

Sumario

- Editorial 2

- Democracia y paradoja en Zimbabwe: Lecciones de los sistemas tradicionales de gobierno
Munamato Chemhuru 5

- Entrevista a Jacques Depelchin a propósito de su libro “Por una recuperación de la historia africana. De África a Haití a Gaza”
Dídac P. Lagarriga 18

- "Los Yoruba no hacen género": Una revisión crítica de 'La invención de la Mujer: Haciendo un Sentido Africano de los Discursos Occidentales de Género', de Oyewumi Oyeronke
Bibi Bakare-Yusuf 25

- Los derechos humanos como límite a la brujería africana
Ana Dols García 54

- Alain Mabanckou o la literatura del desamor. Revisión crítica de la novelística en castellano del autor congoleño
Oscar Escudero 65

- Fragmento del libro “Una iniciación chamánica. La aventura ambigua de un chamán amerindio y sus aprendices en África”
Marie-Joséphine Grojean 82

- África, la basura, tú y yo
Fernando Zarco Hernández 87

- Devoción en la cumbre
Pelu Awofeso 90

- Reseña: "El diablo en la cruz" de Ngugi wa Thiong'o
Kuma 94

- Reseña: "La violación del imaginario" de Aminata Traoré
Kuma 97

Editorial

Mientras la cascada de revueltas en el norte de África suscita venenosos debates mediáticos que embarullan maliciosamente religión con sistemas de gobierno, desde Africaneando optamos por abordar estas cuestiones por separado. “Devoción en la cumbre”, del periodista y escritor Pelu Awofeso, relata el ascenso a Sobi Hill, una montaña sagrada de Kwara (Nigeria) como ejemplo de concordia entre cristianos y musulmanes que acuden plácidamente a venerar a su Creador. En este sentido, la religión al desnudo se muestra como elemento aglutinador y sustrato para el fomento de otros valores más constructivos y saludables que la ruda confrontación. Si esto sucede en un lugar de África, ¿por qué no puede repetirse en cualquier otro lado, o en todos al mismo tiempo?

Hablemos ahora de gobernabilidad. En “Democracia y paradoja en Zimbabwe: Lecciones de los sistemas tradicionales de gobierno”, Munamato Chemhuru explora las posibilidades de modelos tradicionales como la democracia consensual sin partidos a la luz del sonado fracaso del sistema democrático al uso aplicado tras la independencia. Esta revisita a la tradición, que no tiene nada de reaccionaria, conecta en buena medida con una de las reivindicaciones clave de la novela de Ngugi wa Thiong’o, “El Diablo en la cruz”, que reseñamos en nuestra sección de libros. El escritor keniano defiende la cultura y la tradición africanas y llama a restituirla, no para exhibirla en la vitrina de un museo, sino para ponerla en práctica. El panafricanismo rechazó el universo colonial por una mera cuestión de dignidad y principios; ahora el rechazo se revigora sobre la base de un empirismo categórico: lo de allí no funciona aquí, máxime si, por añadidura, los de allí vienen a robar aquí, sentencia wa Thiong’o.

Asimismo, la tradición (africana) alberga otros elementos ajenos a los sistemas de gobierno, como el conjunto heterogéneo de creencias populares, las cuales, como veremos, no acusan el paso del tiempo de la misma manera. Como advierte Ana Dols en “Los derechos humanos como límite a la brujería africana”, lejos de desaparecer atropellada por la modernidad, la brujería halla asiento en las ciudades con insólita comodidad. Hasta el grado que surge la necesidad de regular y corregir determinadas prácticas así como las consecuencias de éstas cuando existe sospecha de violación de los

derechos humanos. Despojada de sus connotaciones más lúgubres, se acepta la brujería al tiempo que, como cualquier otra actividad humana, se acotan sus límites. Justo en el extremo opuesto tendríamos que situar la vivencia que la autora francesa Marie-Joséphine Grojean nos cuenta en “Una iniciación chamánica”, una de las novedades editoriales de oozebap para este 2011. De las muchas perlas que atesora este volumen de arquitectura transversal (libro de viajes, ensayo, reportaje), destaca la constatación in situ de que las creencias populares se están perdiendo incluso en sus bastiones máspreciados como el mundo rural. En esta edición de Africaneando adelantamos un fragmento y recomendamos encarecidamente la lectura de este libro.

Silenciar estas realidades es una de las especialidades de Occidente. Tergiversar la historia, santificar su pasado es quizá el núcleo central del maltrecho paganismo en que ha desembocado su pseudonihilismo. Así lo entiende el historiador congoleño Jacques Depelchin, con el que conversa Dídac P. Lagarriga a colación de la reciente publicación de su compilación de ensayos “Por un recuperación de la historia africana” (oozebap, 2011). Depelchin comenta que “Parte del problema al que nosotros, los historiadores, nos enfrentamos es que la mayoría de nosotros nos han educado para pensar y entender nuestra historia a través del imaginario que surge de la esclavitud y la colonización”. De estos y otros asuntos también se ocupa Aminata Traoré en “La violación del imaginario”, volumen del que asimismo ofrecemos una reseña. “En las calles de nuestras ciudades-vertederos...”, lamenta con resignada ironía la activista maliense, a lo que añade Fernando Zarco en “África, la basura, tú y yo”: “Lo sucio, incivilizado y salvaje es el sistema dominante de producción y consumo que genera tanta basura, donde África es el basurero... y del que todos formamos parte”.

Nada, sin embargo, es definitivo, y todo se presta a ser debatido. Aun más, coexisten numerosas realidades al mismo tiempo, algunas de ellas absolutamente antagónicas. Escritores como wa Thiong’o claman por una esencia africana anterior al y desdibujada por el colonialismo, en tanto que literatos de una generación posterior como Alain Mabanckou, al que Oscar Escudero glosa su obra de ficción en castellano, profesan una cosmovisión de nuevo cuño que se nutre tanto de África como de Europa, aplauden y critican por igual ambas geografías y, a diferencia de sus predecesores, quizá ostenten en demasía su desarraigo y hasta su ausencia de nostalgia por la tierra que los vio nacer. En el número anterior introducíamos un artículo de género de Oyewumi Oyeronke en el que la autora defendía una categorización exclusiva de raíz africana.

“Los yoruba no hacen género”, de Bibi Bakare-Yusuf responde de forma crítica y se decanta por una categorización inclusiva, incidiendo en “la necesidad de rechazar una actitud de oposición y rechazo hacia los modelos teóricos y vocabularios procedentes de otros lugares”. En fin, todo sea mostrar posturas diversas para que el lector se forje su propia opinión..

Democracia y paradoja en Zimbabwe: Lecciones de los sistemas tradicionales de gobierno

Munamoto Chemhuru*

Introducción

Tanto para Zimbabwe como para África en general, la experiencia tras la independencia, bajo el paraguas de la democracia liberal, no ha sido un camino de rosas. Con esta premisa, en este escrito mostraremos que si Zimbabwe pretende escapar de sus actuales problemas sociopolíticos y económicos y, sobre todo, de su vacío democrático, es necesario revisar los sistemas tradicionales de gobierno autóctonos, así como la democracia de consenso sin partidos. Chemhuru (2004) señaló la posibilidad de transformarse y acoplarse a la herencia democrática de África como la única solución que podría ayudar a las sociedades multiculturales africanas a escapar de los modelos vigentes de la democracia, que en general son deficientes. De acuerdo con este argumento, en lugar de inspirarse en los principios liberales democráticos modernos que arremeten contra la autocracia, la violencia y el fraude electoral, así como el odio y la acritud entre gobernantes, políticos y el pueblo en general, este trabajo aboga por un retorno al pasado, aunque suela considerarse comúnmente como un anacronismo en la solución de los actuales problemas sociopolíticos y económicos. Como observa Wamba-dia-Wamba (1992:32), los africanos "debemos alejarnos del proceso, alejarnos de la sociedad tradicional e interiorizar el Estado colonial". En este sentido, rechazar los sistemas tradicionales de gestión en detrimento de los principios democráticos liberales no es la mejor ruta a seguir por parte de la actual paradoja democrática de Zimbabwe.

En primer lugar, vamos a explorar el concepto de democracia, tanto desde el enfoque histórico, como desde el fenomenológico y hermenéutico. Trazaremos el origen histórico y etimológico del término "democracia", y lo situaremos en el contexto de cómo se percibe y se practica actualmente en Zimbabwe. Se trata de llegar a una

comprensión práctica de este concepto, de manera que podamos diseñar su geografía lógica, y en especial cómo la democracia liberal ha sido entendida y practicada en el contexto de Zimbabwe.

En segundo lugar, el artículo examina la viabilidad de los principios más importantes del sistema de valores de la democracia de Zimbabwe y de África en general, especialmente a la luz de la filosofía del liberalismo en contraste con el enfoque comunitario de la vida local. El argumento esgrimido aquí es que, por lo general, la filosofía del liberalismo es ajena al modo de vida social, político y económico de la región. Se examinan en esta sección la colisión de los valores libre y libertad, orden e igualdad (que forman parte del esquema democrático liberal) con el sistema de valores políticos de Zimbabwe para concluir que es fundamentalmente errónea la idea de que los principios democráticos liberales son la respuesta a los problemas sociopolíticos de Zimbabwe.

En tercer lugar, el documento sostiene que aunque es difícil imaginar una justificación razonable para una defensa de los sistemas tradicionales de gobierno en los modernos estados-nación africanos como Zimbabwe, que claman por un lugar dentro de la aldea global, el consenso sigue siendo todavía una de las herramientas políticas más importantes que podrían utilizarse en la reparación de grietas y lagunas democráticas generadas en el período posterior a la independencia, sobre todo desde el año 2000 hasta la actualidad. Por lo tanto, es razonable acogerse al argumento de Chemhuru (2004:02) según el cual la “salvación política de África, si alguna vez debe consumarse, se verá reforzada en un entorno de democracia consensual sin partidos”. Esta tesis se basa principalmente en la realidad existencial de la política y de la situación democrática desarrollada en Zimbabwe en la era post independiente, bajo el pretexto de los valores democráticos liberales.

En definitiva, la tesis del artículo es que, a diferencia del sistema multipartidista de elecciones democráticas que descansa principalmente sobre valores democráticos liberales, el cual ha avivado la violencia electoral y las protestas contra las elecciones libres, los conflictos y el odio entre los personas que tienen distintas opiniones políticas, la democracia consensual sin partidos, es decir, un sistema tradicional de gobierno, sigue siendo una de las panaceas a estos desafíos, ya que mejora la interacción social, como indica el filósofo de Ghana Kwasi Wiredu (1996:182), quien argumentó que “cuando el consenso caracteriza las decisiones políticas en África, es

signo de un acercamiento a la interacción social.” Por consiguiente, este trabajo defiende la democracia consensual sin partidos, un sistema viable de gobierno para la mayoría de las sociedades tradicionales africanas, como la mejor manera de ayudar a Zimbabwe de salir de su pseudoparadoja democrática. En resumen, este trabajo es el punto culminante de la inspiración en la obra filosófica del profesor Kwasi Wiredu.

Entender la democracia

La voz "democracia" significa cosas diferentes para diferentes personas. Es una palabra que con el tiempo y la historia ha cambiado su sentido en más de una ocasión y en más de una dirección. Tal vez sea importante obtener una apreciación y un significado del concepto de democracia antes de cualquier intento de examinar sus experiencias en el contexto de Zimbabwe. La democracia parece haber sido un concepto muy controvertido en este país. Hay diferentes nociones divergentes del concepto y la forma en que debería valorarse y aplicarse entre los diferentes individuos y las instituciones sociales, políticas y económicas locales. Al mismo tiempo, es la forma de gobierno a la que pretenden o aspiran la mayoría de políticos de todo el mundo, incluidos los déspotas.

En los antiguos estados griegos como Atenas, la democracia era una práctica a través de la cual sólo los ciudadanos varones (es decir, excluyendo a mujeres, niños, esclavos y extranjeros) podían reunirse, discutir y deliberar sobre cuestiones que afectaban a la humanidad. Desde esta perspectiva, la democracia parece un término muy complejo. Sin embargo, es necesario entenderla con claridad, ya que si la democracia no está bien definida y comprendida, como señala McGowan (1991:21) la gente vive en una inextricable confusión de ideas, para beneficio de demagogos y déspotas.

Desde su significado etimológico griego, “el gobierno del pueblo” [demos= pueblo; krátos= regla], la democracia parece simple y fácil de entender. En su discurso de Gettysburg, Abraham Lincoln la definió simplemente como el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo. Así, hoy en día, en todo el mundo, la democracia es casi universalmente recomendada en todo tipo de contratos sociales, políticos y económicos, entre otros, al entenderse que es una buena forma de gobierno. Como señala Ouwaseyi (2009:14), “es evidente que hoy en día el sistema más popular de gobierno en el mundo es la democracia, a juzgar por su amplia aceptación y las pretensiones que le han asignado los que en realidad son renuentes a su principios. La

razón de esto radica en el hecho de que ser democrático hoy significa ser bueno y admisible en el comité de naciones en comparación con el aislamiento impuesto a los regímenes considerados despóticos.”

Aunque la democracia parece ser un sistema de gobierno universalmente recomendado en el mundo actual, sigue siendo todavía uno de los conceptos fuertemente impugnados en África, particularmente en Zimbabwe. En su discurso de la ceremonia de la firma del Memorando de Entendimiento entre el ZANU-PF y las dos formaciones del MDC, del 15 de septiembre de 2008, Robert Mugabe, uno de los principales actores políticos después de la independencia, se hizo eco del sentimiento de que “la democracia es una propuesta muy diferente” no sólo para Zimbabwe, sino para el conjunto del continente africano. Dio a entender que, en ocasiones, ciertos principios de la democracia liberal no pueden ser compatibles con el sistema de valores africanos. Para Falaiye (1998:97), un problema de fondo derivado del uso elástico del concepto es el problema de la definición. Es bastante complejo debido a sus implicaciones prácticas en un contrato social, como por ejemplo el que implica el de Mugabe (Ibíd.).

La democracia parece un concepto multifacético cuya práctica y promoción a veces puede ser diferente en función de los estados-nación. Conceptos como libertad, orden, derechos humanos e igualdad, entre otros, forman parte de la agenda democrática y del discurso de tal manera que ha sido más fácil decirlo que hacerlo para valorarlo universalmente. Según Janda et al (2001:05), “la mayoría de los gobiernos reivindican al menos preservar la libertad individual, mientras mantienen el orden, aunque varían ampliamente en la medida en que tienen éxito. Pocos gobiernos aún profesan garantizar la igualdad, y los gobiernos difieren en gran medida en las políticas que enfrentan la igualdad contra la libertad”. En este contexto, por lo tanto, esta es la razón que explica por qué a veces la aplicación de los ideales de la democracia puede ser relativa, dependiendo de la naturaleza del contrato social de la institución, especialmente de su constitución.

Según Adediran (1996:47) “la promoción, la práctica y las vicisitudes de la democracia en diferentes partes del mundo la han expuesto a una definición borrosa y a diversas formas de interpretación.” Tal vez esta es la razón por la que Hardin (1990:185) piensa que la democracia no se puede limitar necesariamente a un gobierno de mayoría. (Véase también Macpherson, 1966). Este es el mismo dilema con el que la democracia se ha enfrentado en Zimbabwe en la era posterior a la independencia. Mientras que

algunos políticos nacionales como Mugabe, por ejemplo, se jactan de haber promovido la democracia, la libertad, la igualdad, la justicia y el gobierno de la mayoría, en el otro extremo también existe una protesta de los valedores de la democracia liberal occidental por la necesidad de apreciar las virtudes de la democracia como los derechos humanos, la igualdad, la justicia y el buen gobierno, entre otras virtudes políticas que deben ser intrínsecamente dignas y vinculantes para todas las naciones y los pueblos del mundo, sin distinción de raza, color o idioma. De ahí que la necesidad de revisar el concepto de la democracia en Zimbabwe con el fin de abogar por una democracia consensual sin partidos.

Liberalismo versus Comunitarismo

Como hemos visto, la noción de "democracia" es compleja y controvertida como lo son sus justificaciones e implicaciones prácticas en Zimbabwe. Como acertadamente sostiene Macpherson (1996: 01), "la democracia era una mala palabra. Lo que nadie sabía era que la democracia en su sentido original del gobierno del pueblo o gobierno de acuerdo con la voluntad de la mayoría de la gente sería una cosa negativa, horrible para la libertad individual y para todas las virtudes de la vida civilizada." La idea aquí es que, a partir de su comprensión "lincoliana" como gobierno del pueblo, que es normalmente la mayoría, ya se puede observar que la democracia en esencia real no es compatible con la voluntad de todo el pueblo. La democracia, a veces, perjudica las libertades individuales, tanto de las minorías como de la mayoría. Aquí, la idea es que los principios democráticos que se basan en la filosofía del liberalismo casi siempre son muy difícil que se adapten a las sociedades que son intrínsecamente comunitarias como Zimbabwe. En general, la cuestión de la viabilidad es también un obstáculo para la democratización de Zimbabwe y de África en general, de ahí la necesidad de revisar ciertos factores sociales, culturales, así como económicos que caracterizan a las sociedades tradicionales, a diferencia de pesimistas como Huntington (1968); Akindes (1996: 178-9), Huntington y Nelson (1997:114) y Gordon (1997:153), todos ellos del pensamiento que los factores culturales, económicos y sociales son un obstáculo para el proceso de democratización en África.

No hay consenso sobre si la democracia es compatible con Zimbabwe o incluso con otras experiencias de África en general. Si bien es comúnmente visto como una condición previa para el desarrollo del continente africano, Wamba-dia-Wamba (1994:

03) nos reta a examinar la cuestión de si la democracia puede ser considerada africana o bien como algo ajeno a África. Así, el escepticismo sigue caracterizando el aspecto de la democracia a la luz de su compatibilidad con los valores de Zimbabwe y de África en general, especialmente a la luz de la filosofía del liberalismo, que es uno de los pilares de la democracia.

Normalmente, la libertad individual, expresada a través de otras libertades como la de expresión, palabra, movimiento, asociación, igualdad, justicia y promoción de los derechos humanos individuales, entre otros, se considera los pilares de un sistema viable de democracia liberal. Sin embargo, un análisis de la constitución metafísica de la sociedad de Zimbabwe (y de África en general) demuestra que resulta muy difícil cultivar todas estas virtudes de la democracia sin el compromiso del sistema de valores autóctonos. Por ejemplo, esta es la razón por la que ha sido, y sigue siendo, muy difícil promover constituciones africanas que contemplen prácticas como el aborto, la homosexualidad y la pornografía, que se consideran admisibles en varias democracias liberales del mundo entero.

En general, las sociedades de Zimbabwe y otros países africanos dan prioridad ontológica a la sociedad, y no al individuo, por lo que puede ser muy difícil, si no imposible, inculcar el libre pensamiento, la mente abierta y, a veces, una cultura de la tolerancia como virtudes de la libertad que consagran la democracia. Más bien, visto de esa manera, la democracia tiende a ser atomizada en aras de la promoción del bienestar del individuo a expensas de la sociedad. Esto es contrario a la concepción africana de la persona como la entiende Mbiti (1969:106), quien argumentó que, para los africanos, “ocurra lo que le ocurra al individuo le ocurre a todo el grupo, y todo lo que le sucede al grupo le ocurre a la persona. El individuo sólo puede decir: Soy porque estamos y, como estamos, existo. Este es un punto cardinal en la comprensión del punto de vista africano del hombre.”

Esta concepción de la sociedad emana de la visión comunitaria de África del ser humano, donde la acción de una persona individual sólo puede ser entendida en el contexto de un entrecruzamiento de otros factores de su comunidad. (Ver Menkiti 2006 y 1984:172). En otras palabras, la democracia o la democracia liberal, tal como hoy la conocemos, no es compatible con Zimbabwe ni, incluso, con el estilo de vida africano. Para las sociedades tradicionales de Zimbabwe y África, el estatuto ontológico de la persona individual sólo puede entenderse en función de la comunidad. Como observa

Ramose (1999:154), “ni el individuo ni la comunidad pueden definir y llevar a cabo sus objetivos respectivos, sin reconocer y establecer su mutua complementariedad.” Visto de esta manera, por lo tanto, la promoción de las libertades individuales favorecida por la noción de la democracia liberal puede no ser necesaria ni para Zimbabwe ni para el resto de África desde que se presupone que la comunidad va a salvaguardar la libertad en nombre del individuo. En otras palabras, la libertad entre los zimbabwenses y el común de los africanos no puede ser necesariamente para el individuo, sino más bien para toda la comunidad. Los zimbabwenses y las comunidades africanas en general dan prioridad a la libertad de toda la sociedad a expensas de la persona individual. Es, por tanto, evidente que el sistema político de valores de Zimbabwe y África contradice fuertemente, en particular, la idea de la democracia liberal, en general, la filosofía del liberalismo.

Si analizamos la espinosa cuestión de los derechos humanos en Zimbabwe y probablemente en otros estados africanos, por ejemplo, se hace evidente que los derechos humanos no existen necesariamente para el individuo, al contrario: los derechos existen para el conjunto de la comunidad. Al situar los derechos humanos en la cosmovisión africana, se hace evidente que la concepción occidental es más bien individualista y atómica y no comunitaria. Como apunta Zvobgo (1979:93), “Los derechos... no existen como un parte integral de la naturaleza humana. Surgen del destino vital de una persona en relación con la familia, los amigos, los grupos etno-lingüísticos y con la nación. Son accidentales, inevitables y necesarios, pero nunca un atributo del ser humano. Ningún derecho puede ejercerse sin contemplar la relación de unos con los otros.” Esta comprensión de los derechos humanos no tiene por qué anular cómo se entienden los derechos desde una perspectiva liberal occidental, en que un derecho es visto por Wiredu (1996:157) como una reclamación por parte de un individuo por el simple hecho de su condición de ser humano.

Democracia consensual sin partidos: Lecciones del Pasado

Aunque Wiredu (1996) admitió que es difícil imaginar tierras que sean fértiles para el cultivo de los sistemas tradicionales de gobierno en los modernos estados-nación africanos (como Zimbabwe), que reclaman un lugar dentro de la aldea global, el consenso sigue siendo todavía una de las más importantes panaceas políticas que podrían ser utilizadas en la construcción de espacios democráticos que se han creado

en el Zimbabwe post independiente. El concepto de democracia está muy arraigado en la política del liberalismo, a la que es ajena no sólo la experiencia político-existencial de Zimbabwe, sino también excéntrica a la concepción del ser humano que encontramos en África, donde el individuo siempre es considerado desde un punto de vista comunitario, y no como una existencia ontológica individual dotada de razón, voluntad y deseo. Sin embargo, esto no es un argumento a favor del anacronismo. Tampoco es un ataque a la democracia liberal por el mero hecho de que sea ajena a las comunidades africanas. Véase Hinden (1963:03) y Legum (1986:177-9). La democracia consensual sin partidos merece una oportunidad en el terreno de la política de Zimbabwe dada su compatibilidad con su entorno sociopolítico, cultural e histórico, dado que la mayoría de las sociedades tradicionales de Zimbabwe y de África son básicamente de carácter comunitario, (Ver Mbiti: 1969 y Menkiti, IA, 2006), y las decisiones se obtienen por consenso. (Wiredu: 1996).

La democracia consensual sin partidos se ha utilizado en las sociedades tradicionales africanas con mucho éxito. En esencia, la democracia, en un entorno sin partidos, no es un fenómeno nuevo en África. Como observó Ilinga-Kobongo (1986: 35) “la democracia no es intrínsecamente ajena a África, ni a los africanos, ni a muchos sistemas tradicionales africanos, de hecho fue el principio político en torno al cual la vida evolucionó.” Básicamente, las decisiones en las sociedades africanas tradicionales se basaban en el acuerdo entre las partes. Según Serge y Doise (1994: 01) surge el consenso “cuando la gente trata de asociarse, toma decisiones y actúa con consentimiento”.

Esta definición implica que el consenso se funde en la idea de que las partes alcancen acuerdos sobre algunas cuestiones fundamentales. Como posible sistema de gobierno para Zimbabwe, la democracia consensual sin partidos tiene la cualidad única de ser capaz de ayudar a erradicar los desacuerdos derivados de un partido que gana las elecciones y de otro partido que las pierde, lo cual siempre ha sido la manzana de la discordia en Zimbabwe desde el año 2000. Los partidos políticos en las democracias modernas, especialmente en Zimbabwe, solamente están obsesionados por ganar y mantener el poder. Tal concepción de la política se ha generado a partir de la experiencia propia de estilo maquiavélico que sólo considera la política como un juego de poder. Como observa Moyo (1992: 312) “el partido político en África es un instrumento de poder y de dominación.” Por lo tanto, en lugar de centrarse en quién

gana las elecciones, en un entorno sin partidos el consenso puede ayudar a los políticos de Zimbabwe a centrarse mayormente en cuestiones fundamentales que son cruciales para el bienestar y el desarrollo humanos.

El consenso, como base para una democracia consensual sin partidos, contempla diversos puntos de vista conflictivos y sus posibilidades, los enfoca y los dirige hacia una entente que todos los partidos reconocen. Como aprecia Wiredu (1996), el consenso es una forma de acuerdo y compromiso, y el compromiso es una forma más eficiente de aunar los intereses de los individuos con el fin de que se pueda hacer algo importante en común. Visto de esta manera, por lo tanto, el consenso no tiene por qué ser visto como una simple demanda de conformidad. Al contrario, se da más consenso que en la conformidad.

Aunque los sistemas tradicionales de parentesco que proporcionan la base para el consenso ya no existen, como argumentó Wiredu (1996), aún así el consenso resulta muy importante para las sociedades modernas de África, especialmente en Zimbabwe donde, en la era posterior a la independencia, sobre todo en el período de 2000 a 2009, se ha desgarrado como resultado de los principios democráticos liberales, generando constantes conflictos políticos y el odio entre el ZANU-PF y el MDC. A pesar de que, desde la superficie, el consenso puede antojarse hoy inviable y anticuado, al menos en el aspecto del diálogo puede recorrer un largo camino hacia la reconciliación de los divergentes puntos de vista políticos.

