Baye Fall es Sëriñ Dieumbe Fall, nieto de Sheikh Ibra Fall.

-Khaira (de al-Qâhira), hogar de los descendientes de Sëriñ Falilou Mbacké. Sëriñ Falilou nunca había establecido su propio barrio en Tuba. Cuando murió en 1968, el barrio de Tuba-Mosquée, donde habían vivido junto a su séquito, pasó al nuevo Jalifa General. El hijo de Sëriñ Falilou y Jalifa, Sëriñ Modou Bousso Dieng asignó este lugar, en la entrada principal de Tuba, para configurar un nuevo barrio.

-Tuba Madiana, asignado a Sëriñ Souhaïbou (1921-1991) en la misma época.

Más allá de la Rocade, la urbanización de Tuba ha requerido la configuración de numerosos barrios nuevos *ex nihilo*. Los Jalifas Generales y otros jalifas y sheikhs Mbacké son quienes toman las decisiones claves en este proceso de urbanización. Todo el suelo alrededor de Tuba se encuentra, de una forma u otra, bajo jurisdicción murid.

Encajados en medio de esta expansión urbana vemos los antiguos asentamientos de la edad heroica de la fundación de Tuba. Los más importantes son: Darou Marnane, Ndamé y Darou Salam, que se alinean a lo largo de la ruta de Tuba a Mbacké y constituyen la columna vertebral de toda la aglomeración urbana. Estos asentamientos históricos, ahora barrios urbanos, tienen fuertes identidades locales y constituyen

centros espirituales subsidiarios.

### **Darou Marnane**

Dâr al-Mannân ("Hogar del Benefactor," un atributo divino), situado a medio camino entre los centros de Mbacké y Tuba, fue fundado como *khalwa* por Sheikh Ahmadu Bamba en algún momento entre 1886 y 1892. Durante sus exilios, fue en Darou Marnane donde se conservaron muchos de sus efectos personales, en su mayoría libros. Estos todavía se archivan allí, en el recinto de Ker Serñ Tuba. También allí continuó la formación de discípulos tras su ausencia y sus campos producen cantidades importantes de mijo y verduras. Ahmadu Bamba volvió del exilio en Gabón en 1902, y fue en Darou Marnane (no en Tuba) donde se asentó. Menos de un año más tarde volvió a ser arrestado y enviado a Mauritania. Finalmente, Sheikh Ahmadu Bamba concedió el asentamiento a su hermano, Mame Tierno Birahim Mbacké (1866-1943), cuyo linaje todavía tiene jurisdicción sobre el distrito.

Darou Marnane se encuentra a las afueras de la Rocade y, en consecuencia, ha atraído a un número de instituciones y servicios que no se encuentran en el recinto sagrado de Tuba. Entre estos, la Brigada "especial" de la gendarmería, el departamento de bomberos, escuelas públicas y la Oficina administrativa de la subprefectura del distrito de Ndamé. También alberga unas importantes cocheras de autobuses y taxis, ya que es el principal punto de entrada a Tuba.

El Ker Serñ Tuba en el *pénc* de Darou Marnane contiene muchos de los efectos personales de Sheikh Ahmadu Bamba. En su puerta principal se encuentra un "baobab de la escritura", un *Guy mbind*. Un flamante Kër Sëriñ Tuba, con una gran mezquita de hormigón, ha sido construido en la carretera de la entrada a Tuba.

### **Ndamé**

Más al sur, a lo largo de la carretera a Mbacké, se encuentra Ndamé. Originalmente llamado Dâr al-'Alim al-Khabîr ("Hogar del Omnisciente y Sabio" una combinación de nombres divinos, Corán 2:29 y 6:18), Ndamé fue uno de los *khalwas* de Sheikh Ahmadu Bamba. Creció en importancia durante sus años en el exilio, cuando le confió sus hijos a su yerno y discípulo Serñ Abdourahmane Lo (m. 1942) para que los

educara. Vestigios de aquellos primeros días se conservan en el Ker Serñ Tuba.

En 1978, uno de los hijos de Ahmadu Bamba, Serñ Mourté Mbacké (1925-2004) regresó a Ndamé y abrió un instituto islámico llamado Al-Azhar. Este instituto, cuyo nombre es el mismo que el de la famosa universidad-mezquita del Cairo, tiene sucursales en varias partes de Senegal y sus actividades reciben el apoyo de una ONG internacional, la Fundación Khadim Rassoul North America, con sede en Lanham, Maryland.

### **Darou Salam**

Dâr al-Salâm ("Hogar de la paz," un nombre divino y también el nombre de uno de los jardines del paraíso) fue el primer *khalwa* de Sheikh Ahmadu Bamba. En 1884 se asentó en este lugar apartado en las afueras de Mbacké para aislarse de la multitud de seguidores y discípulos que buscaban su ayuda. Aunque pronto dejó Darou Salam para retiros más aislados en el desierto circundante, se dice que Darou Salam era tan querida por el Sheikh como la propia Tuba. En sus escritos suele mencionar ambos lugares. Posteriormente, concedió el lugar a su hermano Sheikh Anta Mbacké.

Sheikh Anta Mbacké (1861-1941) es recordado como el tesorero del primer movimiento murid. Es él quien se hizo cargo de los negocios durante los exilios de su hermano. Cuando Bamba murió en 1927 Sheikh Anta realizó una apuesta infructuosa para obtener el Califato de los murids y sufrió una temporada en el exilio. Sheikh Anta Mbacké está enterrado en un gran mausoleo del *penc* de Darou Salam.

Darou Salam ahora forma parte de la municipalidad de Mbacké. El barrio sigue siendo administrado por el linaje de Sheikh Anta. El Jalifa actual es uno de sus nietos, Serñ Ass Guédé Mbacké. Los maggals más importantes (peregrinaciones, conmemoraciones) se celebran en Darou Salam cada año el 20 de Dhû-l-Qa'da (conmemorando la recepción de Sheikh Anta organizada para celebrar el regreso de Ahmadu Bamba del exilio en 1902) y el día 27 de Rajab.

### **La aglomeración de Tuba-Mbacké**

Junto con su "ciudad madre" de Mbacké, Tuba forma una conurbación urbana cuya población actualmente asciende a unos 600.000 habitantes (estimación oficial de

2007).

La propagación de viviendas ya ha llegado, y en algunos lugares ha cruzado, la llamada "segunda Rocate", una zona de 120 metros de ancho no edificable y que establece los límites exteriores del plan maestro de desarrollo para la ciudad de 1999.

## **Mbacké**

La ciudad de Mbacké es más antigua que Tuba. Fue fundada en el desierto escasamente poblado de Baol oriental por el tatarabuelo de Sheikh Ahmadu Bamba, Mame Maram (m. 1802), de quien toma el nombre el pueblo, a finales del siglo XVIII. Durante el siglo XIX, la ciudad de Mbacké era un conocido centro de enseñanza islámica. Esta "primera" Mbacké (Mbacké Bené) estaba situada justo al oeste de la ciudad actual, una zona ocupada ahora por los cementerios. Se dice que fue allí donde Sheikh Ahmadu Bamba nació, sobre 1853. Este asentamiento académico fue destruido por las fuerzas de Maba Diakhou durante su yihad contra Baol en los años 1860 y la familia de Mbacké se vio obligada a trasladarse a la Corte de Maba en el Rip (en la región de Saloum Sur). Veinte años más tarde, cuando Sheikh Ahmadu Bamba emprendió su carrera espiritual, regresó a Mbacké.

Mbacké es el asentamiento de un departamento administrativo, o de provincia. Durante la época colonial era mayor que Tuba. En la década de 1930, cuando los murids construyeron el ferrocarril a Tuba, las autoridades coloniales tenían un barrio en el oeste de la ciudad vieja. Como en otros lugares de Senegal, este barrio albergaba la estación de tren, el mercado central, los principales establecimientos comerciales y las agencias administrativas. Hoy, Mbacké se ve eclipsada por Tuba, que se ha convertido en el centro de negocios indiscutible para toda la región. Sin embargo, ya que se encuentra fuera del recinto sagrado de la ciudad santa, cumple determinadas funciones auxiliares, como sede de la administración pública y centro de ocio secular, prohibido en Tuba.

Al norte y al este de Tuba un arco de antiguos pueblos murids marca el límite actual de la zona urbanizada. Estos asentamientos fueron establecidos por los hijos de Sheikh Ahmadu Bamba y algunos sheikhs de su generación. Así pues, han estado muy próximos al "proyecto" de Tuba desde el comienzo. El crecimiento urbanístico ha terminado por absorberlos.

### **Ndindi Abdou**

Ndindi Abdou fue fundado en 1915 por Serin Falilou Mbacké (1887-1968), a quien su padre le pidió establecer una aldea con una escuela en este lugar. Vivió allí antes de convertirse en Jalifa General en 1945 y continuó residiendo allí después, pues así continuaba cerca de sus tierras agrícolas.

La gran transformación llegó a Ndind Abdou en 1993 con la nueva mezquita, el agua potable que reemplazó la bomba de la aldea y nuevas viviendas.

### **Tindody**

También fue bajo las instrucciones de su padre que Serin Mamadou Moustapha (1886-1945) fundó Tindody en 1915. La aldea originalmente se llamaba Housnoul Mahabine (de *husn mâab*, "lugar de excelente descanso" la frase que sigue inmediatamente a la única aparición de la palabra *tuba* en el Corán, en 13:29).

Además de la residencia de Serin Mamadou Moustapha, el *penc* de Tindody alberga una clínica y una escuela primaria. La construcción de una nueva gran mezquita para reemplazar la existente (construida en 1985) empezó en el 2010. La edificación de viviendas alrededor del núcleo original se puso en marcha en 1998.

### **Tuba Bagdad**

El pueblo de Tuba Bagdad fue fundado en 1969 por Serign Abdou Khadre Mbacké (1914-1990). Comparte el mismo nombre que el barrio de Abdou Khadre en Tuba, pero administrativamente son distintos.

Durante los años que residió allí Serign Abdou Khadre, mantuvo un huerto detrás de su residencia, pero ahora queda poco rastro de él. La aparición de viviendas más allá del núcleo central empezó en 1989, el año en el que accedió al Califato. Un segundo conjunto de viviendas fue construido en 1996.

### **Darou Karim**

Darou Karim fue fundado por el hermano menor de Sheikh Ahmadu Bamba, Serin

Massamba Mbacké (1881-1942) alrededor de 1913. Serñ Massamba era de la misma edad que los hijos mayores de Ahmadu Bamba. Creció y fue educado entre ellos. Estableció Darou Karim ("Morada del Magnánimo," un nombre divino, Corán 27:40) bajo petición de su hermano. Serñ Massamba es recordado como "el escriba" y calígrafo de su hermano. Puso gran esfuerzo en copiar sus misivas y poemas religiosos. Hay un árbol ngigis (*Piliostigma reticulatum*), cuidadosamente conservado, en la plaza central de Darou Karim. Se dice que Serñ Massamba se sentaba bajo la sombra de este árbol para cumplir con su cometido de escriba.

La urbanización de Darou Karim se inició en 2002 al mismo tiempo que la canalización del agua potable. Un año más tarde llegó la electricidad y en 2004 se construyeron más viviendas.

## **Notas**

1. Sobre el *khâtim*, véase: Prussin, Labelle (1986), *Hatumere: Islamic Design in West Africa*, University of California Press, Berkeley; y Dilley, Roy M. (2004), *Islamic and Caste Knowledge Practices among Haalpulaar'en in Senegal: Between Mosque and Termite Mound*, Edinburg University Press.

\*En la versión original de este artículo pueden consultarse imágenes y mapas de todos estos lugares: <http://ericrossacademic.wordpress.com/Tuba-more/>

## **Sobre Tuba**

-Bava, Sophie & Cheikh Guèye (2001). "Le grand magal de Tuba: exil prophétique, migration et pèlerinage au sein du mouridisme", in *Social Compass*, vol. 48, #3, pp. 421-438.

-Centre Al-Tourath pour la Recherche et la Publication (2009), *La Ville Sainte de Tuba et sa Mosquée: l'histoire et l'évolution*, Guédé Bousso: Centre Al-Tourath pour la Recherche et la Publication.

-Coulon, Christian (1999), "The Grand Magal in Tuba: a Religious Festival of the Mouride Brotherhood of Senegal", in *African Affairs*, vol. 98, #391, pp. 195-210.

-Coulon Christian (1996), "Tuba, lieu saint de la confrérie mouride", in *Lieux d'islam: cultes et cultures de l'Afrique à Java*, Autrement, collection monde, #91-92, pp. 226-238.

-Dieye, Cheikh Abdoulaye (no date), *Tuba: Signs and Symboles*, self-published, ISBN 99903-51-00-7.

-Guèye, Cheikh (2002), *Tuba: la capital des mourides*, ENDA-Karthala-IRD, Dakar & Paris.

-Ross, Eric (2006), *Sufi City: Urban Design and Archetypes in Tuba*, Rochester: University of Rochester Press.

-Ross, Eric (1995), "Tuba: a Spiritual Metropolis in the Modern World", in *Canadian Journal of African Studies*, vol. 29, #2, pp. 222-259.

-Samb, Amar (1969), "Tuba et son 'Magal'", in *Bulletin de l'IFAN*, tome 31, série B, #3, pp. 733-753.

### **Sobre Sheikh Ahmadu Bamba**

-Babou, Cheikh Anta (2007), *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913*, Ohio University Press, Athens.

-Copans, Jean (1980), *Les marabouts de l'arachide, Le sycomore*, Paris.

-Coulon, Christian (1981), *Le marabout et le prince: islam et pouvoir au Sénégal*, Pedonne, Paris.

-Cruise O'Brien, Donal B. (1971), *The Mourides of Senegal: the Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*, Clarendon Press, Oxford.

-Dumont, Fernand (1975), *La pensée religieuse d'Amadou Bamba*, Nouvelles éditions africaines, Dakar.

-Mbacké, Sérigne Bachir (1995), *Les bienfaits de l'Eternel ou la biographie de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké*, Edition de l'IFAN-UCAD, traduction et annotation de Khadim Mbacké.

-Roberts, Allen A. and Mary Nooter Roberts (2003), *A Saint in the City: Sufi Arts of Urban Senegal*, Los Angeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History and the University of California Press.

-Seeseman, Rüdiger (1993), *Ahmadu Bamba und die Entstehung der Murîdiya*, Klaus Schwartz Verlag, Berlin.

-Sy, Cheikh Tidiane (1969), *La confrérie sénégalaise des mourides: un essai sur l'islam au Sénégal*, Présence africaine, Paris.

\***Eric Ross** nació en Turquía y estudió Geografía en la Universidad de Quebec (Montreal) y Estudios Islámicos en la Universidad McGill. Desde 1998 es profesor de geografía en la Universidad Al Akhawayn en Ifran, Marruecos. Es autor de los libros *Sufi City: Urban Design and Archetypes in Toubá*, University of Rochester Press, Rochester NY, 2006 y *Culture and Customs of Senegal*, Greenwood/Heineman, 2008.

Blog personal: <http://ericrossacademic.wordpress.com>. Traducción de Africaneando.

## **¿Conversión o continuidad? La propagación del islam entre las africanas de Ciudad del Cabo**

Rebekah Lee\*

Tal vez podemos empezar un análisis más amplio de la conversión africana al islam en Ciudad del Cabo con la historia de esta mujer:

“Nonotise, una mujer xhosa que vive en el *township* de Philippi, en Ciudad del Cabo, responde ahora al nombre musulmán de Rushda. Se convirtió al islam en 1990. En su carné de identidad todavía conserva su anterior nombre, pero en el pasaporte que obtuvo cuando viajó a La Meca aparece su nueva identidad. Conserva ambos documentos oficiales y los utiliza según le conviene. Cuando supo que iría a La Meca, algo prácticamente inaudito entre los recién conversos africanos de Ciudad del Cabo, elaboró un poco de *umqombothi* (cerveza tradicional) como ofrenda a los antepasados, un acto que prefirió no contar a sus compañeras musulmanas de la mezquita. Cuando se le presiona para que lo cuente, responde: “No puedo perder la xhosa que hay en mí y que todavía continúa. Debo hacer un tributo a los xhosas porque nací en una comunidad que no es musulmana, así que tengo que darles lo que quieren”.

La experiencia de Rushda nos sirve como útil punto de partida para comprender cómo un creciente sector de la población musulmana de Ciudad del Cabo ha interiorizado el proceso de conversión y sus nuevas identidades religiosas. Aunque lo suficientemente devota como para cumplir el quinto pilar del islam, el peregrinaje, Rushda mostró una sensibilidad apegada al ritual xhosa y desplegó una especie de compartimentación para preservar ambos lados de su identidad de forma armoniosa. Su uso de los documentos de identidad ilustra la permeabilidad de esta identidad. A través de la narración de

Rushda, ¿cómo podemos darle sentido a su conversión al islam?

Este artículo intenta examinar el fenómeno, reciente pero en aumento, de la conversión al islam que tiene lugar en los *townships* sudafricanos, principalmente entre las mujeres xhosas. En términos absolutos, la escala de esta conversión es relativamente pequeña comparado con la cifra de africanos de Ciudad del Cabo que aseguran estar involucrados en la Iglesia Cristiana.

Sin embargo, creo que este fenómeno tiene implicaciones importantes para la comprensión del islam en Sudáfrica por muchos motivos. En primer lugar, tanto la conversión como la experiencia espiritual, en sus muchas formas de organización, deben entenderse en sus contextos históricos y de género. Queda claro que la conversión africana al islam, al menos en Ciudad del Cabo, está encabezada, de forma contundente, por mujeres, tanto a finales del apartheid como en la etapa posterior [1]. Por consiguiente, ¿qué lleva a estas mujeres al islam? En segundo lugar, es importante atender las narraciones de estas mujeres, porque señalan cuestiones fascinantes sobre las transformaciones y los amalgamas identitarios, y sugieren modos en los cuales las africanas desarrollan una lógica interna para abarcar el fluido de nuevas influencias que llegan con la democratización y el cambio económico y social. ¿Cómo reconcilian estas africanas musulmanas su identidad xhosa con la musulmana? Esto es clave dado la larga asociación, al menos en la Provincia Occidental del Cabo, del islam con la población *colored*. ¿Las mujeres, fundamentalmente, refunden su identidad a la luz de su conversión religiosa, o el cambio es mucho más sutil? Esto tiene profundas implicaciones en cómo la conversión al islam puede ser evaluada en última instancia, pues si las propias mujeres no califican sus conversiones como conversiones, entonces ¿qué son?

Estos encuentros se han tomado de una serie de entrevistas en profundidad con mujeres xhosas en Ciudad del Cabo que se convirtieron al islam. Se entrevistaron a dieciséis mujeres, la mayoría de las cuales residían en nuevos barrios de la ciudad - New Crossroads, Philippi, Khayelithsa [2]-. Kareema Quick, musulmana de origen jamaicano-americano, fue entrevistada por su implicación en la comunidad africana musulmana de Langa. Asimismo, fueron entrevistados dos hombres xhosas: Ismail Ngqoyiyana, imam africano encargado de la única mezquita con predominio africano de Ciudad del Cabo, situada en Khayelithsa, y el también imam Ismael Gqamane, que trabaja para el Consejo Judicial Islámico de la Provincia Occidental del Cabo, en el

departamento de divulgación, y colabora en la consolidación de la Comunidad Islámica de Masakhane, que intenta unir y apoyar a los africanos musulmanes en los varios *townships* y en toda la ciudad.

### **Conclusiones: ¿transacción, transición?**

Al escuchar las historias de las experiencias de conversión de estas mujeres, lo primero que impacta es el profundo sentido de desilusión con la Iglesia Cristiana que, con frecuencia, acompañó la decisión de explorar el islam. Todas las entrevistadas aseguran haber tenido algún tipo de implicación con la Iglesia. Tal vez sería exagerado decir que las experiencias negativas con el cristianismo, más que la comprensión positiva del islam, se sitúan en el centro de sus narraciones. Pero tampoco es fácil ignorar el papel de la Iglesia como influencia desestabilizadora, en lugar de estabilizadora, en las vidas de estas mujeres.