En principio, el consenso entendido como una solución a los problemas planteados por los principios democráticos liberales parece ser el único modo de salir de la paradoja democrática de Zimbabwe. La democracia consensual sin partidos no es sólo de carácter democrático, sino que también garantiza la participación de todos los individuos en casi todas las decisiones políticas, ya que está orientado a la discusión. Como observa Bingu wa Mutharika (1995: 09), “un aspecto importante de la responsabilidad política que la sociedad tradicional africana ha pasado de generación en generación, es la santidad del diálogo.” Por ejemplo, recientemente en Zimbabwe, algunos de los beneficios del consenso de decisiones son las negociaciones que lleva a cabo el gobierno de unidad nacional entre los tres partidos políticos, el MDC, el MDC-T y el ZANU-PF, aunque en la situación de Zimbabwe, hablando estrictamente, todavía no es una democracia sin partidos como la que pretende este documento. Pese a ello, sin embargo, mediante un acuerdo consensuado entre los tres partidos políticos,

decidieron trabajar juntos hacia la solución de los problemas sociales, políticos y económicos que caracterizan el país en este siglo XXI.

El consenso soluciona el problema creado por el principio mayoritario de la democracia liberal, donde hay un problema en la conciliación de la mayoría con la minoría que puede ser también una mayoría con derecho propio, como se defendió en el análisis de las elecciones celebradas en Zimbabwe entre 2000 y 2008. Así, desde esta perspectiva, la democracia consensual sin partidos en Zimbabwe garantizaría la participación política de la minoría. Además, la democracia consensual sin partidos también resuelve la moderna y controvertida cuestión de los derechos humanos, que siempre se deben garantizar en cualquier sociedad política moderna. Los derechos humanos se tienen en consideración bajo consenso, en particular los derechos de la minoría (neutralizados en un sistema de democracia liberal mayoritario). Al comparar el gobierno mayoritario con el consenso de las sociedades tradicionales africanas, Wiredu (1996:163) señala que “todas las decisiones del Consejo se basaron en el consenso. Los ancianos persisten en la discusión de un tema hasta que se alcanza un consenso, un método que contrasta con la decisión por mayoría de votos que prevalece en las democracias modernas. La justificación de la decisión por consenso, como puede deducirse, era evitar la banalización del derecho de la minoría a tener un efecto sobre la decisión.” Por lo tanto, la democracia consensual sin partidos resulta importante para situar los derechos de todos en un primer plano, a diferencia de las modernas democracias liberales donde el derecho de la mayoría dominan sobre el de unos pocos.

Sin embargo, con el consenso no debemos eludir el hecho de que la gente tenga opiniones diferentes y divergentes en cuanto a ideologías políticas. Es casi inevitable que los desacuerdos, las diferencias y las divergencias en las opiniones sociales y políticas casi siempre surjan en el seno de las sociedades, igual que las diferencias en la adscripción ideológica de la gente que vemos en Zimbabwe entre los pertenecientes a diferentes organizaciones políticas. El consenso no siempre implica un acuerdo sobre todas las cuestiones, pero sí el compromiso entre las diferentes partes de que, finalmente, habrá acuerdo o conciliación, sabiendo plenamente que sus puntos de vista habrán sido tomados en serio.

Como observa Eze (1997: 315), cada partido es un partido de gobierno y el principio de gobierno debe ser la reconciliación de los intereses sociales. La reconciliación, el acuerdo y el consenso, y no el gobierno de la mayoría, deben recuperar el axioma

político. En el contexto de Zimbabwe, por ejemplo, aunque puede haber diferentes ideologías políticas divergentes entre políticos y legisladores de los partidos que actualmente constituyen el gobierno, al menos las decisiones se basan casi siempre en un acuerdo consensuado sobre las cuestiones clave. De acuerdo con Wiredu, (1996: 303) el consenso se adoptó como base de la acción conjunta y se adoptó axiomáticamente. Por supuesto, la gente discrepa, pero el consenso en un sistema de gobierno sin partidos parece ser la única salida para el caso de Zimbabwe dentro de su actual paradoja democrática. Al mismo tiempo, es importante considerar la posibilidad de una democracia consensual sin partidos, pero teniendo en mente el argumento de Ramose (1999:130), según el cual puede ser “un simple pensamiento ilusorio pretender que el África contemporánea pueda pasar por alto su experiencia cultural de alineación y proseguir con la búsqueda de un paradigma epistemológico emancipador.” Por lo tanto, la necesidad de escapar de los principios democráticos liberales no será una tarea fácil para los estados modernos africanos, pero eso no significa que este sea el mejor sistema de gobierno para Zimbabwe.

Conclusión

Es necesario volver a examinar el orden social tradicional de las sociedades de Zimbabwe, en lugar de confiar en el préstamo de los principios democráticos liberales. La filosofía del liberalismo no es compatible con las experiencias democráticas de África. Por lo tanto, como solución al actual vacío democrático que caracteriza Zimbabwe, la democracia consensual es una opción viable para la salvación política del país.

Referencias

- Adediran, T. (1996), *Democracy and the Rule of Law: History, Concepts and Contending Ideas in Nigeria*: in A. Ajomo et al (ed), *Democracy and the Rule of Law*, Lagos; Obafemi Awolowo.
- Akindes, F. (1996), *Les Mirages de la Democratie en Afrique*, SubSaharrienne Francophone, Dakar, CODESRIA.
- B.B.C, (2003), *Was Zimbabwe's election fair?* BBC News, 3 November 2003.
- Chemhuru, M. (2004), *Democracy in Africa: A Defense and Justification of Kwasi Wiredu's Non-Party Consensual Democracy*, Harare, University of Zimbabwe. (Unpublished Dissertation).
- Eze, E. C. (1997), *Post-Colonial African Philosophy: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell

publishers.

Falaiye, M. (1998), *African Democracy: Its problems*, in Maduabuchi Dukur (ed),

Philosophy and Politics, Lagos: Obaroh & Ogbinaka publishers Limited.

Gordon, D.F. (1997), *On Promoting Democracy in Africa: The International Dimension*, in M.

Ottaway, (ed), *Democracy in Africa: The Hard Road Ahead*, London, Lynne Publishers.

Hardin, R. (1990), *Public Choice versus Democracy*, in John W Chapman and Allan

Wertheimer, (ed), *Majorities and Minorities*, New York, New York University Press.

Hinden, R. (1963), *Africa and Democracy*, London, Encounter Pamphlet Series, Vol:8.

Huntington, S.P. (1968), *Political Order in Changing Societies*, New Haven, Yale University Press.

Huntington, S.P and Nelson, J. (1976), *No Easy Choice: Political Participation in Developing Societies*, Cambridge, Harvard University Press.

Ilunga-Kabongo. (1986), *Democracy in Africa: Hopes and Prospects*, in D. Ronen, (ed),

Democracy and Pluralism in Africa, Boulder, Lynne Rienner Publishers.

Janda, et al (2001), *The Challenge of Democracy*, New York, Houghton Mifflin Company.

Legum, C. (1986), *Democracy in Africa: Hope and Trends*, in D. Ronen, (ed),

Democracy and Pluralism in Africa, Boulder, Lynne Rienner Publishers.

McGowan, J. (1991), *Post Modernism and its Critics*, Ithaca, Cornell University Press.

Macpherson, C. B. (1966), *The Real World of Democracy*, Oxford, Oxford University Press.

Mbiti, J. (1969), *African Religions and Philosophy*, New York: Doubleday.

Menkiti, I.A, (2006), *On the Normative Conception of a Person*, in: *A Companion to African Philosophy*, Kwasi Wiredu (ed.), Oxford: Blackwell Publishing, pp. 324-331.

Menkiti, I.A, (1984), *Person and Community in African Traditional Thought*, in Richard A. Wright, *African Philosophy: An Introduction*, Boston, University Press of America.

Mohoh, C.S. (1993), *The Funeral of Democracy*, Lagos, African Philosophy Projects Publications.

Moyo, J. (1992), *State, Politics and Social Domination in Zimbabwe*, in *The Journal of Modern African Studies*, Vol: 30:2

Mugabe, R.G, (2008), 'Speech at the occasion of the official signing of the M.o.U between Z.A.N.U P.F and the two M.D.C formations', 15th September 2008, Harare.

Mutharika, B. (1995), *One Africa, One Destiny: Towards Democracy, Good Governance and Development*, Harare, S.A.P.E.S Trust. 190 *The Journal of Pan African Studies*, vol.3, no.10, September 2010

Ouwaseyi O.A. (2009), *Democracy and Africa's Search for Development*, in *The Journal of PanAfrican Studies*, Vol: 3, No: 1.

Ramose, M.B. (1999), *African Philosophy Through 'Ubuntu'*, Harare: Mond Books.

Serge, M. and Doise, W. (1994), *Conflict and Consensus: A General Theory of Collective Decisions*, Oxford, Sage Publishers.

Wamba-dia-Wamba, E. (1994), *Democracy in Africa and Democracy for Africa*, CODESRIA, Bulletin 2:3.

Wamba-dia-Wamba, E. (1992), *Beyond Elite Politics of Democracy in Africa*, in *Quest*, Vol: 6, pp32.

Wiredu, K. (1996), *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, New York, Indiana University Press.

Zvobgo, E.J.M. (1979), 'A Third World View', in *Human Rights and American Foreign Policy*, Notre Dame, University of Notre Dame Press. pp 93. 191
The Journal of Pan African Studies, vol.3, no.10, September 2010

**Munamoto Chemhuru es profesor de filosofía en la Universidad Gran Zimbabwe de Masvingo, en el Departamento de Filosofía y Estudios religiosos. Estudió en la Universidad de Zimbabwe, donde recibió un M.A. en Filosofía (2007), un B.A. con grado especial en Filosofía (2004), y una licenciatura en Geografía y Filosofía (2003). Sus intereses de investigación incluyen: democracia, derechos humanos, sociedad civil, justicia y buen gobierno. Ha escrito varios artículos y capítulos de libros sobre filosofía social y política y sobre filosofía africana, así como filosofía del medio ambiente. También es miembro de la Sociedad Internacional de Filósofos y de la Sociedad de Filosofía de Zimbabwe.*

Este artículo apareció en septiembre de 2010 en "The Journal of Pan African Studies" (vol. 3, núm 10). Traducción de Africaneando.

Entrevista a Jacques Depelchin a propósito de su libro “Por una recuperación de la historia africana. De África a Haití a Gaza”

Dídac P. Lagarriga*

El hecho de reivindicar la historia de África no es fruto únicamente de una iniciativa humanista: sin esta historia, sin sus protagonistas individuales y colectivos, la humanidad no está completa.

Jacques Depelchin es un buscador nato de esa fidelidad al ser humano en todo su esplendor, un vínculo íntimo que nos hace tomar conciencia de los hilos que van tejiendo historias silenciadas, mancilladas o tergiversadas con el propósito de hacernos olvidar. Frente a la amnesia, el historiador congoleño repite, una y otra vez, que sin los fieles a la humanidad nada tiene sentido. Nada es.

África se desborda y su historia cuenta con un elenco de resistencias que, en ocasiones, forjaron crisoles ejemplares donde continuar con esa fidelidad. La emancipación del ser humano y su movimiento libre en torno al amor y la justicia dieron Haití. Dieron los quilombos brasileños. Dieron la fuerza de Kimpa Vita. Dan el sueño que gesta la lucha por una vida digna en los suburbios africanos, en los movimientos y foros sociales, en las tierras indígenas, en Gaza.

(Texto de contraportada del libro de Jacques Depelchin *Por una recuperación de la historia africana. De África a Haití a Gaza*, oozebap. Barcelona, 2011.)

-Recuperar la historia africana para reforzar la fidelidad a la humanidad es una premisa que recorre todos los capítulos de tu libro. Desgraciadamente, parece que esta no es una prioridad, incluso para los propios historiadores...

-Como disciplina académica, la historia se ha amoldado para encajar las necesidades de los que se consideran a sí mismos vencedores. Si la historia se entendiera como informe, memoria, espejo de lo que ha ocurrido durante el tiempo y el espacio, entonces probablemente no aparecería como una historia de los vencedores.

O, para decirlo de forma más correcta, los vencedores aparecerían en ella de forma diferente a como se presenta habitualmente a los que hoy día dominan el mundo y que buscan, por todos los medios, continuar en esta posición. ¿Entienden los vencedores el precio que hemos pagado por su historia de dominación? ¿Entienden los vencedores que, tarde o temprano, su bando perderá?

¿Entienden los historiadores (no sólo los historiadores de África) lo que está en juego? En su interesante libro "Storytelling", Christian Salmon señala en un fragmento del libro que "el enemigo es la historia". Su obra intenta examinar cómo la "narración de la historia" (por ejemplo en las narrativas para impactar emocionalmente) se ha convertido en una poderosa herramienta para imponer su deseo. Explica cómo la narración histórica se emplea en las escuelas de negocios o en campañas políticas (la campaña de Obama o la estrategia de Sarkozy para imponer su concepción del pasado, presente y futuro de Francia). Tiene un fragmento muy interesante titulado "Una historia del silencio. De todos modos, aunque se sitúa bajo la tutela de Foucault, no insiste que el proceso silenciador convertido en el distintivo de la revolución industrial del siglo XIX forma parte de un proceso mayor de silenciar a los pueblos conquistados/esclavizados.

Desgraciadamente, Christian Salmon no va demasiado lejos. De lo contrario, vería que la "narración histórica" no es nueva. Basta con observar las narrativa europeas sobre la esclavitud: no están escritas desde la perspectiva de aquellos que fueron marginados, torturados, violados y masacrados en el proceso de imponer el deseo de esclavistas y colonos.

Si tomamos estos dos importantes procesos históricos (esclavitud y colonialismo) queda claro, hasta hoy en día, que el impacto ni se ha evaluado ni, por consiguiente, se ha entendido. Para comprenderlo, uno debe salir fuera, radicalmente, de la narrativa

histórica, de la historia.

La historia tal y como está escrita es como la justicia. Hay una para los ricos y otra para los pobres. Por eso existe una distinción entre los derechos humanos y la humanidad. Por eso también establecemos una distinción entre caridad y solidaridad.

Los vencedores, aquellos que se han beneficiado de los crímenes contra la humanidad, temen enfrentarse a la historia de esos crímenes. Habiéndolos superado con impunidad, mantienen sus prácticas.

Para ellos, el fin de la esclavitud y el colonialismo deben presentarlo como un gesto caritativo. Los esclavizados y colonizados deben ser presentados como receptores de la abolición y la descolonización, gestos caritativos de esclavistas y colonos.

Para quienes dudan de la validez de esta línea de pensamiento, basta con mirar la impunidad de banqueros y economistas que, casi literalmente, asesinan y continúan como si nada. No sólo eso: al ver que pueden actuar impunemente, su comportamiento es más arrogante que nunca.

Uno de los mejores ejemplos de cuán profundo y vengativo ha sido el imaginario de los llamados vencedores que desean continuar siendo vencedores, lo encontramos observando la historia de Saint Domingue/Haití. La victoria de los africanos por la libertad fue mucho más allá de lo que consiguieron en 1789. Los africanos tuvieron que recibir una lección, del mismo modo que, más de doscientos años después, tuvieron que darle una lección al presidente Jean-Bertrand Aristide.

Podemos encontrar el mismo patrón en las historias de individuos o países que han alcanzado y/o intentado procesos de liberación similares: Nehanda y Kagubi en Rhodesia, Rubem Um Nyobe en Camerún, Kimpa Vita, Kimbangu o Lumumba en la República Democrática del Congo, Cabral en Guinea Bisau, Sankara en Burkina Faso...

El reto no es únicamente para los historiadores. Cada ser humano es, por definición, un historiador, pues la historia de la humanidad está profundamente arraigada en cada miembro de la humanidad. Parte del problema al que nosotros, los historiadores, nos enfrentamos es que la mayoría de nosotros nos han educado para pensar y entender nuestra historia a través del imaginario que surge de la esclavitud y la colonización.

Aunque conocemos las historias de resistencia, no exploramos la historia de África anterior a la esclavitud y el vínculo desigual con Europa. El trabajo de Cheikh Anta Diop, por ejemplo, suele ser ignorado o calificado como mero ejercicio intelectual, pero no encuentra continuación hoy en día.

-En la actualidad eres profesor de Historia Africana en la Universidad de Bahía, Brasil. ¿Crees que podemos hablar de una cooperación intelectual sur-sur como lugar común contra la perspectiva eurocéntrica opresiva y homogénea?

-Nunca pensé que el desafío sería tan complicado aquí en Brasil. El eurocentrismo sólo es parte del problema. Hoy en día, con la globalización, es más fácil comprobar los defectos de la perspectiva eurocéntrica. Leemos sobre los tiranos repartidos por Oriente Próximo, pero difícilmente se dice algo sobre la tiranía que ha creado el espacio para que estos tiranos prosperen. Una historia de la tiranía en África no puede empezar cuando termina el colonialismo.

Llegué a Brasil (en agosto del 2007) gracias a la beca Capes. Desde la aprobación de la ley 10639/2003 que exige que se enseñe historia africana y afrobrasileña en todos los niveles de educación, el contexto intelectual es menos hostil, pero la infraestructura educativa e intelectual todavía depende de la ideología del pasado, es decir, aquella que considera que la historia africana no tiene nada significativo que contarnos.

Asimismo, la ideología de la “Casa grande” todavía es la dominante en Brasil. La idea que la “senzala” ayudaría a todos los brasileños a liberarse del marco opresivo y opresor ni siquiera se considera. Los negros en Brasil están integrados cuando se trata de entretenimiento: música, fútbol, carnaval... Pero continúan marginados en las áreas que tienen un papel decisivo en la sociedad.

Indudablemente, la presidencia de Lula ha marcado un punto y aparte, pero su viaje a Burkina Faso en octubre del 2007 fue un tremendo paso en falso. Si existiera una colaboración seria entre los países del Sur, alguno de sus asesores tendría que haberle informado que ese 19 de octubre era el veinte aniversario del asesinato de Thomas Sankara a manos de un grupo liderado por el actual presidente Blaise Compaoré. La visita de Lula se presentó como una contribución al veinte aniversario de la “revolución”. Sospecho que algunos eran conscientes de esta tergiversación, pero o bien callaron o bien decidieron que no era algo tan importante.

El proceso de reconectar (o “re-membering” como afirma inteligentemente Ayi Kwei Armah en su libro “Re-membering the dis-membered continent”, editado por Per Ankh Publishers, Senegal, 2001 (<http://stores.bbkwan.com/Detail.bok?no=20>) dos historias que surgen como resultado de una profunda herida todavía abierta es complicado debido a que, como he dicho antes, no hay ningún interés en saber la profundidad de

esta herida y, más importante todavía, qué consecuencias comporta.

Los heridos no tienen ni idea de cuán profundo es el trauma y a los herederos de quienes cometieron esta herida, obviamente, no les interesa explorar el tamaño de este crimen contra la humanidad. Además, para los heridos, revisitar el trauma en un contexto que es hostil resulta igual de aterrador que el sentimiento que experimentan las víctimas de violación cuando se les pide que describan lo que les ha ocurrido.

-En tu libro, estableces vínculos necesarios entre ayer, hoy y mañana; Congo, Brasil, Haití y Gaza; Historia y Política; lo individual y lo colectivo; el pensamiento y la acción. ¿Puedes hablarnos sobre el significado de compromiso en tu vida?

-Si nos tomamos en serio la palabra compromiso obtendremos una vida que se aleja de las prácticas y los pensamientos que han llevado a la humanidad hasta este punto, al borde de la aniquilación. Existen costumbres y maneras de pensar que hemos heredado y que forman parte de este proceso aniquilador. Si intentamos vivir en paz, buscando la salud y la dignidad, entonces estos hábitos y maneras de pensar deben ir amainando lentamente, constantemente, consistentemente, persistentemente. Debemos empezar por uno mismo, con humildad. Me resulta imposible juzgar si mis logros para alcanzar este compromiso son positivos o escasos.

- Otra característica de tu escritura es el estilo. En tus ensayos predomina la forma poética, una aproximación inusual cuando leemos sobre esclavitud, globalización e historia africana.

-No sé cómo explicarlo. Nunca me he considerado un poeta, pero a menudo encuentro en la forma que tú defines como poética el modo más sencillo para plasmar una idea, un sentimiento, una conclusión.

En mi escasa comprensión de la poesía creo que esta te llega cuando te liberas de todas las inhibiciones y restricciones que germinan en tu cabeza. Si te comprometes en la política emancipadora, en todos los aspectos de la vida (no la vida dictada por un sistema que busca eliminar todo lo que se encuentra por el camino), entonces, de forma natural, emerge la forma poética.

El mejor ejemplo de esto es cómo surgió el capítulo del libro sobre Gaza/Haití (y que da el subtítulo del libro). Pensaba que algo tenía que decirse, pero no sabía cómo. Me

sentía enjaulado, intentado escapar. El resultado final es el fruto de numerosos intentos, y conté con la ayuda de Pauline, mi compañera en la vida.

-También eres fundador y director de la Ota Benga Alliance (<http://otabenga.org>). ¿Puedes explicar algo más de esta iniciativa?

-No tenía el menor conocimiento de la existencia de alguien llamado Ota Benga hasta el libro que salió sobre él (en 1992, escrito por Phillips Verner Bradford y Harvey Blume: “Ota Benga: The Pygmy in the Zoo”). Junto a unos amigos fundamos una organización sin ánimo de lucro para ayudar a propagar información sobre la República Democrática del Congo. Lo más importante es que también supuso un esfuerzo para compartir un modo de mirar África desde una perspectiva que busca la paz, la sanación y la dignidad, con énfasis en la solidaridad en oposición a la caridad.

Ota Benga fue un pigmeo. Depende de la región reciben diferentes nombres, como batwa (en el este del Congo, Ruanda o Burundi) o san (en Botsuana, Sudáfrica, Namibia...). En otras partes del planeta, se les conoce como los primeros pueblos, nativos americanos, indígenas. En muchos lugares del mundo existen personas que son discriminadas y maltratadas de la misma manera que Ota Benga y sus compañeros, que fueron llevados a la Exposición Universal en 1904 (en St. Louis, Estados Unidos) con el objetivo de ilustrar la superioridad del hombre blanco. La ocasión era el centenario de la compra de Luisiana por los Estados Unidos a Napoleón, que necesitaba recuperarse de la pérdida de Saint Domingue/Haití.

Ota Benga se suicidó, algo habitual actualmente para muchos que ven cómo se les usurpa la base material de su modo de vida. De repente, se ven incapaces de continuar. Este patrón se repite en todo el mundo. Es un modelo de un sistema que, literalmente, se alimenta de la humanidad debido a su naturaleza depredadora.

Por ejemplo, Mohamed Bouazizi, el joven tunecino que se inmoló, era un “Ota Benga”. Su puesto ambulante había sido confiscado con todo lo que había dentro porque, supuestamente, no había pagado un impuesto. Se sintió igual a Ota Benga cuando este último entendió que nunca regresaría al Congo y que prefería morir antes que sufrir esta agonía.

En Ota Benga Alliance hacemos todo lo que está en nuestras manos para acabar con la muerte de parte de la humanidad que, cada vez más, se ve conducida a la autoinmolación y al suicidio como único modo de subsanar la miseria. Desde sus

inicios, el capitalismo es tan depredador que esta característica se ha convertido en invisible para quienes, generación tras generación, hacen que el sistema funcione.

Más información del libro de Jacques Depelchin “Por una recuperación de la historia africana. De África a Haití a Gaza”, oozebap. Barcelona, 2011 en <http://www.oozebap.org/arroz>)

El congoleño **Jacques Depelchin ha impartido clases de Historia Africana en universidades de Estados Unidos, la República Democrática del Congo, Mozambique, Tanzania y Brasil, donde actualmente trabaja. Es el fundador y director de la Alianza Internacional Ota Benga para la Paz en la República Democrática del Congo. Además de numerosos artículos y trabajos de investigación, ha publicado los libros *From the Congo Free State to Zaire: 1885-1974*, 1999. *Towards a Demystification of Economic and Political History* (Codesria, Senegal, 1992) y *Silences in African History. Between the syndromes of discovery and abolition* (Mkuki Na Nyota Publishers, Tanzania, 2000).*

Didac P. Lagarriga es miembro fundador de la asociación y editorial oozebap y miembro del equipo de redacción de *Africaneando*.

**"Los Yoruba no hacen género":
Una revisión crítica de 'La invención de la Mujer:
Haciendo un Sentido Africano de los Discursos
Occidentales de Género', de Oyewumi Oyeronke**

Bibi Bakare-Yusuf*

Los discursos sobre África, sobre todo aquellos refractados a través del prisma del desarrollismo, promueven el análisis de género como indispensable para el desarrollo económico y político del futuro de África. Conferencias, libros, políticas, capital, energía y carreras se han hecho en su nombre. A pesar de ello, se ha producido muy poco interrogatorio del concepto en términos de su pertinencia y aplicabilidad a la situación africana. En cambio, el género funciona como un hecho: se toma como un principio de organización intercultural. Recientemente, algunas estudiosas africanas han comenzado a cuestionar el poder explicativo de género en las sociedades africanas (1). Este desafío surgió del deseo de producir conceptos basados en el pensamiento de África y la realidad vivida cada día. Estos investigadores esperan que al centrarse en una episteme los africanos van a evitar cualquier dependencia de paradigmas teóricos europeos y por lo tanto evitan lo que Babalola Olabiyi Yai (1999) ha llamado "los universales dudosos" y "los discursos intransitivos".

Algunas de las preguntas clave que se han planteado son: puede el género, o de hecho el patriarcado, ser aplicado a las culturas no Occidentales? ¿Podemos asumir que las relaciones sociales en todas las sociedades se organizan en torno a la diferencia sexual biológica? ¿Es el cuerpo masculino en las sociedades africanas visto como normativa y por lo tanto un canal para el ejercicio del poder? ¿Es el cuerpo de la mujer intrínsecamente subordinada al cuerpo masculino? ¿Cuáles son las implicaciones de la introducción de una perspectiva de género como punto de partida para la construcción

de conocimiento sobre las sociedades africanas (2)? ¿Cuáles son las ventajas y desventajas del uso de categorías explicativas desarrolladas en el Norte para la comprensión de diferentes realidades africanas? La mayoría de estas preguntas se han planteado en una serie de artículos, pero es en el libro *The Invention of Women: Making an African Sense of western Gender Discourses* (1997) de la teórica Nigeriana basada en los Estados Unidos Oyewumi Oyeronke que nos encontramos con un argumento sostenido contra el concepto de género en África.

Construyendo una cosmo-sensación Yoruba

La tesis central del provocativo libro de Oyewumi, “*The Invention of Women*”, es negar que el género es una categoría social fundamental en todas las culturas. Utilizando ejemplos de los Oyo-Yoruba en el occidente de Nigeria, Oyewumi argumenta que el género no ha sido históricamente un principio organizador o un asunto de primer orden. Al contrario del discurso Europeo, entre los Yoruba, la biología no era usada para explicar o establecer relaciones sociales, subjetividad, posicionamiento y jerarquía. Ella sugiere que en la cultura Europea y la historia intelectual, la participación en la polis y su importancia cultural se determina por el significado adscrito al cuerpo. En este caso, su argumento resuena con otras críticas del cisma Europeo entre 'mente' y 'cuerpo'. El cuerpo es considerado como el sitio de la irracionalidad, la pasión y la corrupción moral. La mente, por el contrario, funciona como la sede de la razón y la moderación. Este dualismo permitió la asociación de ciertos grupos con el cuerpo y las funciones corporales, y otros con la razón y el espíritu. Aquellos concebidos como irrefutablemente corporeizados fueron visiblemente marcados para la esclavitud, la opresión y la manipulación cultural. Para Elizabeth Spelman, la opresión de la mujer se encuentra en los 'significados asignados al hecho de tener un cuerpo de mujer por los hombres opresores' y la opresión del pueblo negro ha 'sido vinculada a los significados asignados al hecho de tener un cuerpo negro por los opresores blancos' (1989: 129). De manera similar, Oyewumi atribuye la biologización de la diferencia a la primacía de la visión en la historia intelectual Europea. El privilegio de lo visual facilita un énfasis en la apariencia y en los marcadores visibles de la diferencia. Oyewumi concluye que la episteme Occidental basa sus categorías y jerarquías en modos visuales y distinciones binarias: hombre y mujer, blanco y negro, homosexual y heterosexual, etc. El cuerpo físico está por lo tanto siempre vinculado al cuerpo social (Oyewumi, 1997: xii).

Oyewumi rechaza un mecanismo visual similar en las sociedades Africanas. Su afirmación fundamental es que, a diferencia de Europa, las culturas Africanas no están ni han estado históricamente reguladas de acuerdo a una lógica visual, sino a través de otros sentidos. En este caso, ella sugiere que la noción de “visión del mundo” es apropiada solamente para el contexto Europeo. Ella propone que “sensación del mundo” combina mejor con la forma Africana de conocimiento. En el fondo, Oyewumi se opone a la idea de que un esquema occidental para comprender la sociedad y la dinámica social pueda simplemente ser exportado a otros lugares. Para Oyewumi, los estudiantes de África deben reconocer que un grado mayor de sensibilidad conceptual es necesaria para comprender las estructuras sociales no Occidentales. Más específicamente, ella afirma que en el contexto Yoruba, opera un principio estructural diferente y necesita ser teorizado.

En lugar de la lógica visual que informa a la división social y a la jerarquía, a través de estructuras tales como el género, la sexualidad, la raza y la clase, Oyewumi argumenta que es de hecho la antigüedad la que ordena y divide a la sociedad Yoruba. La antigüedad se refiere principalmente a la diferencia de edad. Sin embargo, también se refiere a la posición de un agente en la estructura de parentesco. Alguien interno (es decir, consanguíneo) es siempre superior a alguien externo que está casado con alguien de la familia. Para el interno, la antigüedad se basa en el orden de nacimiento: quien nace primero es superior a todos los demás niños. Sin embargo, para alguien externo que se casa con el linaje, su grado de superioridad depende de cuántos niños (incluyendo consanguíneos) forman ya parte del linaje. La superioridad es por lo tanto siempre relativa y dependiente del contexto: 'nadie es permanentemente en un grado mayor o menor, todo depende de quien se presente en una situación dada' (Oyewumi, 1997: 42). Por ejemplo, incluso si x nace primero (y por tanto es superior en relación a los otros miembros del linaje), si x se casa, entonces ella automáticamente es menor con respecto al linaje de su esposo. Como un poder organizativo en el contexto Yoruba, la antigüedad opera en términos de un sistema patrilineal (un hecho que permanece problemáticamente sin teorizar por parte de Oyewumi). Para Oyewumi, la antigüedad 'corta con las distinciones de riqueza, de rango y de sexo' (J.A. Fadipe, en Oyewumi: 41) y no está alineada con la biología.

Oyewumi afirma que la ausencia de género en la cultura Yoruba y la centralidad de la antigüedad como un principio organizador está basado en dos factores: a) no hay marca

de género en el lenguaje Yoruba (mientras que la antigüedad está lingüísticamente marcada y es por lo tanto un componente esencial de la identidad Yoruba); y b) las instituciones y prácticas sociales Yoruba no hacen distinciones sociales en términos de la diferencia anatómica.

Oyewumi elabora la primera afirmación argumentando que el lenguaje es central para la formación de la identidad social. El lenguaje 'representa la mayor fuente de información en la constitución de la sensación del mundo, mapeo de cambios históricos, e interpretación de la estructura social' (1997: 32). Como tal, los idiomas Africanos no han sido tomados seriamente como deberían serlo por los estudiantes de África. En cambio, el conocimiento acerca de las culturas Yoruba y ciertamente de muchas sociedades Africanas, está capturado en términos de la categorización conceptual occidental, creando dependencia epistemológica y dejadez. Ella argumenta que esta dependencia permite 'serias distorsiones y con mucha frecuencia un total desconocimiento de la realidad Yoruba' (ibid: 28). A diferencia de muchos idiomas Europeos, donde la categoría "mujer" o "femenino" es frecuentemente excluida o marcada como Otro con respecto a "hombre" o "masculino" que funciona como la norma (en términos de uso genérico de los pronombres y en un nivel general del uso del lenguaje), en Yoruba, las distinciones de género solo ocurren en términos de la diferencia sexual anatómica. La ausencia de una capa de significado cultural o simbólico para la distinción de género en Yoruba significa que no hay un nombre equivalente a "mujer" o a "hombre" - estos términos no pueden simplemente ser traducidos. En cambio, la única distinción posible es entre femenino y masculino – a lo que Oyewumi se refiere como "ana-masculino" y "ana-femenino". Para Oyewumi, la palabra *obinrin*, traducida erróneamente como "femenino/mujer",

[...] no se deriva etimológicamente de *okunrin*, como "wo-man" se deriva de "man". *Rin*, el sufijo común de *okunrin* y *obinrin*, sugiere una común humanidad; los prefijos *obin* y *okun* especifican la variedad de la anatomía. No hay una concepción en este caso de un original tipo de humano con el que la otra variedad tenga que ser medida. *Eniyan* es la palabra sin género específica para humanos (ibid: 33).

Al contrario de la mentalidad occidental, la anatomía no determina la posición o el

estatus en el idioma Yoruba. Para poner a Freud de cabeza, 'la anatomía no es destino', Obinrin (femenino) no está subordinada a okunrin (masculino). No es simbólicamente ni normativamente inferior a él. Similarmente, okunrin no está privilegiado sobre obinrin por cuenta de su biología. En términos simples, la diferencia sexual no tiene implicaciones normativas a través de la diferencia anatómica. En cambio, la posición social y la identidad se deriva de una compleja y dinámica red de relaciones sociales. Nombres, ocupación, profesión, estatus y demás, no están marcados lingüísticamente en términos de género. Por tanto, las categorías que tienen la marca de género en inglés no tienen equivalente en Yoruba. 'No hay palabras específicas de género para denotar hijo, hija, hermano o hermana. Los nombres Yoruba no tienen especificidad de género; tampoco oko ni aya – dos categorías traducidas al inglés como esposo y esposa, respectivamente (Oyewumi, 1997: 28). En cambio, es la antigüedad que está codificada lingüísticamente en Yoruba: 'Los pronombres de la tercera persona o y won hacen una distinción entre mayor y menor en la relación social' (ibid: 40). Un ejemplo que podemos sugerir, para ilustrar la presión social de esta distinción, ocurre cuando dos Yoruba se encuentran por primera vez, establecen rápidamente quién es mayor, menor o de la misma edad. En la ausencia del estado de antigüedad que se hubiese acordado, se usa el pronombre formal de tercera persona won. Una vez más, el deseo de establecer la antigüedad y el estatus logra un efecto exagerado en la fetichización de los nombres y títulos profesionales. Estos son a menudo unidos entre sí por el prestigio adicional, por lo que las personas se describen a sí mismas (o son descritas como): Doctor, Jefe, Sra. X o Profesor (Sra) Y. Como señala un comentarista de este fenómeno,

El amor por los títulos ha reducido algunos nigerianos en algunas ocasiones a anteponer sus designaciones profesionales a sus nombres. De un modo tal que la gente de fuera de este país vería como absurda: Ingeniero X, Contador Y, Arquitecto Z y Agrimensor X. Algunos individuos que han servido al país en misiones en el exterior, [...] han optado ser llamados como Embajador X o Y. ¿Sería una sorpresa sin en el futuro encontramos tales apelaciones como Matemático X, Científico Y y lingüista X? (Ezeigbo, 1996: 38).

Así, en las interacciones sociales, hay una búsqueda obsesiva de establecer la antigüedad desde el principio en una interacción, a través de lo que Ezeigbo llama

“título-manía”. A medida que este modo de la sociolingüística Yoruba contrasta fuertemente con las formas occidentales, Oyewumi argumenta que es esencial que las categorías locales y gramática se examinen y no se asimilen al Inglés, como es el caso actualmente. Para Oyewumi, la ausencia de género en el lenguaje Yoruba significa que la “mujer” teorizada en muchos discursos feministas occidentales en términos de negación y limitación no tienen equivalente en la cultura Yoruba. En contraste con el Occidente, las mujeres Yoruba no se perciben como 'impotentes, en desventaja y controladas y definidas por los hombres' (1997: xii).

Esta línea de razonamiento nos lleva al segundo punto acerca de la constitución de la identidad en el ámbito social: la falta de demarcación de género en el lenguaje se refleja en una omisión correspondiente en las instituciones y en las prácticas sociales. Las instituciones Yoruba están organizadas tradicionalmente en torno a *agbo ile* – una recinto para vivir compuesto por un grupo de personas con ascendencia común, a veces especializado en una ocupación particular, tal como tejido, teñido, caza, percusiones y así sucesivamente. El grupo de linaje situado en el recinto es el sitio para la expresión de legitimidad social, autoridad y poder. Cada miembro de un linaje (ya sea *ana-masculino* o *ana-femenino*) se refiere a ambos como *omo-ile* (hijo de la casa/interno) y *oko* (esposo). Como hemos visto, el *Omo-ile/oko* ocupa una posición privilegiada en relación con *aya-ile* (*ana-femenino/esposa/externa*). La jerarquía social es, pues, estructurada en términos de una relación dentro/fuera, por la cual todos los *omo-ile* son automáticamente superiores a los externos, independientemente de su edad cronológica. Una mujer por lo tanto, no es intrínsecamente desfavorecida en relación a un hombre. Como escribe Oyewumi,

Aunque las *ana-femeninas* que se unieron al linaje como *aya* estuvieran en desventaja, otras *ana-femeninas* que fueran miembros del linaje por nacimiento no sufrirían tal desventaja. Sería incorrecto decir, entonces, que las mujeres anatómicas dentro del linaje estuvieran subordinadas por su anatomía. Solamente las *aya* en matrimonio eran vistas como externas, y estaban subordinadas a los *oko* como internos. *Oko* incluye todos los *omo-ile*, tanto *ana-masculinos* como *ana-femeninos*, incluyendo a los niños que nacieron antes de la entrada de un particular *aya* en el linaje. En cierto sentido, los *aya* perdieron su edad cronológica y entraron en el linaje como “recién nacidos”, pero su

clasificación mejoró con el tiempo en relación a otros miembros del linaje que nacieron después de que el aya entrara al linaje (1997: 46).

Oyewumi va a demostrar que las prácticas sociales (como la división del trabajo, el parentesco, la profesión y las estructuras monárquicas) no están ordenadas en función de la diferencia de género sino de acuerdo al linaje. Por ejemplo, ella critica la asunción dominante en los estudios de África Occidental que equipara al hombre con la agricultura y a la mujer con el comercio. Ella argumenta que entre los Oyo-Yorubas tanto okunrin como obinrin están representados en el comercio y la agricultura. Estas distinciones 'carecen de fundamento y no son más que una imposición de un modelo externo que distorsiona la realidad y conduce a la falsa simplificación de roles sociales y de relaciones' (ibid: 76). En cambio, la ocupación y el estatus depende de cómo los agentes se colocan en el ámbito social – una posición que es siempre relativa y contextual. Por tanto, un ana-femenino podría ser tanto un aya y oko (un externo para un linaje, un interno para otro). En la práctica, Oyewumi muestra que no hay una barrera de participación en varios campos del poder en términos de las diferencias anatómicas. Los ana-femeninos no están predestinados a convertirse guerreros, adivinadores, cazadores, agricultores y así sucesivamente. Ni los ana-masculinos están excluidos del comercio y la preparación de comida, incluso si esta preparación de comida es sólo para ellos mismo y no para la familia. Al respecto, utilizando un término tomado del sociólogo Francés Pierre Bourdieu, podemos decir que Oyewumi señala que los Yoruba tienen su propia "lógica de práctica". Es la lógica que Oyewumi sobre todo quiere explorar para producir conocimiento local.

Hay mucho que admirar en el reto de Oyewumi ante los supuestos actuales. Ella está con seguridad en lo correcto al cuestionar la universalización de las categorías del género como un principio organizativo en todas las sociedades a través del tiempo. Comprometerse una misma con la asunción del género es permanecer indudablemente embebida dentro de una tradición específica Occidental de crítica. Por supuesto, esto no significa que esta tradición está en sí misma fija e inmodificable. El punto es más bien que cuando categorías "extranjeras" son adoptadas acríticamente, pueden distorsionar la dinámica estructural local y el modo de comprensión. Es cierto que como un principio de investigación de primer orden, el género puede bien ser insuficiente para capturar las complejidades de la realidad social Oyo-Yoruba. Por

supuesto, el punto más general es que el peligro de los errores de traducción opera en ambos sentidos. Así como los términos de género occidentales de mujer y hombre no se traducen directamente al Yoruba, tampoco el sistema jerárquico Yoruba se traduce necesariamente a otros contextos culturales. En este caso, el aspecto crucial es permanecer fiel a las especificidades de la experiencia cultural local y estructura social. También concuerdo con Oyewumi cuando argumenta que la manera en que entramos al campo de investigación y las preguntas que hacemos en parte determinan el resultado que obtendremos. Si una pregunta con género se plantea en una sociedad donde la edad es más dominante, en todo caso, resultará una respuesta con género. Los paradigmas científicos tales como la mecánica cuántica han mostrado que el marco del experimento en parte produce sus propios resultados (medir la masa vuelve a la velocidad indeterminada y viceversa). En mecánica cuántica, como en cualquier otra área, en general, en el método científico y científico social, la sombra del investigador está siempre emitida en aquello que se investiga. Una vez más, un principio básico dentro de la tradición fenomenológica es que no hay un “objeto” disponible fuera del sujeto que lo percibe: el que ve es siempre visto, el que toca es siempre tocado. Los conceptos y las categorías nunca son “objetivas” - están siempre atrapados en la dinámica de las relaciones de poder y el campo de la cultura mismo.

A pesar de la fuerza persuasiva de su texto, hay dos aspectos altamente problemáticos del argumento de Oyewumi. Primero, necesitamos cuestionar su metodología subyacente y las asunciones teóricas del lenguaje y el discurso. Segundo, su apelación al conocimiento local crea un problemático esencialismo y autenticismo.

Una metodología problemática

En términos de la metodología problemática de Oyewumi, quiero enfocar tres áreas: a) la importancia que ella adscribe al lenguaje como revelador de una esencia cultural; b) su comprensión de la naturaleza del poder; y c) su asunción acerca de la relación entre el lenguaje y la realidad social. Una discusión filosófica de estos aspectos clarificará el sentido de sus argumentos en contra de la universalización de las distinciones de género.

a) El Lenguaje como Verdad Cultural

Para negar la demarcación de género, es importante para la crítica de Oyewumi lo que

ella refiere como una trayectoria colonial de la diferencia anatómica, encontrada en su forma más pura entre los Oyo-Yoruba. En este sentido, okunrin y obinrin están contaminados con capas de significado simbólicas y basadas en el género solamente a través del proyecto colonial. Por tanto, ella asume que los significados originales de estas palabras se encuentran por debajo de la superficie de la incorrecta proyección y traducción colonial. Esta línea de argumentos es similar a la empleada por los últimos filósofos romanticistas en los siglos XIX y XX que eran muy entusiastas para articular un sentido del poder en la Grecia clásica en términos de su paralelismo con el desarrollo del estado-nación Europeo moderno. La etimología, y el deseo de capturar el significado “original” de palabras en alemán y en griego, fue exactamente el método que el filósofo alemán Martin Heidegger empleó para teorizar el destino histórico de Alemania en el periodo previo al régimen Nazi en los años 1930. En ambos casos, el de Oyewumi y de ciertos hilos del pensamiento Europeo, podemos detectar una comprensión cuestionable de cómo las palabras transmiten su significado a través del tiempo. La asunción problemática es que las palabras tienen un significado “original” que se puede acceder de alguna u otra manera, como si las palabras fueran platos sucios de cobre que necesitan una limpieza ocasional. ¿Con qué bases se puede garantizar que el significado de una palabra en un cierto punto de la historia transmite un cierto significado? Incluso si un significado previo es detectado (una tarea fácil en culturas literarias con una tradición de diccionarios, pero más difícil en culturas históricamente orales como la Yoruba), ¿cómo puede asegurarse que esta connotación previa es el significado original? Esta problematización es especialmente pertinente en el contexto Yoruba – dada la gran cantidad de historias sobre el origen que abundan entre los Yoruba.

Una descripción más precisa de cómo las palabras transmiten un significado a través del tiempo sería la que enfatice el flujo más que la inmovilización y la conservación. La afirmación de Nietzsche de que la verdad es un “ejército móvil de metáforas” es más útil en este caso, al describir la naturaleza transitoria de las palabras y las formas en que los cuerpos (ejércitos) transmiten y transforman las palabras a través de móviles de comunicación con los demás en cada presencia histórica (3). Cuando la verdad se entiende de esta manera, podemos comprender cómo el significado de una palabra revela la historia de las proyecciones que una cultura o una comunidad ha impuesto sobre él. En este sentido, las palabras son como tótems, teniendo el sentido que la

sociedad proyecta sobre ellas, que dura incluso más allá de cada época de proyección. Es muy posible que incluso la historia adscrita a una palabra es en parte una proyección del presente. En este sentido, la afirmación de Oyewumi acerca de que el lenguaje revela la dinámica social puede ser correcta parcialmente. Puede ser que okunrin y obinrin parecen revelar poco más allá de la diferencia anatómica; sin embargo, no hay nada en el argumento de Oyewumi que pueda apoyar su suposición de que esto siempre ha sido el caso.

El peligro de los argumentos etimológicos es que, en última instancia, apoyan un acercamiento autenticista y organicista al lenguaje y a la cultura. Al igual que Heidegger quería expresar el destino auténtico del pueblo alemán, así también Oyewumi está especialmente interesada en las tradiciones y en el sentido del mundo Oyo-Yoruba. Pero, ¿cómo puede estar segura de que los Oyo-Yoruba son los verdaderos autores de las creencias y de la práctica social Yoruba? ¿Por qué y con qué bases atribuye una historia lineal a las palabras y su relación con los mitos de origen? ¿Por qué suponer que el significado explícito de una palabra excluye y se opone a otros posibles significados? Alison Weir demuestra precisamente en este punto, en relación a una concepción alternativa no-esencialista de cómo el significado opera a través del tiempo. Ella escribe, refiriéndose al filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein:

Para Wittgenstein, las palabras pueden ser mejor entendidas en el modelo de una cuerda que consiste en una multiplicidad de fibras individuales: así, los significados de palabras pueden ser mejor comprendidos en términos de multiplicidad de usos relacionados entre sí. Una vez que este modelo de lenguaje se combina con un modelo histórico, se hace posible comprender el significado mediado a través de complejas interrelaciones de diferentes prácticas sociales en diferentes contextos, a través de diferentes discursos e instituciones, que depositan en estos conceptos múltiples capas de significados. Así, el concepto de “mujer” ya incluye múltiples y, a menudo, significados contradictorios, y está abierto a los cambios de significado (1996: 121).

En última instancia, la etimología sólo puede “funcionar” si se supone que una cultura se ha mantenido de alguna manera pura a través del tiempo y que no ha tenido discontinuidades o cambios de paradigma en la auto-comprensión colectiva. Como

sugiere la cita de Weir, esta creencia está lejos de la realidad si tenemos en cuenta que una discontinuidad espacial (o sincrónica) se puede añadir a la discontinuidad temporal (o diacrónica) del significado del lenguaje. El significado de las palabras, incluso en el presente, puede alterarse de un lugar a otro y de un contexto a otro – que difieren en diversas situaciones institucionales o praxiales. Por el contrario, Oyewumi afirma haber descubierto un depósito para la esencia del sistema Yoruba que trasciende tanto el espacio como el tiempo. Oyewumi se basa en la existencia de una esencia o forma pura de la cultura Yoruba, del sistema social y del lenguaje que no se vean afectados por el cambio socio-cultural y el tiempo. En este caso, ella sucumbe a “la verdad” antigua – la expresión de Nietzsche aplicada a un deseo fundamental presente en toda la metafísica occidental desde Platón para descubrir la verdad – un deseo que debe permanecer inconsciente de la suposición que lo motiva – de que hay una Verdad (V mayúscula) por descubrir. Para Oyewumi, la cultura Yoruba tiene una esencia histórica que no se ve afectada por el tiempo y el cambio. Un oyente más atento a la cultura y al lenguaje Yoruba no dejará de notar la ausencia de tal esencia o autenticidad cultural.

b) El lenguaje del poder

La segunda área problemática en el trabajo de Oyewumi se refiere a su comprensión del poder. Aunque la consideración de Oyewumi de la dinámica del poder en el sistema social Yoruba, en torno a ser un interno o externo en relación con el linaje y la antigüedad, implica dependencia al contexto (ser un interno en un contexto y externo en otro) y el relativismo (ser mayor a ciertos miembros del linaje y menor a otros) y es inevitablemente de forma compleja, no obstante sigue siendo simplista en otro sentido. La dificultad esencial de su consideración del poder, ya sea el de la antigüedad en los Yoruba o la distinción de género en el Occidente, es que una variable particular del poder es la misma en todas partes en forma aislada de otras formas de habilitación o restricción. Uno puede admitir que Oyewumi tiene razón al argumentar que la antigüedad es el idioma dominante del poder en la cultura Yoruba. Sin embargo, es erróneo concluir que la antigüedad es la única forma de relación de poder y que opera fuera de o en relación con otras formas de jerarquía. En línea con las recientes teorías del poder (como en el pensamiento feminista y post-moderno), sugiero que los diferentes modos de poder siempre están trabajando en términos recíprocos. Ningún

modo de poder, ya sea de género, antigüedad, raza o clase, tiene el mismo valor de un contexto a otro y de un tiempo a otro. Ninguna forma de poder es monolítica o unívoca, existente al margen de todos los otros modos de estructuración social. Por el contrario, cada variable del poder adquiere su valor específico en el contexto de todas las demás variables que operan en una situación determinada. El consenso entre muchos pensadores críticos y las feministas de hoy es que los límites entre los diferentes modos de poder suele ser irreduciblemente borrosa. Por ejemplo, la diferencia de clase sólo funciona en la forma que lo hace a través de una constelación específica de los efectos que se articulan en términos de raza, género, origen étnico, religión, geografía y generación, y en la relación cara a cara. Y, por supuesto, este enfoque plural y sensible al contexto cambia la manera que comprendemos estos posicionamientos diferenciados. Cada modo de poder es como un hilo que crea un patrón de significado sólo cuando se entrelazan con todos los otros hilos que combinan en una situación específica (la familia, el lugar de trabajo, de la ciudad, la cultura y así sucesivamente).