Una de las principales críticas gira en torno a las peticiones inalcanzables de la Iglesia en las economías de estas mujeres. Como afirma brevemente una entrevistada, “en las iglesias siempre te quitan el dinero. Si algo debes hacer, es darles dinero”. Debido al aspecto fundamental de la participación en las iglesias, ser miembro no sólo implica la presencia física en los servicios, sino también una suscripción regular. En lugar de ser ofrendas voluntarias, las suscripciones semanales o mensuales son el elemento clave de reconocimiento dentro de una iglesia. Algunas mujeres se refieren a estas suscripciones como un “ticket”, resaltando la naturaleza contractual de esta ofrenda. Quienes no logran pagarlo, son relegados, y esto se vive intensamente. Otra mujer concluye: “Si no tienes dinero para los tickets, no eres bienvenida”.

Por consiguiente, y de manera inevitable, al reflexionar sobre las variadas características que les llamó la atención del islam, algunas de estas mujeres destacan la falta de obligaciones monetarias y la donación voluntaria entre los musulmanes. Rushda explica cómo conoció a una musulmana a quien le contó sus problemas: “Me dijo que allí no tenías que pagar tickets”. Otra conversa, Beauty, observa: “Nadie te mira, ni cómo vistes, ni si eres guapa o fea... Si eres madre, eres madre. Si eres niño, eres niño... Todo en el islam es así”. Al preguntarle por las mejores características del islam, responde: “Primero, cuando entré en el islam, era una persona pobre, pero con el

tiempo mejoré. No soy rica, pero al menos no me duermo con el estómago vacío”.

Ismael Gqamane, que trabaja en el Consejo Judicial Islámico, admite que el incentivo material es fuerte: “He conocido a muchas mujeres que dicen: “He estado en muchas iglesias, pero siempre teníamos que pagar 10 o 5 Rands [1 Rand = 0,130 euros], toda esa pasta. Alguien me habló del islam, entré y vi que no tienes que dar nada, más bien recibes.” Según Gqamane, las mujeres están mucho más preocupadas por el bienestar de sus familias que los hombres, y participar en el islam les asegura paquetes regulares de comida y, a veces, oportunidades de aprender nuevos recursos, como costura, en las clases de la propia comunidad musulmana.

Lógicamente, la realidad de las conversiones de estas mujeres requiere tener presente esta perspectiva. ¿Es una transformación verdadera, o sólo un medio para obtener comida y recursos vitales? Es evidente que el crecimiento del islam, en especial en las comunidades negras más empobrecidas de los asentamientos de chabolas de Philippi, puede ser trazada gracias a las donaciones de comida. Los musulmanes de las misiones caritativas de Philippi no sólo reparten alimentos como pan, arroz y carne, sino también comida ya cocinada, así las mujeres pueden alimentar a sus críos hambrientos de forma inmediata. Al mismo tiempo, se enseñan los fundamentos del islam. Una mujer conversa explica durante una entrevista en grupo: “Los musulmanes llaman a todas las personas y nos dan pan y, después de habértelo dado, te cuentan sobre el islam e incluso te dan folletos”. Otra mujer vincula, de forma explícita, estas visitas caritativas regulares con su entrada al islam: “Solían ayudarnos, nos daban comida. También construyeron este templo y desde entonces nos reunimos”.

La pequeña pero creciente comunidad musulmana africana son conscientes de este aspecto en las conversiones de africanas al islam. Kareema Quick señala: “Las mujeres sobreviven en muchos sitios. Tienen que sobrevivir, por sus hijos, sus pies están arraigados en el suelo. Y el islam se ha convertido en un modo de ayudarlas”. Sin embargo, Fatima Lobi, musulmana nacida xhosa en Langa y activa en el proyecto de Mujeres de la Comunidad Islámica de Masakhane, critica la naturaleza material del compromiso de las mujeres con el islam, en detrimento de la independencia espiritual de las africanas:

“La gente se quedará con el cristianismo y vendrán al islam sólo para conseguir algo. Este es el problema. Es así cómo destruyen el islam en los *townships*. No sólo en Langa, también en Gugulethu...”

Lobi decidió empezar el Proyecto de Mujeres en la Comunidad Islámica de Masakhane para fortalecer a las africanas en sus recursos y que sean más autosuficientes. A la larga, también serán más conscientes de por qué escogieron el islam. De este modo, parece que la generosidad de los proselitistas musulmanes es al mismo tiempo un valor y un impedimento para el aumento del número de musulmanes.

Pero si miramos más allá del incentivo material, aparece otro estímulo sorprendente: el islam les resulta familiar. Lejos de entablar una distancia conceptual y cultural, entrar al islam representa un regreso a los rituales ya realizados y a ideologías existentes en la tradición xhosa. Muchas recién conversas declaran esta continuidad en la forma y en la creencia, y destacan que seguir el islam les permite ser más sinceras con sus raíces culturales tradicionales que previamente. El islam en las comunidades africanas de Ciudad del Cabo, parece que se expande de forma más rápida en áreas donde existe un elemento rural xhosa más fuerte, y por tanto en personas menos influenciadas por las ideologías occidentales e incluso cristianas [3].

Muchas entrevistadas respondieron que uno de los atractivos del islam fue su ritual funerario, muy parecido a las prácticas xhosas de las zonas rurales, por muy largo tiempo desacreditadas. Gqamane declaró que los ritos funerarios son la herramienta clave para convencer a los africanos: “Cada vez que enterramos a alguien, siempre oyes comentarios: “Así es cómo solíamos hacerlo...”, y si te recuerda de dónde vienes, ¿por qué no hacerlo como tus antepasados? Así es cómo empezamos a hablar, y algunos quedan convencidos”. Una opción de seguir el islam que se presenta como un modo de regresar “a las formas de tus antepasados”.

Existen otras áreas del ritual y de la ideología islámica coherentes con la tradición xhosa, por ejemplo las prácticas de circuncisión y el sacrificio animal. Gqamane también menciona similitudes teológicas entre Qamata, la deidad xhosa, y Al-láh [4]. Los rituales donde se enfatiza la limpieza y el orden aparecen también entre las entrevistas como un poderoso atractivo del islam. “Los musulmanes son muy cuidadosos y limpios”, señala orgullosa Rushda. Ismail Ngqoyiyana, imam de la mezquita de Khayelitsha, se refiere a la historia de la introducción del islam en África como prueba de que sus principales cimientos fueron en el continente. Su falta de adherentes y propagadores europeos hace que el islam no se identifique con el apartheid, que ha manchado los intentos cristianos de penetrar en las comunidades y las mentes africanas. La democratización de Sudáfrica en la década de 1990 permitió una afluencia

sin precedentes de africanos musulmanes de todo el continente. Tanto para Gqamane como para Ngqoyiyana, esta presencia fue básica para la apropiación de los conversos del islam como una religión realmente africana.

Sin embargo, quizá el área donde estas mujeres encontraron la mayor resonancia con las creencias xhosas y sus prácticas fue en las relaciones de género. Como explica Rushda, “las mujeres xhosas de antaño utilizaban largas ropas tradicionales, no mostraban ninguna parte de sus cuerpos e incluso se cubrían la cabeza con sus *doeks*”. De forma unánime, las mujeres sugieren que encuentran pocas restricciones como mujeres, y no sienten ninguna reducción radical de su movilidad o estatus por normas como la segregación en la mezquita o la adherencia al *hijab*. De hecho, la mayoría afirman que el hecho de que la ley islámica exige que las mujeres sean “respetadas” fue una de las principales atracciones de la fe. Según una de las entrevistadas, “en el islam una mujer es tratada con respeto y tiene valor”. Además, muchas entrevistadas señalan que este respeto hacia las mujeres también implica sensación de seguridad. Las entrevistadas en Philippi aseguran que “es muy extraño que violen a una chica musulmana”. Y también “los musulmanes quieren mucho a sus mujeres... Las tratan bien, las protegen”. Otra mujer añade: “No pegan a sus mujeres, hablan con ellas”.

La seguridad de la protección se vuelve más importante si tenemos en cuenta la elevadísima tasa de violencia doméstica y de agresiones sexuales a las que se ven sometidas las sudafricanas [5]. Una vez más, las conversas rápidamente establecen un vínculo con la protección requerida en la costumbre xhosa: “Entre los xhosas, una mujer camina detrás del hombre, así se ocurre algo primero está él”. Sin embargo, queda claro que en la moderna Sudáfrica esta costumbre entre los africanos ha perdido peso en la práctica diaria. El imam Ngqoyiyana se lamenta: “En nuestra cultura negra, las mujeres son como objetos”.

Así, y de forma insistente en nuestras conversaciones, existe la sensación entre las conversas de que regresan a algo que siempre han sabido, sugiriendo que el islam deviene la corporización de una nostalgia de un pasado xhosa que yo no regresará en el caótico mundo moderno. Una conversa señala: “Todo lo que dice el islam ya ocurría en la antigüedad. No hay nada que los xhosas añadirían, es el mismo camino por el que andar”. El camino ya está trazado y, sencillamente, el islam es un par de zapatos que contribuyen a facilitar el paso por esta vía familiar gestada por los antepasados. Por consiguiente, para estas mujeres no tiene sentido considerar el islam como algo

“exótico”. Una entrevistada, confiesa: “El islam es xhosa”.

Ciertamente, parece que, al menos para la mayoría de mujeres entrevistadas, entrar en el islam implicó situarse en un marco ya existente y no, por el contrario, una reestructuración fundamental de dicho marco. Esto también es aplicable a su socialización. En general, estas mujeres no perdieron la relación que tenían previamente. En cambio, añadieron nuevas redes [6]. La mayoría de entrevistadas consideran el islam como un progreso, y no como un punto de partida distinto, del cristianismo. Kareema Quick señala que las concepciones islámicas de conversión incorporan estas nociones de un “retorno” o progresión cíclica: “Nosotros los musulmanes realmente no nos convertimos. Se trata de un regreso al islam... porque, en realidad, en cada ser humano hay espacio para la espiritualidad, para la conexión con un ser superior. Y, por tanto, cuando vienes al islam sientes que este espacio vuelve a llenarse, ya sabes, vuelves a iluminarte...” Por consiguiente, la conversión se vuelve “reversión” a una verdad ya conocida, y también, de algún modo, en una serie de rituales ya “ejecutados”.

Tras una observación en detalle, aunque parezca que el islam ofrezca a estas personas un distanciamiento radical de sus vidas anteriores, poca gente elige considerarlo así ni practicarlo de este modo. Una mujer afirma: “En algunos lugares ves que van a la mezquita y también a la iglesia cristiana” [7] Un componente importante de esto es la relativa ausencia de hombres musulmanes en la comunidad africana. Ismael Gqamane calcula que el 99% de estas mujeres africanas que han llegado al islam tienen parejas que no lo son. Otra mujer explica: “Entré en el islam cuando ya estaba casada, no puedo pedirle que me deje. Es complicado, no es fácil”. Tal vez esta disyuntiva entre vida espiritual y doméstica refuerza, de manera sistemática, la naturaleza de la conversión. Resulta evidente que aquellas mujeres que siguen el código y el ritual islámicos de forma más completa, sin recurrir a las referencias xhosas o cristianas, son aquellas casadas con hombres musulmanes [8].

En conclusión, la comprensión de las africanas sobre sus experiencias de conversión y sus vidas en el islam no incluye, necesariamente, una reordenación fundamental, ni un nuevo repertorio de signos y símbolos sociales y espirituales. Más bien el islam “resitúa” o “traduce” creencias y prácticas culturales ya existentes.

## **Notas**

1. Es importante señalar que puede existir un componente generacional en esto. Aunque las mujeres forman la inmensa mayoría de las conversiones africanas al islam, Ismael Gqamane asegura que se trata de mujeres de edad definida. Las adolescentes y las chicas jóvenes no suelen entrar tanto en el islam, posiblemente por las presiones habituales de la vida juvenil, incoherentes con el islam. Gqamane, sin embargo, cree que existe un elemento añadido: “La mayor parte del tiempo las chicas están controladas por los chicos” y les cuesta más rechazar las propuestas sexuales de sus novios. Asegura que muchas de las conversas son mayores de cuarenta años. Una vez más, esta información no se basa en un censo oficial, sino en estimaciones informales deducidas de su observación personal. No existen cálculos oficiales de la comunidad musulmana.

2. Las conversas suelen ser de áreas relativamente “nuevas” como Philippi y Khayelitsha, que albergan una mayor proporción de migrantes recién llegados de las zonas rurales en comparación a *townships* como Gugulethu y Langa.

3. Para estas mujeres que han experimentado los elevadísimos costes y las complicaciones de los funerales cristianos en las comunidades africanas, la alternativa musulmana proporciona un relevo económico y espiritual. Rushda afirma: “Ahora soy una musulmana convencida, moriré musulmana y no quiero esos ataúdes. No los quiero porque entierran a la gente en esas cajas carísimas y luego por la noche los desentierran para quedarse de nuevo con los ataúdes”. En sus palabras se refleja un doble mensaje: la corrupción y la obsesión por el dinero que se ha vuelto predominante en los procedimientos funerarios cristianos y su afirmación de su identidad musulmana como oposición a ello.

4. Se necesita más investigación sobre los aspectos teológicos y mitológicos de las deidades xhosas para poder establecer en mayor detalle estas similitudes.

5. En 1999, unas controvertidas estadísticas de la Policía Nacional y del Interpol aseguraban que el país tenía la tasa más elevada de violaciones del mundo.

6. Algunas mujeres explican que su entrada al islam les permitió establecer relación, por primera vez, con los no africanos de Ciudad del Cabo, así como interactuar con los musulmanes en otras ciudades sudafricanas, gracias a su asistencia a la mezquita y a varias iniciativas educativas o divulgativas.

7. El lenguaje aquí es instrumental. La palabra xhosa utilizada para “mezquita” -*icawa*- es la misma que para “iglesia”. (También el Corán aplica el término "masyid" a lugares de culto de diferentes religiones como el cristianismo o el judaísmo, y su primer significado es “lugar de postración” [N. completada por el T.]).

8. De forma interesante, Quick comenta que es el hombre africano quien “avanza de modo más firme o sincero” en el islam una vez decide abrazar la religión, mientras que la implicación de las africanas está más asociada a las preocupaciones materiales. De forma parecida, podemos ver en la narrativa de la explicación de la conversión del Imam Ngqoyiyana una trayectoria muy diferente de las mujeres, pues sitúa su conversión en un marco teológico y político. Como contraste, la mayoría de mujeres transmiten sus experiencias con un lenguaje mucho más familiar –p.e. casarse con un hombre de provecho, proteger o abastecer a sus hijos, etcétera-. Sería necesaria una investigación más a fondo que incluyera otros conversos masculinos para probar esta lógica.

## **Referencias**

- Fisher, H., ‘Conversion Reconsidered: Some Historical Aspects of Religious Conversion in Black Africa,’ *Africa*, Vol.13, 1 (1973), pp.27-39.
- Holst-Petersen, K. (ed), *Religion, Development and Identity* (Uppsala, 1987).
- Horton, R., ‘African Conversion,’ *Africa*, 41 (1971), pp.85-108
- Ranger, T., ‘The Local and the Global in Southern African Religious History’ in R. W.
- Hefner (ed), *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation* (Berkeley and Los Angeles, 1993), pp. 65-98.
- Ranger, T., ‘Religion, Development and African Christian Identity’ en Holst-Petersen (ed) *Religion, Development and African Identity*, pp.29-58.
- Utas, B. (ed), *Women in Islamic Societies: Social Attitudes and Historical Perspectives* (Londres, 1983).

\* **Rebekah Lee** trabaja actualmente en el Departamento de Historia de Goldsmith - Universidad de Londres como tutora del posgrado Islam y Cristianismo en el África Moderna. Es autora del libro *African Women and Apartheid: Migration and Settlement in Urban South Africa* (Tauris Academic Studies, 2009). Traducción de Africaneando.

## **Vida y muerte de Saartjie Baartman (La Venus Hotentote), nacida en 1789 y enterrada en 2002**

Antonio Marco Greco\*

### **Un preámbulo etimológico e iconológico**

Es el mes de Marzo de 1815 y Bonaparte, atemorizado de guardar la plena soberanía sólo en una pequeña isla frente a la costa toscana, desembarca a *Gulfe-Juan* donde se dispone a retomar Francia. Es apenas el comienzo de los Cien Días y muchos veteranos están acudiendo a su llamada. En estas idénticas jornadas otra *heroína*, se apresta a visitar la más célebre institución de investigación y enseñanza del imperio, uno de los faros del saber científico de Europa, tratase de los antiguos *Jardins du Roi* bautizados en época republicana con el nombre laico de *Jardins des Plantes*.

Con poco más de veinte años su persona es puesta bajo la tutela de dios y de las doctrinas de la religión reformada predominante en Inglaterra. La joven es bautizada como Sarah Baartman pero en ese texto nos serviremos voluntariamente del nombre que ella suele utilizar para hablar de sí misma y de su vida, conscientes que la propensión onomástica se puede convertir en una actividad *esquizofrénica* y que nombrar es una de las más profundas formas del poder. Su nombre primigenio es Saartjie Baartman y se pronuncia "Saar-key", alargando la erre un poco a la francesa. Saartjie se puede traducir con "Pequeña Sara", pero la intensidad de significados creada por el sufijo afrikáans "-tjie" se pierde con la traducción. Esta parte pospuesta de la palabra es una demostración verbal de cariño que se utiliza entre amigos, familiares, amantes y en general entre personas que se consideran iguales. Como la función de la forma diminutiva de un nombre reduce la magnitud de lo que se nombra, el sufijo se ha utilizado en contextos de subordinación donde era provechoso reforzar desigualdades.

El “-tjie” durante la era colonial y el apartheid no sirve sólo para miniaturizar tallas, es la forma del lenguaje para marcar a los nativos.

Es una época gobernada por la curiosidad, algo que ahora nos puede parecer una infancia colectiva. Todo es novedad y todo causa asombro. La sofisticada Francia contempla absorta un prodigio tras otro. El nombre de la Venus Hotentote está en los labios de todos, desde la duquesa hasta el frutero, y por supuesto causa un revuelo impresionante también en la comunidad científica. Los descendientes intelectuales de *Buffon* [1], *Lamarck* [2] y *Linnaeus* [3], el primer equipo de naturalistas de Francia, capitaneado por el zoólogo *Georges Leopold Cuvier*, el *Napoleón de l'intelligence*, y por *Geoffroy Saint-Hilaire*, la están esperando en los amplios invernaderos del recinto de los *Jardins des Plantes*. La heroína del momento, la chica que en Inglaterra había puesto en marcha millares de agudezas, casi todas de carácter obsceno, está a punto de transformarse de conjetura profana, en objeto de exposición erudita [4].