El error de Oyewumi al tomar en serio la naturaleza entrelazada de la dinámica del poder significa que no puede dar cuenta de la complejidad y los matices de la antigüedad, como en realidad opera en el contexto Yoruba. Por ejemplo, no puede discutir el hecho de que la ideología de la antigüedad se utiliza a menudo como una forma de enmascarar otras formas de relación de poder. Es en este sentido que la teorización de la antigüedad puede considerarse como inquietantemente ingenuo y políticamente peligroso. El vocabulario de la antigüedad a menudo se convierte en la forma misma en que se expresa el abuso sexual, y la violencia familiar (especialmente hacia la aya/esposa en un linaje) y simbólica. Su negativa a complicar o interrogar el funcionamiento del poder es aún más alarmante dado el virulento abuso del poder en la relación profesor-alumno en el sistema educativo nigeriano que a menudo no se cuestiona por la víctima, ya que se muestran reacios a desafiar al abusador en el nombre de la “falta de respeto a sus superiores”. En estas situaciones, lo que está en operación no es la antigüedad sino otra forma de poder, disfrazada de respeto para los mayores. La antigüedad en el contexto Yoruba es por lo tanto a menudo un ardid para otras formas de poder. Sin embargo, debido a que Oyewumi pretende que la antigüedad es el modo de poder dominante para el sistema social Yoruba, simplemente no puede reconocer lo compleja que es la realidad. Por lo tanto, ella debe evitar todo el trabajo hecho por feministas y teóricas sociales que enfatizan la compleja interdependencia de

una forma de poder sobre otro, y la forma en la que el poder se manifiesta explícitamente (y se respeta!) a menudo oculta otras formas más insidiosas. Su relato monolítico y poco sofisticado se asemeja a las formas de la primera ola del feminismo que enfatizaban la naturaleza trascendente de la opresión patriarcal (y entre paréntesis, por lo menos al principio, muchas otras formas de dominación de poder en las que las mujeres estaban y están sujetas). Por supuesto, la tematización de Oyewumi de la antigüedad en el contexto Yoruba difiere del discurso feminista anterior en que ella hace hincapié en el poder como habilitador más que como limitante. Sin embargo, el énfasis puesto en el poder positivo sirve para poner de relieve los problemas de sus consideraciones. Es precisamente debido a que ella no reconoce que la antigüedad opera en contextos diferenciales, entrelazado con otras variables (que se mantienen en el mejor de un “segundo orden” en su cuenta), a menudo funciona como un eufemismo ocultando el abuso en el respeto, que le permite negar que las distinciones de género operan en la sociedad Yoruba y niega la existencia de la desigualdad basada en el género. Sólo cuando es aislado de todos los demás factores condicionantes puede una variable particular de poder (como la antigüedad) aparecer como totalmente favorable. Sin embargo, tan pronto como adoptamos una noción de poder más compleja y entrelazada, podemos ver el poder como capacidad siempre opera en el contexto de otras formas de poder limitativo – lo que Foucault denomina “micropoder”. De esta manera, el deseo de Oyewumi de subrayar y celebrar el poder de la mujer Yoruba o africana, no tiene por qué impedir un análisis de las formas en las que ellas experimentan coacción y dominación. El poder-sobre y el poder-hacia se ven entonces como interdependientes. En la medida en que dejamos de lado cualquiera de estas formas es la medida en que simplificamos la realidad social y nuestro entendimiento de las complejas operaciones de poder.

c) El lenguaje y el discurso se convierten en realidad social

Esta simplificación de la naturaleza del poder lleva a la tercera serie de problemas fundamentales del texto de Oyewumi. Su método etimológico/lingüístico de reducción de la realidad social al discurso explícito asume que los significados actuales de las palabras o discursos pueden capturar completamente la realidad social. Oyewumi allana completamente la relación entre el lenguaje y la realidad al suponer que existe un total isomorfismo entre los dos. Aunque Oyewumi tiene razón al argumentar que el

lenguaje puede expresar la realidad, ¿por qué debemos suponer que el dominio de la lengua, el derecho, el discurso o los símbolos son un perfecto espejo o imagen de la realidad social? ¿Sobre qué bases debemos atribuir un deseo de expresar lo que realmente sucede en el plano del lenguaje mismo? El texto de Oyewumi no puede responder a estas preguntas simplemente porque no hace una distinción entre la descripción de *iure* y de *facto* – es decir, entre lo que ocurre a nivel del lenguaje, el discurso, las normas simbólicas o jurídicas, por una parte, y la realidad social o la experiencia cotidiana vivida por el otro. Podemos ver esta ausencia si volvemos al privilegio de la anatomía como base de la libertad “femenina”. Para Oyewumi, no hay barreras a las actividades de los *obinrin* en relación con los *okurin*. Es decir, el hecho biológico de ser mujer no interrumpe o determina de ninguna manera (más allá del hecho evidente de la reproducción) la percepción social de los cuerpos. Esta es la supuesta neutralidad de género que permite a las *ana-femeninas* en el contexto Yoruba el nivel de libertad y capacidad que disfrutaban. Sin embargo, sólo porque la diferencia de género no se encuentra inscrita en el discurso o marcada en el lenguaje no significa que esté totalmente ausente de la realidad social. A menudo hay una brecha entre lo que sucede en la legislación y en la realidad social. Es precisamente por no hacer una distinción entre el lenguaje y la realidad que Oyewumi es capaz de omitir esta posibilidad y asumir que las mujeres Yoruba tienen el mismo poder que los hombres de su linaje. Es fácil introducir ejemplos que demuestran la necesidad de esta distinción entre el lenguaje y la representación simbólica, por un lado, y la realidad social, por otro. Por ejemplo, desde la experiencia de la Sudáfrica del post-apartheid, no hay nada a nivel discursivo o jurídico que limite a un negro sudafricano para la adquisición de las libertades materiales y simbólicas que los blancos sudafricanos han disfrutado durante mucho tiempo. Después de todo, Sudáfrica tiene una de las constituciones más ilustradas y progresistas del mundo. Y, sin embargo, en el nivel de la experiencia cotidiana, hay factores reales de inhibición que limitan el grado en que los africanos negros pueden participar en la vida económica y en la representación simbólica. La eliminación de las barreras inhibitorias (del lenguaje y de la ley) es solamente el principio de un largo proceso de creación de una sociedad justa. La misma historia podría ser contada muchas veces en diferentes contextos históricos – por ejemplo, la diferencia entre la legitimidad de *iure* y la realidad de *facto* para los afroamericanos después de la abolición de la esclavitud y hasta el día de hoy en los Estados Unidos. A

menudo es el caso de que la gente (tanto opresores como oprimidos) en sus interacciones cotidianas continúan actuando de acuerdo a una dinámica de opresión social que se ha considerado obsoleta desde un punto de vista explícitamente judicial o discursivo. Hortense Spillers lo dice de forma sucinta cuando escribe de la continuidad del legado de la esclavitud en la situación contemporánea de los Estados Unidos:

A pesar de la carne/cuerpo en cautiverio ha sido “liberado” y nadie tiene que fingir que incluso las comillas no son importantes, la actividad simbólica dominante, la episteme rectora que emite la dinámica de nombrar y evaluar, permanece bien fundada en las metáforas originales del cautiverio y la mutilación de manera que es como si ni el tiempo, ni la historia, ni la historiografía y sus tópicos, muestra movimiento, como si el sujeto humano fuera “asesinado” una y otra vez por las pasiones de un arcaísmo anónimo y sin derramamiento de sangre, mostrándose en un disfraz sin fin (1987: 68).

Los modos de la realidad de iure y de facto están, por tanto, a menudo considerablemente desarticulados y en conflicto entre sí. La cuestión entonces se convierte en reconocer y después dar cuenta de esta diferencia. En el caso de las mujeres en el contexto Yoruba, la tarea, contraria a Oyewumi, es la de citar los casos y los marcos de la opresión o el privilegio de género que no están inscritos en la esfera discursiva / judicial. Una cuestión clave aquí, entre muchas otras que podríamos señalar, es el hecho de que en una sociedad patrifocal como la Oyo-Yoruba, es el ana-femenino como aya/esposa quien generalmente debe salir a otro linaje, convirtiéndose externa y por lo tanto subordinada al linaje de su esposo, a diferencia generalmente de los ana-masculinos. Y en la medida en que se privilegia la pareja heterosexual y la maternidad, son las ana-femeninas quienes se espera que se casen fuera. Por lo tanto, son las mujeres quienes típicamente se vuelven subordinadas (ya sea como esposa mayor o menor) a los hombres. Por otra parte, porque las mujeres Yoruba tienen la responsabilidad primaria de la preparación de la comida y del cuidado de los niños, son mucho más propensas a tener la responsabilidad de cuidadoras y proveedoras económicas, ambos roles normativamente femeninos en la sociedad Yoruba. Oyewumi pasa por encima de estas probabilidades normativas recurriendo a dos estrategias, en primer lugar cuestionando el valor de las estadísticas, y en segundo lugar, señalando

ejemplos contrarios. Ninguna de estas respuestas es del todo adecuada frente a la crítica aquí desarrollada. Cualquier cosa que uno pueda pensar de las estadísticas, el hecho de que las probabilidades se pueden calcular en su base indica una estructura normativa en el trabajo. Negar la validez de las estadísticas se convierte entonces en una forma débil de negar la existencia de la propia normatividad. Es cierto que incluso en las más recalcitrantes de las culturas patriarcales se podía encontrar mujeres en posición de poder, teniendo una gran variedad de funciones tales como monarca, cazadoras, etc. Una vez más, el uso de contra-ejemplos es sólo otro ejemplo de lo que Bourdieu ha denominado la presencia de la “excepción milagrosa” dentro de lo que es en realidad el marco hegemónico. Aunque hay algunas ana-femeninas que son a la vez aya (en relación con su cónyuge) y Oko (en relación a su linaje) y son cazadores y agricultores, no es el caso de que ana-masculinos como oko tengan la responsabilidad de la crianza del niño o la preparación de alimentos para la familia, más allá de proveer por sí mismos durante su estancia en la granja. Utilizar las experiencias derivadas de las “excepciones milagrosas” tiene la función de neutralizar el funcionamiento real del poder y ayuda a enmascarar los regímenes opresivos del poder. Mientras que uno puede simpatizar con el valor terapéutico que motiva el deseo de Oyewumi para descubrir una historia precolonial, armoniosa y sin género, la evidencia que utiliza para apoyar su argumento simplemente no resiste el escrutinio. No podemos limitarnos a utilizar la experiencia de las princesas y las mujeres privilegiadas para evaluar la posición y la experiencia de la mayoría de las mujeres en la sociedad. En cambio, su experiencia (si acaso) debe ser utilizada para imaginar nuevas posibilidades y luchar contra la desigualdad sin negar la subordinación colectiva de las mujeres.

Una vez que comenzamos a reconocer los modos de opresión que existen por debajo del umbral de análisis discursivo, en la forma que he sugerido, necesitamos entonces dar cuenta de la diferencia entre las palabras, representaciones, leyes y la realidad social. Es en este punto que podemos empezar a señalar el texto de Oyewumi como atrapado en los mismos modos del poder que intenta articular. En este caso, el problema central para Oyewumi, es que debido a la ausencia de una distinción de iure / de facto, ella no puede tener la concepción de la ideología – un marco discursivo que busca legitimar y reproducir ciertas normas de poder y privilegio. Sin esta concepción, su pensamiento en sí es vulnerable de quedarse atrapado en la ideología de la antigüedad, en vez de simplemente describirla. Al presentar la antigüedad como la característica definitoria

de la dinámica del poder Yoruba, contra el cual todos los otros modos de poder son secundarios, en el contexto de un enfoque naturalista e ingenuo de la relación entre el lenguaje y la realidad, el texto de Oyewumi termina acriticamente adoptando la misma forma de poder que establece sólo para describir.

Nadie ha expresado los peligros de tal captura ideológica mejor que Bourdieu. Para repetir la frase citada al principio, “Los efectos ideológicos de mayor éxito son aquellos que no tienen necesidad de palabras, y no piden más que el silencio cómplice” (1977: 188). En este caso, Bourdieu muestra su aguda conciencia de una distinción de iure / de facto -que la dinámica social y los modos de la hegemonía y la represión a menudo existen por debajo del nivel del discurso y el lenguaje cotidiano. Una vez más, la cita sugiere que la falta de reconocimiento de este proceso (por guardar silencio acerca de la ideología) corre el riesgo de complicidad y complacencia demasiado fácil. Esto se aclara en la sección que sigue inmediatamente después de esta frase en *La Lógica de la Práctica*:

De ello se deduce, por cierto, que cualquier análisis de las ideologías, en el sentido estricto de “discursos de legitimación”, que no incluye un análisis de los mecanismos institucionales correspondientes, es susceptible de no ser más que una contribución a la eficacia de las ideologías: este es el caso de todos los análisis internos (semiológicos) de las ideologías políticas, educativas, religiosas, o estéticas, que olvidan que la función política de estas ideologías puede ser reducida, en algunos casos, a los efectos del desplazamiento y la diversión, el camuflaje y la legitimación, que producen por reproducción – a través de sus descuidos y omisiones, y en su silencio deliberada o involuntariamente cómplice – los efectos de los mecanismos objetivos (1977: 188-9).

En este sentido, la atención de Oyewumi al lenguaje, que parecía al principio estar sobre enfatizado, en realidad resulta no ser lo suficientemente fuerte. No tiene sentido en su texto donde se permite reflexionar críticamente sobre la aparente neutralidad de la diferencia biológica en el nivel del lenguaje o sospecha que este lenguaje en sí mismo podría ser imbuido de huellas normativas o ideológicas. Ella falla absolutamente a sospechar la posible relación entre el poder y el lenguaje. El resultado de esto es que su

texto termina repitiendo acriticamente el poder normativo de la antigüedad. Por otra parte, no tiene manera de abordar las complejas relaciones en las que la gente 'juega con' la estructura normativa de la antigüedad en su propio beneficio. Por ejemplo, como joven, podría ser de mi interés reconocer la autoridad de un mayor y mostrar deferencia, porque responde a mis propias necesidades y propósitos. En este caso, mi aparente respeto es sólo eso: una apariencia. Mi "respeto" no es, en realidad, motivado por la consideración de que como mayores, ellos son dignos de ese estado. Además, una mujer mayor puede renunciar tácitamente a su antigüedad cuando está con un menor porque el menor tiene capital económico o social que la persona mayor desea tener acceso. Un ejemplo de ello es que un hermano mayor puede renunciar a su condición de antigüedad en relación con una hermana más joven y rica. La antigüedad se convierte así en un 'juego' que la gente puede jugar con diferentes efectos y por diversos propósitos. Pero si nos quedamos en el plano del significado explícito y el código simbólico, entonces nos perdemos las lagunas, los silencios, los significados ocultos de cualquier modo particular de abordaje. Por lo tanto, a diferencia de este juego, híbrido y, sobre todo lo demás, abordaje pragmático al lenguaje de la antigüedad mencionado, el libro de Oyewumi está repleto de negativas a contemplar cualquier otra forma de ver el sistema social Yoruba, excepto lo estructurado por la antigüedad a condición de antigüedad. Es el especial énfasis que ella pone en los Oyo Yoruba (a diferencia de todas las otras variantes geográfico-culturales) que revela más claramente que su propio argumento reprime la diferencia y la impuridad a favor de la autenticidad y la pureza ideológica.

De esta manera, el texto de Oyewumi cae preso de una maniobra dudosa que se hace comúnmente por los teóricos tratando de articular el dar cuenta de la identidad y la dinámica social en oposición a la norma occidental – la de la represión de la diferencia, los silencios que son inherentes al objeto de estudio en sí mismo. Como Nancy Fraser escribe de aquellos involucrados en las políticas de identidad:

Haciendo hincapié en la necesidad de elaborar y mostrar una auténtica, autoafirmativa y autogenerada identidad, [la identidad política] ejerce una presión moral en los miembros individuales para ajustarse a la cultura de un grupo dado. La disidencia cultural y la experimentación son, por tanto desvalorizadas, cuando no son simplemente sinónimos de deslealtad. Así,

también, es la crítica cultural, incluídos los esfuerzos para explorar las divisiones intragrupo, como las de género, sexualidad y clase. Por lo tanto, lejos del escrutinio esperado de, por ejemplo, los hilos patriarcales dentro de una cultura subordinada, la tendencia del modelo de identidad es marcar tal crítica como 'no auténtica'. El efecto general es de imponer un único grupo identitario drásticamente simplificado que niega la complejidad de la vida de las personas, la multiplicidad de sus identificaciones y la adhesión a sus varias afiliaciones (2000, 112).

Como ya he subrayado, la crítica que aquí se presenta no niega la existencia de la antigüedad en la sociedad Yoruba (tanto como una forma de estructuración y como una estrategia retórica), ni tampoco desprecia el intento de Oyewumi para mostrar cuán a menudo domina a otros modos de capacidad o restricción. El punto de esta crítica es más bien para argumentar que al reclamar una diferencia irreductible entre el sistema social Yoruba y los sistemas occidentales, Oyewumi socava las diferencias que están siempre operando en el contexto Yoruba. La antigüedad puede tener prioridad sobre el patriarcado en la visión del mundo Yoruba. Sin embargo, y en suma, su noción del lenguaje y su relación con la realidad social sigue siendo ingenua, su comprensión de los modos del poder y como operan en forma monolítica (y por tanto simplista) y su concepción de la relación entre el lenguaje y el poder, son silenciosamente cómplices con las fuerzas normativas que no logra articular.

El conocimiento africano local en lo plural

La fijación de Oyewumi con un indigenismo social y lingüístico sin mancha es, en última instancia, motivada por el deseo de afirmar la alteridad radical de la cultura africana en relación con la europea. Este deseo de proclamar la única cultura propia de África, su modo de ser y la tradición hermenéutica, tiene una larga tradición en la historia política e intelectual africana, incrustada como está en la búsqueda de responder a la negación europea de la humanidad africana y su dominio global. El proyecto de Oyewumi de poner de relieve una lógica cultural Yoruba que no esté contaminada por la demarcación o las inequidades del género occidental la sitúa en una larga lista de hombres de 'raza' (4) dispuestos a descubrir y afirmar el conocimiento y los modos de autorepresentación africanos. Sin embargo, su deseo de descubrir un

marco cultural puro Oyo-Yoruba que sea anterior a los proyectos coloniales es profundamente problemático y en contra de la misma cultura que desea descubrir. En esta última sección, quiero desafiar el “internalismo cultural” de Oyewumi al esbozar un camino alternativo de conceptualiza las dinámicas de podery de la producción de conocimiento en el sistema social Yoruba. Esta tarea aún mantiene la sensibilidad de las diferencias en un sistema social (como la ausencia relativa de antigüedad en un contexto y su prevalencia en otros) sin caer en la trampa de la pureza, la autenticidad y el esencialismo.

Esta conceptualización alternativa se inspira en el uso especulativo de las bases religiosas del moderno capitalismo en su libro “La ética protestante”. Así como Weber señala un contexto teológico específico en el que se desarrolló el capitalismo (el de una cultura Protestante que, en su divorcio del Catolicismo, había borrado todos los modos de mediación con lo sagrado, llevando a una ansiedad espiritual colectiva que fue fue respondida en términos de un especial énfasis en el trabajo), así también sugeriré que el reconocimiento del específico horizonte teológico-estético de la cultura Yoruba, conduce a ideas sobre la estructura de la dinámica social Yoruba. En contraste con el monoteísmo protestante de Weber, el sistema social Yoruba es inherentemente politeísta. El politeísmo no es simplemente una relación plural con el mundo espiritual; sino imperativos teológicos profundamente inscritos que tienen un poder de organización que se extiende mucho más allá de la práctica religiosa. El politeísmo engendra una actitud pragmática y fluida, no solo hacia los dioses, sino hacia todas las cosas, categorías y conceptos. Aunque la sociedad contemporánea de Nigeria (y la cultura contemporánea Yoruba) está, en la superficie, dividida en cuanto a las religiones cristiana e islámica, la estructura profunda de la sociedad es politeísta y ordenada por el mundo de los espíritus de los dioses tradicionales. Este contexto teológico se revela con mayor facilidad en las prácticas estéticas como la danza y la música. El politeísmo espiritual se traduce en la estética de la polirritmia (5).

La sociedad Yoruba ha sido y es a la vez politeísta en sus estructuras de creencias y polirrítmica en la práctica estética y en la vida cotidiana. A diferencia de la tradición espiritual europea, por consiguiente no hay un principio trascendental en el contexto Yoruba – sino dioses individuales con la función de servir a diferentes necesidades espirituales. Dado que las necesidades espirituales de una persona cambian con el tiempo, también lo hace su lealtad teológica. Esto no significa que la gente cambia de

forma intermitente de dioses o tiene una actitud de “todo vale”. El politeísmo implica vivir con diversas reivindicaciones morales o de la verdad y negociar la tensión que surge de la igualdad y la diferencia sin excluir una de la otra. En este sentido, la sociedad Yoruba se asemeja más a las estructuras interrelacionales y múltiples que los teóricos post-modernos han descrito. No hay una línea dominante de poder en una sociedad politeísta que tiene el monopolio de la verdad – más bien, hay una constelación de cambios de fuerzas de competencia y moderación. La verdad, en el politeísmo, se convierte en efecto en un ejército móvil de metáforas. En el plano del discurso, ninguna interpretación puede dominar; en el plano de la realidad vivida, las fuerzas de habilitación y restricción están siempre en resistencia entre sí.

Es en este contexto que podemos responder a la consideración de autenticidad y esencialismo de Oyewumi de los Oyo-Yoruba. En lugar de privilegiar una forma específica de la cultura Yoruba (por ejemplo, antigüedad entre los Oyo) como la versión paradigmática, un marco politeísta de la cultura y sociedad Yoruba muestra que hay una diferencia interna intrínseca en operación que no puede ser completamente adjudicada al imperialismo Europeo. El filósofo beninés Paulin J. Hountondji ha argumentado que las inconsistencias, el pluralismo y discontinuidades en la sociedad africana no pueden explicarse solamente en términos de colonización. Para Hountondji es necesario reconocer que:

El pluralismo no viene de una sociedad desde fuera, sino que es inherente a toda sociedad. La supuesta aculturación, el supuesto 'encuentro' de la civilización africana con la europea, es realmente solo otra mutación producida en la civilización africana, la sucesora de muchas otras anteriores acerca de las que nuestro conocimiento es muy incompleto, y, sin duda, la precursora de muchas mutaciones futuras, que pueden ser más radicales todavía. El encuentro decisivo no está entre el conjunto de África y Europa: es el continuo encuentro entre África y sí misma (1976: 165).

Por otra parte, en contraste con Oyewumi, este enfoque de las diferencias internas precoloniales entre diferentes culturas africanas produce una concepción de una sociedad que es fluida y abierta a la diferencia, y no en contra de conceptualizaciones alternativas. La cultura Yoruba, como politeísta, encaja con la metáfora de Wittgenstein

del lenguaje como una cuerda: algunos aspectos de la cultura se extienden a través del tiempo y el espacio, pero no hay una línea central de la cultura (desde la perspectiva de la práctica expresiva o el poder dinámico) que se presente como un principio ordenador para todo el conjunto. En este sentido, el politeísmo y la polirritmia funcionan como un modelo alternativo de la dinámica y estructura social que contrasta fuertemente con el esquema esencialista y de autenticidad que Oyewumi prefiere. En este punto de vista, la cultura Yoruba ocupa un espacio impuro y bastardo, que invita a la mezcla y al diálogo productivo con su exterior. Es este tipo de conocimientos locales destrozados mezclados que encuentro productivos: donde los platos sobresalgan de casas de barro, Nike se pasea en la selva y pegatinas de Mercedes se mezclan con fetiches locales en la cabina del conductor de autobús. En miles de ejemplos de este tipo, la cultura Yoruba muestra sus poderes polirrítmicos de acomodación, adaptándose y apropiándose de influencias externas, así como transformando internamente las propias.

Contrariamente a Oyewumi, lo “local” en el “conocimiento local” es tanto acerca de cómo las corrientes culturales postmodernas y globales se articulan y expresan en contextos específicos, ya que se trata de tradiciones que han pasado y se han transformado por generaciones. El indigenismo, si es que existe, existe en una forma de yuxtaposiciones culturales que están perfectamente vinculadas a través de modos confiables de la agencia cultural.

La diferencia importante entre este enfoque al sistema social Yoruba y el de Oyewumi, es que el discurso (lenguaje, regímenes de representación, etc) puede verse ahora perpetuamente en conflicto. A pesar de un modo de discurso (por ejemplo el de la necesidad de prestar respeto a los ancianos) puede ser hegemónico, la apreciación del carácter diferencial de la sociedad Yoruba señala a otras formas del deber, la lealtad, la capacidad y la limitación de también están operando. Es de esta manera que la aproximación de la cultura Yoruba como politeísta facilita una relación crítica con el discurso Yoruba. En lugar de aceptar simplemente un modo de expresión o representación (como Oyewumi lo hace), este enfoque sugiere que los discursos mismos deben ser examinados con el fin de averiguar si ellos mismos están ocultando la violencia simbólica o están motivados ideológicamente. Con Bourdieu en mente, podemos mirar debajo de la capa discursiva para examinar la lógica de la práctica en el trabajo. En lugar de concentrarse totalmente en el lenguaje y lo que se dice, podemos examinar lo que se hace, lo que queda tácito, utilizando estadísticas, ejemplos típicos y

una gran variedad de otros métodos que los antropólogos, etnógrafos, sociólogos y filósofos han pasado décadas perfeccionando. No se trata de privilegiar la acción sobre el discurso, o la realidad social sobre el discurso o la ley, es más bien poner el discurso en el contexto de la práctica y desenmascarar cómo se negocia y se manipula. Es de esta manera que la distinción entre la representación de la realidad de *iure* y de *facto* se puede mantener a los efectos de una teoría genuinamente crítica. En contraste con la consideración de Oyewumi, de una prioridad absoluta adscrita a la antigüedad en la sociedad Yoruba, el enfoque desarrollado aquí acerca del politeísmo está basado en una apreciación de las estructuras teológicas y estéticas profundamente arraigadas que permiten tanto la pluralidad y la existencia en el tiempo. El politeísmo ayuda a explicar cómo la sociedad Yoruba es absorbida y absorbe el cambio y la diferencia, en lugar de mostrar cómo se ha excluido. También nos permite salir de una teoría totalizadora basada en la idea de la verdad o el paradigma final, como se articula en la ideología de Oyewumi de la antigüedad Oyo-Yoruba. En un movimiento que hace eco de la crítica de Nietzsche de la voluntad de la verdad, el teórico camerunés Achille Mbembe ha argumentado que una de las características de un sistema monoteísta es la creencia en la noción de lo final – esto es, el primer y último principio de las cosas. Hablando de lo final, es otra manera de hablar de la verdad (2001: 215). Él continúa diciendo que no hay monoteísmo excepto en relación a la producción de una verdad que no sólo determina los fundamentos y objetivos del mundo, sino que proporciona el origen de todo significado (*ibid*). Una conceptualización monoteísta puede volverse fija en un concepto único de lo que es la cultura, y bloquear otras historias que habitan dentro de la cultura. Es frecuente que en el momento mismo en que los pensadores africanos asumen que están prestando atención al conocimiento y realidades locales (contra la hegemonía epistémica occidental) que sus propios puntos ciegos y arraigamiento en una tradición epistemológica particular se producen y se manifiestan. En el caso de Oyewumi, el punto ciego es el de un monoteísmo conceptual adoptado inconscientemente. La figuración de Oyewumi de un paisaje social puro Oyo-Yoruba marca un rechazo a abrirse al misterio de la alteridad, de los deliciosos y contradictorios dolores y placeres del mundo Yoruba de la diferencia. La metafísica del monoteísmo que subraya su texto muestra cómo sin darse cuenta Oyewumi se ha vuelto occidental, a pesar de su deseo de arraigar su teoría en un medio cultural Yoruba. Esto contrasta con el tipo de conocimiento local que ha sido presentado aquí – las prácticas

culturales embebidas en el espíritu Yoruba del eclecticismo y el pragmatismo. Este conocimiento local descarada y alegremente admite al otro en su marco con el fin de criticar, trabajar y modificar un conjunto de influencias que niegan el narcisismo y el imperialismo singular de un paradigma monoteísta, como el que Oyewumi pone en escena.

Como comentario al margen, podemos mencionar otra debilidad en el argumento de Oyewumi al que no nos hemos referido hasta ahora. Ella asume que una relación igualitaria y anatómica entre sexos ha sido borrada desde el colonialismo. La pregunta que surge aquí es: ¿por qué debemos suponer que las estructuras pre-coloniales podrían ser fácilmente eliminadas? Ejemplos de rasgos espirituales y estéticos mantenidos en la diáspora africana desde la travesía del Atlántico indican que tales estructuras pueden sobrevivir incluso en las convulsiones más violentas (Sturkey, 1987, Sobel, 1987). En este caso, Oyewumi debe explicar cómo la igualdad de género fue borrada por el régimen indirecto, mientras que el paso a través del Atlántico no borró completamente otras estructuras de la sociedad africana. Sugiero que la adopción de una ideología de género “colonial” en la sociedad Yoruba no puede ser explicada fácilmente como una supresión de la forma anterior. Tiene más sentido asumir que debe haber sido un elemento dentro de la cultura Yoruba en sí misma – un ‘ajuste cultural’ entre una ideología de género sin marcar en la sociedad Yoruba y la codificación de género en la cultura europea que permitió una fácil adaptación del régimen colonial. No se trata de negar la interrupción violenta causada por los procesos coloniales, sino que es más el caso de que los actores culturales son más estratégicos (aunque tácitos) en su respuesta al cambio y la innovación. Como lo dice un anciano maliense Imam citado por Hecht y Simone, cuando se habla de terminar con la práctica de la circuncisión femenina: ‘El cambio debe descubrir las razones inesperadas de su existencia; también debe ser sorprendido en lo que produce. Sólo en la tensión entre lo viejo y lo nuevo ocurre la elaboración de una práctica moral’ (1994: 17). Por lo tanto, la construcción de las diferentes realidades africanas desde dentro – indicada por un acercamiento politeísta a la práctica y crítica discursiva, indica que la sociedad Yoruba, en toda su pluralidad, ya tenía el potencial de absorber los esquemas externos y las dinámicas de poder. Una vez más, esta absorción es siempre crítica, lúdica y pragmática – y no dogmática, auténtica o esencialista.

He aquí entonces la última diferencia entre la consideración de la antigüedad y la

versión más híbrida del sistema social Yoruba que he sugerido. Oyewumi en última instancia rechaza cualquier forma de categorización occidental como inadecuada a los diferentes contextos, como la sociedad Yoruba. En este caso, la distinción de género, con su referencia muy dudosa a la homosexualidad, sólo puede ser vista como una “importación occidental”. Por el contrario, la forma politeísta de la sociedad Yoruba (como he estado argumentando) significa que está mucho más lista, para aceptar y absorber la diferencia, de lo que Oyewumi podría pensar. Desafortunadamente, es a menudo el caso de que las teorías de la cultura y sociedad africana revelan más acerca de la angustia de los teóricos e intelectuales africanos que tratan de universalizar y proyectar soluciones a sus propias ansiedades, que de ilustrar cómo la mayoría de los africanos participan y navegan en su experiencia de vida cotidiana. Son estos intelectuales que, de hecho, representan los grandes obstáculos para la comprensión del conocimiento local en toda su riqueza. Debajo de la superficie de la lengua, las distinciones de género (como ocurre con otros modos supuestamente de segundo orden de la estructura de poder) siempre han estado en operación en la sociedad Yoruba; lo único que ha hecho el discurso occidental es haber ayudado a articularlo y llevarlo a operar en un plano crítico discursivo. Así como las feministas de la segunda ola en el occidente tuvieron primero que luchar con los modos en los que la ideología del patriarcado existe y conlleva complicidad en el lenguaje, así ocurre también en otros lugares.

Lo que está en juego más fundamentalmente en mi argumento, es la necesidad de rechazar una actitud de oposición y rechazo hacia los modelos teóricos y vocabularios procedentes de otros lugares. Al respecto, como lo he indicado, tal vez la mayor ironía del texto de Oyewumi es que a final de cuentas muy “occidental” (en el sentido del cliché de la palabra) en su aproximación inconscientemente monoteísta de la diferencia. En lugar de la diferencia intrínseca (la diferencia de lo múltiple, de una sociedad que está siempre en contradicción consigo misma, una sociedad abierta a la riqueza de la alteridad, una sociedad polirrítmica) Oyewumi nos invita a pensar en la diferencia en términos de exclusión y de oposición. En ese sentido, ella rechaza la teoría occidental solo para cometer errores que han sido largamente criticados en sus propios términos. Su relato es, en última instancia, impulsado ideológicamente por una voluntad esencialista hacia la verdad última que implícitamente debe rechazar el espíritu acomodaticio e incluyente que opera en la tradición teológica y estética Yoruba.

Una cultura africana o Yoruba herméticamente sellada, temerosa de las impurezas y de la contaminación, nunca ha existido. El deseo de pureza y de una nación autocontenida y referencial, a mi juicio es una construcción de la élite política e intelectual en la búsqueda de la última verdad.

En conclusión, en términos de la cuestión de género, la contundencia y convicción en operación en el relato de Oyewumi es tal que su relato de la antigüedad debe ser tomado seriamente y explorado más allá del propio proyecto de Oyewumi. A pesar de sus supuestos problemáticos acerca de la naturaleza del lenguaje y su relación con el poder, logra demostrar sin embargo la necesidad de tener en cuenta la cuestión de importar automáticamente asunciones acerca de la estructura de la sociedad bajo estudio, que no se pueden aplicar en el campo. Todas las futuras investigaciones de género fuera de Occidente, deberían ser conscientes, por tanto, de que se corre el riesgo de proyectar en la sociedad algo que no está allí, ya sea a nivel discursivo o praxial. Con esta incesante vigilancia sobre la amenaza de las proyecciones teóricas en mente, es entonces posible examinar los modos en que el inequidad de género puede todavía existir por otros medios a pesar de su ausencia en el discurso. O puede ser que la demarcación y discriminación de género en exploraciones futuras esté relativamente ausente. En este caso, el análisis de otros sistemas sociales pueden revelar distintas constelaciones de poder (tanto en capacidad como en restricción). Sin embargo, es poco probable que un resultado que privilegie un modo de poder sobre otros (tal como la noción de Oyewumi de antigüedad o la reificación feminista de género) escapara completamente una forma similar de crítica como la que he desarrollado aquí, que detecta una complicidad ideológica en operación en el argumento.

Lo más importante es que debemos rechazar de plano cualquier intento de asignar una categoría particular conceptual solo por pertenecer a Occidente y por lo tanto inaplicable a la situación de África. Durante miles de años, África ha sido parte de Europa como Europa ha sido parte de África, y fuera de esta relación, toda una serie de tradiciones tomadas de ambos lados han sido y siguen siendo preparadas y fermentadas. Negar este intercambio cultural y rechazar todas las importaciones de Europa es violar el orden del conocimiento y al mismo tiempo ignorar la contribución de varios africanos a la cultura e historia intelectual europea, y viceversa. Finalmente, afirmar un acercamiento politeísta a la comprensión de las dinámicas sociales Yoruba (y otras africanas) no conduce a un rechazo de la teorización de Oyewumi de la

antigüedad. Más bien, lo que se requiere ahora es abrir un espacio donde una multiplicidad de existencias contradictorias y categorías conceptuales puedan ser comprometidas productivamente dentro de nuestras teorías. Es de esta manera que podemos comprender y mantener a África y al conocimiento local en lo plural.

Notas

(1) Ver Ife Amadiume *Reinventing Africa: Matriarchy, Religion, Culture* (1997); los siguientes artículos en *Jenda: A Journal of Culture and African Women's Studies* (2001) editados por Nkiru Nzegwu & Oyeronke Oyewummi: Mojúbàolú Olúfúnké Okome 'African Women and Power: Reflections on the Perils of Unwarranted Cosmopolitanism'; Nkiru Nzegwu 'Gender Equality in a Dual-Sex System: The Case of Onitsha'

(2) Por supuesto, estas preguntas no son nuevas, las antropólogas feministas como Heneritta Moore han planteado cuestiones similares junto a las feministas post-estructuralistas con sus teorías de la identidad de género que va más allá de la lógica sacrificial puesta en marcha en la consideración de la diferencia sexual en la segunda ola feminista.

(3) "¿Cuál es entonces la verdad? Un ejército móvil de metáforas, metonimas, antropomorfismos – en fin, una suma de relaciones humanas, que se han mejorado, adaptado y embellecido poética y retóricamente, y que después de su largo uso parecen firmes, canónicas, y obligatorias para la gente: las verdades son ilusiones que uno ha olvidado que eso es lo que son; metáforas que se llevan a cabo y sin poder sensual; monedas que han perdido sus imágenes y ahora sólo importan como metal, ya no como monedas" Friedrich Nietzsche, 'On truth and lie in an extra-moral sense,' *The Viking Portable Nietzsche*, Walter Kaufmann transl.

(4) Ver Cheikh Anta Diop (1981) *Civilization or Barbarism: An Authentic Anthropology*; Amílcar Cabral (1970) *Revolution in Guinea: Selected Texts*; Nnamdi Azikiwe (1969) *I Renascent Africa*; Kwame Nkrumah, (1961), *I speak of Freedom: A Statement of African Ideology*

(5) Podemos especular que existe una relación general entre las profundas estructuras histórico-teológicas (incluso en sociedades secularizadas) y la práctica estética. Al igual que en occidente, el monoteísmo histórico ha llevado o privilegiado a la práctica monorrítmica (por ejemplo los tiempos musicales 4/4 o 3/4), así también en la tierra Yoruba, el politeísmo ha nutrido y fomentado el desarrollo de la práctica expresiva polirrítmica. Esta relación entre religión y ritmo sin duda encuentra confirmación concreta en otros lugares – por ejemplo, en la polirritmia de la música clásica India y la estructura del politeísmo Hindú.

Bibliografía

- Amadiume, Ifi (1997) *Reinventing Africa: Matriarchy, Religion, Culture*, London: Zed Books Ltd
- Azikiwe, Nnamdi (1969) *Renascent Africa*, London: Cass
- Bourdieu, Pierre (1977), *Outline of a theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press
- Cabral, Amilcar (1970) *Revolution in Guinea: Selected Texts*, New York: Monthly Review
- Diop, Cheikh Anta (1981) *Civilisation or Barbarism: An Authentic Anthropology*, New York: Lawrence Hill Books
- Ezeigbo, Akachi. T. (1996), *Gender Issues in Nigeria: A Feminine Perspective*, Lagos: Vista Books
- Fraser, Nacney (2000) 'Rethinking Recognition' in *New Left Review* May/June
- Hecht, David and Simone, Maliqalim (1994) *Invisible Governance: The Art of African Micropolitics*, New York: Autonomedia
- Hountondji, Paulin J (1976) *African Philosophy: Myth and Reality* (trans. Henri Evans), Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press [1996]
- Mbembe, Achille (2001) *On the Postcolony*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press
- Nietzsche, Friedrich (1989), *On The Genealogy of Morals & Ecce Homo*, New York: Vantage Books
- 'On Truth and Lies' On truth and lie in an extra-moral sense,' *The Viking Portable Nietzsche*, Walter Kaufmann transl.
- Nkiru Nzegwu (2001) 'Gender Equality in a Dual-Sex System: The Case of Onitsha' in *Jenda: A Journal of Culture and African Women Studies* www.jendajournal.com
- Nkrumah, Kwame (1961) *I Speak of Freedom: A Statement of African Ideology*, London: Heinemann
- Okome, Mojubaolu, Olufunke (2001), 'African Women and Power: Reflections on the perils of Unwarranted Cosmopolitanism' in *Jenda: A Journal of Culture and African Women Studies* www.jendajournal.com
- Oyewumi, Oyeronke (1997) *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourse*, Minneapolis: University of Minnesota Press
- Sobel, Mechal (1987) *The World They Made Together: Black and White Values in the Eighteenth-Century Virginia*, Princeton, N.J: Princeton University Press
- Spelman, Elizabeth (1989) *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thoughts*, London: The Women' Press
- Spillers, Hortense (1987) 'Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book' in *Diacritic Summer*
- Sturkey, Sterling (1987) *Slave Culture: Nationalist Theory and the Foundation of Black*

American, New York: Oxford University Press

Weir, Alison (1996) *Sacrificial Logis: Feminist Theory and the Critique of Identity*, New York: Routledge.

Yai, Babalola Olabiyi (1999), 'Tradition and the Yorùbá Artist' in *African Arts*, Spring, vol. 32:1

**Bibi Bakare-Yusuf es académica especialista en género y escritora. Es también co-fundadora de la editorial nigeriana Cassava Republic (www.cassavarepublic.biz). Traducción de Africaneando.*

Los derechos humanos como límite a la brujería africana

Ana Dols García*

La brujería es real para los que creen en ella. Por tanto no es bueno buscar argumentos para desvalorizarla o fingir que no existe (1) . Ahora bien, el hecho de que la creencia en brujería esté amparada por el derecho a la libertad religiosa, no es óbice para que se exija que ésta sea practicada en coherencia con los derechos humanos. Ya que si bien la creencia en la brujería no es necesariamente problemática, sí lo son algunas acciones que se llevan a cabo como consecuencia de ella.

Concepto y caracteres de la brujería

Desde nuestra mirada occidental no es fácil entender el complejo fenómeno de la brujería. El primer impedimento es el propio término “brujería”, pues se trata de un término demasiado global, unívoco y peyorativo (2). En ese aspecto las lenguas africanas son mucho más ricas, disponiendo de múltiples términos para referirse a la brujería, diferenciando también, la brujería “buena” y la “mala”. Una segunda dificultad es definir la brujería, ya que bajo ese término se engloban creencias y prácticas diversas que se han manifestado en diferentes épocas y lugares (3) . Si bien es cierto que ciertas prácticas se repiten a lo largo de un país e incluso coinciden en países diferentes, cada etnia, cada zona geográfica tiene sus manifestaciones propias de la brujería.

Ahora bien, pese a que cada práctica de brujería presenta rasgos particulares, podemos hallar una serie de patrones que se repiten en aquellas personas que creen y practican la brujería. Ronald Hutton ha extraído cinco caracteres que coinciden en toda práctica: los brujos utilizan medios no físicos para causar el mal a los otros; las víctimas suelen ser parientes o vecinos; la sociedad desaprueba esos actos; los actos de brujería se

inscriben en tradiciones antiguas; un individuo puede resistir a los brujos mediante amuletos, la disuasión o la persuasión.

La brujería puede definirse como el conjunto de creencias estructuradas y compartidas por una población tocando el origen de las desgracias, de la enfermedad o de la muerte y el conjunto de prácticas, de terapia y de sanciones que corresponden a esa creencia (4). Aunque su definición no es pacífica. En lo que sí parecen coincidir muchos autores es que la brujería es un invariante humano que adquiere en cada lugar y cultura una forma particular. Para los africanos la brujería es una manera de entender el mundo. La creencia en brujería permite dar un sentido a las desgracias que les afectan, responde a la pregunta ¿por qué a mí? (5)

Se pensaba que el desarrollo, la urbanización, la escolarización y la cristianización harían desaparecer la brujería, sin embargo la situación actual demuestra lo contrario. Lejos de pararse estas formas de representación colectivas se han mantenido, transformado y adaptado a las realidades contemporáneas (6) . Se constata un recrudescimiento de la brujería en África Subsahariana pues, pese a que difícil decir si hay un aumento de la brujería, está claro que cada vez se manifiesta de manera más pública (7). No es raro encontrar en los diarios africanos noticias como “Brujería: Una anciana “aterriza” sobre un techo en Yaoundé ” (8), “Las muertes de albinos continúan en Tanzania y Burundi ” (9) o “Insólito: Un hombre se pelea en pleno día con un fantasma en un pueblo cerca de Tchibanga” (10).

Sin entrar en la discusión sobre si la brujería es una manifestación de la irrupción de lo moderno en África o un síntoma de una vuelta regresiva a lo tradicional; lo cierto es que en esta nueva etapa la brujería ha dejado de ser un sistema ritualizado, monopolizado por unos especialistas y destinado a restaurar la armonía social para convertirse en una causa de desestructuración social y familiar. Sin caer en la idealización del pasado (la brujería también causaba males), podemos afirmar que en otras épocas había un equilibrio entre las fuerzas del orden (“brujos buenos”) y las del desorden (brujos malos) que permitía la coexistencia entre los ciudadanos. Hoy ese equilibrio está roto (11).

Por último destacar que la brujería no se restringe a zonas rurales. Desde los años 90 los estudios de brujería se han dirigidos también a las ciudades para señalar la extraordinaria vitalidad de la brujería en el interior de las instancias más modernas de las sociedades africanas (12).

Creencia amparada en el derecho

Tanto la Carta africana de derechos humanos como el Pacto de derechos civiles y políticos, ratificado por todos los estados africanos a excepción de las Islas Comoras y Santo Tomé y Príncipe, reconocen la libertad religiosa.

Está ampliamente reconocido que la libertad de pensamiento, conciencia y religión que garantiza este artículo incluye el derecho a sostener una creencia que puede ser considerada como un sistema filosófico más que como una religión establecida (13). Así lo entendió el Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas que defendió en 1993 que la libertad de religión o creencias no se limita en su aplicación a las religiones tradicionales o a las religiones y creencias con características o prácticas institucionales análogas a las de las religiones tradicionales. Se protegen por tanto las creencias teístas, no teístas y ateas así como el derecho a no profesar ninguna religión o creencia (14).

No sólo está reconocida la libertad de creer en la brujería, sino también la libertad de manifestar esa creencia, en público o privado, mediante la celebración de rituales y prácticas. Ahora bien, no todos los derechos reconocidos por los tratados de derechos humanos son absolutos. En el caso de la libertad religiosa los límites estipulados por el Pacto son “la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos, o los derechos y libertades fundamentales de los demás”. Por tanto, cabe establecer límites respecto a algunas manifestaciones públicas específicas de la brujería, sobretodo cuando entra en colisión con otros derechos fundamentales. Ahora bien, estos límites deberán estar justificados, ser recogidos en una ley y ser proporcionales al daño que causan.

Prácticas de brujería contrarias a los derechos humanos

Podemos clasificar en tres grupos distintos las prácticas derivadas de la creencia en la brujería que atentan contra algunos derechos humanos.

En un primer grupo están las agresiones (muertes, enfermedades, desgracias) que se cometen contra otras personas mediante la brujería, es decir, sin que medie contacto físico (15). Este tipo de agresiones difícilmente pueden considerarse violaciones de derechos humanos, pese a que sea una actitud reprochable para los creyentes en la brujería.

En un segundo grupo se encuentran las agresiones físicas que se cometen contra aquellas personas sospechosas de haber cometido actos de brujería. Se trata de actos de «contrabrujería» mediante agresiones directas y visibles como violencia física, insultos,

juicios, encarcelamientos, etc. Dentro de este grupo se sitúan las acusaciones de brujería y el consecuente delito de brujería existente en algunos países africanos como la República Centroafricana, Camerún o Gabón.

En un tercer grupo situaríamos las violaciones de derechos que se cometen mediante la realización de rituales de brujería, bien sea por las prácticas que se efectúan para realizar los ritos mágicos como es el caso del uso de partes del cuerpo de personas albinas o los rituales que se realicen sobre una persona para obtener algo de ella, como es el caso de los rituales que se realizan a mujeres para obligarlas a prostituirse.

En este artículo nos centraremos únicamente en las acusaciones de brujería y los actos de “contrabrujería” que se derivan de esas acusaciones.

Las acusaciones de brujería

Las acusaciones de brujería han sido siempre las manifestaciones más visibles de la creencia en brujería (16). Sin embargo, la naturaleza de las acusaciones han variado de manera significativa. Tradicionalmente en las acusaciones no se nombraba a una persona concreta y, en caso de que se hiciera, la acusación pública no iba acompañada de violencia. Actualmente las acusaciones públicas de brujería van seguidas de múltiples formas de violencia, que van desde la expulsión del hogar hasta torturas, daños físicos o muertes. En todo caso hay que entender estas manifestaciones violentas dentro de un contexto determinado. La situación de pobreza generalizada, las crisis políticas y los conflictos, los fuertes cambios socio-económicos y la desilusión actual tras las expectativas que se crearon en torno a la independencia han creado una situación de desconfianza hacia al Otro, además de, siguiendo las palabras del antropólogo Adam Ashforth, una intranquilidad espiritual que favorece las acusaciones de brujería.

Para entender bien la complejidad de las acusaciones de brujería es necesario, en primer lugar, diferenciar entre brujos y *nganga*. Tradicionalmente los poderes místicos pueden perseguir dos objetivos diferentes: el bien o el mal; siendo el brujo aquel que utiliza sus poderes para realizar el mal, mientras que el curandero (*nganga*) los usa para realizar el bien. Ambos se diferencian, además de por el destino de sus poderes, por su grado de aceptación por parte de la comunidad. Los brujos son presentados como personas al servicio del mal causantes de las miserias y desgracias que ocurren a su alrededor. Los *nganga* son, por el contrario, altamente valorados y respetados (17).

En segundo lugar, es necesario entender bien el proceso de acusación, para lo cual es necesario diferenciar entre sospechas y acusaciones. En un primer momento existen simplemente rumores sobre la posibilidad de que una persona se dedique a las prácticas de brujería, emergiendo al debate público o en acusaciones sólo en tiempos de tensión. Por tanto, en el caso de sospecha, la acusación de brujería no se manifiesta enteramente sino que es en el momento en el que una desgracia se produce cuando las sospechas se transforman, gracias a un proceso de designación de una víctima emisaria, en acusaciones (18).

Los signos e indicadores exteriores que determinan la acusación popular de brujería son variables. Puede tratarse de un suspiro, un silencio, una irritación designada como mala o una palabra pronunciada en la que se reconoce una intención o un pensamiento malo (19). Pueden ser visitas a un enfermo o, al contrario, el rechazo a visitarle. También los sueños son un medio comúnmente extendido de identificación de brujos. Un enfermo, por ejemplo, puede ver a aquel que es presumiblemente su agresor en sueño.

Generalmente las personas acusadas de brujería responden a un patrón determinado. Suelen ser personas vulnerables, que se encuentran de alguna manera fuera de la población o suponen una carga para ella. Son personas social, física, económica o moralmente débiles como es el caso de los ancianos, las mujeres (generalmente viudas o sin la protección de un hombre), personas con alguna discapacidad o, más recientemente, niños.

a) *Personas empobrecidas*

Todos los estudios sobre las acusaciones de brujería destacan el hecho de que las mismas sólo recaen en personas pobres o en situación de vulnerabilidad. Este hecho contrasta con la vinculación existente entre brujería y poder.

El origen desconocido de sus nuevas fortunas y situación privilegiada sitúa rápidamente a la élite en el ámbito de la brujería (20), ya que en muchas ocasiones la población explica el aumento económico y de poder de una persona por la intermediación de la brujería, sobretodo cuando la mejora de situación se ha realizado de forma rápida. Incluso en muchas ocasiones los políticos africanos acrecientan estos rumores porque consideran estas creencias un excelente arma para controlar y manejar a las masas. Pese a ello las personas con una buena situación económica o política no

son las acusadas de ejercer la brujería sino las personas que viven en una mayor situación de pobreza. Se cree que estas personas, movidas por la envidia de la posición de los pudientes, realizan brujería contra ellos.

b) Mujeres

Las mujeres son en mayor medida objeto de las acusaciones de brujería, como así lo confirmó el relator especial de la violencia contra la mujer en Naciones Unidas en su informe de 2002, donde señaló la brujería como una de las causas de violencia contra las mujeres.

Según la presidenta de la Asociación de Mujeres Abogadas Centroafricanas , Edith Douzima- Lawson, la incriminación de la mujer como bruja es una cuestión de género que encuentra sus orígenes tanto en factores endógenos de la mujer como en factores exógenos vinculados a la costumbre y la tradición (21). Dentro de los factores endógenos incluye el hecho de que las mujeres generalmente hablen más, sean más críticas, curiosas y temperamentales o tengan más cambios de humor . Además a las mujeres se las considera a menudo más susceptibles y se les critica el que no posean autocontrol sobre sus sentimientos. A esto se une el hecho de que las mujeres tienen índices más altos de analfabetismo y mayor desconocimiento de sus derechos, además de estar más golpeadas por la pobreza.

Como factores exógenos, Douzima señala que los prejuicios vinculados al sexo confieren a la mujer un estatus inferior, siempre relegada a un segundo plano. Esto conlleva que la mujer siempre sea considerada la causa de los problemas ya sea porque el matrimonio no puede tener descendencia o porque uno de los hijos tiene un comportamiento anormal. Especial situación de vulnerabilidad sufren las viudas.

c) Personas ancianas

La posición de las personas ancianas en la comunidad, tradicionalmente basada en el edad y la sabiduría, se ha visto empeorada por la urbanización y las migraciones, propiciando los abusos y la negligencia de las personas mayores por parte de sus familiares (22).