El autor de ese artículo ha tenido la oportunidad de observar una acuarela sobre papel vitela de casi cinco metros por tres conservada en el *Museo Nacional de Historia Natural de París*, una vista frontal del cuerpo de Saartjie Baartman, una figura que nos ha quedado perniciosamente memorable. Esa imagen puede no ser completamente falsa, pero está exagerando elementos de la realidad omitiendo otros. Puede ser más o menos cruel, más o menos violenta, pero en cualquier caso, carece necesariamente de matices. Aunque el modesto pintor *León de Wailly* encargado por el mismo Cuvier, haya realizado una pintura con pocas pretensiones artísticas, no se trata en absoluto de una obra ingenua. Saartjie parece una cosa autónoma sin precedentes, dominada por una soledad absoluta, única, sin filiación como el triste monstruo de Mary Shelley. Para ella es casi literalmente imposible tener una relación familiar con la genealógica estructura del universo, no existe analogía. Tenemos una obra elemental, descriptiva, fáctica, al servicio de un significado que no es ni elusivo ni recóndito [5]. Todos, también los analfabetos visuales, pueden inmediatamente notar los grandes glúteos conocidos como *esteatopigia* [6], pero es el mismo proceso de distorsión que es interesante para el historiador, es el efecto deformante que puede ser una virtud, es la misma verosimilitud que nos proporciona un testimonio impagable y un instrumento para captar el prejuicio hiperbólico de la época. La acción de mirarla densamente desde cerca y desde lejos en perspectiva nos ha ofrecido su dimensión invisible, nos ha provocado una reacción empática y hemos reaccionado como si se tratara de un hecho,

de algo que sucede. ¿Cuál es el significado de ese *abultado fetiche* tan parecido a la venus paleolítica de Willendorf [7]? ¿Porque sale tanta tristeza de sus ojos? ¿Cuál es la experiencia vital de la chica que la imagen representa?

### **Una niña de Buena Esperanza**

Saartjie Baartman [8] nace en 1789 en los alrededores del estuario del río Gamtoos, en el borde de un bosque lozano. Su niñez es acompañada por el color jade de los manglares, la tierra ocre, el azul ultramarino del cielo y el océano añil. La niña respira humo de leña, escucha a los pájaros y a los cercopitecos gárrulos que gorjean y chirrían, su mirada nocturna reconoce sin titubear las cuatro estrellas de la Cruz del Sur. Sin embargo la vida cotidiana en esa extremidad del África austral no es tan celestial como parece, no era una tierra idílica y la joven no vivía ni en un estado de inocencia ni en un estado de gracia. La comunidad donde vive es periódicamente atacada por animales salvajes. Hay en todas partes un sol mordaz, una luz deslumbrante y una implacable exposición a los elementos naturales y a la hambruna [9]. La lluvia de invierno baña la leña que Saartjie trae a su hogar; los vientos de verano intensifican peligrosas hogueras, soplan con vigor pero no quitan el polvo fino que le entra por todas partes. La figura de la madre, fallecida cuando tenía un año, es sólo una sombra desteñida en sus recuerdos. Son los cuatro hermanos mayores los que cuidan de ella, mientras el padre cabañero está ocupado con la trashumancia de su ganado.

La sociedad a la cual pertenece Saartjie es la que hoy los estudiosos denominan Khoisan [10] y su tierra se encuentra justo en la problemática y contendida frontera entre la colonia holandés del Cabo y el *Pays des Cafres*. Ya en el siglo XVII su gente está trastornada por la llegada del dios y de las leyes europeas. De oeste han venido comerciantes, cazadores, viajeros, misioneros, y finalmente los *trekboers*, pobres agricultores disidentes; del este vienen los xhosa. Su comunidad, desde hace un siglo, vive en medio de un vasto teatro de violencias donde los xhosa se oponen a los colonos holandeses [11].

En 1795, después de la rendición del gobernador holandés, la colonia del Cabo cae en manos británicas. Entre 1795 y 1799 estalla una guerra entre Boers por un lado e ingleses aliados de xhosa y khoisan por el otro. Las promesas territoriales de la

diplomacia de su majestad empujan a las fuerzas militares africanas a estrechar una alianza estratégica con los británicos. Estos últimos, acabada la contienda y vencidos a los Boers, no mantienen con deshonra las obligaciones prebélicas contraídas, así que los dos grupos autóctonos se unen para echar al mar el nuevo invasor. Entre 1799 y 1802 se abre un nuevo ensangrentado frente de guerra. Mucha literatura historiográfica quiere ver en esos fenómenos de resistencia xhosa y khoisan el comienzo y el orgullo de un movimiento de independencia nacional de masa, perdiendo de vista, en nuestra opinión, dos puntos cruciales. El primero es que los africanos no echan los *nazarenos blancos* al mar, el segundo es que la resistencia no es la única respuesta a los europeos [12]. La réplica al dominador es variada, deciden constantemente combatirlo o colaborar, se mueven entre los riesgos de la resistencia y los compromisos de la supervivencia. Las incursiones de comandos boers bien armados, la captura de mujeres y niños exacerbaban el conflicto y para algunos el sometimiento voluntario a los blancos es el único modo para huir de las masacres. La gente de Saartjie se apresta a transformarse en asalariada a tiempo completo en las haciendas de los colonos o a trabajar en las casas burguesas de Ciudad del Cabo. La estructura social khoisan lo permite, es sencilla, y bajo la presión colonial se adapta, engloba. Más que a la derrota en el plano militar nos enfrentamos a una desaparición por aculturación y consideramos por lo tanto que en estas landas africanas cierta literatura no sirve para captar adecuadamente el proceso en acto. Un devenir donde los mismos Boers manifiestan actitudes notables de asimilación hacia los esclavos negros recién convertidos no tiene relación alguna con un extravagante protonacionalismo que busca legitimidad siempre en el derramamiento de sangre de los momentos fundacionales. No todas las sociedades humanas padecen de nuestras esquizofrenias y es inútil seguir perdiendo décadas de investigación en pos de lo inhallable, como si Europa y sus despliegues (feudalismo, teorías escolásticas, ideario humanista) prepararan intelectualmente siempre a todo el mundo.

La historia personal de Saartjie es una visión de escala de la sociedad multicultural del Cabo, una cifra analógica de estos turbulentos años de guerra de los cuales acabamos de dar un breve informe e incluso, aunque África y Europa eran mundos aparte, de los años de la Revolución europea. Ella crece sabiendo hablar con fluidez khoisan, afrikaans y posiblemente xhosa. No va a la escuela, nunca aprende a leer y a escribir; sin embargo muy pronto se familiariza con otras gramáticas. La joven Baartman se

recrea tocando los varios instrumentos musicales de su tradición.

La nota más triste de estos años es seguramente la del día de su boda cuando, poco más que adolescente, su padre y su futuro esposo son masacrados por un comando de boers y ella conducida a pié a Ciudad del Cabo. Del joven prometido guardará únicamente un collar obtenido de un caparazón de tortuga. Cuando, más adelante en su vida y lejos de su tierra madre, sea examinada por un público impertinente Saartjie tendrá siempre el compulsivo instinto de estrechar aquel único talismán, besándolo y volviendo la mirada al cielo.

Huérfana, mujer y sin protección varonil se pone a trabajar como nodriza en la familia de un cazador llamado Pieter Willem Cesars, un hombre negro emancipado que entonces se ganaba la vida en la ciudad. Saartjie es una *homeless*, una *teenager* separada con violencia de todo lo familiar. A una edad temprana había sido testigo de la resistencia de su sociedad, entrado en contacto con todos los estereotipos de la cultura enjuiciadora acerca de su gente, tocado con mano los prejuicios que asimilan a la pereza, a la actitud negligente hacia el pensamiento de corte productivista, a la pasividad, a la sumisión y a la inferioridad.

Llega a Ciudad del Cabo el mismo año en el cual se convierte en colonia inglesa. Saartjie jamás ha experimentado la humanidad urbana y sobre todo a tan gran escala y variedad. Saartjie se recorta sus espacios de libertad, va a tocar en las tabernas y posadas de los bajos fondos de Ciudad del Cabo, aquí conoce un amante, un baterista negro del ejército inglés. Los dos comparten la pasión por la música y se van a vivir juntos. La chica se queda embarazada, pero se produce otra desgracia: el niño recién nacido muere. Después de ese acontecimiento, la relación entre ella y el *drummer* se interrumpe. No se dan a conocer los detalles del epílogo de la *love story*.

En 1809 dos hechos no vinculados entre sí influyen en la orientación del destino de la joven. El gobernador británico de la ciudad, *Du Pre Alexander* conde de Caledonia, promulga una ley que permite contratar a los khoisan. La nueva jurisprudencia del *The Hottentot Proclamation* nace por presión de los boers que necesitan trabajadores asalariados en la campiña. Técnicamente la nueva ley otorga salario y derechos contractuales a los autóctonos, pero en realidad los hace más vulnerables y explotables. La sociedad khoisan ahora se encuentra bajo las *rules* británicas y el paternalismo será el tutor de su bienestar. El gran diseño de la civilización, se sabe, consiste en la necesidad de progresar y dado que esta necesidad no ha obtenido nunca espacio en la

cabeza de un negro, hace falta guiarlo para que persiga el dinero más que la caza, la amistad o el perdón de dios. Ninguna hesitación para hacer la felicidad del otro incluso si éste no la desea. Saartjie y los dichosos negros después de recibir el salario tienen el dinero para comprarse los lujos, tienen la oportunidad de civilizarse y comprar en los puestos de ventas: paraguas, agujas, pompones y pañuelos para la cabeza.

El mismo año Alexander Dunlop, un cirujano de un buque africano que exporta especies animales y rarezas para los museos ingleses, caído en desgracia, convence a Cesars de que Saartjie tiene un gran potencial lucrativo y que con su imagen, oportunamente recortada, se puede crear el nuevo imaginario inglés sobre los hotentotes.

A causa del *Hottentot Proclamation* llevar a Saartjie a Inglaterra es ilegal. Ningún khoisan puede dejar El Cabo sin un permiso del Gobernador. Además, está el impedimento más importante, precisan convencerla. En 1810 Dunlop solicita al gobierno un permiso para llevar consigo a su esclavo y la instancia es aceptada. Huérfana, sin protección, sin la posibilidad de pedir consejos a nadie, cae bajo las promesas. Económicamente dependiente, no estaba en condiciones de negociar. Embaucándola, le plantean una vida libre en Inglaterra, llena de fama y con la posibilidad de regresar al Cabo después de un tiempo. Evidentemente, Saartjie no es libre, tal vez lo es más que otros seres humanos de su época, sabe que cada libertad es mejor que ninguna y eso para nosotros no es reprochable. Se embarca con veinte años, por lo demás como todos los jóvenes, se resiste y sabe que no viaja para ir a trabajar como criada. ¿Qué significa empezar una nueva vida como representante de su gente? Aquí empieza una aventura que estará llena de desalientos psicológicos y miedo. Parte sin saber lo que la espera.

### **El nacimiento de la Venus de Piccadilly**

Son los últimos años del reinado de Jorge III y Saartjie se instala en el número 225 de Piccadilly, en el distrito más a la moda desde los tiempos de la restauración. Se ha instalado recientemente la iluminación eléctrica y las calles del *Golden Square Mile*, tienen el brillo de un sueño. *St. James Palace* es el edificio más grande que jamás ha visto, probablemente se siente deslumbrada por el resplandor del mármol de los

palacios gubernamentales del *Whitehall*, que aún no ha sido ensuciado por polvo del carbón y del estiércol. Londres es una obra a cielo abierto infinita, la pasión del arquitecto *John Nash* por el estuco está transformando *Regent Street* en una especie de sepulcro blancuzco para los futuros victorianos.

Saartjie escucha las voces poco familiares de los *londoners*. Con cierta perplejidad, observa a africanos e hindúes aderezados como europeos, escudriña los precarios turbantes de seda y las plumas de avestruz de las mujeres blancas de las calles limpias de *Myfair* y de *Marylebone*. La topografía social del *West-End* le debe haber parecido conflictiva. Niños mezquinos de todas las razas negocian en medio del hedor de los puestos de callos mientras que líderes del *Whig Liberal Party*, banqueros y lores, bailan, apuestan, chismorrear en los clubes.

Cada vez más hombres y mujeres, con un pedigrí social notable, están diversificando sus propios placeres privados asistiendo a las representaciones más excéntricas del vicioso *underworld* de Londres. En ese momento, la diversión georgiana se está especializando en los *freak-shows* y en colecciones o gabinetes de curiosidades, representaciones donde lo que se cuenta no es la realidad, sino su presentación espectacular [13]. El *otro* es presentado como absolutamente diferente a través de la exageración de sus características culturales o físicas, a través de su presentación como monstruo, enano, gigante o salvaje: en definitiva como anormal. Los astutos procuradores de Saartjie están invirtiendo energías y tiempo para crear la categoría de fenómeno maravilloso. Los londinenses han oído muchas mitos acerca de las formidables formas de las mujeres hotentotes pero verlas en carne y hueso, sin viajar a África, será seguro otra cosa. Dunlop y Cesars, con una desaprensiva y fantasmagórica mercadotecnia, consiguen demostrar que los glúteos de Saartjie, son un anomalía fisiológica única. Se elige un seudónimo con una potencia evocadora increíble. Asistimos al connubio entre la trascendencia del nombre sinuoso y voluptuoso de la diosa clásica del amor y un epíteto injurioso.

De hoy en adelante para los habitantes de la ciudad más populosa del planeta la joven Baartman será: *The Hottentot Venus*. El oxímoron es notorio, origina nuevo significado a las palabras de sentido opuesto, en este caso está anunciando una especie de feria de la sexualidad y del primitivismo. No olvidemos que la opinión de la ciencia que predomina es el evolucionismo de Lamarck y por tanto no es difícil demostrar, gracias a un fenotipo distinto, que los salvajes negros representan etapas precedentes de la

evolución de la especie humana.

Observado por tan sólo dos chelines, el cuerpo de Saartjie es el lugar de valores y de fantasías, la *forma-pretexto* socialmente disponible para acoger las pasiones más dispares, las razones más ambiguas. La afectividad reprimida, las frustraciones, las resignaciones burguesas serán drenadas por la piel negra que ofrece una superficie de proyección a todos los matices posibles del resentimiento. Saartjie es su cuerpo. La anatomía su destino. Su ser responde al despliegue de su anatomía. Ella no es otra cosa que el artefacto de su apariencia física. Para obtener el resultado deseado de la trivialización se descontextualizan las auténticas prácticas y costumbres de la chica. No es difícil comparar el decorado y la indumentaria de Saartjie con los verdaderos del pueblo Khoisan y comprobar que está actuando en un trasfondo folclórico que tampoco ella ha conocido en su casa. Postizo es el césped del escenario que recuerda la flora africana; grotescos son la piel de jirafa, las conchas y los huesos tallados. Un uniforme muy ceñido del mismo color de su piel perfila una silueta de mujer prácticamente desnuda. Todo su cuerpo es muy sugerente. En su tierra nadie anda tan desvestido, pero ahora la finalidad narrativa del *show* impone eso y mucho más. Saartjie sabe cantar en inglés pero las torsiones guturales de su lengua maternal están más solicitadas, sabe bailar sinuosamente pero los sobresaltos de sus hombros y el *play and shook your body* están sobremanera exigidos. La chica hace correr una cortina de terciopelo, sube al escenario de tres metros de altura y mira con mirada audaz a su público. Sus pómulos son altos, el maquillaje dramático le otorga una mirada casi profética, enigmática. El humo en espiral que sale de su pipa sube sujeto a sus mejillas. Aquella era una tarde londinense de otoño muy húmeda, Saartjie estaba muy lejos de su casa.

¿Quién sabe qué está experimentando en su traje nuevo y poco familiar? ¿Vacilación, ansiedad, excitación? Es seguro que mirando en los ojos de aquellos hombres captará el deseo y lo comprenderá mejor que el suyo. A menudo Saartjie protesta visceralmente en contra de los guiños que le hacen, se rebela y por eso viene tachada perentoriamente como: *nativa del África interior con temperamento impredecible*.

En muy poco tiempo llega a ser la novedad más importante de Londres. Su imagen tiene éxito, su nombre está en la boca de todos, los vendedores ambulantes venden sus postales, los *city criers* declaman sus virtudes físicas. La silueta tipo que doblega la voluntad de los británicos es exuberante, casi incontenible, aman los cuerpos opulentos

y torneados, nacen metáforas para esa obsesión cultural. Saartjie es empleada en las bandas diseñadas como sujeto en el género del caricaturismo político, como símbolo de los Whigs que apoyaban al primer ministro *William Wyndham Grenville* que tenía unas nalgas abultadas también. De hecho, los miembros de la coalición gobernante eran llamados los *bottomites*.

Ese cuerpo revestido de pieles y untado con aceites lustrosos quizás es más que el resultado de un simple fenómeno de paso, esa virgen sacrificial, sintetiza el *zeitgeist* estético, la pulsión sexual de la frenética Inglaterra tardo-georgiana. La expresión corporal se pudo modular socialmente, es más fue el imperio el que la moduló. Ella llega a la metrópolis al final de una era en la que las actitudes raciales y el primitivismo sentimental de matriz roussoniana (que veía el hombre pre-social cercano al creador, libre y feliz) se están transformando en una pseudo-ciencia relacionada con las exigencias y los estándares cognitivos.

### ***Saartjie en la encrucijada abolicionista***

No es nada fácil aclarar de forma penetrante las mutaciones en el *ethos* de una comunidad. A menudo, se argumenta que la práctica inicua de comerciar con negros y otros esclavos fue suprimida porque había cesado de ser beneficiosa, pero numerosos datos indican exactamente lo contrario. Los años de su abolición son una época en la cual la trata proporciona todavía grandes rendimientos, los años noventa del siglo XVIII son de hecho la era de su máximo apogeo. Llevamos tiempo sabiendo que ninguna nación se ha hundido tanto en la culpa como Gran Bretaña [14], tenemos noticias además que pocas eran las ciudades manufactureras inglesas, ya no digamos las comerciales, que no tuvieran intereses en la trata. Liverpool y Bristol estaban preocupadas, toda su fortuna dependía de ese comercio. La familia real, los almirantes y todos los intereses relacionados con el azúcar y el algodón se resistían tercamente [15]. Somos conscientes de hacer una consideración más que obvia, pero estamos interesados en asegurar, casi con actitud organicista, que todo cambio no nace adulto y extenso sino pequeño e incluso minúsculo. Por eso quizás es preciso considerar también un alteración en la sensibilidad de algunos corazones que, como un *efecto ola*, acabará transformándose en mutación colectiva. Los impulsores de estos asombrosos cambios fueron grupos reducidos de teólogos y polemistas cuáqueros con sólidos

principios religiosos; su organización, la *Sociedad Religiosa de los Amigos*, constituía un movimiento trasatlántico y en ambos lados sus miembros se mantenían en constante contacto [16]. Sin quitar mérito a la fuerza imaginativa con que escribían los filósofos franceses, la gran oleada de ideas y emociones conocida en Francia como La Ilustración, fue muy hostil a la esclavitud aunque ni siquiera las inteligencias más poderosas sabían ofrecer soluciones en contra de la inicua práctica. El gran Voltaire, el brillante Montesquieu, el asiduo Diderot, los colaboradores de la *Encyclopedie*, así como Jean-Jacques Rousseau, condenaron, se burlaron o denunciaron la esclavitud, pero presumían que cuanto debían hacer era analizar lo existente y expresar ideas en los cafés [17].

El abolicionismo prosperó primero en los países anglosajones gracias a la existencia de una organización bien distribuida, capaz de coordinar un número elevado de individuos. Estamos convencidos de que el éxito asombroso de esa organización se debe a su estructura informal. Hoy sabemos que la gestión centralizada no es necesaria. Muchos animales se organizan en autonomía sin ninguna posición de mando, como las hormigas en la búsqueda de alimentos, o las bandadas de aves migratorias en vuelo para cortar el viento. Si revalorizamos el papel de cada individuo y su relación con los otros, podemos entender el crédito social que la organización está recibiendo. Células de individuos que persiguen objetivos comunes, pueden decidir la mejor acción en un dado contexto, le pueden dar un rumbo pero no controlar. Es necesario que los objetivos perseguidos sean conocidos, compartidos entre todos y que las relaciones entre personas sean ágiles, para crear conocimiento, activar acciones y planear en función de nuevos objetivos. Es decir, los quáqueros estaban aplicando principios organizativos que hoy los analistas de redes sociales conocen muy bien. A partir de estos reducidos círculos de militantes, la indignación se contagió a los metodistas estadounidenses y a los anglicanos ingleses. Fue un gran fermentar de misioneros, sectas no conformistas y sociedades para la promoción del Evangelio. Estos temas de debate saltaron de los grupos activistas a la prensa y de aquí a las asambleas elegidas, donde la pugna parlamentaria se prometía difícil. La campaña para la abolición fue una de las primeras grandes agitaciones extra-parlamentarias, el debut de la política de los grupos de intereses. Gracias al trabajo y al fervor de activistas armados de pluma, tintero, papel e indignación, Gran Bretaña dio la espalda a la esclavitud [18].