A título de ejemplo, se estima que aproximadamente el 80% de las víctimas de brujería en Tanzania fueron mujeres y la media de edad está entre 50 y 60 años (23), una edad avanzada para Tanzania. Incluso el año pasado un nutrido grupo de mujeres ancianas

se manifestó en la capital de Burkina Faso denunciando la situación en la que viven a causa de las acusaciones de brujería. Como bien denunciaba una de las ancianas en su discurso “En la vejez toda mujer desea vivir con sus hijos y sus nietos. Nosotras, las mujeres de Burkina Faso, no tenemos ese derecho »(24)

“Cuanto mayor es un brujo más potente es su poder y menos escrúpulos tiene para utilizarlos”, escribió el antropólogo Evans- Pritchard sobre los azandé (25). Esta es una de las principales razones por las que tradicionalmente las personas ancianas han sido las más perseguidos. No es, sin embargo, la única causa. Para la organización HelpAge Internacional estas acusaciones no son más que un pretexto para deshacerse de aquellos que ya no son considerados económica o biológicamente productivos para el hogar. Además hay otros factores sociales y comunitarios como el debilitamiento de los vínculos estrechos entre las generaciones de una misma familia, causado por la emigración del campo a la ciudad y la mayor instrucción formal y la pérdida, provocada por la modernización, de la tradicional función ritual y de arbitraje familiar de las personas mayores (26).

d) Menores de edad

Si bien tradicionalmente eran los ancianos los destinatarios de estas acusaciones, desde los años 90 las acusaciones de brujería contra menores de edad han incrementado espectacularmente, especialmente en las zonas urbanas de Angola, la República Democrática del Congo (RDC) y el sur de Nigeria.

El origen de este nuevo fenómeno de los niños-brujo se debe a múltiples factores. Por una parte hay factores sociales como el final de la solidaridad africana, unido a la ruptura de los vínculos familiares y la pérdida de autoridad paternal. Las relaciones tradicionales basadas en la autoridad del mayor sobre el menor se están transformando en relaciones de autoridad del rico sobre el pobre. La ciudad, el trabajo remunerado, el capitalismo y el consumismo han roto, por tanto, las estructuras familiares y sociales tradicionales (27). Como apuntan varios autores (Cimpric, Ballet, Dumbai) esto afecta a las relaciones padres-hijos en dos aspectos fundamentales. Por una parte, los padres no pueden colmar todas las necesidades de sus hijos, por otra muchos menores consiguen ganar más dinero que sus progenitores, cuestionando así la autoridad de los padres y comenzando graves problemas entre padres-hijos.

El surgimiento de los niños- brujo también se explica en base a factores económicos ya

que, aunque en el pasado los niños eran una garantía de prosperidad económica, actualmente son considerados una carga extra para la economía familiar. En todo caso, la pobreza no es la única explicación ya que hay familias con recursos suficientes que también acusan a los niños de sus desgracias, sin olvidar que los costes de los rituales de contra-brujería son muy caros (28).

Justamente el surgimiento de iglesias pentecostistas y pertenecientes a movimientos proféticos y sus rituales de contra-brujería están jugando un importante papel en el incremento de las acusaciones contra menores. El Ministerio de Asuntos Sociales de la RDC estima que unos 50,000 menores están siendo objeto de exorcismos y rituales en estas iglesias (29).

También existen otros factores como la existencia de más número de huérfanos debido tanto a los conflictos armados como a enfermedades como el VIH/SIDA, que sitúa a los niños en una situación más vulnerable y desprotegida.

Violaciones de derechos derivadas de las acusaciones

Las acusaciones de ejercer la brujería siempre vienen acompañadas de violaciones de derechos humanos, que se manifiestan en tres momentos diferentes.

En primer lugar, el simple hecho de ser acusado de brujería supone un grave atentado contra la dignidad de la persona por la discriminación y estigmatización que provoca en el acusado.

En un segundo momento surgen las primeras consecuencias tras la acusación, es decir, los actos violentos. La pasión que crean las acusaciones de brujería conduce en muchas ocasiones a la justicia popular, por lo que el maltrato físico y las torturas para que confiesen sus crímenes son algunas de las consecuencias de las acusaciones de brujería. Incluso algunos son apedreados, quemados o asesinados. Además se cometen abusos psicológicos debido a la violencia verbal e insultos que se lanzan contra los supuestos brujos. Se realizan además rituales sobre los considerados brujos que incluyen gritos y humillaciones. Otras veces la intervención de los propios jefes de barrio evita los linchamientos al conducir a los sospechosos de brujería a las dependencias policiales para garantizar la seguridad e integridad física del propio acusado. El problema es que la propia policía también suele compartir las acusaciones de la multitud y son frecuentes los abusos, bien sea de forma activa (violencia) o de forma pasiva (no ofreciéndoles alimento). Además surge el problema de qué hacer con los acusados

posteriormente ya que la prisión no es un lugar de protección sino de punición. En algunos países estas acusaciones pueden suponer la apertura de procesos judiciales.

En un tercer momento situamos las consecuencias derivadas de la acusación de brujería y de la violencia ejercida contra las personas consideradas brujas ya que estos hechos causan traumas y problemas de salud mental a largo término (30). Todas las agresiones y el estrés provocado por la acusación de brujería provoca daños físicos graves así como serios traumas psicológicos que pueden llevar a depresiones, falta de confianza en uno mismo, falta de autoestima... En el caso de los menores, son frecuentemente abandonados. Al vivir en la calle los menores dejan de recibir educación y cuidados sanitarios además de ser más propensos a caer en redes de tráfico infantil, ser víctimas de abusos sexuales y prostitución, caer en las drogas, realizar trabajos ilegales o sufrir la violencia cometida por las autoridades (31). Las mujeres también quedan en una situación de desprotección, especialmente las ancianas, que se ven obligadas a abandonar sus hogares y comunidades por temor a volver a sufrir agresiones.

Como vemos, los abusos y violaciones de derechos que se están cometiendo a causa de las acusaciones atentan gravemente contra los derechos de otras personas, por lo que estas acciones no pueden estar en ningún caso amparadas por el derecho a la libertad religiosa. Es necesario, por tanto, encontrar la forma adecuada de compatibilizar la creencia en brujería con los derechos humanos. Cuestionarse y modificar algunas de las manifestaciones de la brujería no implica la negación de la misma ni una necesaria ruptura con la tradición. Es, por el contrario, la única manera de reivindicar una creencia legítima a la que los abusos e incoherencias con los derechos humanos están deslegitimizando.

Notas

1 Schnoebelen, Jill Witchcraft allegations, refugee protection and human rights: a review of the evidence, *New Issues in Refugee Research Research Paper no.169*, enero 2009

2 De Rosny E. Justice et sorcellerie en Afrique, *Études* 2005/3, Tome 403, p. 171-181.

3 Rapport du Rapporteur spécial sur les exécutions extrajudiciaires, sommaires ou arbitraires, Philip Alston. Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas A/HRC/11/2 27 mayo 2009

4 AA.VV Justice et Sorcellerie , Cahier de l'UCAC n° 8-10 , 2003-2005 Ediciones Karthala

5 Schnoebelen, J.

- 6 AA.VV Justice et Sorcellerie
- 7 Geschiere, P Sorcellerie et modernité : retour sur une étrange complicité Politique africaine n° 79 – octobre 2000
- 8 Sorcellerie: une sexagénaire “atterit” sur un toit à Yaoundé”, Yaunde, 26 enero, 2011, Cameroon Tribune
- 9 Les meurtres d’ albinos se poursuivent en Tanzanie et au Burundi, 6 mayo 2010 www.afik.com
- 10 Insolite: Un homme se bat en plein tour avec un fantôme dans un village proche de tchibanga!, Agencia Gabonesa de Prensa, 09-02-2009
- 11 De Rosny E.
- 12 Tonda, J y Bernault, F. « Dynamiques de l’ invisible en Afrique » , Cahiers d’études africaines, n° 189-190 Territoires sorciers
- 13 Souto Galván, Esther, El reconocimiento de la libertad religiosa en Naciones Unidas, Ed. Marcial Pons, 2000 Barcelona
- 14 Comentario general número 22 (48) (art 18) 1, aprobado por el Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas el 20 de julio de 1993
- 15 AA.VV, Justice et sorcellerie
- 16 Cimpric, Aleksandra Les enfants accusés de sorcellerie. Etude anthropologique des pratiques contemporaines relatives aux enfants en Afrique, Unicef, Dakar, abril 2010
- 17 Belombo Yombi, A. La Repression de la Sorcellerie dans le Code Penal Camerounais: le cas du Kong dans le Ntem. Jahrbuch Fiir Afrikanisches Recht, Band V. 3-12. C. F. Heidelberg: MfillerJuristischer Verlag 1984.
- 18 AA.VV Sorcellerie et Justice en Republique Centrafricaine Acte du colloque de l’Université de Bangui 1er et 2 août 2008 Revue Centre-africaine d’ anthropologie n°2 2008
- 19 idem
- 20 Geschiere, P "Sorcellerie et politique: Les pieges du rapport elite-village." Politiques Africaines 63: 82-97
- 21 AA.VV Sorcellerie et Justice en Republique Centrafricaine
- 22 No country for old women, versión de un artículo de Jemma Neville, publicado en Helpage
- 23 Schnoebelen, J.
- 24 Paquita Reche, Ancianas excluidas de la sociedad denuncian y reclaman, publicado en Fundación Sur
- 25 Cimpric, A.; los azande son un grupo étnico que habita principalmente en el norte de la Rep. Democrática del Congo, en el sudoeste de Sudán y en el sureste de la Rep. Centroafricana.
- 26 Organización Panamericana de la Salud, Oficina Regional para las Américas de la Organización Mundial de la Salud, Informe mundial sobre la violencia y la salud. Washington, D.C., 2003

27 Cimpric, A.

28 idem

29 Aguilar Molina, Javier. The Invention of Child Witches in the Democratic Republic of Congo: Social cleansing, religious commerce and the difficulties of being a parent in an urban culture, Save the Children (2006)

30 Afruca, What is witchcraft abuse?

31 Cimpric, A.

**Ana Dols García es colaboradora de Africaneando. Licenciada en derecho, ha residido en la República Centroafricana y ha escrito para diversos medios y centros de estudios.*

Alain Mabanckou o la literatura del desamor. Revisión crítica de la novelística en castellano del autor congoleño

Oscar Escudero*

Salvando las distancias generacionales, temáticas y estilísticas, la singladura vital de Alain Mabanckou (Pointe-Noire, República del Congo, 1966) (1) comparte ciertos paralelismos con la del autor marfileño Ahmadou Korouma, en tanto en cuanto ambos compatibilizaron su creación artística con cargos en corporaciones europeas, sus textos fueron publicados en Francia y rubricaron su obra en el idioma de la metrópolis, quedando ambos expuestos, por tanto, a la crítica panafricanista por generar literatura en la lengua del colono y no en la vernácula. Novelista, poeta y ensayista, el entonces joven Mabanckou se especializó en Filosofía y Letras en el Liceo de Karl Marx, se graduó en Derecho en Brazzaville, y más tarde se desplazó a Francia con la ayuda de una beca para obtener el postgrado en Leyes por la Universidad de París-Dauphine. Trabajó diez años en la compañía multinacional Eaux-Suez Lyonnaise, durante los cuales fue viendo la luz una parte sustancial de su producción lírica: “La légende de l'errance” (Éditions L'Harmattan, 1993) o “L'usure des lendemains” (Nouvelles du Sud, 1995). Se trata de una poética culta, de tintes metafísicos, con un pie en la tradición africana y otro en la occidental. Lo que sigue es una sucinta degustación de su lírica (2):

à J. Dipongo, la disparue

Jour nouveau

Promesse de lumière

Fleurs écloses

Joie de vivre

La Terre est un jardin de mille-feuilles
mais aussi
une mesure à louer
avec vue sur la Mort...

A J. Dipongo, la desaparecida

*Nuevo día / Promesa de luz / Despiertan las flores / Alegría de vivir / La Tierra es un
jardín de milenramas / Pero también / Una casa en ruinas que se alquila / Con vistas
a la Muerte...*

* * *

Je marcherai

Je m'arrêterai de temps à autre
devant une pierre
pour affûter ma solitude épuisée

Caminaré

Me detendré de vez en cuando / Ante una piedra / Para aguzar mi agotada soledad

* * *

Je refuse

Je refuse le cycle des saisons
le vent de la résignation
Je refuse la métamorphose des fleurs
Je refuse

Rechazo

*Rechazo el ciclo de las estaciones / El viento de la resignación / Rechazo la
metamorfosis de las flores / Rechazo*

* * *

L'arbre généalogique

Le geste se lit sur les formes rupestres
où l'âge a sculpté la pierre
dans ses moindres détails

Chaque nervure sur le rocher
rappelle une branche déchue
de l'arbre généalogique

El árbol genealógico

*El gesto se lee en las formas rupestres / Donde el tiempo ha esculpido la piedra /
Hasta en sus ínfimos detalles // Cada nervadura en la roca / Recuerda a una rama
caída / Del árbol genealógico*

* * *

Tras la calurosa acogida de crítica y público de “Bleu-Blanc-Rouge” (Présence Africaine, 1998), que le valió el Grand Prix Littéraire de l’Afrique Noire, Mabanckou resolvió dedicarse por entero a la literatura. Aun tuvo que esperar hasta 2002 para abandonar definitivamente sus responsabilidades en el ámbito empresarial e inaugurar su carrera trasatlántica como docente, impartiendo clases de Literatura Francófona en la Universidad de Michigan. Poco después saltó a la Universidad de California, donde fijaría su residencia hasta la actualidad, para asumir la dirección del Departamento de Francés. Tras publicar a razón de una novela al año (3), a mitad de la pasada década, “Verre cassé” (Éditions du Seuil, 2005) representó un espaldarazo para su carrera, que había de reportarle premios y prestigio, adaptaciones teatrales y traducciones a una decena de idiomas. Luego vendrán otros cuatro títulos más, que consolidan su reputación y lo sitúan como un referente ineludible en la literatura francófona al sur del Sahara. En las líneas que siguen vamos a explorar las constantes de su narrativa a partir de tres de sus novelas más celebradas, todas ellas vertidas al castellano (4).

Vaso Roto, el protagonista de la novela homónima (VR), es un jubilado dipsomaniaco, ocioso, y asiduo al “Crédito se fue de viaje”, un tugurio enclavado en el barrio Trescientos de Brazzaville, regentado por el Caracol Tozudo. A ambos les une amistad, y el propietario le encarga que recoja en un cuaderno, dada la inclinación literaria del otro unida a su autoproclamada virtud para diseccionar la psique humana, una suerte de acta sobre la galería de personajes que frecuenta el bar. En el tramo final del libro, el Caracol Tozudo no puede ser más explícito respecto a sus objetivos: “Vaso Roto, sácame la rabia que llevas dentro, explota, vomita, escupe, tose o eyacula, me resbala, pero tienes que parirme algo sobre este bar (...), y sobre todo de ti mismo”. En efecto, el testimonio que recoge Vaso Roto se irá entrelazando con los hitos de la no menos calamitosa vida del narrador. Despechado por su esposa, a quien apoda la Diabólica, los sucesivos retratos de los parroquianos, salvo una excepción, tendrán como común divisor el haber caído en desgracia tras sufrir el abandono de sus respectivas cónyuges: un padre de familia rechazado que da con sus huesos en la cárcel y es sodomizado a título de guinda, lo que le obliga a llevar pañales para contrarrestar la incontinencia; un marido radicado en Francia cuya esposa, blanca, le hace el salto con su hijastro negro. No sorprende que estos maridos alberguen un odio indómito a quien les dio un portazo en la cara y que demonicen al género femenino en su conjunto, si bien ellos no representan un contrapunto de conducta ejemplar, sino más bien un perfil de calzonazos e irresponsables, que no dudarían un instante en regresar a su estado anterior si de ellos dependiera.

Dictada en primera persona, la narración se construye a base de párrafos largos como ladrillos, sin puntos ni mayúsculas (salvo los nombres propios), y con diálogos entrecomillados, eso sí, sin que la legibilidad se resienta y, en consecuencia, resultando el ejercicio de estilo bien armado. Paradójicamente, esta estrategia prosística contrasta con la afirmación que pronuncia el Caracol Tozudo en la primera página para persuadir al jubilado de que se disfrace de cronista: “la época de las historias contadas por la abuela achacosa había terminado, que ahora lo que se llevaba era lo escrito porque es lo que perdura, la palabra es humo negro”. En clara alusión a Ahmadou Hampate Ba (“En África cuando un anciano muere, una biblioteca arde”) sorprende el veredicto de la defunción de la oralidad cuando el estilo de Mabanckou se postula como un sucedáneo blando del monólogo interior que tuvo sus máximos exponentes en Joyce y Faulkner, es decir, un caudal de pensamientos más cercano a la oralidad, a lo instantáneo, que no a

una exposición estructurada con arreglo al esquema introducción, nudo y desenlace. De esto último se deriva que Mabanckou prescinde de una trama elaborada, entendida como una alternancia de cimas y valles, y se decanta por una suerte de alocución que avanza a velocidad crucero desde su misma partida.

Idéntico estilo sustenta “Memorias de Puercoespín” (MP). En este caso es un puercoespín quien relata sus andanzas y desventuras a un confidente tan sedentario y silente como un baobab. Mabanckou se inspira (¿inventa?) en una tradición popular para desgranar su historia: desde el alumbramiento, cada individuo se acompaña de un doble pacífico, una especie de ángel de la guarda que, encarnado en un animal físico, lo custodia discretamente durante toda su vida. Sin embargo, cabe la posibilidad de que, además del doble pacífico, coexista un doble nocivo, el cual es invocado a través de un ritual que se celebra con la pubertad mediante la ingestión de un brebaje denominado “mayamvumbi”. A esta última categoría pertenece el puercoespín narrador, que se verá inexorablemente unido al periplo de Kibandi, su amo, un muchacho obligado a abandonar su villa natal porque su padre, abducido por su doble nocivo, ha sido acusado de cometer múltiples asesinatos, en parte motivados por ese pacto con el diablo. Viuda e hijo huyen a Seketembe, donde Kibandi se pone a trabajar a las órdenes de un maestro carpintero, se afianza en ese oficio y todo parece marchar como agua de mayo. Pero, con la muerte de la madre de Kibandi, éste se destapa y ordena perpetrar un centenar de asesinatos, algunos en apariencia merecidos, otros arbitrarios y algunos directamente oprobiosos, que siempre ejecutará el puercoespín acribillando a las víctimas con sus afilados y letales pinchos. Aunque argumentalmente VR y MP son disímiles, Mabanckou tiende un puente entre ambas, ratificado por un epílogo en MP en el que se nos da cuenta del destino vital de los protagonistas de VR.

La prosa exaltada y vitalista, satírica y autorreferencial, a menudo coloquial que subyace a sendos títulos, sigue la estela del humor un tanto histriónico de su compatriota Labou Tanse en “El antepueblo”. Ácido e inmisericorde, Mabanckou acaricia a veces lo truculento cuando no directamente lo escatológico sazonado con lo picantón, con pasajes emparentados con la estética del Passolini de “Decamerón” y de “Los cuentos de Canterbury”. En MP: “(...) y estrechaba al joven, y con un gesto repentino metía la mano entre las piernas del doncel, le atrapaba las partes íntimas y exclamaba “dios mío, tu sí que estás bien armado...”. En VR “rájate, rájate, nulidad, te vas a rajar, ni siquiera sabes mear, rájate, yo todavía tengo litros en mi tanque (...), así

gritaba Grifona, a lo que el tío contestó “mea y calla, cacho foca, los verdaderos maestros no hablan, por qué voy a decir adiós y gracias, nunca, nunca en la vida, eres tú la que se va a rajarse Grifona y voy a follarte”. En MP: “(...) contuvo la respiración, empujó y empujó, hubo un ruido de pedo, una nuez de palma se le escapó del ano, la cogió...”

Semejante inclinación por lo prosaico se compensa con el sinnúmero de referencias literarias que culebrean por sendos textos, tanto de raíz africana como de otros continentes. En VR: “La Catedral, un bar camerunés”, en referencia a “Conversaciones en la Catedral”, de Vargas Llosa; “dime, dónde se ha visto en este mundo en que todo se desmorona”, en referencia a la obra capital de Chinua Achebe; “dijo que parecía un marinero que perdió la gracia del mar”, en referencia a la nouvelle de Mishima; “no hay que mezclar los difuntos aunque todos los muertos tengan la misma piel”, en referencia a la novela de Boris Vian; “adentrarme en el pueblo de Macondo, vivir en él cien años de soledad”, en referencia a García Márquez, y, entre muchas otras “y entraba en calor con el fuego de los orígenes”, en referencia a “El fuego de los orígenes”, de Emmanuel Dongala. A parte de estas menciones explícitas, también hay un puñado de insinuaciones más o menos veladas que parecen rendir homenaje a ideas o pensamientos, esta vez, con sede en el corazón de la negritud: “lo esencial es que me acomode como pueda a este avatar de una versión fracasada del paraíso, ya no sé qué poeta negro-africano dijo cosas así, sin duda un tío cuyos versos hoy muchos de los nuevos poetas sin talento se las ingenian para copiar, pobres epígonos desamparados”. En MP, aunque en menor medida, Mabanckou prosigue rindiendo homenaje a influencias y referentes: “nuestro joven letrado hablaba también de otro viejo que leía novelas de amor...”. En referencia a la nouvelle más conocida del chileno Luis Sepúlveda, o “ese desdichado coronel que vivía en la indigencia con su esposa enferma y su gallo de combate”, en referencia a “El coronel no tiene quien le escriba”, nuevamente refiriéndose al Nobel colombiano.

Aunque Vaso Roto se presenta ante lector como un mero aficionado a la literatura, ello no es óbice para tejer toda una ristra de elementos metaliterarios que, más que caracterizar al protagonista, sugieren el abanico de gustos y tendencias que configuran la concepción de la literatura del propio Mabanckou: “(...) y no voy a volver al tema porque, incluso borracho, no soporto las repeticiones inútiles ni la paja como hacen ciertos escritores que tienen fama de ser unos parlanchines de mucho cuidado y que te

venden la misma copla en cada uno de sus libros haciéndote creer que crean un universo...”, o “(...) y estoy sentado en mi rincón desde las cinco de la mañana, observo con un poco más de distancia los hechos, sólo así podré relatarlos mejor, y hace cuatro o cinco días que terminé la primera parte de este cuaderno, sonrío después de leer algunas páginas...”, o “(...) y cuando me encontraba en este bar que todavía amo y siempre amaré, miraba, observaba, almacenaba los hechos y gestas de todo el mundo, por eso debo explicar con más precisión el porqué de este cuaderno, sí, precisar en qué circunstancias y cómo el Caracol tozudo me obligó moralmente a escribir...”

Por medio de una voz narrativa que parece ir dando tumbos convulsivamente, el autor halla ante sí un terreno fértil donde medran un conjunto de temáticas harto visitadas por la literatura africana que, si bien tratadas con cierta ligereza, resultan más que satisfactorias por cuanto tiene de didáctico para el lector profano. La crítica al colonialismo, por ejemplo, se expresa de diferentes formas en VR: “(...) comenzó criticando [el presidente de la República del Congo] a los países europeos que nos la habían pegado con lo del sol de las independencias mientras que aún seguimos dependientes de ellos, puesto que todavía hay avenidas del General de Gaulle... porque explotan nuestro petróleo y nos ocultan sus ideas, porque explotan nuestra madera para pasar bien el invierno...”; o, en voz de Vaso Roto: “y me resbala también el mapa de nuestro país, porque este es un país de mierda, son fronteras que heredamos cuando los blancos se repartieron el pastel colonial en Berlín, de modo que este país ni siquiera existe, es una reserva con ganado que muere debido a la hambruna”. En MP, Mabanckou arremete contra los antropólogos europeos que se plantaban en el continente con la pose aséptica de un entomólogo que examina un raro espécimen, a la espera de que aconteciera aquello que buscaban sin que les importara un comino el resto, entiéndase la vida cotidiana: “vinieron unos blancos a observar esta práctica [un ritual de sepultura] con vistas a contarla en un libro”.

Como puede observarse, Mabanckou antepone la mayoría de las veces el descalificativo “mierda” o similares al mencionar su país, al que no le prodiga precisamente una mirada condescendiente. Escribe en VR: “porque en nuestro país tenemos petróleo a porrillos pero no ideas” o “me dije que este país está sumido en una mierda total”. Asimismo, denuncia la abusiva burocracia, una avalancha de documentos ridículos, que se le exige al Caracol Tozudo para abrir las puertas de su bar. Más adelante: “porque las pensiones en este puto país nuestro son una mierda total, un desbarajuste, una ruina,

no son fiables, te tocan por casualidad como la lotería, y hay que tener enchufes bien colocados en el Ministerio”. En estos comentarios está implícita la repulsa al gobierno y a su líder (Sassou Nguesso, cuyo nombre no menciona, pero que se sobreentiende por su descripción como presidente-general) que, pese a despotricar de los colonialistas, defender los derechos humanos, solemnizar la unidad nacional, etc. mantiene al país bajo el estado de sitio sin conatos de solventar las rencillas tribales, consolidar el pluripartidismo, promesas de cambios y reformas, sin cambiar al jefe de todo esto: “dijo que Dios estaba con nosotros, que nuestro país era eterno, al igual que él lo era.”

Ahora bien, si Vaso Roto no es condescendiente con su país, aun lo es menos con la sociedad que lo habita, arremetiendo de forma sustancial contra los estratos copados por sus propios colegas de oficio, como en VR: “(...) y le dije que en esta mierda de país, ahora todos se las dan de escritores cuando ni siquiera hay vida detrás de las palabras que escriben, le dije también que a menudo veía en la tele de un bar... a algunos de estos escritores que llevan corbata, traje, fulares rojo eléctrico... que posan en las fotos con aires de tener toda su obra a sus espaldas, como si quisieran que no se hable más que de su ombligo grande...”. O, “a partir de aquella época empecé a odiar a los intelectuales de todos los bandos porque con los intelectuales, siempre igual, mucho discutir y no proponen nada concreto al final...”. O, “(...) agregaron que eran unos imbéciles los que creían que el África negra había empezado con mal pie o que África rechazaba el desarrollo, y se disculparon por los errores de la Historia, especialmente la trata de negros, la colonización, los choques de las independencias y todas las gilipolleces de este tipo que ciertos negros integristas han transformado en su principal negocio...”. Mabanckou dispara dardos en todas direcciones, también hacia los intelectuales formados en Europa que con no menos indignación retrató Frantz Fanon (5). En MP, el autor congoleño esgrime la ficción como un arma arrojadiza y, a través del puercoespín, decide liquidar al redicho Amedée, estereotipo de intelectual pernicioso, con independencia de que éste eche pestes del tratado de antropología cultural elaborado por el contingente de investigadores blancos al que nos hemos referido antes: “(...) es un libro vergonzoso, es un libro humillante para las sociedades africanas, es una sarta de embustes por parte de un grupo de europeos en busca del exotismo que desean que los negritos continúen vistiéndose con pieles de leopardo y viviendo entre los árboles”. Igual que el detective barcelonés Pepe Carvalho, que arrojaba al fuego las novelas que se le antojaban deleznable, el puercoespín actúa

como brazo ejecutor no sólo de Kibandi, sino del autor de la novela.

Fulminados los intelectuales, en VR Mabanckou pone el acento en la masiva adscripción del vulgo a las iglesias pentecostales: “te digo yo que se fornicaba a lo bestia en esas iglesias del barrio, no hay mejor lugar para las orgías, los despelotes, no hay mejor lugar que esas falsas casas de Dios en las que pululan de aquí para allá, todo el mundo lo sabe, hasta los del gobierno, algunos de ellos incluso financian esas casas de fornicación, pero no son iglesias de verdad, qué va, las regentan unos iluminados de cabezas rapadas que utilizan, desnaturalizan, revisan, mancillan, pringan, ultrajan, profanan la Biblia de Jerusalén y arman verdaderos desmadres de piernas al aire con los fieles, hombres o mujeres, sí, en esas iglesias también hay maricones, pedófilos, zoófitos, lesbianas, y se fornicaba entre dos rezos, entre dos avemarías...” . Y, desde la imputación a las iglesias pentecostales por hacer de la perversión moneda de cambio y propagar bulos acerca de sus milagros, Vaso Roto lanza una ofensiva contra la matriz del cristianismo, al que reprocha la depauperación de sus valores, el insultante incumplimiento de la sociedad y la institución eclesial a los Diez Mandamientos, la negligencia de los propios curas, así como el hecho inaceptable de que (VR) “ no hay angelitos negros en el Libro Sagrado, y cuando salen unos pocos negros deambulando en ese tocho, siempre aparecen entre dos versos satánicos, suelen ser diablos, personajes oscuros...”. En MP, dice el puercoespín: “(...) sé que los humanos tienen la costumbre, ellos, de poner en juego la cabeza de los difuntos o convocar a su Dios que nunca han visto y que adoran a ojos cerrados, consagran su existencia a leer Sus palabras relatadas en un libro gordo que los hombres de piel blanca trajeron aquí en la época remota en que los habitantes de este país se cubrían el ridículo sexo...”. Semejante posicionamiento presenta VR hacia la ciencia: “[estaba] viendo girar la Tierra alrededor de sí misma y del Sol aunque jamás haya creído en esas teorías de mierda que repetía a mis alumnos... y digo que la Tierra es plana (...). Y, combinando su repudio a los intelectuales formados en Europa que abandonan sus credos consustanciales, dice el puercoespín: “(...) esos hombres que van a Europa, por los pinchos de un puercoespín, se vuelven tan cortitos que estiman que las historias de dobles no existen más que en las novelas africanas, y eso les divierte en vez de invitarlos a la reflexión, prefieren razonar bajo la protección de la ciencia de los blancos, y han aprendido razonamientos que les hacen decir que cada fenómeno tiene una explicación científica...”. Mabanckou transmite, en síntesis que, para ser una cultura importada

presuntamente superior, está llena de deformaciones y vías de agua, y no de la certeza indiscutible necesaria para suplantar al conjunto de creencias tradicionales.

¿Significa todo esto que el autor congoleño se declara en defensa de las creencias tradicionales? En VR, Mabanckou sobrevuela esta cuestión contraponiendo los dos elementos clave en liza: que de curanderos, brujos, hechiceros o fetichistas abundan estafadores y honrados a partes iguales, del mismo modo que estas categorías pueden aplicarse a médicos, jueces y policías cuyo “ethos” puede desencadenar consecuencias felices o funestas para quien depende de sus diagnósticos, dictámenes o diligencia, y no por ello se cuestiona su existencia misma. En MP, sin embargo, tal debate sustenta enteramente la plataforma sobre la que descansa la narración y, más que una parodia, puede interpretarse como una reivindicación de la tradición propia frente a la imposición colonial: “(...) siempre he sostenido que los hombres no tienen el monopolio del pensamiento, además los habitantes de Seketembe afirman que los fantasmas también reflexionan puesto que regresan para espantar a los vivos”. Al mismo tiempo, parece que Mabanckou no pueda reprimir sus dudas o incluso su desconcierto. Por un lado aparecen este tipo de reivindicaciones, y por otro, el puercoespín recela de aspectos como la vida después de la muerte y otros elementos que, en teoría, estarían contenidos en el paquete de credos inherentes a su estatus de doble nocivo. Ello tampoco tiene porqué ser tanto un factor negativo como una estrategia que desestimaría posicionamientos taxativos y apostaría por la gama de grises para afrontar y resolver los problemas que se plantea.

El debate en torno al divorcio entre ciencia (incluyendo en este saco a la medicina occidental) y tradición popular (curandería, etc.) representa un lugar común en la literatura africana del siglo XX y la que llevamos del XXI. Sin embargo, en las dos últimas décadas, tal controversia se ha revitalizado notablemente debido a unas constataciones que han derrumbado lo que parecía la inevitable culminación de la occidentalización de África. Como comenta Ferran Iniesta (6) “En la actualidad el marco ha cambiado, ya que más de doce años de viraje democratizador, acompañado de una implantación generalizada de los Programas de Ajuste Estructural, no permiten atisbar que la nueva solución sea la panacea deseada. Precisamente, el escaso éxito del modelo único en economía y política ha rebajado la audiencia de los críticos de las tradiciones y ha reactivado nuevas plumas universitarias de marcada tendencia tradicional”. En efecto, se han puesto en marcha modelos sociales pre-coloniales

(tribales, clánicos, organizaciones sociales donde anida por excelencia la tradición popular), tales como el caso de Mozambique (7), con la implantación de una ley en 2000 que integra la autoridad tradicional dentro del Estado, algo parecido ha sucedido en la Uganda de Museveni, o en Camerún con la legitimación del culto del Mbog. Que la ejecución de estas medidas “re-consuetudinarias” haya sido encajada con normalidad, sobre todo en los sectores sociales que las reivindicaban, abre la puerta a la legitimación de prácticas terapéuticas desdeñadas por la medicina occidental. Porque también ésta, representada en buena parte por la industria farmacéutica, y, en consecuencia, supeditada a criterios mercantiles, ha corrido parecida suerte al modelo económico único. Su actividad no se ha podido desarrollar en un mercado que no puede asumir el elevado coste de sus productos, mientras que la curandería tradicional sí. En síntesis, el positivismo occidental viene perdiendo enteros ante la sabiduría ancestral. Visto el “mundus imaginalis” desde una perspectiva estrictamente literaria, viene a colación la vieja cuestión de la idoneidad del realismo mágico como género. Cuando García Márquez, al que se le otorga el mérito de refundar y consagrar este género (su bibliografía aparece citada casi al completo en la obra de Mabanckou), declaró que no escribía realismo mágico, sino realismo a secas, puesto que cuanto relataba, aseguró, sucedía en el plano material de la realidad, sus palabras fueron interpretadas como una ocurrencia más que se añadía a las muchas a las que, en parte por modestia y en parte por su inclinación a la broma, tenía acostumbrados a público y periodistas (8). Aquí sucede algo parecido. Las creencias tradicionales forman parte de la Realidad de los congoleños y de una buena parte de los ciudadanos africanos, luego su plasmación literaria no tiene tanto de fabulación o inventiva como de testimonio fidedigno de unos hechos a los que la sociedad occidental, racionalista y descreída, endosa el sambenito de sobrenatural, esotérico, etc; en todo caso, coto exclusivo de la ficción y producto natural del exotismo. Cuenta Mabanckou en MP: “Amedeé narraba pues a esas pobres muchachas el infortunio de un viejo que iba a pescar en alta mar y que debía luchar solo contra un pez gordo [“El viejo y el mar”, de Hemingway), ese pez era a mi parecer un doble nocivo de un pescador que envidiaba al viejo su experiencia, nuestro joven letrado hablaba también de otro viejo que leía novelas de amor y que iba a ayudar a un pueblo a neutralizar una fiera que sembraba el terror en toda la región, estoy seguro de que esa fiera era el doble nocivo de un aldeano de ese país lejano, Amedeé también les contó en varias ocasiones la historia de un chaval que se desplazaba sobre una alfombra

mágica, un patriarca que creó un pueblo llamado Macondo y cuya descendencia iba a caer en una especie de maldición, nacer medio hombre y medio animal, con hocicos, colas de cerdo, estoy convencido de que se trataría también de historias de dobles nocivos, y, por lo que recuerdo, contaba las aventuras de un tío raro que combatía todo el rato contra molinos de viento...”. En este elocuente pasaje, Mabanckou logra, desde mi punto de vista, desencallar este debate al realizar una rápida panorámica de este supuesto realismo mágico presente en obras universales de todos los tiempos, estableciendo una analogía con el doble nocivo, lo cual viene a confirmar que tal realismo mágico no es privativo de la literatura sudamericana ni africana, esto es, de “las sociedades descolgadas del progreso”, sino de la occidental también, y por extensión del ser humano allí donde se encuentre.

Aun así, huelga confesar que no hemos sabido dilucidar si la tradición en la que se funda Mabanckou bebe de fuentes contrastadas, es ficticia, o supone una adaptación singular concebida ad hoc para su novela. Al margen de esto, vale la pena apuntar que el sistema de dobles que establece, parece ser fruto de un híbrido resultante de la cultura tradicional y del cristianismo. En teoría, como sucede en la mayoría de creencias populares, el binomio doble pacífico-doble nocivo debería estar concentrado en un solo ente que aglutinaría simultáneamente el bien y el mal, sin que ello invalide la manifestación de una o de otra, su alternancia o su coincidencia. Tal es el caso del dualismo de los jinns en el islam, de los dáimones en el pre-cristianismo europeo, del chi en la mitología igbo, o de la filosofía oriental del ying y el yang. Desde este punto de vista, resulta incoherente que el puercoespín, en su condición de doble nocivo, se deprima a consecuencia de sus horribles actos y padezca remordimientos de conciencia. Ello sería más propio de un chi, de un jinn, o de un daimon, cuya parte benigna operaría como un azote de la maligna. Ello es más fácil de comprender desde el cristianismo, que polarizó los dáimones despojándolos de su ambivalencia, creando ángeles (doble pacífico) y demonios (doble-nocivo). Es en este sentido que sostengo que la estructura de Mabanckou sintetiza la polarización cristiana con la tradición congoleña.

Todo esto se esfuma en “Black Bazar” (BB), donde Mabanckou abandona territorio africano y su cartografía particular (el barrio Trescientos, el río Tchinouka) y traslada la acción a la capital francesa. Asimismo reemplaza su prosa “espontánea” privada de puntos, mayúsculas y diálogos entrecomillados, por una factura convencional, aunque

sin menoscabo de su marchamo coloquial, refractario de toda ínfula de intelectualidad: “Escribo tal como vivo, me voy por los cerros de Mayombe para luego volver al grano, eso también es vivir, por si no lo sabes”. El protagonista, al que apodan el culólogo, dada su obsesión en lo que llama la “cara B” de las féminas, reúne rasgos de los protagonistas anteriores. Aficionado a la escritura, frecuenta un bar donde intercambia alegrías y penurias con sus coterráneos marfileños, gaboneses, cameruneses. En consonancia con su afiliación al BOMBE (Basca en la Onda de la Movida Bacilona y Elegante) (9), es un sujeto deslumbrado por la ropa, cuidadoso hasta el extremo con el corte de sus trajes, corbatas y calzado inglés. Tras arrastrar una vida de soltero entregada a la contemplación de las mujeres, entabla relación con Color de Origen, una francesa de origen africano, y se aloja en su casa. La relación no prospera pese al nacimiento de una criatura. La mujer lo abandona por un músico de tam-tam, que resulta ser un primo, y los tres se marchan a Brazzaville.

Nos topamos nuevamente con un personaje lastrado por la pena del abandono que no acaba de entender los motivos que han precipitado la separación. El lector sí que se hace a la idea pues, pese a estar enamorado de Color de Origen, lo que el personaje nos refiere de ella se reduce a las curvas de su silueta, al volumen de sus senos, a su sensualidad y a un burdo erotismo (“Yo estaba feliz, había encontrado en Color de Origen el trasero de mis sueños, estaba como un niño con zapatos nuevos...”), pero no desvela nada de su interior, el cual se intuye al ser ésta quien lo expulsa de su vida, hastiada de tanta vacuidad enfundada en un maniquí masculino de cartón piedra. Como Vaso Roto, el “sapeur” de BB ahoga sus penas en el alcohol y busca la salvación en la escritura. Se comporta como un gallito de corral, y al mismo, aguijoneado por su orgullo herido, se avergüenza de su situación y la esconde, mientras maldice al músico que le ha levantado a su ex y a su hija, sin hacer por supuesto un solo amago de autocrítica: “Aquel trovador congoleño no me llega a la suela del zapato, aun menos al talón de Aquiles. ¿Tiene un bigote como yo...? ¿Ha llevado zapatos Weston en la vida? ¿Sabe anudarse una corbata de seda?...¡NO, NO, Y REQUETENÓ”, reafirmación que recuerda al sulfurado zapatero remendón que protagoniza la canción “Joaquin el necio”, de Albert Pla”. En medio de un bar, luego de cercenar el miembro del hombre que ha robado el corazón de su esposa pensando que ese era el motivo capital, pregunta lleno de asombro a la concurrencia qué otra cosa que no sea el tamaño de la verga puede haberla persuadido, a lo que los parroquianos espetan al son de rumba catalana:

“Porque el negro es mejor que tu, no tiene malicia ni mal corazón, el negro es mejor que tú, es más bondadoso y trabajador...lolai lolai”.

Sólo a veces este personaje inmaduro da muestras de tener algo más que serrín en la cabeza para desvelar una dimensión más profunda. Desde París, África será siempre evocada con una pizca de melancolía, invocando el recuerdo de sus seres queridos, de su infancia y juventud como estibador, del parecido que guarda con su padre, de su abuela Henriette, cuyo nombre pone a su hija. Pero de inmediato, como si despertase de un embrujo, vuelve a las andadas para confirmar que los machitos nunca flaquean: “El caso es que yo también estoy lejos de mi país, me siento en el exilio, ¿me voy a pasar la vida llorando por ello?”, y ratifica su voluntad de no regresar jamás, contradiciendo ese viejo dicho universal de que todo individuo volverá a su tierra ni que sea para hallar sepultura: “En la vida nunca hay que volver a la casilla de salida”. Ahora bien, dado su espíritu contradictorio, el protagonista también sabe flagelarse, aunque sea saliendo por la tangente: “Me di cuenta de que la deserción es hereditaria en mi familia puesto que yo también huí de las obligaciones en mi país de origen. A mí las armas etcétera no me van...”.

Si VR y MP estaban plagadas de referencias literarias, en BB vuelven a menudear, incluso a repetirse (Sepúlveda, Hemingway, Anta Diop, Soyinka, etc.). Tampoco faltan notas autorreferenciales que retrotraen a novelas anteriores: “Pero ¿hay al menos en esas historias tuyas un borracho que va al país de los muertos para encontrarse con su recolector de vino de palma fallecido accidentalmente al pie de una palmera?”, en referencia a una de las víctimas del puercoespín ordenadas por su amo Kibandi, que rinde a su vez homenaje a la obra de Amos Tutuola. Ni escasean los apuntes metaliterarios del tipo “debo saber organizar mis ideas en vez de escribir bajo el impulso de la rabia y la amargura”. Sin embargo, todos estos elementos quedan ensombrecidos por la cascada de menciones a músicos africanos (Papa Wemba, Koffi Olomidé, J.B. Mpiana, Werra, Lokua Kanza, Ray Lema, Richard Bona, Manu Dibango, etc.) y a algún afroamericano (Miles Davis,), recurso que confiere a la novela un efecto envolvente como un hilo musical cuyo volumen, cuando asciende, adquiere el rango de banda sonora.

Sin duda, uno de los temas más recurrentes y mejor tratados en BB es el así llamado fenómeno de la inmigración y su repercusión en la sociedad francesa (“No soy yo el que hace más hondo el agujero de la Seguridad Social”). Desde la nostalgia del migrante

(“escuchamos música de nuestro país de origen para olvidar un poco los agobios de la vida cotidiana”), la cambiante configuración social ([Dicho por un marroquí]:“Es esto la mundialización: chinos y paquis, en cada tramo de calle...lo compran todo...”), la xenofobia, incluso la de los propios inmigrantes, pero sin olvidar la de los franceses, la consecución clandestina de documentos para estar en regla, las miserias de los “banlieue”, etc. Y, como colofón, Mabanckou diseña a su medida un estereotipo personificado en Hipócrates, un vecino antillano que parece haber olvidado sus orígenes africanos. Como muestra de gratitud ilimitada a su país de acogida, Hipócrates despotrica contra los nuevos inmigrantes, negros incluidos, y hasta reniega de los opositores de la colonización, a la que colma de méritos y maravillas y considera como la llave africana para la civilización. En cualquier caso, el abordaje de la inmigración denota la permeabilidad de la prosa de Mabanckou ante el entorno inmediato.

El colonialismo y la xenofobia detentan el dudoso honor de haber inyectado un complejo de inferioridad en aquellos que se encontraban y se encuentran en el bando de los subyugados. Se supone que persiguiendo una merecida redención, Mabanckou aborda este complejo desde varios puntos de vista. Con ironía: “[Los blancos, los occidentales] Han nacido para ello, se les ha educado para ello, mientras que a nosotros los negratos no nos da por la vena de la escritura. A nosotros nos va la oralidad de los antepasados, a nosotros nos van los cuentos de la sabana y la selva, las aventuras de... que se cuentan a los niños alrededor de una hoguera que crepita al ritmo de tam-tam”. Con venganza: mientras alguno de los personajes de BB admiran a la mujer blanca como un objeto de deseo inalcanzable, uno de ellos sólo piensa en conquistarlas y “perforarlas” como compensación a la vejación que acompañó a la colonización. Con autocritica, del derecho y del revés. En VR: “esas viciosas que se blanquean la piel, esas deslenguadas que se desrizan el pelo para parecerse a las blancas cuando ahora hay blancas que se hacen trenzas para parecerse a las negras”. En BB, tanto el protagonista como su mujer pretenden obtener ingresos de la venta de productos blanqueadores, basculando así Mabanckou de la posición crítica a la frivolidad: “Como se codeaba con ellas [Color de Origen] , se introdujo en la rama de aquellas mujeres que importaban productos para desnegrificar desde su país de origen.”

Probablemente la condición de exiliado justifique que temas tratados superficialmente en las novelas anteriores, como la política errática jalonada de dictadorzuelos militares y enfrentamientos fácticos que sucedió a la independencia, o el legado del colonialismo,

puedan ser atendidos en BB con mayor detalle y amplitud. Igual que en el caso de la inmigración, Mabanckou aborda estos temas confrontando dos opiniones antagónicas, casi excluyentes. Una recae sobre el protagonista y la otra, la más radical y cercana al pensamiento europeo, sobre su irascible vecino Hipócrates. Y, quizás la destreza de Mabanckou yace en su celo de impedir que tras esos diálogos prevalezca una verdad sobre otra, y de reflejar su postura subliminalmente, con el objeto de enfatizar las contradicciones intrínsecas que pesan sobre cualquiera de las dos, permitiendo así que el lector pueda labrarse una opinión más o menos fundamentada y libre. No obstante, nada de esto caracteriza tanto la narrativa de Alain Mabanckou como la soledad y el desánimo que laceran el alma de un hombre que ha perdido a su amada o que todavía no la ha encontrado. La Diabólica, Color de Origen son apelativos más o menos despectivos que retratan el resquemor de los protagonistas tras ser abandonados, y una inseguridad manifiesta hacia la mujer, la idea de pareja o el amor conyugal. Por todo esto creo que por encima de todos los aspectos que hemos tratado, la narrativa de Alain Mabanckou es un literatura del desamor, y la escritura su asidero mientras persiste el temporal.

NOTAS

(1) Para más información bio/bibliográfica, véase la web del autor:

www.alainmabanckou.net/

(2) Estos y otros poemas pueden encontrarse en

<http://jstheater.blogspot.com/2007/04/poem-alain-mabanckou.html>;

<http://www.paperblog.fr/3916050/je-marcherai-alain-mabanckou/>. Traducción de Abdel-latif Bilal Ibn Samar

(3) “Et Dieu seul sait comment je dors” (Présence africaine, 2001), “Les petits-fils nègres de Vercingétorix” (Le Serpent à plumes, 2002), “African psycho” (Le Serpent à plumes, 2003)

(4) El sello editorial Alpha Decay ha publicado las tres novelas de Mabanckou que pueden encontrarse en las librerías: www.alphadecay.org/coleccion/alfaneque/

(5) Frantz Fanon, “Los condenados de la tierra”. Fondo de Cultura Económica, 2007.

(6) Ferran Iniesta, “La batalla por el pensamiento tradicional en el África negra”. Mundos Africanos. Colección Urbanidades Digitales, 2002)

(7) Ferran Iniesta, “1983-2006: nuevos tiempos, nuevas miradas. Fracaso moderno en el África negra. Tradición y Estado en los años de la globalización”. Fundación CIDOB, 2006

(8) “Gabriel García Márquez, El olor de la guayaba. Conversaciones con Plinio Apuleyo

Mendoza”. pp. 49: “La vida cotidiana en América Latina está llena de cosas extraordinarias”.

(9) El BOMBE es una variación de un movimiento real, el SAPE, Sociedad de Ambientadores y Personas Elegantes, que tiene su origen en las dos orillas del río Congo. Inspirados en la elegancia francesa, los miembros del SAPE/BOMBE cuidan su look de difentes modos: zapatos blancos, tirantes, fulares, faldas escocesas. Son individuos admirados por los niños e invitados de lujo en fiestas y toda clase de actos sociales. La organización también admite mujeres. En “Gentlemen of Bacongo” editado por Trolley Books, el fotógrafo italiano Daniele Tamagni ha retratado ampliamente las tendencias de este movimiento.

**Oscar Escudero es miembro del equipo de redacción de Africaneando.*

**Fragmento del libro “Una iniciación chamánica. La
aventura ambigua de un chamán amerindio y sus
aprendices en África”
Marie-Joséphine Grojean***

La escritora y periodista Marie-Josephine Grojean formó parte de un grupo de aprendices chamanes occidentales que viajó a Burkina Faso para iniciarse en los conocimientos tradicionales africanos bajo la tutela de dos chamanes, uno amerindio, Swiftdeer, y el otro africano, Elie.

Fruto de esta experiencia única surge el libro “Una iniciación chamánica. La aventura ambigua de un chamán amerindio y sus aprendices en África”, publicado en el 2010 en Francia y que ahora se edita en España dentro de la colección sobre África de oozebap. A medio camino entre el ensayo social, el reportaje y el diario personal, la autora describe, en este apasionante relato, la búsqueda de un nuevo paradigma colectivo a través de dos aspectos indisociables del trabajo chamánico: su aspecto exterior, que propone la naturaleza como parte intrínseca del ser humano, y su aspecto interior, con la indagación de estados de conciencia capaces de superar las limitaciones del marco mental para adentrarse en otras perspectivas de la realidad.

Este encuentro excepcional alrededor del saber tradicional nos sitúa en el centro de las contradicciones contemporáneas vinculadas a la globalización, donde la reflexión en torno a los modos de vida tradicionales y su capacidad para preservar la biodiversidad se completa con una mirada lúcida sobre la degradación de nuestro modelo occidental.

A continuación reproducimos un fragmento del libro:

A la mañana siguiente, al bajar de la casa de arriba tras el desayuno, algo me llama la atención en el patio de una casa vecina. Me acerco.

Las viviendas de alrededor están a una distancia suficiente y sus habitantes son lo bastante discretos para que nos sintamos cómodos y, con los días, si bien no intimamos al menos nos saludamos con la mano. A veces, cuando la circunstancia lo requiere, permanecemos un momento juntos, en silencio, observando las tareas o dejando que nuestras miradas se disipen en las lejanas brumas aplastadas por el calor.

Tras los saludos de rigor, los vecinos regresan a sus labores. En una zona de cemento en medio del patio, la cosecha de mijo se seca al sol. Precisamente, es esta gran área amarilla formada por millones de granos de mijo la que me llama la atención. Una chica, alta y ondulante en su ropa ajustada, se dirige hacia allí con una gran cesta del mismo color que los granos secados al sol. La cesta, de gran tamaño, es uno de estos cestos de uso común característicos de la región. Está elaborado con briznas de paja de mijo religadas entre ellas por un hilo invisible. Su rigidez y solidez provienen del sutil arreglo de las briznas, que suben desde la base cuadrada hasta crear una apertura circular. Un cordoncillo trenzado con briznas más finas consolida el perímetro. Las mujeres lo transportan todo en estos cestos que colocan sobre sus cabezas. Existen de todos los tamaños. Los más pequeños son decorativos, adornados con conchas y rosarios de perlas minúsculas. Tengo previsto llevarme algunos para regalar. La chica, encorvada como una liana, llena la cesta con el mijo que recoge con un pequeño rastrillo. El ruido de los granos se mezcla con el canto del gallo y los gritos de los niños que juegan en el cerco con viejos neumáticos de bicicleta.