Saartjie llega en una época donde las libertades humanas acaban de *re-definirse*

en términos legales y donde la cosa más importante para los londinenses, siempre partidos como en las mejores novelas de *Stevenson* entre pecado y redención, es la urgencia evangélica de reformar las costumbres y la moral de cada clase, en particular de pobres y gente de las colonias. Unos años más tarde, estas actitudes sociales serán satirizadas con agudeza de ingenio por Dickens en la novela *Bleak House* (La Casa Desolada). El capítulo IV de esa obra titulado “Filantropía telescópica” el escritor lo dedica a la figura de *Mrs. Jellyby*, una dama de gran temperamento que en distintas épocas se había consagrado a numerosos asuntos políticos, y ahora mientras no le interese otra cosa, se dedica por completo a hacer el bien o a los temas africanos, con especial interés por el aprendizaje del cultivo del café por los indígenas y por el oportuno asentamiento, en las orillas de los grandes ríos africanos, del excedente de la población inglesa. Con su proverbial estilo tragicómico, pasando por lo melodramático y lo policiaco, Charles Dickens nos regala indicios preciosos sobre misiones y misioneros, sobre las organizaciones que Niall Ferguson no vacila en apodar sarcásticamente: *The Victorian NGO* [19]. *Mrs. Jellyby* es más que una señora atareada en dictar cartas sobre África, ella es la expresión del nuevo evangelismo imperial que considera la conversión de paganos una actividad noble y románticamente peligrosa. El prototipo de la misión africana era la *London Missionary Society*, en el pequeño centro urbano de *Kuruman* en el *Bechuanaland Protectorate* (territorio que coincide hoy con la actual República de Botsuana). Ese poblado está con regularidad citado con el acrónimo *LMS*, y es considerado el ejemplo de cómo puede funcionar bien una misión. *Kuruman* parece una pequeña aldea escocesa en el corazón de África, con *cottages*, *kirks* y un *post-office*. La esencia de ese proyecto es evidente, convertir en cristianos y no sólo, se trata de civilizarlos, no cambiar sólo la fe sino también sus costumbres. En otras palabras, no era únicamente cristianización sino también era una verdadera anglicización.

Ahora bien, la distinción entre esclavitud y servidumbre declarada por los abolicionistas no proporciona a Saartjie un escape a su condición de trabajadora explotada a tiempo completo a fines de entretenimiento popular. Nociones de responsabilidad cristiana, sentido de culpabilidad y deseo de expiación hacen surgir en la prensa británica un debate público sobre sus derechos civiles; se origina una efervescencia civil y filantrópica en la cual ella, la persona directamente interesada, jamás participa. El caso de esa inmigrante negra de la colonia del Cabo, estaba

transformándose en el primer examen para las nuevas leyes constitucionales, el objeto del contencioso legal, el primero después de la abolición. El trágico destino de la joven fue tomado muy en serio por un renombrado abolicionista. *Zachary Macaulay* no era simplemente un experto en cuestiones de trata y esclavitud, era el experto por antonomasia. Años atrás había sido uno de los primeros gobernadores de Sierra Leona, había trabajado como gerente de una plantación de azúcar en Jamaica y pronto le fue imposible conciliar su trabajo con la fe cristiana. Los latigazos que presenciaba le deben haber turbado profundamente. Se adentra en todas las mecánicas de ese tipo de comercio, está decidido a debelarlo. Almuerza con los jefes de los poblados de la costa africana, viaja a bordo de un buque negrero y logra documentar todo tipo de iniquidad. Una vez en Londres, existe sólo un lugar adecuado para él, y es el pequeño distrito de *Clapham*, con exactitud la Iglesia de la Santísima Trinidad: el auténtico y primordial foco de la transformación moral del Imperio Británico. Aquí se pone a buscar espíritus afines entre parroquianos y feligreses. Se reencuentra con el banquero y miembro del Parlamento *Henry Thornton*, principal socio bienhechor de la campaña de Sierra Leona, una pequeña empresa privada creada con el objetivo principal de repatriar la pequeña comunidad de esclavos que vivían en Londres. También encuentra al orador, animado por un gran fervor evangélico, *William Wilberforce*. La *Secta de Clapham*, ese es el nombre con el cual era conocida la organización, logra movilizar una nueva generación de activistas de base. Armados de los datos y de la información que Macaulay ha recogido en África y por el mundo, se preparan a dar nueva batalla y a emancipar a la joven khoisan. El caso se llevó delante del tribunal que se ocupaba de la jurisdicción dentro del Commonwealth: *The Court of The King's Bench*.

Los abolicionistas tratan de demostrar que la joven ha viajado a Inglaterra *contra legem*, que es una chica bondadosa exhibida en contra de su libre voluntad y *contra bonos mores*. No es esencial saber si bajo la piel tiene buen o mal corazón. Sabemos que se cría en la escuela de la vida dura, y demasiados golpes pueden terminar por arrancarle el corazón a cualquiera. Al final, gracias al empleo de dos traductores de afrikáans, se comprueba públicamente su voluntad. Saartjie declara que ha viajado a Inglaterra de forma espontánea y que por eso estaba recibiendo una remuneración. Resultó que sus exhibiciones tenían lugar sin una aparente manipulación.

Estas fueron las respuestas de una mujer negra sin idea alguna sobre cómo gestionar sus ganancias, una mujer khoisan en las islas británicas, una mujer bajo contrato

vitalicio pero no una esclava. La distinción, se sabe, es crucial para la escuela de la economía clásica. Un ser humano puede vender su trabajo pero no su persona. En cambio de su salario diario Saartjie puede quedar perpetuamente dependiente. Es casi imposible para los abolicionistas defenderla de su mismo consentimiento, tampoco el *Habeas Corpus Act* puede protegerla de la aceptación de las cadenas; es más, ese antiguo fundamento constitucional se puede vaciar de sentido no sólo *orwellianamente* cuando alguien nos abruma, sino también cuando somos nosotros mismos los que nos quitamos la autonomía, la cultura y la historia. No se excluye que el amor morbosamente simbiótico que Saartjie siente hacia sus dos agentes la haya privado de toda posibilidad de rescate.

Así que el intachable Macaulay pierde el juicio. El tribunal llega a la sumaria conclusión de que ella no quiere ser repatriada y que se degrada voluntariamente por dinero. La Venus vuelve a la cruel explotación científica y al turismo sexual disfrazado de educación en el número 225 de Piccadilly. El caso genera una publicidad desproporcionada y los londinenses la miran ahora no como una víctima sino como una mujer de negocios. En términos históricos, la conclusión del caso es sin duda una victoria del capitalismo de libre mercado. En cambio, en términos más esenciales, nunca sabremos si Saartjie ha hablado en contra de sus reales deseos. ¿Le tenía miedo a la represalia de Dunlop y Cesars? ¿Qué podía significar volver a casa ahora que los ingleses habían llenado la colonia de *rules* mucho más severas y era más fácil ser etiquetado como hotentote imbecil? En Londres no era una criada subyugada, en El Cabo tal vez podía serlo.

### **Gloria parisina**

Desde 1811 hasta 1814 se pierden las huellas de Saartjie y de Cesars. Los dos deben de moverse por los condados del sur o por otras ciudades, llevando una vida mediocre sin éxito. En las obras dedicadas a la vida Saartjie se escribe que sus esporádicas apariciones se deben a un presunto embarazo, pero de momento no hay manera de corroborarlo con documentos. Lo cierto es que pronto Dunlop muere, dejando a la joven libre de responsabilidades contractuales. Es precisamente en ese clima donde nace la idea de una nueva aventura al otro lado del canal de la Mancha. En aquel año Napoleón ha sido apenas derrotado por la Sexta Coalición, dejando su residencia de

Fontainebleau y dirigiéndose a la isla de Elba. Con poco dinero y sin conocer el francés los dos se instalan en París los mismos meses en que los realistas instalan en el poder a Luis XVIII.

Cesars se sirve de nuevo de las marcas comerciales o *trademarks* que tanto éxito le han garantizado en Inglaterra. Desnudez, *buttocks* y *carling pipe smoke* son otra vez refrescados. Saartjie, rigurosamente desvestida, vuelve a pasar entre seis y diez horas al día fumando la pipa y contemplando la espectacular idiotez y casual crueldad de su auditorio fascinado. En este sentido y a simple vista, la sociedad parisina de la Restauración borbónica no le debe haber parecido en absoluto muy distinta respecto a la londinense bajo la dinastía Hannover.

La férrea disciplina de trabajo hace vacilar su salud, pronto se enferma; en consecuencia, los negocios no son más rentables para Cesars que, antes de regresar al Cabo, cede la totalidad de los derechos sobre el espectáculo de la Venus a un tal Henry Taylor. Son días de desesperación, sin Cesars pierde la continuidad con el pasado, y sobre todo considera la desalentadora posibilidad de no regresar jamás al Cabo. Se vuelve nostálgica para cosas que nunca ha conocido y es justo ahora que comienza a contar la historia de su vida.

Henry Taylor, así como en su tiempo lo hizo Dunlop, transforma Saartjie en un éxito de taquilla. El nuevo representante sabe que el poder del boca a boca en algunas circunstancias puede ser más eficaz que las formas tradicionales de promoción.

Todo el mundo la conoce, no sólo los asiduos lectores de gacetas; el chisme sobre la naturaleza promiscua o virginal, y el “¿será dama o prostituta?”, funcionan mejor que la difusión por prensa. Nace una nueva gloria parisina, una heroína trágica amada y odiada, una divinidad del amor.

Algunas épocas de la vida de la joven nos aparecen en plena luz, permitiendo de seguir por etapas su tumultuoso trayecto; otras son túneles misteriosos donde se pierde la pista. Saartjie desaparece del número 15 la rue *Neuve-des-Petits-Champs*, donde había vivido con Cesars y Taylor, y reaparece en el 188 de la rue *Saint Honoré* bajo la tutela de un tal Reaux. Se ignoran por completo las circunstancias de ese traspaso, pero sabemos que el nuevo dueño es un francés, un domador de animales que gracias a la Venus empieza a ganar más dinero que con sus primates y osos. En aquel tiempo la calle Saint Honoré colindaba con el insalubre barrio de Les Halles. Las mejorías, en concreto las coberturas de vidrio y hierro, hechas durante el Segundo Imperio aún no

han afectado a ese gran mercado de minoristas, y los alimentos, sobre todo carne, se deterioran pronto. Estas hectáreas de la orilla derecha del río Sena, que en parte coinciden con la medieval *Cour des Miracles*, son además un espacio de dura y ruda competencia para el espectáculo de Reaux que tiene que enfrentar al gabinete de figuras de cera de un hombre llamado Curtius, al teatro de títeres del italiano Castagna, a las sombras chinescas de Serafín, al rinoceronte de la calle Castiglione y a la Cueva Salvaje, un establecimiento en el que se contrató a un negro para hacer contorsiones espectaculares. Sin contar con que durante la Constituyente, la Convención, el Directorio y el Consulado se había ya difundido la moda de hacer subir al escenario actores negros o blancos artificialmente pigmentados que tenían papel de negro. En estos años de paz pos-napoleónica, la burguesía parisina asiste frenéticamente a las pleróricas funciones de teatro que se alternan en los escenarios de la ciudad. Reina la *Comédie Française*, las obras de Racine, Voltaire y sobre todo Corneille son el repertorio donde la violencia interpretativa y la pasión extrema del grande actor *Talma* triunfan y gozan de inmensa reputación. Un París sentimental y guasón se deleita cantando las arias ligeras y fáciles de recordar que ha aprendido al *vodevil*, aquel género satírico que da perfecta forma a la fineza del espíritu francés y al brío gálico. En la puesta en escena de la Venus participan todos: los *fêtards* del *Palais Royal*, los curiosos de los *faubourgs*, los burgueses de *Saint-Germain*, las cortesanas del jardín de *Les Tuileries*. Saartjie despliega sus dotes también en los salones privados de la mecenas más famosa y controvertida de la Restauración; es decir, María Carolina de Borbón, futura esposa de Carlos X.

El espectáculo no entusiasma sólo al público sino también a una de las más importantes instituciones científicas de la época que pronto se asegura el privilegio de poder efectuar unos preciosos análisis sobre esta *muestra humana*. La conveniencia es reciproca: Reaux trata de sacar el máximo provecho de su nueva inversión, busca para su Venus una especie de *certificado de autenticidad hotentote* y los científicos se lo dan aprovechando para llevar sus propias observaciones. La ciencia regala inconscientemente al espectáculo un mecanismo de refuerzo único, indaga y confirma lo que el espectador ha visto o pensado ver. Se trata de una convergencia de propósitos e intereses que se verificará muchas veces a lo largo del siglo XIX y que aquí, gracias a la experiencia vital de Saartjie, podemos apreciar en su debut [20]. Los individuos sobre los cuales se ha fundado un siglo de literatura científica son los seleccionados y

juzgados dignos de interés por los profesionales de la diversión, los juicios científicos no hacen más que repetir y consolidar todo lo que ha nacido en el vientre del espectáculo. La formidable inflorescencia de especulaciones de los sabios del *Jardins des Plantes* [21] está privada de una real relación con el número y la representatividad de los individuos interesados. En otras palabras la medición de una muestra limitada, el cuerpo exuberante de la Venus, no sólo no es representativa de su pueblo sino que crea y confirma un grupo étnico equivocado y de total fantasía, los hotentotes para ser exactos. A través de una multiplicidad de mediciones se buscan pruebas irrefutables de la pertenencia a la raza hotentote, de los signos manifiestos inscriptos en su carne, de la degeneración. El destino de Saartjie tiene que estar escrito desde el comienzo en su conformación morfológica; el orden de su mundo moral tiene que obedecer a un orden biológico, con lo que lo único que se precisa es encontrar las pruebas en las apariencias del cuerpo. La pesan, la miden, clasifican signos que se transforman en indicios para disolverla en los auspicios de la raza y de la categoría moral. Su cuerpo entra en un cono de sospechas y lo convierten en el cuerpo del delito. Saartjie es una especie de emanación moral que no puede escapar de su apariencia física. A estas alturas sabemos bien que el procedimiento de discriminación se basa en un ejercicio perezoso de la clasificación que vincula rasgos fácilmente identificables, imponiendo una versión objetivada del cuerpo. Además es sabido que el racista, cuando los signos físicos no permiten la discriminación, despliega todos los tesoros de la imaginación [22]. Saartjie pasa toda su vida acompañada por miradas vulgares, a veces insistentes, curiosas, disgustadas, angustiadas, llenas de compasión y de reprobación, pero nos sigue atormentando una cuestión que no comprendemos. ¿Cómo es posible que esos sabios cartesianos no le prestaran atención al pensamiento y sólo al cuerpo? Es como si el hombre con discapacidad tuviera que provocar, a su paso, el comentario no sólo del transeúnte común sino también del erudito. Cuvier y Henri Marie Ducrotay de Blainville son zoólogos, el joven Etienne Geoffroy de Saint-Hilaire es encargado del *Departamento de Cuadrúpedos, Cetáceos, Aves, Reptiles y Peces* y, sin embargo, opinan con prodigalidad ginecológica sobre la supuesta hipertrofia de las *petites lèvres* de la joven. Ellos vinculan la dimensión de su órgano con la libido y la capacidad reproductiva, piensan que es el contenedor de una excesiva sexualidad. La verdad es que para nosotros ya es difícil distinguir entre interés científico y sexual, y tampoco estamos convencidos de que exista una considerable diferencia fisiológica respecto a las

mujeres europeas que ellos mismos conocían mejor. Desconfiamos casi por completo de estas mediciones que han deducido ninfomanía. Somos más bien favorables a considerar dos actitudes sólo en apariencia opuesta, es decir, una latente misoginia y una atracción sexual casi newtoniana. La vida sexual si es reprimida es causa de desorden para el espíritu, las leyes psicológicas de la sexualidad son imperiosas y puede ser que ni la voluntad ni la razón les esté dando a los sabios la autonomía deseada. No queremos establecer con un interés malsano si se trata de cartesianos impenitentes o de sensualistas inconsecuentes porque sabemos que también el pensamiento discursivo y lógico de la Ilustración desea, sufre y se equivoca [23]; es más que suficiente comprender que están confirmando el reiterado dogma patriarcal de la vocación biológica de la mujer [24]. Los defensores del *cogito* vuelven a escribir las páginas de una moral hedonista que aparta a Saartjie de toda posibilidad metafísica [25].

Ahora bien, que los primeros colonizadores holandeses o el populacho que asistía a los espectáculos de la Venus no tomara en serio los chasquidos de la lengua de Saartjeee es comprensible; lo que no se entiende es como tantos hombres relacionados con la ciencia no pensasen que detrás de estas torsiones guturales podía existir una lógica y sobre todo una gramática. ¿También ellos creían que la joven tatareaba obscenidades? La ciencia debería exigir siempre una dosis mínima o suficiente de atención, por eso creemos que no estar atento no es ni ceguera mental, ni tampoco el síntoma de una antropometría desprevenida. Estos sabios están obviamente indicando una jerarquía de razas vinculándolas a una escala de valores; por una atención respetuosa todavía hay que esperar [26].

### **Post Mortem**

La gloria, se sabe, es como el humo, pronto desaparece. Saartjie tiene salud precaria, bebe mucho y a su redondez ahora contribuye la retención hídrica que le procuran vino y brandy. El invierno de 1815 es terriblemente duro. La noche del 29 de diciembre su corazón para de latir; el Sena para de fluir, el frío lo ha congelado. Según el parte médico de Cuvier, redactado el día siguiente, la chica muere a causa de un colapso pulmonar empeorado por una enfermedad de tipo viral.

Tampoco la muerte la libera de su cuerpo voluminoso, que sigue ofreciendo asilo a las sublimes visitas de la ciencia. La diseccionan, le sacan el cerebro y el esqueleto hueso

por hueso, le extirpan los genitales, los guardan en un bote en formol y de los mismos hacen una copia en cera. Nada de inhumación. En lugar de un funeral un cuerpo hecho añicos, un trofeo científico. Inicia la historia posthumana en la sala de anatomía comparada del Museo de Historia Natural de París. La acompañan el esqueleto de un italiano con un vértebra de sobra, un enano bebé, y Sapiot una mujer con los huesos torcidos. ¡Qué ambiente tan encantador, todo lo que se necesita para hacer progresar la ciencia de la especie humana!

Sin embargo, e independientemente de su falta de originalidad y de sus carencias técnicas, el debate científico en torno al cuerpo de la Venus y a la división de la humanidad en un número variables de razas, se convierte también en la cuestión principal sobre la cual teorizan Cuvier y sus sucesores durante el todo largo siglo XIX. No importa si estos científicos son creacionistas o evolucionistas, paladines del poligenismo o monogenistas, hay entre ellos una especie de elemento sobrentendido, una especie de unanimidad a la hora de reconocer la inferioridad de la raza hotentote con respecto al hombre blanco.

El poder seductor del icono y de la historia de Saraartjie Baartman desborda las fronteras de su experiencia vital, con la Venus una especie de huella estética se graba con éxito en el imaginario colectivo occidental. Más de cuarenta años después París todavía se escandaliza de la relación amorosa que Charles Baudelaire mantiene con Jeanne Duval, la hermosa criolla que le inspiraría algunas de sus controvertidas poesías [27]. Una estrofa del poema *Sed non satiata* [28], nos hace pensar, una y otra vez, en los primeros bailes de la Venus de Piccadilly, a sus joyas tintineantes, a los ojos rápidos y brillantes clavados en la mirada de su público, a la luz del fuego que proyectaba su sombra alargada. Parece que el mismo Baudelaire haya creado para esa musa desganada un baile que consistía en una serie de poses voluptuosas, una exhibición perfecta para el cuarto de un burdel. El poeta prefiere verla ondular en lugar de dar saltos o estirar las piernas, le pide incluso que se ponga brazaletes para danzar. La verdad es que no comprendemos la diferencia entre bailar desnuda ante un sólo hombre que te pague y bailar desnuda ante un grupo de personas que pague a tu *dueño-manager*. De alguna manera tenemos la impresión que en esa diferencia reside y residía la moral, y que todo eso tampoco el entendimiento, la conciencia o digamos el conjunto de las facultades del espíritu sensible y imaginativo de Baudelaire lo logra comprender. Él declama y opera una transformación radical de la estética dominante,

pero su experiencia íntima y vital castiga sus propósitos no con el sello de la incoherencia moral sino ética.

Jeanne Duval y aún antes Saartjie Baartman pueden ser los prototipos de esas mujeres gigantescas que cien años más tarde decorarán los escenarios del Crazy Horse o del Casino de París con sus taparrabos brillantes y los pezones cubiertos de lentejuelas. Recordemos que la *danse sauvage* de la briosa y exuberante afroamericana Josephine Baker que se exhibía al Cotton Club di Harlem, a los Folies-Bérgeres y en los mayores *café-spectacles* de la capital francesa, es un explícito homenaje a la Venus.

Es 1862 y Víctor Hugo en el capítulo X “Ecce homo ecce París” del tercer tomo (Marius) de *Les Misérables* utiliza también la imagen de la Venus para enseñar el rostro maltratado, demacrado y desfigurado por el dolor de París.

Han pasado casi cincuenta años desde el fallecimiento de Saartjie y el vigor plástico que ostentaba bajo su vestido ligero parece todavía reciente; está tan presente que Hugo para adjetivar los gustos triviales, la fealdad y la deformidad que divierten a la capital francesa sigue utilizando el mítico acumulo de grasa o mejor dicho su erudito eufemismo: *callipyge*.

En el siglo XX las vanguardias tuvieron en África en general un modelo de referencia para la innovación. Las formas del arte al sur del Sahara no se habían todavía estudiado y por lo tanto son literalmente saqueadas para fines estrictamente estéticos. Sólo los cubistas, los surrealistas o los dadaístas a principio del siglo XX, indagando los volúmenes, el espacio y los colores del arte africano, podían sacrificar lo *esencial* en el altar de la forma del *modern style* [29].

El cuerpo embalsamado de Saartjie posee lo que los franceses llaman la *ligne*, la línea artística, el dibujo nítido de la forma humana. Son estas características las que hacen entrar la corporalidad de la joven en la historia del arte del siglo XX. Según el historiador cultural Sander Gilman la línea de Saartjie se incorporó en obras como la rotunda *Nana* de Manet, *Les Demoiselles d' Avignon* de Picasso, *El espíritu de los muertos vigilando* de Gauguin, *Desnudo Azul* de Matisse y *Muchacha con sombrilla japonesa* de Kirchner [30]. La verdad es que encontramos muy difícil poder afirmar rotundamente que todos estos pintores hayan podido observar el cuerpo momificado de la chica e intuido la piel suave o la sangre generosa que le corría dentro. Es improbable que todos hayan sufrido el hechizo poderoso de la desnudez sin esfuerzo del cuerpo muerto. En cambio pensamos que en muchos estudios vanguardistas la

combinación de lo primitivo y la prostituta es algo común. También el moderado Matisse no renuncia a la tentación de colocar mujeres en poses forzadas, extremas o a referirlas a la naturaleza animal. El cuadro *Desnudo Azul (recuerdo de Biskra)* es uno de los más violentos que Matisse pinta en 1906. Un azul arbitrario se une a una torsión impuesta al cuerpo de una mujer para suscitar un ambiente erótico. La pincelada es agitada, como convulsa. Si prestamos atención están perfectamente visibles las correcciones de la anatomía, el cuerpo se mueve hacia el espectador, el rostro prácticamente no expresa nada, en el fondo un decorado con palmeras y hojas de higuera. No hay duda, aquí tenemos todas las características visuales del otro racializado: femenino, pasivo y entregado al espectador masculino.

¿Pero por qué se requiere una tal exhibición de sumisión si efectivamente hay sumisión? ¿No será que la mirada colonial se yuxtapone a la sexual de una manera que parece confirmar el dominio masculino pero que a la vez este dominio está muy poco asegurado? ¿No habrá algo de sadismo y de masoquismo en la misma mirada? Este no es el tipo de artículo que quiere profundizar mucho en la ambivalencia psicológica de la pintura y tampoco queremos darle a la masculinidad blanca excesiva autoridad fálica sobre la *mujer exótica*, quizás el artista no aspira sólo a dominar lo primitivo, puede ser también un deseo de rendición.

La historia de la cultura humana evoluciona, o mejor dicho muda, gracias a las copias y sobre todo aportando pequeñas transformaciones a cada réplica. La historia del cuerpo de Saartjie responde a esa simple ley del devenir, por eso podemos afirmar que su experiencia vital es una especie de matriz sin copyright para un brotar sin fin de “obras derivadas” que espacian desde la canción francesa hasta la novela gótica.

### **La Venus Khoisan vuelve a casa**

En 1994 con el final del apartheid, el sufragio universal y el ascenso al poder en Sudáfrica de Mandela, la historia de la joven Baartman vuelve a estar de actualidad. En un clima de concordia interétnica se censan doce idiomas y se declaran todos oficiales. Los Griquas, descendientes del pueblo khoisan, presionan al nuevo gobierno para hacer regresar los despojos mortales de Saartjie al continente africano, ella es uno de sus ancestros, la pretenden; no solicitan la repatriación de un obelisco o de una pintura, sencillamente reclaman un cadáver, los muertos son sagrados. En Francia las

negociaciones llevan su tiempo y reciben las duras críticas de conservadores artísticos, responsables de museos y de una parte de la comunidad científica, que entendían que el cuerpo formaba todavía parte del patrimonio cultural francés. Mientras tanto, en África Saartjie se ha convertido en el símbolo de la restitución cultural de una nueva nación en busca de su identidad ancestral. La repatriación es respaldada por políticos, activistas, intelectuales y poetas, que levantan la voz exigiendo con orgullo y enfatizando el fin de la marginalización.

Es el mes de mayo del año 2002, han pasado 187 años y los restos de Saartjie regresan por fin a Sudáfrica. El 9 de Agosto, día nacional de la mujer, es incinerada en un funeral de estado en el valle del río Gamtoos, en una colina cerca del lugar donde se supone que nació. Representantes de los últimos dos grupos khoisan presencian la ceremonia de la que, por fin, nos atrevemos a llamar la *Venus Khoisan*.

## **Notas**

1. BUFFON Georges-Louis Leclerc, *Las épocas de la naturaleza*, Alianza Editorial, Madrid, 1997.
2. LAMARCK Jean Baptiste, *Filosofía zoológica*, Editorial Alta Fulla "MundoCientífico", Barcelona, 1986.
3. VON LINNÉ Carl, *L'equilibre de la nature*, Vrin. Paris, 1972.
4. Para las argumentaciones de los deterministas biológicos véase GOULD, Stephen Jay, *La falsa medida del hombre*, Crítica, Barcelona, 1996; *Dientes de gallina y dedos de caballo*, Crítica, Barcelona, 2002.
5. Honour Hugh demuestra que, aunque el papel del artista en la ilustración de tipo etnográfico se limita al simple registro, fueron utilizadas muchas técnicas para crear imágenes que se basaran, y perpetuaran, mitos racializados. HONOUR Hugh, *The Image Of The Black in Western Art, From The American Revolution to World War I*,(Vol. 4), Harvard University Press, Massachusetts, 1989
6. Según el *Diccionari Enciclopèdic de Medicina* (Enciclopèdia Catalana, Barcelona 2000) la

esteatopigia es: "La hipertrofia grasa de los muslos, característica de las mujeres de raza boximana (*hotentots*). Se da en individuos con alteraciones en el metabolismo de las grasas."

7. COHEN Claudine, *La femme des origines. Images de la femme dans la préhistoire occidentale*, Belin-Herschel, Paris, 2003; RIPOLL PERELLÓ Eduardo, *Orígenes y significado del arte Paleolítico*, Silex ediciones, Madrid, 1986, pp. 66-73; SOLIÉ Pierre, *La femme essentielle. Mythanalyse de la Grande-Mère et de ses Fils-Amants*, Seghers, Paris, 1980, pp.11-45.

8. Ofrecer una lista exhaustiva de la historiografía sobre Saartjie Baartman está fuera del alcance de ese artículo. Además, su vida se presta para ser estudiada bajo distintos enfoques, sean ellos de género, raza, crítica imperialista o estéticos. Sin embargo, los lectores pueden dirigirse a los siguientes textos para recibir un detallado o sensible análisis: ALTICK Richard *The shows of London*, Belknap Press of Harvard University Cambridge, Mass, 1978; BADOU, Gerard *L'énigme de la Vénus Hottentote*, JC Lattès, Paris, 2000; BRAHAMS Yvette, "Images of Sara Bartman: Sexuality, race and gender in early nineteenth-century Britain", a PIERSON Ruth y CHAUDRY Napur (eds), *Nation, Empire, Colony: Historicizing gender and race*, Bloomington, IL, 1998, pp. 220-236; FAUSTO-STERLING, Anne, "Gender, race and nation: The comparative anatomy of Hottentot women in Europe. 1815-1817", a TERRY Jennifer y URLA Jacqueline (eds), *Deviant Bodies: Critical perspectives on difference in science and popular culture*, Bloomington, IL, 1995, pp.19-48; GOULD Stephen, "The Hottentot Venus", a *The Flamingo's Smile: Reflections in Natural History*, W. W. Norton & Company, New York, 1987, pp.291-305; QUERESHI Sadiya, "Displaying Sara Baartman, the Hottentot Venus", *History of Science*, vol. 42, (2004), pp. 233-257; SCHIEBINGER Londa L. *Nature's body: sexual politics and the making of modern science*, Pandora, London, 1994.

9. *Description de l'Afrique, contenant les noms, la situation & les confins de toutes ses parties, leurs rivières, leurs villes & leurs habitations, leurs plantes & leurs animaux, les mœurs, les coutumes, la langue, les richesses, la religion & le gouvernement de ses peuples ; Avec des cartes des états, des provinces & des villes, & des figures en taille-douce, qui représentent les habits & les principales cérémonies des habitans, les plantes & les animaux les moins connus.* Traducido del flamenco por DAPPER Olfert (1639-1689), Chez Wolfgang Waesberge, Boom & van Someren, Amsterdam, 1686.

10. LEE Richard, *Kalahari Hunter-Gatherers: studies of the iKung San and their neighbours*, Harvard University press, Cambridge Mass, 1976.

11. DAVENPORT T. R. H. *South Africa. A Modern History*, Macmillan, London, 1991, pp. 3-67. LACOUR-GAYET Robert, "Heurts avec les Bantou et difficultés internes" a *Histoire de l' Afrique du sud*, Fayard, Paris, 1970, pp. 54-66. THOMPSON Leonard, *A History of South Africa*, Yale University Press, Westford Massachusetts, pp. 1-69.

12. MARKS Shula, "Khoisan Resistance to the Dutch in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", *The Journal of African History*, Vol. 13, No. 1 (1972), pp. 55-80.

13. Londres está hipnotizada por el cosmos caótico de esas representaciones, un universo impregnado de elementos heterogéneos adyacentes, yuxtaposiciones y saltos espacio-temporales. Por la importancia de la botánica, los zoológicos, los gabinetes de curiosidades (*wunderkammer*) y los freaks-shows véase: STAFFORD Barbara Maria, *Artful Science. Enlightenment entertainment and the eclipse of visual education*, The MIT Press, Cambridge Mass, 1994, pp.217-279; MILLER David and REILL Peter (eds), *Visions of empire: voyage, botany, and representation of nature*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996; GROVE Richard, *Green imperialism: colonial expansion, tropical islands Edens and the origin of environmentalism, 1600-1800*. Cambridge University Press, Cambridge, 1994; HOAGE Robert and DEISS William (eds), *New worlds, new animals*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1996; BARATAY Eric and HARDOUIN-FUGIER Élisabeth, *Zoos, histoire des jardins zoologique en occidente (XVIe-Xxe siècle)*; JARDINE Nicholas, SECORD James and SPARY Emma, *Cultures of natural history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996; TERPAK Frances, "Wunderkammern and wunderkabinette", a STAFFORD Barbara Maria y TERPAK Frances, *Devices of wonder. From the world in a box to images on a screen*, Los Angeles, 2001, pp.148-165; BANCEL Nicolas (eds.), *Zoos humains. Au temps des exhibitions humaines*, La Découverte, Paris, 2004.

14. THOMAS Hugh, *La trata de esclavos. Historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870*, Planeta, Barcelona, 1997, pp. 233-260.

15. Para una eficaz visión cartográfica y en cifras de los beneficios de la trata, como de los grandes centros negreros europeos, véase Marcel Dorigny y Bernard Gainot, *Atlas des esclavages*, Éditions Autrement, Paris, 2006.

16. TURLEY David, *The culture of english antislavery, 1780-1860*, Routledge, London and New York, 1991, pp.196-226.

17. *La traite des noirs au siècle des lumières (Témoignages de négriers)*. Présentation par Isabelle et Jean-Louis VISSIERE, Éditions A.M. Métailié, Paris, 1982

18. DRESCHER Seymour, *A History of slavery and antislavery*, Cambridge University Press, 2009, pp. 209-266.

19. FERGUSON Niall. *Empire. How Britain Made the Modern World*. Penguin Books, London, 2007, pp. 113-162

20. Para los zoológicos humanos, símbolos olvidados de la era colonial y totalmente reprimidos en nuestra memoria colectiva, véase: BLANCHARD Pascal (eds.), *Human Zoos. Science and spectacle in the age of colonial empires*, Liverpool University Press, Liverpool, 2008, y LEMAIRE Sandrine (eds.), *Zoológici Umani - Dalla venere ottentotta ai reality show*, Ombre corte, Milano, 2004.

21. Una descripción del *Jardin des Plantes* se puede encontrar en una novela de Allin Michael que relata la historia de Zafara, la primera jirafa que llega a Europa, un regalo de Mehmet Ali, pachá de Egipto, al rey Carlos X. ALLIN, M. *Zarafa. La autentica aventura de la jirafa que viajó a París desde el corazón de África*, Ediciones Apostrofes, Barcelona, 2000.

22. TODOROV Tzvetan, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Seuil, Paris 1989. WIEVIORKA Michel, *L'espace du racisme*, Editions du Seuil, Paris, 1992.

23. Durante la Ilustración el nuevo lenguaje y el controvertido sistema de Carlos Linneo para clasificar las plantas provocó un intenso debate público sobre la moralidad del estudio botánico. Sus textos se consideraban repletos de simbolismo sexual, alusiones eróticas e incluso pornográficas. FARA Patricia, *Sex, botany & empire: the story of Carl Linnaeus and Joseph Banks*, Icon, Thriplow, 2004.

24. HOFFMANN Paul, *La femme dans la pensée des lumières*, Association des Publications près les Universités de Strasbourg, Paris, 1977.

25. CUVIER Georges, *Observations faites sur le cadavre d'une femme connue á Paris sous le nom de Vénus Hottentote*, Muséum National d'histoire naturelle, Paris, 1817, pp. 259-274

26. Será necesario esperar a la madurez del antropólogo cultural Franz Boas y a la

aproximación funcionalista de Bronislaw Kasper Malinowsky para ver como la antropología acumula pasos decisivos para alejarse de su prejuicio "glauco-céntrico". BOAS Franz, *The Mind of primitive man*, The Free Press, New York, 1965. MALINOWSKI Bronislaw. *Los argonautas del pacífico occidental*, Ediciones Península, Barcelona, 1973

27. Los demás poemas de *les Fleurs du Mal* que, según se supone, se refieren a Jeanne Duval, se conocen como *El ciclo de la Venus Negra* y entre ellos figuran: *las joyas, la cabellera, la serpiente que danza, perfume exótico, el gato, te adoro como adoro la bóveda nocturna*

28. *Extravagante deidad, oscura como las noches, Con perfume mezclado de almizcle y de habano, Obra de algún obi, el Fausto de la sabana, Hechicera con ijares de ébano, engendro de negras medianoches/Yo prefiero a la constancia, al opio, a las noches, El elixir de tu boca donde el amor se pavonea; Cuando hacia ti mis deseos parten en caravana, Tus ojos son la cisterna donde beben mis hastíos/Por esos dos grandes ojos negros, tragaluces de tu alma, ¡Oh, demonio sin piedad! vierte sobre mí menos fuego; Que no soy el Estigio para abrazarte nueve veces, ¡Ay! y no puedo, Megera libertina, Para quebrar tu coraje y dejarte en las últimas, En el infierno de tu lecho volverme Proserpina.* Baudelaire Charles, *Las Flores del Mal*, Planeta, Barcelona, 1990.

29. Un inventario sensible del universo estético de África negra lo hemos encontrado en: DELANGE Jacqueline, *Arts et peuples de l'Afrique noire*, Gallimard, Paris, 1967; LEIRIS Michel y DELANGE Jacqueline, *Africa Negra. La creación Plástica*, Aguilar, Madrid, 1967. Una obra de carácter general que analiza el desarrollo de las artes visuales en la zona geográfica que abarca desde el Sahara a la región del Cabo y desde Etiopía, en el este, al delta del Níger y Benín, en Occidente, es GILLON Werner, *Breve historia del arte africano*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.

30. GILMAN, Sander, "Black Bodies, white bodies: Toward an iconography of female sexuality in the late nineteenth-century art, medicine and literature" in *Diffence and pathology. Stereotypes of sexuality, race and madness*, Cornell University Press, Ithaca, 1985. FOSTER Hal, "Primitive Scenes" in *Prosthetic Gods*, The MIT Press, Cambridge, 2004, pp.1-52.

\***Antonio Marco Greco** es investigador. En la actualidad cursa el Doctorado en Historia Comparada Social y Política en la Universidad Autónoma de Barcelona.

## **Festivales de cine africano: ¿moda o necesidad?**

**Beatriz Leal Riesco\***

### **Declaración de motivos**

El *Festival panafricano de cine y televisión de Ouagadougou* (FESPACO) [1] ha mantenido desde su primera edición en 1964 la distinción de ser el mayor festival de cine africano del continente. En la actualidad, razones políticas y económicas de base local e internacional han llevado a FESPACO a un estado de decadencia. Productores, técnicos y cineastas de la talla de Abderrahmane Sissako o Jean-Marie Teno lo han cuestionado, optando por acudir a otros certámenes semejantes que han ido surgiendo en suelo africano y en el extranjero y que, por el contrario, no adolecen de los graves problemas organizativos y la falta de competitividad de FESPACO. Su monopolio en el panorama cinematográfico internacional ha terminado, y con él una primera etapa de la historia del “cine africano”, concepto empleado por especialistas como Manthia Diawara, N. Frank Ukadike o Françoise Pfaff, entre otros. Este paradigma crítico que es el “cine africano” (en minúsculas y singular) transmite una ideología panafricana común y es símbolo de un determinado momento histórico, en el que el cine se puso al servicio de una causa mayor: el desarrollo, la autonomía y la independencia de las jóvenes naciones africanas. En aquella época de utopía desarrollista, el cine y los cineastas se convirtieron en agentes de control social y discursivo a servicio de la construcción nacional, otorgando a esta cinematografía una cierta uniformidad en la línea crítica y contestataria de los “Nuevos Cines” del Tercer Mundo.

A pesar de que este “cine africano” nunca fue tan uniforme en su motivación rebelde como críticos, políticos y festivales quisieran hacernos creer, si algo caracteriza a las

propuestas que nos llegan desde el continente o de sus directores en la diáspora en los últimos años es la variedad y riqueza de aquellas. Según el profesor camerunés Alexie Tchuyap, “conceptualizations of nationhood, race, the continent and political contestations appear at times to be almost completely evacuated from these works” [2]. Todo ello impide, cada vez más, juicios homogeneizadores. El discurso preponderante que dominaba, hasta fechas recientes, la realización cinematográfica africana, está siendo examinado por una nueva oleada de cineastas y obras cuyo único factor en común es la procedencia y una cierta herencia cultural africana, pero cuyas obras son de una diversidad desconocida hasta la fecha para esta cinematografía. Ha llegado el momento de cuestionar la formulación tradicional del “cine africano” así como los mecanismos e instituciones a él anexos, entre los cuales los Festivales de cine han sido agentes principales de legitimación y difusión. Llegados a este punto, se hará evidente la necesidad de hablar en plural tanto de cines como de festivales africanos, y en lo que a éstos últimos respecta, se habrá de realizar una reformulación profunda de los mismos. De no hacerse, estos eventos socio-culturales internacionales que viven en la actualidad su edad de oro, corren el riesgo de anquilosarse en sus victorias pasadas y no ser operativos. Para seguir siendo útiles y operativos han de adaptarse a los tiempos cambiantes y a un presente altamente competitivo en el panorama cinematográfico internacional causado por la irrupción de las nuevas tecnologías, los constantes intercambios transnacionales y los jugosos beneficios económicos resultantes. Para ello adoptaremos una actitud cronológica como guía en la comprensión de la situación que en la actualidad vivimos; momento histórico decisivo de redefinición de los cines africanos.

### **Preliminares: panafricanismo incierto**

La historia de cómo el *Festival panafricano de cine y televisión de Ouagadougou*, conocido comúnmente como FESPACO, y la *Federación Panafricana de cineastas* (FEPACI) interactuaron desde su creación a finales de la década de los 60 del siglo pasado con políticas públicas africanas para promover un “verdadero” cine africano, ha sido estudiada en detalle por historiadores y teóricos africanistas. Durante años, la capital de Burkina Faso se encumbró como el centro de celebración de la filosofía

panafricana que inundaba el continente, convirtiéndose en la mayor plataforma de difusión y promoción internacional para los nuevos directores del continente. Hasta la actualidad, FESPACO se ha venido celebrando bianualmente alternando con las *Journées cinématographiques de Carthage* [3], creadas en 1966 por Tahar Cheriaa, carismático director tunecino fallecido recientemente. Ambos con similares motivaciones en su concepción e ideología alentaron desde sus inicios un cine comprometido en la definición de una dupla identidad: pan-africana y nacional. El cine entonces se convirtió en una de las mejores herramientas en la (re)construcción de una identidad e historia nacional propias, al conectar mucho mejor que la literatura con unas poblaciones con altísimas cifras de analfabetismo.

En 1957 y con Habib Burguiba a la cabeza, Túnez lograba la independencia de Francia tras décadas de sangrientas luchas internas. El revolucionario sería declarado primer ministro del país independiente, y su ejemplo sería seguido tres años más tarde por la actual Burkina Faso. Este país conservaría hasta 1983 la nomenclatura colonial de Alto Volta, año en el que el presidente Thomas Sankara la rebautizase con el nombre por el que hoy en día la conocemos y cuyo significa literal es “el país de los hombres íntegros”. FESPACO y Cartago fueron certámenes sustentados por regímenes que, al ganar a pulso su libertad ante las renuentes potencias coloniales tras largos años de lucha y convulsión interna interior, apostaron por la cultura y el cine como armas de educación privilegiadas para transmitir a sus ciudadanos una idea nacional e identitaria que favoreciese la cohesión interna a través de símbolos y esfuerzo común.

A pesar de la excepción que supone Burkina Faso en cuanto a la promoción del propio cine, a nivel continental las nuevas naciones fueron incapaces de acompañar a sus festivales de políticas reales de inversión y promoción cinematográfica, convirtiéndose estos eventos en la metáfora de la situación que vivió todo el continente (salvo contadas y tímidas excepciones) en el siglo pasado. La celebración puntual de la cultura africana que fue FESPACO no se materializó en una paralela y ambiciosa política cinematográfica que permitiese el establecimiento de una industria duradera y competitiva a corto o largo plazo. Lo que ocurrió en realidad fue que para poder alcanzar la formación y el apoyo económico necesarios para realizar una película, se debía recurrir al subsidio occidental, a través de contratos de cooperación que incluían el servirse tanto de material como técnicos extranjeros, así como buscar la formación necesaria en Europa, donde existían escuelas de cine de renombre en la URSS, Francia

y Bélgica, dependiendo de la vertiente ideológica de cada gobierno. Esta colaboración se tradujo en el patrocinio de cierta línea ideológica y en el sometimiento de cineastas a los deseos occidentales, epítome de lo cual fue la *francophonie*, política gala caracterizada por una camaleónica capacidad de autopreservación durante décadas, lo que le ha permitido conservar una posición excepcional y neocolonial en la producción cultural de sus excolonias.

Las películas con asistencia occidental a través de la coproducción y los subsidios debieron negociar su alcance, ofreciendo historias atractivas y comprensibles para el público extranjero, ya que su principal objetivo era el público de los festivales especializados. No hay duda de que, a pesar de lo loable de algunas de sus intenciones, la política impuesta por gobiernos y cineastas, productores y profesionales que integraban FEPACI y organizaban FESPACO, incapaces a la larga de crear verdaderas industrias cinematográficas del interés del público nacional, unido a la colaboración perversa con las ex metrópolis coloniales, fueron causas determinantes de la apertura de una brecha entre el director intelectual militante y el público local. Productores, críticos, políticos, intelectuales y artistas, al favorecer una etiqueta de “cine africano” necesariamente comprometido y opuesto al entretenimiento, evitaron la creación de otro tipo de producciones que pudiesen conectar con su público impidiendo, como resultado, el desarrollo de cinematografías nacionales [4].

Mención aparte por su ejemplaridad merece el festival *Ecrans Noirs* [5], creado en 1996 por el cineasta Bassek Ba Kobhio en Yaoundé (Camerún). Tal y como apunta Alexei Tcheuyap en su libro más reciente, Ba Kobhio logró convencer al gobierno y a empresarios locales de la importancia de patrocinar la cultura. En la actualidad y tras unos inicios modestos (característica de este tipo de festivales), otorga siete premios que van desde los 2000 a los 10000 dólares, además de hacer despliegue de glamour y derroche para celebrar a los mejores del cine africano al nivel que éstos merecen. No cabe duda que siguiendo la estrategia de considerar al cine como espectáculo, arte y producto cultural está ganando posiciones ante otros eventos similares, convirtiéndose en una de las atracciones más importantes del continente. [6]

### **Primera parada: africanos en la diáspora**

Músicos, cineastas y ciudadanos africanos forzados al exilio conformaron durante los años 80 y 90 una comunidad cuyo interés común era difundir la cultura y arte africanos, a la vez que luchaban por el reconocimiento de derechos de sus conciudadanos en el continente y en la diáspora. Cuando finalmente se terminó con el Apartheid en 1994, era evidente que la relación entre activismo político y música era una constante entre los artistas africanos. De ello dan fe dos documentales que se acaban de estrenar: *Mama Africa* (2011), de Mika Kaurismäki y *Sing Your Song* (2011), de Susanne Rostock. Se trata de dos cuidadosos homenajes a la cantante sudafricana Miriam Makeba y a Harry Belafonte, actor y cantante neoyorquino con raíces africanas. No es baladí su inclusión aquí, puesto que, a través de estas dos películas se deja en evidencia el rol determinante del cine en este movimiento de sintonía entre la música como arte africano por excelencia y arma fundamental de liberación y el cine como medio de visibilización de la cultura popular en el siglo XX. En ambas obras se recurre a entrevistas y a una concienzuda búsqueda y edición de imágenes de archivo para mostrar la importante faceta de activismo en la vida de estas dos figuras míticas en la historia de África. Makeba y Belafonte se han convertido en personajes-símbolos, personas que desde el exilio forzado y la diáspora usaron su ventajosa exposición mediática para dar visibilidad y denunciar las injusticias del continente materno fuera de sus fronteras. En ambos casos, música y cine marcaron las historias personales de los artistas en unas vidas entregadas al activismo político a través de sus acciones dentro y fuera de los escenarios.

En esta época histórica y con motivaciones similares surgieron en la diáspora los que hoy en día son los festivales de cine africano con mayor reconocimiento, ganado a pulso por su continuada tarea de difusión de las cinematografías africana en el extranjero. Estoy hablando, en concreto, del *African Film Festival* de Nueva York (AFF) [7] y del canadiense *Vues d'Afrique* [8] de Québec. El AFF fue fundado por la exiliada de Sierra Leona Mahen Bonetti, directora ejecutiva y alma del evento y lleva en funcionamiento desde entonces. En palabras de Bonetti, el festival surgió por “an urgent need to find a way to show my daughter, my friends, and the people of New York, the Africa in which I grew up” y con la clara intención de oponer una imagen diversa a la que de África se tiene en los Media, habitualmente negativa y estereotipada. Sirviéndose del cine

pretendía ofrece al público neoyorquino un África vista a través de ojos africanos, un África “of dignity, beauty, and creativity” [9]. Desde los años 70 la escena *underground* de Nueva York estaba inundada por los ecos de la música africana. Sin embargo, todavía al inicio de los años 90 el cine africano era un gran desconocido. A través de la alianza entre estas dos artes el festival empezó a caminar a través de proyecciones puntuales en bares y locales de moda hasta que en 1993, con el apoyo del *Brooklyn Museum of Art* y el *Film Society of Lincoln Center*, se montó el primer programa estable. Desde entonces, el mediático *Lincoln Center* es la sede principal, a la que se añaden en la actualidad el contemporáneo BAM (*Brooklyn Academy of Music*), y otras sedes de la ciudad. A punto de cumplir 20 años de vida, el AFF se ha convertido en uno de los festivales de referencia a nivel mundial del cine producido en África y en la diáspora. El punto fuerte de esta organización sin ánimo de lucro es su vocación de ayudar a los cineastas para que logren el reconocimiento internacional que se merecen, a través de programas de promoción de los mismos en centros académicos de reconocido prestigio en los EEUU y en organizaciones de difusión artística y cultural. Con el paso del tiempo, el acierto de esta política se ha visto confirmada por la calidad y relevancia adquiridos a nivel global y el respeto de los artistas. El AFF ha mantenido concienzudamente una línea ideológica clara opuesta a dinámicas propias del cine como industria y mercancía en base a la creencia en la relevancia del papel del cine como medio de difusión de la cultura africana al público americano. El hincapié dado a las posibilidades educativas del medio y la importancia de conseguir su accesibilidad son las razones de que el AFF haya preservado una valiosa independencia que se ha materializado en una programación minuciosa y cuidada a lo largo de casi dos décadas. En la actualidad, los programas del AFF se extienden durante todo el año por toda la geografía estadounidense, además de colaborar y asesorar a un gran número de instituciones. Su último éxito ha sido la creación en 2011 del Programa de Conservación Cultural en Sierra Leona (SLCCP) [10], cuyo objetivo es preservación del rico patrimonio cultural del país a través de un archivo digital audiovisual en construcción. La otra cara de la moneda es la continua lucha para buscar fuentes de financiación que no impliquen ceder parte de su autonomía. Debido a la dependencia del sistema norteamericano de subsidios y ayudas públicas y, sobre todo, privadas, no han podido contar con una fuente estable de financiación, lo que sin duda favorecería la tranquilidad que resulta de realizar un trabajo con apoyo gubernamental estable y,

además, facilitaría la extensión de su marco de actuación.

Tras haber estudiado con cierto detalle la historia del AFF de Nueva York, toca ahora detenerse en su par canadiense. Mi intención es demostrar cómo las motivaciones, objetivos y alcance de cada festival de cine africano varían notablemente a causa de su contexto. El *Festival Vues d'Afrique*, que ya va este 2012 por su 28ª edición, es uno de los mayores ejemplos de una propuesta cultural y artística con estabilidad y proyección en el tiempo, profesionalidad en su organización y capacidad de adaptación a las coyunturas históricas. Gracias a la especificidad de la política cultural gubernamental canadiense centrada en el apoyo, subsidio y promoción de diversas manifestaciones culturales y, en especial, al cine, la cultura de los ciudadanos inmigrantes en Canadá adquiere una dimensión diferente a los EEUU. A pesar de las críticas que se podrían sin duda realizar, la integración a nivel cultural y artístico ha sido mucho mayor en la generalidad del territorio canadiense que en el de su vecino, con excepción de metrópolis de innegable dinamismo artístico y cultural como Nueva York, San Francisco o Los Ángeles. En la difusión de un cine que rivaliza con el comercial, es sintomático el papel jugado por la agencia gubernamental la *National Film Board of Canada* (NFB) [11]. Durante casi un siglo de funcionamiento, la NFB ha ido redefiniendo sus objetivos, pero siempre considerando como central la promoción del país fuera de sus fronteras a través de obras caracterizadas por su excelencia, relevancia e innovación. Pionera en la investigación digital desde hace unas décadas, la NFB se ha concentrado en géneros tradicionalmente minoritarios como el documental y la animación. Desde que la NFB se fundase a principios del siglo pasado (1939), la gran oleada de exiliados y emigrantes europeos que llegaron al país produjo una política favorecedora de la experimentalidad y en evidente oposición al cine producido por Hollywood. Decisiones individuales de personas tan relevantes en el mundo del cine como su fundador y padre del género documental John Grierson o el pionero de la animación Norman McLaren, entre otros, están en las bases estéticas, artísticas y productivas de esta organización. La férrea política nacional de difusión de las dos lenguas estatales (francés e inglés) así como el apoyo y valoración de la multiculturalidad [12] son hechos distintivos sin igual en otro país del mundo. De este modo, desde el gobierno y la NFB estas políticas públicas se han sobrepuesto a la soberanía del beneficio como primer parámetro a la hora de producir y valorar producciones audiovisuales minoritarias. Es en este contexto y en este espacio de

promoción de la diversidad cultural que se incluye el *Festival Vues d'Afrique*, tradicionalmente celebrado en Québec. Símbolo del tirón que estos eventos tienen hoy día es su ampliación en la próxima edición a las vecinas Toronto y Ottawa. El secreto de que a punto de cumplir treinta años de vida el *Vues d'Afrique* siga más vital que nunca se debe a estar incluidos dentro de ese proyecto gubernamental a favor de la multiculturalidad y la promoción de un cine diverso; a su continuada labor en la información y difusión de las producciones culturales de África, los países criollos y sus diásporas y, finalmente, a la capacidad de adaptación a los tiempos, al crear un evento rico en propuestas, donde talleres, espacios de reflexión y el diálogo entre las artes consiguen provocar una gran respuesta entre el público. Sin duda, estamos ante una plataforma sin igual en el mundo de celebración de la cultura Africana en todo su esplendor.

Además de estos dos grandes e “implicados” festivales, existen otros ejemplos con ánimo de lucro, entre ellos el *Pan African Film Festival* (PAFF) [13] de Los Ángeles fundado hace veinte años. Por el momento de su creación mantiene la denominación vernácula “panafricano” y como se hospeda en la meca del cine a su interés de difundir la cine africano se une un fuerte componente mercantilista. Celebrándose a dos pasos de Hollywood: ¿cómo no iba a centrarse en la distribución y exhibición? Los ciclos educativos y la difusión más allá de su fecha anual de realización (en febrero) escapan al interés de sus organizadores, los cuales han creado un festival más tradicional, con *Star System* y fastuosas galas. Otros festivales menores y certámenes de temática africana han ido surgiendo en los EEUU recientemente, entre ellos el *New Orleans Afrikan Film and Arts Festival* (NOAFEST) [14] cuya ambición está en la producción y experimentación artística y que fue creado en 2008 por el director senegalés Joseph Gai Ramaka, actualmente residente en la zona tras haber entrado en el país gracias a una invitación del AFF de Nueva York. Por su alcance minoritario no resultan pertinentes para este artículo.

### **El mercado se impone: la rentabilidad de los festivales de cine**

Mientras, en el otro lado del Atlántico, un grupo de mujeres con interés y pasión por África se embarcaban en el proyecto de dar a conocer su cultura y su cine a sus

respectivos compatriotas. De nuevo, es preciso contextualizar debidamente cuándo y dónde surgieron estos eventos, el clima político y social que imperaba y su relación con lo que sucedía a nivel internacional. Como su historia es mucho más convencional, no me detendré en un análisis pormenorizado de casos ya que encajan con más facilidad en la dinámica de los llamados festivales de “cine independiente” como Rotterdam o Sundance, los cuales han logrado establecer un nicho para producciones diversas a Hollywood.

Al llegar las independencias de las naciones africanas Europa tuvo que redefinir sus relaciones con las excolonias optando por una falsa ayuda de cooperación al desarrollo que, con el tiempo, han manifestado sus horribles efectos en el continente. A través de becas de estudio para cineastas y técnicos en Europa, de colaboraciones, subsidios y coproducciones, se consiguió dirigir en buena medida la dirección en la producción cinematográfica. Al no haberse creado industrias nacionales cinematográficas competitivas no existía oposición desde África. Sin menoscabar obras de artistas que se mantuvieron fieles al continente y regresaron a éste tras su formación en el extranjero, lo cierto fue que una buena cantidad de directores decidieron o se vieron obligados a permanecer en el exilio. Con una formación técnica y teórica en buena parte occidental y ansiosos de obtener reconocimiento internacional filmaron filmes que hoy son criticados por componer una imagen idílica y esencialista de África, más del gusto de los cinéfilos occidentales que de los habitantes africanos. A través de un paternalismo de acompañamiento, Francia consiguió con la citada política de la *francophonie* prolongar su patriarcado en las excolonias durante décadas. Su efecto se siente en la actualidad a través de la plataforma francófona Tv5 Monde. Sin menoscabar su importancia a la hora de hacer llegar una gran variedad de manifestaciones artísticas y culturales africanas a cualquier punto del planeta vía Internet, lo cierto es que representa un nuevo ejemplo de políticas de asistencia occidental a África.

Pero la historia de la existencia de los festivales de cine en Europa empieza mucho antes, tras la II Guerra Mundial, cuando Europa había quedado destruida y Hollywood tenía el monopolio de la producción y distribución. La decisión que tomaron los estados europeos fue apostar por un cine (aquí cabrían muchas matizaciones) que reivindicaba las peculiaridades identitarias propias, oponiendo a un cine comercial de producción industrial un cine de autor basado en la creatividad artística única de sus cineastas. Los Grandes Festivales, con Venecia y Cannes a la cabeza, colaboraron en la gesta de

devolver la fascinación perdida por el viejo continente y sus enclaves históricos, con un oropel de alfombras, fiestas y derroche que ha perdurado hasta nuestros días. Hollywood estaba invitado con sus estrellas y a Europa no le quedaba sino implementar unas políticas públicas y privadas que crearan un cine europeo de “excepcionalidad” frente a Hollywood.

El máximo desarrollo de esta tendencia llegaría años después a través de la *politique des auteurs* de los críticos pronto devenidos directores de la revista parisina *Cahiers* quienes, a finales de los “revolucionarios” años 60, consiguieron poner de moda un cine de autor que hacía las delicias de cinéfilos adictos a cine-clubs. La juventud europea de esos años era rebelde y comprometida (o eso hemos leído), por lo que acudir a los cine-clubs tenía una carga política determinada, lo cual obligaba a ver las obras producidas por los “Nuevos Cines” en Latinoamérica, en los países del bloque comunista y en África. Sin adentrarnos a deshilvanar los fracasos y contradicciones del movimiento cineclubista y de la *politique des auteurs* francesa, lo cierto es que se creó una cultura de asistencia a eventos cinematográficos donde discutir y entender otras realidades.

Años más tarde, la masiva llegada de los reproductores de vídeo, el aumento del consumo audiovisual en los hogares y en los multicines acabó con este tipo de experiencia, la cual se recuperaría en los años 90 con el florecimiento de los “Festivales de cine independientes”, que tomaron como modelos a Pesaro y Rotterdam. Es aquí donde se han de enmarcar, entre otros [15], el *Festival Cinema Africano, Asia e America Latina* [16] de Milán y el francés *Ciné Sud. Festival des Arts et Cultures d’Afrique* [17], ambos en su 22ª edición este 2012 y, por la cercanía, el *Festival de cine africano de Tarifa* (FCAT) [18], ahora *de Córdoba*, que celebra el próximo octubre su 9ª edición [19]. En 1989, la caída del muro de Berlín y otros sucesos habían acabado con la división entre el bloque capitalista y el comunista, así como con un cine abiertamente militante. Esta carencia de alternativa llevó a que las miradas se girasen al Tercer Mundo con mayor ahínco, y África fue una de las favorecidas. Los tres eventos citados, dirigidos por mujeres [20] europeas (Alessandra Speciale, Nicole Menier y Mane Cisneros respectivamente) y con organigramas formados en buena parte por profesionales del género femenino, se concibieron con el objetivo altruista de dar a conocer el cine africano a los europeos, y con una carga político-social notable. Asiduas a cine-clubs en su juventud, formadas en las humanidades y conocedoras de las posibilidades del formato del festival, estas mujeres han conseguido crear unos eventos

que, tras unos primeros pasos difíciles, atraen hoy gran atención de público e instituciones públicas y privadas [21]. Desde luego, su éxito se basa en la capacidad de cautivar haciendo uso de mecanismos que se han mostrado idóneos para seducir a un público en aumento y deseosos de asistir a talleres, conciertos, encuentros con los protagonistas (directores y actores) o charlas especializadas. El momento de celebración social llega, incluso, a eclipsar el de las proyecciones de los filmes. La parte negativa es que, al tener que recurrir a la financiación pública, se han convertido en herramientas clave para sostener la política de cooperación de Europa con África. Todo esto obliga a su reevaluación, aspecto que recuperaré en las conclusiones.

### **Reflexiones para un futuro conjugado en presente**

Tal y como se desprende del repaso histórico realizado a la historia de los más destacados festivales de cine africano, estos eventos han sido fruto de unas coyunturas sociales, históricas y personales específicas. Del sueño del panafricanismo de base nacional se pasó a la visibilización a través de focos tan notables de la Diáspora como los EEUU o Canadá, mientras Europa luchaba por mantener su papel de control y asistencia a través de la coproducción y de festivales *ad hoc* para cinéfilos que veían cómo Europa dejaba de producir el cine de autor comprometido y experimental de antaño. Es incuestionable la tarea de difusión de la cultura y el cine africanos fuera del continente de estos certámenes a pesar de sus motivaciones diversas, pero se ha de apuntar que ha sido a costa de amparar un estado de subsidio permanente para los cines africanos fuera de sus fronteras, con la consiguiente huída de artistas continentales hacia Occidente y de la adaptación de sus obras al gusto foráneo.

Hoy en día, la situación está cambiando a marchas forzadas, obligando a los festivales a convertirse en Festivales Internacionales que sean competitivos en el circuito festivalero internacional. Si bien durante años el cine africano era escaso, en cierto modo homogéneo y políticamente comprometido, cada vez nos llegan de África más películas, más variadas y más competitivas internacionalmente, lo que ha provocado que un número mayor de gente esté interesado en conocerlas. Se ha abierto la veda de un espacio tremendamente sabroso para los gestores culturales, que saben de las ganancias inherentes a la distribución y exhibición de obras marcadas con la etiqueta

de excepcionalidad. Las obras audiovisuales tienen la virtud de la reproductibilidad, pero sólo pueden circular si hay canales específicos de difusión. Es en este contexto que los festivales, en pleno auge a nivel internacional, combaten por sobrevivir y mejorar su estatus. Cada vez, sin embargo, le están surgiendo más competidores mejor (in)formados: agrupaciones de cineastas como *Le Collectif L'Oeil Vert* o el *Documentary Network Africa* que juntan fuerzas para instaurar un eje “Sur-Sur” de colaboración o una plataforma internacional de difusión; cineastas individuales que se vuelven distribuidores de sus obras como Jean-Marie Teno; y un sinfín de plataformas privadas de difusión en Internet.

A la espera de ver cómo Internet redefine sus reglas y dinámicas de funcionamiento, el recurso a los festivales de cine sigue siendo necesario como espacio de visibilización, aunque deberían olvidar ese rol de intermediarios aventajados de las cinematografías africanas del que disfrutaban antaño. Una nueva generación de programadores, críticos y especialistas han necesariamente de tomar el relevo de aquellos que dictaron qué era el “verdadero” cine africano. En los tiempos que corren, es tan importante ser competitivo a nivel del circuito internacional como emplear unos filtros basados en motivaciones de calidad artística y técnica formales que no prioricen únicamente el mensaje político. De este modo, se podrá articular una programación de peso que sea del interés de la audiencia.

Las sugerencias y puntualizaciones no terminan aquí. La situación actual de los festivales de cine africano se puede definir como paradójica o, siendo menos críticos, de redefinición. No cabe duda de que cumplen un servicio para un público en crecimiento tanto en variedad como en número. Aceptada la pervivencia de los festivales como hipótesis, en base a la necesidad creciente de un público especializado y educado visualmente de tener una experiencia única (las proyecciones) formando parte de un grupo mayor con el que se comparten gustos, intereses u opiniones afines (las actividades paralelas del festival: espacios de socialización cada vez más enfatizados), los Festivales de cine africano tienen una peculiaridad: el haber sostenido una distancia con otro tipo de eventos semejantes declarados o sobreentendidamente comerciales [22]. Se puede acudir a festivales de cine coreano, latinoamericano, danés... pero tan sólo los festivales de cine africano siguen transmitiendo al público ese cariz de solidaridad y compromiso propio del discurso general sobre el continente [23]. La paradoja se produce, por tanto, cuando estos eventos siguen enarbolando la etiqueta de

“africano” con sus connotaciones solidarias, comprometidas, caritativas o altruistas... ligadas a políticas de desarrollo y solidaridad promovidas desde Occidente. A pesar de afirmar la necesidad de dar la voz a los actores del continente, de desear en sus discursos una y otra vez su total independencia e, incluso, plantear la utópica situación en la que los propios festivales se volverían innecesarios, estos festivales luchan por sobrevivir y consolidarse como intermediarios privilegiados en la cadena de producción que es el cine.

¿Cómo resolver la paradoja? Repito: luchando por ser lo más competitivos posibles a nivel del mercado internacional, programando ciclos de gran calidad y ayudando a directores y artistas a ser autónomos en su praxis profesional. De este modo, se alcanzará lograr un nivel parejo al de otros festivales de temática no africana como Rotterdam o Abu Dabi, por citar sólo dos, asegurándose su conservación. En los últimos años hemos asistido a un fenómeno global en los festivales de cine internacionales: reemplazar a antiguos directores, cinéfilos y enamorados incondicionales del cine por gestores culturales más preparados en lides empresariales y económicas, pero de los cuales no se espera como prioritario un amor o conocimiento especializado del cine. Si bien en el ámbito del cine africano se da también esta tendencia, todavía encontramos en mayor medida que en otros eventos similares a un grupo de personas devotas. Lo importante ahora es conseguir que sean capaces de competir en igualdad de condiciones en el circuito internacional de festivales. Si no, se quedarán sin las estrellas que, como Mahamat-Saleh Haroun recientemente, ha preferido irse a los grandes festivales internacionales y olvidarse de los africanos.

Antes de aventurar una conclusión final permítaseme soltar al aire algunas preguntas, a las cuales sólo el futuro cercano podrá dar respuesta:

1. ¿Acabarán por desaparecer estos eventos si, según su objetivo fundacional, el cine africano se integra en igualdad de oportunidades con/a otras cinematografías minoritarias?

2. ¿Es moralmente justificable el paso de la promoción de un arte e industria como el cine a la monopolización y dirección de ésta a través de tareas de producción y distribución (caso del FCAT y del *African Diaspora International Film Festival* situado en Manhattan)? La tendencia actual de muchos festivales de cine africano de dar el

paso a ser agentes activos de producción no se hace sino amparar una producción asistida y, por tanto, media(tiza)da, de la producción del continente desde Occidente u otras latitudes [24].

3. ¿Crean estos festivales plataformas reales de difusión para los cines africanos o, por el contrario, mantienen un cine para entendidos o “iniciados” no locales?

4. ¿Realmente se produce un cambio firme en las actitudes de consumo artístico y cultural de los espectadores que acuden a estos eventos más allá de las fechas de celebración del Festival? Y, directamente ligado a lo anterior: ¿cuál es el verdadero alcance de las series itinerantes?

5. ¿Sería, quizás, más productivo comenzar a plantear otro tipo de eventos? Sin duda, la base de su éxito está en la necesidad del hombre contemporáneo de relacionarse en el evento multidisciplinar como el festival, saciando así su curiosidad por lo africano durante unos días. Si se quiere tener un efecto duradero en el público más allá de la propia actividad de ocio localizada en el espacio y en el tiempo, una ronda de preguntas con el director, productor y/o actores al final de la proyección no es suficiente. La experiencia en general se vuelve fallida o incompleta por la falta de herramientas de análisis. De igual forma, si se pretende crear una demanda sólida y consecuente por parte del público, se ha de ofrecer un contexto discursivo adecuado que familiarice al espectador con obras y autores. De este modo y tras la conclusión del festival, los asistentes harán uso de otras plataformas de difusión para continuar disfrutando de los cines africanos.

## **Conclusión**

Estamos en un momento crucial de redefinición de los festivales de cine. Cada año surgen nuevos mientras otros se extinguen sin alcanzar las dos ediciones. La clave está en saberse ir adaptando u ofrecer propuestas novedosas. El interés por el cine africano está en sintonía con la puja y dinamismo de África, a la que todos quieren acercarse para sacar tajada. Si al principio la música servía como entrada y publicidad, ahora es el

audiovisual el que, a través de la difusión magnífica que permite Internet y la facilidad técnica del formato digital, ha puesto a una miríada de creadores africanos en el mapa de entretenimiento global. No hay duda de que es preciso lograr la colaboración entre diversos agentes y crear políticas que acerquen y faciliten al público estas cinematografías.

La realidad es que, en un mercado de festivales tan competitivo como el actual, es preciso establecer una marca (una etiqueta) distintiva en la que, al mismo tiempo, se dé cabida a la mayor cantidad de productos, variados y sugerentes, acompañarlos con sugestivos conciertos, mesas redondas, talleres y otros eventos y facilitar su accesibilidad. El público está sediento de estos eventos multidisciplinarios y la profesionalidad es un elemento fundamental para lograr un impacto mayor. El cine es un arte, un producto cultural y una industria que, para sobrevivir, necesita de un público y de un mercado. Los festivales de cine africano se han visto abocados a ser competitivos en este mercado, en un momento de alta privatización de la cultura.

Dentro de esta negociación e investigación de posibilidades que se les abren a los distintos actores cinematográficos en juego, es preciso hacer una última reflexión y recordar la importancia del estado como institución capacitada para crear un cine nacional que, en su doble vertiente de arte e industria, sea deseable para el público local y el mercado internacional. El ejemplo de Sudáfrica es paradigmático: con la llegada de la democracia en 1994 y la abolición del régimen segregacionista del Apartheid, se han venido tomando medidas para que la gran masa poblacional negra que vive en barriadas de chabolas pueda acceder a salas de cine, tradicionalmente reservadas para las clases medias blancas que iban a los centros comerciales, espacios vetados para los negros. Mientras llega este momento, se está optando por privilegiar un industria de servicios para coproducciones con Hollywood y otros actores internacionales, lo que tiene su parte positiva y negativa ya que, si bien es cierto que consigue que estas películas tengan difusión internacional a través de la aparición de estrellas venidas de Los Ángeles e historias universales, esto se hace en detrimento de artistas y lenguas autóctonas y eliminando la especificidad multicultural sudafricana. Se van dando pasos: escuelas, espacios de difusión y distribución, equipos y profesionales... el único camino realmente válido para establecer una industria cinematográfica estable y competitiva que satisfaga las necesidades de audiencias locales e internacionales.

## Notas

1. <http://www.fespaco-bf.net/>

2. Alexie Tcheuyap, *Postnationalist African Cinemas*. Manchester University Press. Manchester y Nueva York: 2011. P.1.

3. <http://www.jccarthage.org/>

4. El testigo en el continente lo tienen ahora otros, como se observa de la gran cantidad de festivales que han ido surgiendo desde los años noventa. He aquí un breve repaso: Zanzíbar y Zimbabwe, ambos desde 1997; Marrakech (2000); el festival de cine documental mozambiqueño *Dockanema* (Maputo, 2006) organizado por el productor y director Pedro Pimenta, y el *Jozi Film Festival* de Johannesburgo (2012). Han de tratarse separadamente el Festival de El Cairo (1976) por las peculiaridades de su ubicación e historia cinematográfica única y el de Durban, fundado en 1979 en pleno apogeo del Apartheid.

5. <http://www.ecrans-noirs.org/>

6. Alexie Tcheuyap, *Postnationalist African Cinemas*. Manchester University Press. Manchester y Nueva York: 2011. P.21.

7. <http://www.africanfilmny.org/>

8. <http://www.vuesdafrique.org/>

9. Mahen Bonetti, en “Acknowledgements”, en *Thought African Eyes. Dialogues with the Directors. Volume 1*. African Film Festival, Inc. Nueva York: 2003. P. ii.

10. <http://ccp.africanfilmny.org/>

11. <http://www.nfb.ca/>

12. Ejemplo notable es la creación en 2006 de una división “aborigen” en la sección dedicada a la animación de la NFB para promover la cultura nativa a través de nuevos medios audiovisuales.

13. <http://2012.paff.org/>

14. <http://neworleansafrikanfilmfest.org/>

15. La nómina es mucho mayor. Para quienes estén interesados en tener un listado de Festivales dónde poder ver películas africanas ir a: Olivier Barlet, *African Cinemas. Decolonizing the Gaze*. Zed Books. Londres y Nueva York: 2000.

16. <http://www.festivalcinemaafriano.org/>

17. <http://www.festivalpleinsud.com/edito-cine-sud/>

18. <http://www.fcat.es/FCAT/>

19. También en los primeros años del siglo XXI se fundaron el *Africa in Motion. Edinburgh African Film Festival* (2012: 7ª edición); el *Galway African Film Festival* (2012: 5ª edición) y el *Africa in the Picture* holandés, en marcha desde 1987, consiguió convertirse en un festival anual de mayor alcance. No hago referencia aquí a otros eventos como semanas de cine, retrospectivas o ciclos de cine africano de menor importancia y sin estabilidad en el tiempo.

20. Esta es una peculiaridad de los festivales de cine africano frente a otros: la gran cantidad de mujeres directoras y organizadoras de los mismos. Aunque querría poder celebrar el dato como una muestra de igualdad y solidaridad femenina, es preciso preguntarse: ¿por qué los hombres no optaron por trabajar en la difusión del cine africano? ¿Quizás porque otras labores eran más gratificantes económicamente?

21. Conscientes de su “especificidad” frente a los Grandes Festivales (Berlín, Cannes y Venecia) y al “independiente” Rotterdam que se celebran en febrero, mayo, agosto-septiembre y enero-febrero, respectivamente, los festivales de cine africano se aglomeran en otoño para no coincidir con la gran estación de los Festivales más mediáticos. Consolidándose en una época tradicionalmente relajada de eventos cinematográficos mayores, se ve cómo se posicionan en un mercado que está haciendo sus apuestas y preparándose para sus importantes encuentros posteriores.

22. Me estoy aquí refiriendo al supuesto fin artístico, rupturista y de mecenazgo altruista de los festivales de cine *Indy* o alternativo, de los que *Sundance* o *Tribeca* son exponentes destacados.

No sorprende a nadie si afirmo que en la actualidad, en sintonía con la tendencia de mercantilización y fagocitación de la diferencia típica de cualquier manifestación artística mayoritaria, una de las entradas más institucionalizadas en el mercado de cine comercial internacional son este tipo de festivales, por mucho que se recubran de una pátina *underground*.

23. Se podría argüir que las cosas no parecen haber cambiado tanto en África como en otras latitudes, pero estaríamos cayendo en una aberración histórica, siendo el continente uno de los lugares de mayor vitalidad y creación en la actualidad.

24. En esta línea no es casual que Nollywood siga viéndose apartado de estos festivales. La única industria de cine africano centrada en el entretenimiento y con un *Star System* y un sistema productivo y de distribución estable (dentro de sus propios y especiales parámetros) explica muchas de las contradicciones de estos festivales. Se trata de una industria independiente y con un público fiel, todavía de baja calidad técnica, basada en historias locales alejadas de esos mensajes universales humanitarios tan del gusto de los occidentales y su público cinéfilo especializado, que es el que mayoritariamente acude a los festivales. Nollywood se ha hecho a sí misma sin el auxilio Occidente, y por eso es inaprensible y le cuesta encajar en el formato festivalero habitual. Sus películas son incomprensibles al no pasar por el tamiz uniformizador que adquieren aquellos cineastas africanos de formación occidental o forzados a adaptarse a las exigencias estéticas, políticas y económicas de los festivales y otros agentes culturales.

**\*Beatriz Leal Riesco** es historiadora de arte por la Universidad de Salamanca, donde ha trabajado como Personal Docente Investigador. A la espera de leer su tesis doctoral sobre “El concepto de Autoría en la Historia del Cine” actualmente es investigadora free-lance en los Estados Unidos, y autora del blog centrado en cine y cultura africana Africaencine ([www.africaencine.org](http://www.africaencine.org)).

## **Comentarios sobre la XIII Asamblea de CODESRIA, Consejo para el Desarrollo de la Investigación en Ciencias Sociales en África**

Ana Cristina Aguirre Calleja y Fernando Zarco Hernández\*

El Consejo para el Desarrollo de la Investigación en Ciencias Sociales en África (CODESRIA por sus siglas en inglés), establecido en 1973 como una organización Pan-Africanista independiente con enfoque principal en las ciencias sociales [1], llevó a cabo su XIII asamblea en la ciudad de Rabat, Marruecos, durante cinco intensas jornadas desde el día 5 al 9 de diciembre de 2011, en la Escuela de Ingeniería Mohammadia de la capital marroquí.

Esta asamblea, celebrada cada tres años en sedes rotativas del continente africano, contó en esta ocasión con la asistencia de 632 participantes inscritos previamente, cifra a la que hay que sumar a quienes nos hemos inscrito directamente en el evento.

Bajo el lema “África y los retos del siglo XXI”, algunos de los exponentes en diversas disciplinas se dieron cita para compartir sus impresiones y discutir sobre lo que consideraron el futuro del conocimiento académico y de investigación en el contexto africano. Acudieron también representantes de Universidades y Centros de Estudios Africanos de América, Europa y Asia, así como el Secretario Ejecutivo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Emir Sader, a quien fue una grata sorpresa encontrar. Desde el continente asiático destacó la presencia del economista de Malasia, Jomo Kwame Sundaram, que en cifras macroeconómicas nos daba un panorama del crecimiento/decrecimiento y evolución del continente, y Jayati Ghosh, de la India, Secretaria Ejecutiva de la red de economistas críticos del paradigma

hegemónico liberal llamada International Development Economics Associates (IDEAS) y fundadora de la Economic Research Foundation en Nueva Delhi. Ghosh dio una excelente conferencia de clausura acerca de un paradigma económico alternativo al expuesto en la asamblea, planteando entre otras cosas que los recortes del presupuesto en servicios básicos como salud y educación no eran recomendables a largo plazo, y que las economías de los países en desarrollo y aun en crisis financieras deberían ocuparse, primero, de proporcionar unas buenas y sólidas condiciones a los trabajadores de base si querían aspirar a un futuro próspero, recomendación que claramente podría también realizarse en el contexto europeo.

El programa alternaba entre sesiones plenarias y sesiones paralelas. Entre las primeras destacó una mesa redonda en honor al profesor Samir Amin (primer Secretario Ejecutivo de CODESRIA de 1973 a 1975) presente durante todo el evento. En esta mesa se retomaron algunos de los puntos principales de su trayectoria como pensador y actor social y político, tanto en el continente como a nivel mundial. Destacaron también un par de mesas redondas acerca del 50 aniversario de la Conferencia Panafricana de Casablanca, en las que, según comentarios de algunos asistentes, se pudo revivir parte de la historia política de África. Otras conferencias giraron en torno al lema de la asamblea, haciendo un total de 14 sesiones plenarias. Al respecto, queremos señalar que fue una pena que la única de ellas que trataba sobre feminismo y encabezada por una mujer africana, la profesora Ifi Amadiume, se viera cancelada en el último momento.

Las sesiones paralelas trataron diversos temas en torno a la comprensión de fenómenos sociales del continente africano y se llevaron a cabo en las aulas de la Escuela de Ingeniería, con un total de 33 sesiones y 24 mesas redondas durante todo el transcurso de la asamblea. Simultáneamente, el tercer y cuarto día se realizó la Conferencia de Decanos de Facultades de Ciencias Sociales y Humanidades, en la Facultad de Humanidades de la Universidad Mohamed V-Agdal, con el lema “El lugar de la Universidad Africana en el Espacio de Educación Global Emergente”, la Conferencia Anual de Editores de Revistas de Codesria, en el Instituto de Estudios Africanos de la Universidad Mohamed V-Soussi y, en este mismo Instituto, un taller metodológico organizado por el Programa de Investigación de Codesria en el que participaron diez redes de investigación llamadas Redes de Investigación Comparativa y Grupos Nacionales de Trabajo.

El quinto y último día estuvo dedicado a sesiones administrativas, en las que rindieron sus informes el Comité Ejecutivo, el Comité Científico y el Secretario Ejecutivo. Posteriormente, fueron elegidos los candidatos regionales, el presidente y el vicepresidente del Comité Ejecutivo.

Uno de los aspectos más interesantes de esta asamblea fueron los debates posteriores a las exposiciones de las sesiones plenarias, porque dieron cuenta de la diversidad y complejidad del contexto africano. Se hicieron notar, por ejemplo, opiniones polémicas acerca del gobierno actual de Mugabe en Zimbabwe, la aún poca presencia de voces de mujeres en la mayoría de las conferencias y mesas redondas, así como el papel de la religión en las universidades, solo por citar algunas de las controversias suscitadas, bastante significativas en la realidad africana. Todo ello gracias a la traducción simultánea al inglés, francés, portugués y árabe, lenguas oficiales de Codesria, durante todas las sesiones plenarias.

En las sesiones paralelas, una estuvo dedicada al cambio climático y sus efectos en África. El punto de partida de los ponentes, todos ellos hombres, hablaban de la “adaptación” frente al cambio climático, mientras que en los discursos de otros lugares se habla del “combate” del mismo, postura que nos parece interesante, siempre y cuando se tome en cuenta que es necesario detener el fenómeno y hacer patente los efectos dañinos que este presenta en la población, es decir, denunciarlo y exigir, por ejemplo, el cese del vertido de basura y componentes tóxicos, como denuncian activistas de Ghana desde hace algún tiempo.

En un sentido más crítico, esta asamblea que pugnaba en su convocatoria por oponer “la invención de África” por una “invención del mundo por África”, adoleció de varios aspectos cruciales para la descolonización de este continente y su producción de conocimiento. No hubo, por ejemplo, ninguna alusión al pensador revolucionario Frantz Fanon, a pesar de que, justamente en esos días se conmemoraba el 50 aniversario de su muerte, acaecida un 6 de diciembre de 1961. Así, mientras que en muchas partes del mundo se recordaba durante esos días al autor de “Piel Negra, Máscaras Blancas”, la asamblea de Codesria culminaba sus jornadas con una cena de gala amenizada, entre otras atracciones, con personajes disfrazados de Mickey Mouse, personaje emblema del emporio Disney, contraste que nos pareció fuera de lugar.

Tampoco hubo mención alguna a la delicada situación política que culminó con las revueltas sociales que estaba atravesando el Congo, en momentos críticos posteriores a

las elecciones presidenciales de este país. Menos posible aún hubiese sido escuchar alguna alusión a la liberación del pueblo saharahui, considerando que la asamblea se llevaba a cabo en la capital política del Reino de Marruecos. Al respecto, cabe recordar las palabras del líder africanista promotor de la Organización para la Unidad Africana -actualmente Unión Africana- y primer presidente de Ghana, Kwame Nkrumah, quien, al proclamar la libertad del primer país independiente de África, afirmó que ésta no tenía ningún sentido hasta que se lograra la independencia de todo el continente.

Aunque cabe destacar una mesa sobre cuestiones de género, centrada en el papel de la mujer y su desarrollo en África, y que mostró un gran trabajo por parte de las mujeres como principales exponentes, existe aún una casi imperceptible participación de los hombres en este tema, y una nula participación en tanto a los estudios de masculinidad, ya que la única conferencia al respecto, a cargo de la profesora Akosua Adomako Ampofo, Directora del Instituto de Estudios Africanos de la Universidad de Ghana, también fue cancelada.

Mas allá de las dicotomías de género, no encontramos diálogo ni espacios donde se hablara de sexualidad o de otras formas de prácticas no hetero-normativas, ni de la problematización sobre el contexto social y político del África actual en esta área, teniendo en cuenta las sanciones y persecuciones que las prácticas homosexuales generan en algunos países de este continente y que dan lugar a hechos lamentables como la muerte del activista ugandés David Kato, ocurrida a principios del año 2011 por motivos homófobos [2]. La única mención de este tema fue una propuesta hecha por parte de una de las asistentes para tratar el tema en próximas asambleas, que esperamos sea tomada en cuenta.

Esperamos sinceramente que, a raíz de los cambios en la directiva, estas omisiones sean retomadas para las siguientes asambleas, dado que Codesria cuenta con suficientes recursos, tanto humanos como bibliográficos, para solventarlas, como lo destacó su Secretario Ejecutivo, Ebrima Sall, al responder a la mujer que señalaba la ausencia de discursos sobre sexualidad en la asamblea.

Por último, queremos hacer hincapié en el hecho de que todas estas observaciones y propuestas son hechas en aras de producir un conocimiento que sea útil y liberador para la gente, en busca de la liberación y la descolonización de África. No está de más recordar la razón por la cual Achille Mbembe, destacado sociólogo y teórico africanista camerunés, renunciara a la Secretaría Ejecutiva de Codesria, cargo que ocupó desde

1996 y que *'abandona cuatro años más tarde, exasperado por las diversas luchas ideológicas que limitan su capacidad de acción'* [3].

Por lo tanto, esperamos que el nuevo Comité Ejecutivo, presidido por la profesora Fatima Harrak y la profesora Dzodzi Tsikata como vicepresidenta, junto con sus nuevos representantes elegidos en la asamblea, pueda darse a la tarea de incluir estos temas y recoger las voces que este evento trajo a Codesria, así como aquellas que aún le son inaudibles, en pos de un África más inclusiva y vivible.

### **Notas**

1. [www.codesria.org](http://www.codesria.org)

2. [www.pambazuka.org/en/category/lgbti/70625](http://www.pambazuka.org/en/category/lgbti/70625)

3. Falomir, Elisabeth (2011) Introducción, en “Necropolítica. Achille Mbembe”, Melusina, p. 13

**\*Ana Cristina Aguirre Calleja y Fernando Zarco Hernández** son colaboradores de Africaneando.

**Reseña del libro *African Sexualities. A Reader*  
editado por Sylvia Tamale**  
Ana Cristina Aguirre Calleja y Fernando Zarco Hernández

*[...] Este libro es una útil contribución a la literatura Africana en sexualidades desde África basado en experiencias y perspectivas africanas.*

Ifi Amadiume – Profesora y Escritora, Dartmouth College, USA

Mucho se ha escrito acerca de sexualidad en África. Sin embargo, con excepciones cada vez más numerosas, la mayor parte del conocimiento en este campo se ha producido desde fuentes ajenas al continente africano, es decir, en un proceso histórico similar a lo que el grupo latinoamericano de pensamiento crítico sobre modernidad/colonialidad ha llamado "la colonialidad del saber" (Lander, 2000).

*¡Bravo! Un libro sobre Africanos, publicado en África, y escrito mayormente por Africanos.*

*Marc Epprecht – Profesor, Queens University, Canada y autor de "Heterosexual Africa?"*

La propuesta de crear un compendio sobre sexualidades en África, en una gama de géneros tales como ensayo, investigación, poesía, ficción, historias de vida, canciones y fragmentos de diarios personales, es justamente para dar cuenta de la pluralidad de las voces africanas en el área de la sexualidad y, a la vez, cuestionar los discursos hegemónicos sobre esta área, objetivo presentado como reto por la editora de esta obra, Sylvia Tamale (p. 5-6), abogada feminista y profesora de la Universidad Makerere, en

Kampala, Uganda.

*[...] El marco crítico y feminista post-colonial ofrece un profundo entendimiento ('insights') de las dinámicas problemáticas de poder, dominación, subjetividad y liberación cultural que, de diversas maneras, afecta a las personas del continente en el mundo globalizado de hoy.*

*Amina Mama –Profesora y teórica feminista nigeriana, Universidad de California.*

*El término África está plagado de historia. [...] Es imposible hablar de África como generalización sin borrar la complejidad, los matices y la diferencia [...] de forma explícita adoptamos la idea de panorama como una de reseña (Bennett:79).*

Además de los géneros literarios, la pluralidad está también presente en la diversidad de autoras y autores de los 66 capítulos, divididos en 9 partes, que conforman este libro, tanto en su condición sexo-genérica como en su ubicación geográfica, en diferentes puntos del continente y la diáspora africana. En contraste con lo anterior, podríamos cuestionar la alusión a la homogenización en los términos 'sexualidad' y 'africanidad', referidos en el título. Sin embargo, lejos de negar la riqueza y diversidad que encierran estos términos, su intención es estratégica para problematizar y deconstruir conceptos relacionados, en un ejercicio constante de posicionarse para evitar el esencialismo, los estereotipos y la alterización.

*La idea es deconstruir, desenmascarar, denunciar, contextualizar y problematizar los conceptos relacionados con las sexualidades de África con el fin de evitar el esencialismo, los estereotipos y la otredad (Tamale: 2011).*

Aportar a la descolonización del conocimiento es, con creces, el mayor mérito de este trabajo, ya que no es lo mismo escribir “de” África que escribir “desde” África, sobre todo acerca de un tema tan polémico, pues –como Tamale nos dice en la introducción– la sexualidad implica tanto nociones de placer como de opresión y violencia, lo cual incrementa la relevancia de este tipo de publicaciones en la actualidad.

*[...] Para ofrecer al lector un sentido (una idea) del dinamismo y el color de lo social, cultural y político de las luchas africanas de base por la justicia de género que toma en serio las sexualidades (Bennett:79).*

Con este ánimo, la primera parte del libro proporciona elementos clave para la investigación en esta área de estudio, tanto en el plano teórico como metodológico, haciendo énfasis en todo momento en las implicaciones éticas que ello conlleva y que se explicitan en el texto. La segunda parte entra de lleno en las conexiones existentes entre poder-política –macro, micro, política como práctica cotidiana y norma, poder como regla y efecto de la política–, en relación con la sexualidad, e incluye entre otros textos una declaración LGBTI africana realizada en Nairobi, Kenya, el 18 de abril de 2010, que combina premisas anticoloniales con la lucha contra la criminalización de las personas y los movimientos LGBTI, con la visión de contribuir al reconocimiento social y político de la sexualidad, el placer y el erotismo como parte de nuestra común humanidad.

*[...] Cuando intentamos comprender cuestiones de activismo de base africano en el área de género y sexualidad es importante tratar de hacerlo de un modo que respete la profundidad y complejidad de las realidades políticas, sociales e históricas del continente (Bennett:80).*

La tercera parte se enfoca en el complejo campo de las identidades y las representaciones sexuales, dando cuenta de su carácter contextual y de sus tensiones entre la reificación y la resistencia a los patrones hegemónicos.

*Lo que los ataques tenían en común es el combustible de las relaciones de género. [...] Lo que sugiere que tanto las mujeres como los hombres son vulnerables a la forma en que las normas dominantes de las relaciones de género, dentro de su contexto, están trabajando. (Bennett: 94)*

La cuarta parte es un conjunto de ensayos, ficciones, poemas y relatos vivenciales en torno a una sexualidad integral y positiva, en la constante búsqueda por escapar de los prejuicios y la represión. 'Explain' (:192) por Hakima Abbas, por ejemplo, es un poema que se manifiesta en su propio contexto:

*[...] Escribí este poema después de que mi hija me pidiera que le explicara la foto de la pareja de Eudy Simelane llorando fuera del tribunal. Eudy (lesbiana sudafricana) fue violada por una pandilla, golpeada y apuñalada 25 veces en la cara, el pecho y las piernas. Y no supe explicarle por qué fue asesinada.*

El poema empieza de la siguiente manera:

*You Kill her. / Tu la mataste  
Who do I explaine this to my child? [...] / Cómo puedo explicar esto a mi hija  
[...]  
People hate that we love women / La gente odia que amemos a las mujeres  
Their masculinity depends / su masculinidad depende  
on our non existence. / de nuestra no existencia.*

El tema de los derechos reproductivos es crucial cuando hablamos de sexualidad. Este caso no es la excepción y, por eso, la parte quinta lo aborda desde la perspectiva de los derechos, la salud y la justicia social.

Everjoice J. Win, en el Capítulo 41, elabora lo que titula “Oda a mi útero” donde, desde un relato personal, deja al descubierto la función y la delegación de poder que se hace en el útero, del cuerpo de la mujer, desde en el entramado social, la reproducción y el ser mujer. Y hace un análisis brillante y lleno de contrastes alrededor de una histerectomía (remoción del útero) que termina con estas palabras:

*Así que, querido útero, descansa en paz. Podría decir que te echaré de menos pero, en realidad, no lo haré. [...] Más que nada ahora soy libre. El resto de mi cuerpo pertenece solo a mí. [...]*

Dejamos hasta aquí la cita con la intención de que se consulte la fuente y sea ella quien pueda explicártelo de forma completa. Al terminar la Oda en el capítulo 42 nos encontramos con un artículo de Sylvia Tamale que recopila historias de vida de mujeres con el obstetra/ginecólogo ("Ob/gyn experiences -life stories-") que comparten experiencias reales y revelan el precio que la mujer puede pagar según su clase y el coste que conlleva sucumbir ante la tecnología reproductiva y de salud sexual por los

avances tecnológicos de la modernidad, en contraposición al abandono de lo tradicional.

Por otra parte, uno de los aspectos más controvertidos y menos abordados cuando se trata de la sexualidad en África es la masculinidad, tema de la sexta parte. Dentro de este campo de estudio, las relaciones homosexuales constituyen un aspecto que ha recibido poca atención en el contexto del continente africano (Murray y Roscoe, 1998) aunque su abordaje es relevante para cuestionar prácticas heteronormativas (Adomako et al, 2004: 695), aunado a la importancia de la sexualidad como área central de constitución de subjetividades, con las relaciones de poder y la organización de categorías culturales en África (Mbembe, 2001: 7), así como su relación con la geopolítica del conocimiento (Zarco, 2008).

*En resumen, cualquier discusión de masculinidad en África es obviamente inadecuada si esta no incluye deseos sobre el mismo sexo. Discutir sobre hombres que tienen sexo con otros hombres es importante (pero violentamente resistido) por el simple hecho de señalar que todas las formas de deseos sexuales que existen en África necesitan ser repetidas hasta el tiempo en el que un gran número de africanos reconozcan este factor sin sentirse incómodos. (Ratele: 409)*

La séptima parte incluye a aquellas personas que forman parte de grupos sociales “marginados”, con el fin de encarar algunos de los prejuicios y estereotipos acerca de la sexualidad en relación con la discapacidad, las personas portadoras de VIH o los adultos mayores, por ejemplo. Las creencias y prácticas tradicionales de África tampoco quedan excluidas de este compendio, en la octava parte titulada '*Sexualidad, espiritualidad y lo sobrenatural*'.

Para concluir, el compendio cierra con algunas aproximaciones pedagógicas en la novena y última parte, con la finalidad de compartir experiencias sobre la enseñanza de la sexualidad en contextos africanos de manera creativa, incluyendo aspectos de derechos sexuales y mecanismos legales.

Creemos que al libro le corresponde encontrar a alguno/as que ya nos hablan, retomando la pregunta de Bennett en el capítulo 6:

*¿Dónde están los que hablan de la subversión y la resistencia y cuáles son sus ideas, pasiones y convicciones?*

En suma, este libro se presenta como uno de los logros más palpables del esfuerzo colectivo por visibilizar aspectos silenciados de las sexualidades en África. Creemos que puede aportar bastantes recursos para repensar-nos tanto a los africanos como a los no africanos, en niveles colectivos, individuales, académicos y activistas, no sólo para cambiar estigmas, prejuicios y estereotipos, sino también para resignificar creencias acerca de la sexualidad, el amor y las relaciones personales (Murray y Roscoe, 1998: xvii).

*[...] Con todo, el trabajo contemporáneo en torno al género y las sexualidades en diversos contextos africanos constituye una subversión continua y dinámica de todas las predicciones afro-pesimistas sobre el lugar del continente en la comprensión global de lo que significa luchar por la vida y las vidas de los demás. (Bennett: 98)*

## **Referencias**

- Adomako Ampofo, Akosua, et al (2004) "Women's and Gender Studies in English Speaking Sub-Saharan Africa", en: *Gender & Society*, Vol. 18 No. 6, December 2004. Pp. 685-714
- Lander, E. (ed) (2000) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
- Mbembe, A. (2001b) "Ways of Seeing: Beyond the New Nativism. Introduction", en: *African Studies Review*, Vol. 44, No. 2, Ways of Seeing: Beyond the New Nativism (Sep., 2001), African Studies Association. Pp. 1-14.
- Murray, S. and Roscoe, W. (1998) (eds) *Boy Wives and Female Husbands: Studies on African Homosexualities*. New York: Palgrave
- Tamale, S. (2011) (ed) *African Sexualities: A Reader*. Cape Town, Dakar, Nairobi, Oxford: Pambazuka Press

-Tamale (2011) *If Sexuality were a human being ... Introduction to 'African Sexualities: A Reader'* Pambazuka news, 2011-05-11, Issue 529

<http://pambazuka.org/en/category/features/73150>

-Zarco, F. (2008) "Masculinidad y homoerotismos desde el pensamiento crítico decolonial", *IV Encuentro Nacional de Escritores y Escritoras sobre Disidencia Sexual e Identidades Sexo-Genéricas*. Puebla, México. Noviembre de 2008

---

Título: *African Sexualities: A Reader*

Sylvia Tamale (editora)

Publica: Fahamu, 2011.

Idioma: Inglés

ISBN: 978-0-85749-016-2

Páginas: 672

Más información: <http://fahamubooks.org>

Números anteriores y portadas en  
[www.ozebap.org/africaneando](http://www.ozebap.org/africaneando)

Colaboraciones y suscripciones gratuitas en  
[africaneando@ozebap.org](mailto:africaneando@ozebap.org)

Un proyecto de ozebap, [www.ozebap.org](http://www.ozebap.org)  
Barcelona, febrero 2012