La cesta está prácticamente llena, pero la mujer continúa vertiendo granos sin que ninguno se derrame. Parece que cuanto más la llena, más capacidad tiene, como si continente y contenido midieran sus fuerzas respectivas para generar más espacio. No puedo quitar la vista de los gestos de la chica, pensando que pronto dejará de volcar mijo, pues ya no cabe ni un grano más. Pero presiona con sus fuertes brazos y en el escaso espacio que se forma todavía añade algunos puñados de mijo dorado, y la cesta no se desborda. Ha logrado embutir más de la mitad del total en la cesta, ahora ya llena

hasta los topes. La chica añade un último puñado y, seguidamente, va a buscar ayuda para colocar la carga sobre la cabeza.

Bruce se ha unido a mí. Le cuento la escena.

—Lo sé —me responde—, lo he visto otras veces. La clave que buscamos quizá resida en esta cesta.

—¿La clave? ¿Te refieres a la clave del nuevo sueño?

—Sí. Está en la cesta, pero también en la calabaza, en los ladrillos de tierra, en estos objetos de la vida cotidiana que vemos a nuestro alrededor. Todos están adaptados al entorno, respetan las leyes de lo vivo. Aquí, las claves del nuevo sueño están por todos lados. Basta con abrir los ojos.

—¿Como ahora?

—Es simple. Si fabricas cestas con los tallos de mijo que provienen de tu campo, resuelves el problema de la dependencia económica. Si fabricas el contenedor con los residuos del contenido, resuelves también la cuestión de los residuos, que es uno de los mayores problemas de nuestro tiempo.

—Sí, claro, pero no podemos utilizar estas cestas en la ciudad de buenas a primeras, en nuestro mundo.

—Esta cesta es un objeto de tecnología avanzada. Hablo de las tecnologías del futuro, claro. Es lo que podemos llamar un objeto «de alta definición». Entra en el circuito de las energías renovables, las energías libres, las que serán desarrolladas en este milenio, las que no agotan los recursos del planeta, las que no agotan lo que está a disposición de todos.

—¿Estas cestas? —mientras señalo una cesta llena de mijo, y también otra llena de hojas secas y ramas— ¿Estas cestas son objetos de alta definición?

—¡Sí, exacto! Hacer un objeto así es como fabricar tu casa con la tierra que hay alrededor, es como utilizar las calabazas de tu huerto para hacer cucharas. Recolocas los objetos cotidianos en el proceso natural de lo vivo. Es lo que se llama la ley del retorno, que es una de las leyes fundamentales de la vida.

Lo que explica Bruce parece evidente. Sé que tiene razón, pero lo encuentro complejo, difícil de admitir. Esto hace saltar por los aires todas nuestras creencias modernas en la

técnica, el progreso, la producción industrial. Además, no veo la relación entre la ley del retorno y el cesto dagara.

—La ley del retorno es el reciclaje, como hace el agua en la naturaleza. Nada se pierde ni se crea, todo se transforma...

—La ley del retorno, el ciclo del agua... ¡Sí, claro!

—Pero eso no es todo. Esta cesta es también una herramienta de creatividad y de cohesión social. Confeccionar una cesta es un arte donde se aprende la coordinación de ojos y manos, la concentración, la paciencia, el respeto. Al trenzar una cesta, se trenzan vínculos con esta. No olvides que las cosas que uno mismo elabora tienen valor. También sabes que cuanto más trabajas con las manos, más desarrollas las capacidades del cerebro. Cuando el niño dagara se sienta al lado de su abuelo o abuela, y los observa fabricando una cesta, no sólo aprende a elaborar un objeto útil y bello, se le trasmite un arte de vivir, al mismo tiempo que un legado cultural indestructible.

—¿Por qué indestructible?

—Puedes quemar una biblioteca, ¿pero quién puede destruir el arte de una cesta, la transmisión de cuentos y proverbios, los ritos del nacimiento? Son conocimientos, no productos. Puedes olvidarlos, pero no destruirlos.

La chica ha regresado cerca de la zona y vuelve a llenar otra cesta. Aquí y allí, en el suelo, se pueden ver nuestras botellas de agua mineral. Algunas ya están estropeadas, inutilizables. Bruce capta mi mirada.

—Pues sí, somos la raza del plástico.

—Exageras —le digo alzando los hombros.

—Ni mucho menos. Y lo sabes bien, pero es duro admitirlo. Las botellas de plástico no tienen ningún valor para nosotros. Tras su uso, las tiramos. Somos incapaces de fabricarlas nosotros mismos, nos son completamente ajenas. Y como no entran en ningún ciclo natural, contaminan, mientras que los cestos que ya no sirven regresan lenta-mente a la tierra.

Al alejarse de la ley del retorno, las sociedades modernas caminan por la cuerda floja de una economía infinitamente amenazada, ya que es completamente dependiente.

Sé que tiene razón. La evolución de las cosas le da la razón. ¿Hasta cuándo podremos continuar agotando la tierra y los recursos naturales? ¿Cuál es la solución? ¿Existe una? ¿Seremos lo suficientemente listos para cambiar nuestro modo de vida? Los interrogantes bailan en mi cabeza.

Sostengo en la mano una bolsa de plástico, donde llevo mis cosas del día a día. Esta bolsa, por muy práctica que sea, es obvio que no tiene ningún valor para mí. Tan sólo es un objeto intercambiable, desechable. ¿Pero, dónde? Nunca lo he pensado. De dónde viene, cómo ha sido fabricada, lo desconozco todo. Es un objeto que me resulta totalmente ajeno. Sin embargo, cada día lo toco, utilizo plástico, pero no sé nada de él y, por consiguiente, no tengo ningún control. Dependo del plástico para mi supervivencia, de algún modo colonizada, dominada por las materias sintéticas derivadas del petróleo. Me hubiera gustado hablarle de todo esto a Bruce, pues este descubrimiento empieza a angustiarme, pero ya ha regresado a sus labores cotidianas. Este día lo veo llenar una gran bolsa de trozos de plástico tirados alrededor de nuestra casa y por el camino. Entre toda esta basura, muchos trozos de nuestras botellas.

Una iniciación chamánica. La aventura ambigua de un chamán amerindio y sus aprendices en África de Marie-Joséphine Grojean está editado por oozebap, Barcelona, mayo 2011. Más información en www.oozebap.org/chaman

**Marie-Joséphine Grojean participa en la concepción y en la aplicación de programas educativos y de instrumentos pedagógicos interculturales, particularmente sobre el agua. Además de 'Una iniciación chamánica. La aventura ambigua de un chamán amerindio y sus aprendices en África' (oozebap, Barcelona, mayo 2011) también ha publicado los libros 'La Planète Bleue'; 'Les Cévennes, rêve planétaire' y 'Une pédagogie de l'eau' y es autora del documental 'Les gens du fleuve, au bord du Fleuve Senegal au Mali (France 2, Unesco).*

África, la basura, tú y yo

Fernando Zarco Hernández*

Mamá África está descuidada -por no decir un impropio-. Una de las muchas manifestaciones de este hecho es la basura. Hay mucha basura en las calles. Se cae de la mano al suelo con una facilidad extraordinaria. ¿Eso significa que los africanos son sucios? La respuesta es más compleja que tachar a los habitantes de este continente de incivilizados o salvajes, como se ha venido haciendo ya desde hace algunos siglos. Tiene que ver con la revolución industrial, la producción en serie, el exceso de uso del plástico, la falta de gestión de desechos, la deuda externa, la corrupción, la hipocresía de la ayuda al desarrollo... entre otras cosas.

Un profesor de purépecha, la lengua de los habitantes colonizados de la región donde nació, explica el exceso de basura en sus comunidades por el hecho de que antes de la industrialización los desechos eran orgánicos, no eran basura, simplemente podían desintegrarse en el campo y por eso se les tiraba sin ningún remordimiento de conciencia, costumbre que sigue intacta, aunque la materia prima de los desechos no. Para mí tiene sentido, junto con muchos otros factores. Las cáscaras de plátano y de cacahuete son ahora envolturas de plástico al mayoreo. En cantidades industriales, literalmente. Ahora la basura es basura. El reciclaje ayuda, pero no es suficiente. Peor aún, el reciclaje contribuye a que el sistema salvaje económico actual se perpetúe, un sistema que habla de salvar el mundo de la contaminación, mientras produce envolturas de vidrio y plástico al por mayor, muy útiles para empaquetar escrupulosamente los alimentos que consumen los países del norte - no vaya a ser que les entre un bicho en su fortaleza geográfica -, mientras en África hay que comprar los productos básicos a cuentagotas, porque escasea el dinero, y cada uno viene envuelto en un paquetito de plástico o en un trozo de papel, que multiplicado por cada familia,

por cada persona, por cada producto, por cada viaje a la tienda de la esquina o al puesto callejero, tenemos como resultado aritmético basura por la calle en cantidades estratosféricas.

Hasta aquí, estamos considerando solamente el consumo de los productos básicos, lo cual es un parámetro muy modesto, haría falta tomar también en cuenta el salvaje y depredador sistema de inequidad material, que utiliza propaganda para incitar a todos a que sigamos consumiendo y generando más basura, que exhibe productos tecnológicos o de lujo cual atractivas panaceas por televisión, radio, anuncios espectaculares y publicidad en papel (que por cierto también termina en el suelo). De modo que quienes puedan comprarlos tendrán que tirar los múltiples y engorrosos embalajes en los que viene envuelta la maravilla que acaban de adquirir, incluyendo el manual de uso, para que el resto utilicen las cajas y bolsas desechadas para guardar los paquetitos de productos que venden para poder sobrevivir, o envolviendo cacahuates con las hojas del manual, con la esperanza de que al seguir participando en el juego del consumo, con suerte algún día le ganan la carrera al avance tecnocientífico y se pueden comprar la última maravilla.

Y aún así, el análisis está incompleto. Hace falta decir que muchos de estos productos, están fabricados gracias a las materias primas compradas a precios de risa y mano de obra barata de los países empobrecidos, corrupción de por medio, y procesadas en las industrias de los países enriquecidos, que casualmente son los mismos que han explotado y colonizado a los primeros. Una vez terminados los productos, se venden a precios desorbitantes, y quienes más consumen son los ciudadanos de los países empobrecidos que quieren estar al día para que luego no digan que son pobres, mientras los ciudadanos de los países enriquecidos encuentran cada vez más de moda volverse menos consumistas y más naturalistas, ecologistas, vegetarianos, hacer yoga o ir al grupo de ayuda mutua para relajarse, que no está mal, está incompleto. Hace falta una perspectiva más amplia de lo que sucede.

Por tanto, a la hora de emitir un juicio acerca del exceso de basura en África, a la hora de buscar soluciones a este problema, o la hora de enviar ayuda para solucionarlo, hay que pensar en todas estas condiciones históricas, políticas, sociales, económicas... antes de afirmar categóricamente que los africanos son sucios, salvajes o incivilizados, o más benevolamente, que están urgentemente necesitados de ayuda. No digo que en África todos sean inocentes, digo que ya bastante han pagado por los errores de este mundo,

como para seguir achacándoles toda la responsabilidad, digo que ya basta de juzgar siempre negativamente a este continente, mientras el resto del mundo es muy bueno, tan bueno que hasta envía a veces ayuda a África para que resuelva los problemas que tiene, como si fueran solo de ella, como si le sirviera de mucho la supuesta ayuda al desarrollo, que es mucho menor que el monto de la deuda externa que deben pagar los países empobrecidos a los países enriquecidos, generada por la corrupción y el abuso. Vaya, eso sí que es basura. Lo sucio, incivilizado y salvaje es el sistema dominante de producción y consumo que genera tanta basura, donde África es el basurero... y del que todos formamos parte.

**Fernando Zarco Hernández es miembro del equipo de redacción de Africaneando.*

Devoción en la cumbre

Pelu Awofeso*

Me encontraba en tierra sagrada pero no terminaba de darme cuenta. “Debes sacarte los zapatos antes de entrar” me advierte la guía mientras subimos desde el pie de Sobi Hill, en Ilorin, la capital del estado de Kwara (Nigeria).

“La gente sube hasta aquí para rezar y deben ir descalzos”. Detrás mío, un imán sentado en un banco y ataviado con una impecable túnica blanca y un gorro a juego aconseja a su grupo bajo un almendro. “Ahora abrid las manos y pedid a Dios lo que deseáis”, oigo mientras continuo caminando y su voz va perdiéndose.

Mosun no es una guía en el sentido real de la palabra. Miembro de la Iglesia de los Querubines y los Serafines, regresaba de la cima tras una sesión de plegaria y se dirigía a su casa cuando un tipo a quien yo le había preguntado por una dirección, en la estación de la ladera de la montaña, se acercó a ella y le preguntó si no le importaba acompañarme. Sin dudar, aceptó. “Vale, vamos”, dijo limpiándose su oscura y delgada cara con un pañuelo. No me doy cuenta del tamaño de su favor hasta que alcanzamos la cima, media hora más tarde.

Sin mis botas, que he dejado en una zona sombreada del margen del camino, empezamos la subida gradual al monte. Durante el trayecto, nos cruzamos con hombres y mujeres que regresan de sus propias sesiones de plegaria. El sol del mediodía ha calentado las piedras y a cada paso mi pie aterriza en una zona ardiente. Lo máximo que puedo hacer es andar de puntillas. A veces cruzamos zonas sombreadas, donde descansamos.

“Pararemos dos veces más durante el trayecto y así podrás recuperar la respiración

antes de que llegemos al punto más elevado”, me dice Mosun en nuestra primera parada tras diez minutos de camino. Los usuarios de este lugar han tenido en consideración a quienes lo visitamos por primera vez: han pintado una línea blanca que resigue todo el camino hasta la cima. Si la sigues, no hay pérdida. Algunos han ido más allá y han allanado el trayecto lleno de piedras. En algún punto del ascenso, veo plantaciones de mandioca y maíz en la otra ladera del camino. En la de maíz está trabajando un hombre vestido con un largo buba que parece tener más de cincuenta años.

No hemos subido demasiado cuando Mosun me aclara la naturaleza única de esta tierra de plegaria: tanto cristianos como musulmanes vienen aquí para hablarle al Creador. Una gran proporción de tierra (las zonas más empinadas están claramente fuera de la demarcación) está abierta a todo el mundo que desee el tipo de soledad que ofrece un lugar de estas características, sin mencionar la oportunidad de mirar al cielo sin ninguna restricción de los techos de iglesias y mezquitas. Hay suficiente espacio para que miles de personas se reúnan y realicen sus rituales. No hay altavoces, así que ninguna congregación molesta a las demás.

Afortunadamente, no se han registrado casos de rencillas entre comunidades, ni siquiera pequeños altercados entre las varias sectas que han elegido este lugar como refugio espiritual. Pero si esto llegara a suceder, la presencia militar está cerca sin que se vea. Los cuarteles de Sobi están a cuatro pasos de aquí, en la carretera de la ladera, disimulada por una espesa vegetación. “La policía tampoco está muy lejos”, me comenta Mosun. “Si surgiera alguna crisis, recibirían el aviso y vendrían al instante”.

Como hoy es domingo, los cristianos superan a los musulmanes. Los fieles presentes están repartidos en grupos diversos, algunos reducidos y otros formados por decenas. Uno de ellos escucha a un cura mientras otros rezan con fervor entre susurros. “La gente viene para rezar y en sus días de ayuno”, informa Mosun. “Pueden ser siete días, veintiuno o incluso cuarenta”.

Finalmente, alcanzamos la cima. Hay unas diez personas alrededor, cuatro de ellas sentadas mientras escuchan a un hombre ataviado de blanco en la solitaria estructura de cemento del tamaño de una parada de autobús. Nuestra inesperada presencia no despista al predicador, que prosigue con el sermón sobre el Antiguo Testamento. Lejos, a mi izquierda, el otro grupo continúa con su propia misa. Una cruz blanca está clavada cerca, al lado de un barril de cinco litros de agua.

Me muevo con cautela, vigilando no acercarme demasiado al precipicio. La ciudad de Ilorin se extiende a mis pies en tonos relucientes gracias al brillo del sol. Fácilmente puedo divisar los tejados azules de Royal Valley y Harmony Estates, ambos recientes proyectos del actual gobierno. Recito una plegaria en silencio para mí mismo.

La “iglesia” no es gran cosa, quizá por el resultado del tiempo. Algunas de sus paredes que dan al oeste han caído y el espacio que ha dejado ha sido substituido por una colección desordenada de piedras y bloques. “Los blancos solían venir mucho en aquellos tiempos. Ellos la construyeron”, me explica Mosun mientras se sienta en la puerta. Al contemplar el lugar, veo una marca elevada con la fecha de 1963.

Enfrente, me fijo en un fino libro escrito en árabe dentro de una zona circular señalada con pintura blanca. No muy lejos hay otro círculo para los cristianos. Este debe ser uno de los pocos sitios en el país donde musulmanes y cristianos se relacionan tan de cerca y sin ningún tipo de conflicto.

Según Mosun, muchos se quedan a dormir incluso durante días. Cuando llueve, todo el mundo se cobija en la “iglesia”. Mucha gente viene hasta aquí porque está totalmente convencida de que sus súplicas recibirán una respuesta más rápida, pues están más cerca del cielo. A modo de ilustración, Mosun me cuenta una historia. “Había una mujer que solía venir y rezar para poder viajar al extranjero. Ahora ya se fue”.

En el camino de bajada, hablo con Riwan, el hijo de once años de Mosun. Nos lo encontramos allí, sentado solo. Obviamente había ido por el otro camino y nos estaba esperando. Es un chico agradable cuando decide sonreír. Ha heredado la tez oscura de su madre, que contrasta con su camiseta roja. Cuando nos ve, sonrío, mostrando una dentadura perfecta. Al igual que su madre, viene aquí prácticamente cada día. “¿Para qué?”, le pregunto.

-Así podré ser rico –me responde, golpeando la hierba de su alrededor con un bastón.

-¿Me estás diciendo que vienes aquí sólo para esto?

-Y también para ser brillante.

-¿Para que quieres el dinero?

-Quiero viajar fuera del país.

Riwan está en sexto de primaria y es el tercero de la clase. Sin duda, compite por el primer puesto. Mientras continuamos el descenso, veo a lo lejos a un anciano de pelo

canoso con un vestido tradicional yoruba hasta los tobillos, moviendo sus manos arriba y abajo en el aire. Está tan concentrado en sus oraciones que es ajeno al movimiento de su alrededor. Sin ninguna distracción salvo el ardiente calor del sol hostigando su espalda. Cuando le comento a Mosun la escena, ella pone la guinda: “Sus súplicas serán atendidas todavía más rápido”.

**Pelú Awofeso es corresponsal de viajes en ‘Africa Today’, que tiene su sede de África Occidental en Lagos, Nigeria. Además de articulista, es autor de los libros ‘A Place Called Peace’, dedicado a la ciudad nigeriana de Jos, y de ‘Nigerian Festivals: The Famous and the not so Famous’. En el año 2010 fue galardonado con el Premio CNN/Multichoice African Journalist en la categoría Turismo. Este relato fue originalmente publicado en inglés en la revista literaria de Nigeria ‘Saraba n. 6, The God Issue’, en junio de 2010. (<http://sarabamag.com>). Traducción de Africaneando.*

Reseña: "El diablo en la cruz" de Ngugi wa Thiong'o

Por Kuma*

Dos mujeres y tres hombres viajan en un "matatu" que los traslada de Nairobi a Ilmorog. En esa villa se va a celebrar un concurso rocambolesco de ladrones bajo los auspicios del diablo, del que ha de resultar elegido el "primus inter pares". Durante el trayecto, los personajes, que desconocen los motivos por los que han sido invitados a tal conventículo, relatan sus vidas, inevitablemente ligadas de un modo u otro al destino reciente del país, tejiendo así entre todas ellas un triste mosaico de injusticias sociales, machismo, clientelismo, y tantos otros vicios públicos de los que adolece Kenia después de la independencia. A medida que se desarrolla el certamen, lector y protagonistas descubren al unísono la identidad de los ladrones más egregios: la ONU, el FMI, el Banco Mundial, los magnates extranjeros, así como muchos keniatas que participan en la gran rapiña de su propio país. Y no es que estos ladrones de guante blanco centren sus peroratas en la conveniencia de robar o no, sino en robar más y mejor y, a ser posible, humillando indiscriminadamente a damnificados y a seres queridos, ostentando riquezas y, en suma, disfrutando de una depravación sin límites. Quien alcance el paroxismo de tal depravación se alzará con el trofeo ganador. Aunque la sola sombra del Diablo, trasunto del capitalismo, eche por tierra los hipotéticos planes de choque de unos personajes anónimos, intrascendentes en comparación a los chorizos potentados que tienen ante sus narices, Ngugi wa Thiongó arma una historia paralela en la que caben emociones, desencuentros, afinidades, viejas rencillas y venganzas, traumas y catarsis, también esperanza y amor.

Inscrita en la tradición de la novela comprometida, “El diablo en la cruz” es un inmisericorde ajuste de cuentas al periodo neocolonial y, en consecuencia, al estado paupérrimo en que ha quedado sumido el país, representado fielmente por su capital: guarida impune de bandas mafiosas, urbe corrupta, militarizada, suspicaz y particularmente cruel con sus mujeres, a las que obliga a vender su cuerpo a cambio de empleo, por no hablar de la mermada libertad de expresión que amordaza y sume en la paranoia a sus ciudadanos. De hecho, wa Thiong’o redactó este libro durante una estancia en prisión a consecuencia de la comisión de tal “delito”. Al otro lado del telón, el autor de “Un grano de trigo” perfila unos personajes que, contra lo que pudiera pensarse, comprenden perfectamente la péfida situación que les ha tocado vivir y se afanan en combatirla. Aun más, wa Thiong’o, recurre a una arenga que bien puede hermanarse con el concepto de yihad islámica, llamando a la recuperación de la libertad por medio del esfuerzo individual así como del colectivo, para neutralizar los efectos malignos del diablo capitalista: “Nuestras vidas son un campo de batalla en el que se libra continuamente una guerra entre las fuerzas que se empeñan en confirmar nuestra humanidad y las que están dispuestas a desmantelarla”. Y en esta lucha se hace patente que la mujer keniana será el capital humano determinante para alcanzar la victoria.

Cualquier novela política corre el riesgo de suscitar sopor si la historia se reduce a un mero duelo de críticas y contradiscursos con unos protagonistas que no son más que cabezas parlantes haciendo de vectores ideológicos. Sin embargo, “El diablo en la cruz” se lee con la devoción de un relato de aventuras. ¿Por qué? Por la profusa variedad de recursos y elementos, la mayoría de raíz africana, que wa Thiong’o conjuga con la sabiduría de un maestro artesano de la literatura. Desde las exposiciones de las vicisitudes de los protagonistas, a menudo tiernas y descarnadas, pasando por las alocuciones de los mismos ladrones, frívolas y cómicas, hasta el salpimentado de sucosas digresiones filosóficas, refranes, proverbios, canciones y cuentos populares, son todos elementos que fijan una concepción tan personal y sólida como original y alejada de cualquier tradición literaria ajena a la que quiera asimilarse: El autor keniano escribe novela africana. Y, siendo como decimos que es de tipo político, todavía sorprende mayormente que wa Thiong’o consiga crear una atmósfera ambigua donde el hiperrealismo es contrarrestado por un registro paranormal donde el diablo se desdobra y no siempre encarna el monstruo capitalista, sino también su clásica imagen

del Mal, confiriendo un barniz numinoso que, cuando menos, genera dudas en el lector y hace la historia aun más magnética si cabe.

La voz narrativa de wa Thiong’o es la de un escritor orgulloso de su país, de su gente y de sus posibilidades, que se dirige sin complejos al colono, al que no oculta su menosprecio igual que a todos los que siguen practicando la moral recalcitrante del negrero. Pero Wa Thiong’o también se dirige a los suyos, para recordarles, entre otras cosas, la importancia de mimar la cultura y la lengua propias: “Mirémonos a nosotros mismos. ¿Dónde están nuestras lenguas nacionales. ¿Dónde están los libros escritos en los alfabetos de nuestras lenguas nacionales...¿Quién evitará que un niño, sin padres que le aconsejen, confunda la mierda extranjera con un delicioso plato nacional?”. Como es de sobra conocido, estas reivindicaciones no son pétalos lanzados al viento, puesto que el mismo autor keniano es el primero en predicar con el ejemplo: “El diablo en la cruz” está escrita originalmente en idioma kikuyu, eficaz remedio indicado para el mal que afecta a uno de los personajes del libro: “La única diferencia era que Gaturira sabía muy bien que la esclavitud del idioma es la esclavitud de la mente...”. “El diablo en la cruz” apareció en 1982. Casi treinta años después, esta novela apenas ha perdido vigencia, cuando habría sido deseable que figurase como un documento testimonial de un momento único pero superado. El análisis fue certero, pero las cosas en Kenia no han cambiado demasiado, y el diablo capitalista sigue repartiendo varapalos a mansalva.

Ngugi wa Thiong’o: *El diablo en la cruz*

Editorial Txalaparta, colección: Gebara

329 páginas; 14,00€

Traducción: Alfonso Ormaetxea

ISBN: 9788481369205

***Kuma** es colaboradora de *Africaneando*, afincada en Stonetown, Zanzibar.

Reseña: "La violación del imaginario" **de Aminata Traoré** Por Kuma*

Es común sentir la voz de ciertos analistas y politólogos que, investidos de una capacidad tan visionaria como desacomplejada, responsabilizan exclusivamente a los gobernantes africanos del penoso estado de sus naciones y, en consecuencia, exoneran del todo a los estados colonialistas. Quizás tengan una pizca de razón. Pero, puesto que tales estados todavía permanecen íntimamente amorrados a sus viejas colonias (injerencia política, extracción de recursos naturales, etc.), más que dictar su veredicto destilado de una hipotética razón práctica, estos estadistas de medio pelo parecen sufrir una suerte de hartazgo argumental, como si acusar a la metrópolis fuese algo tan obvio y manido a la vez, que deviene estéril para sus sesudos análisis. Tal vez se trata de un efecto colateral derivado de una vida entregada a los libros y las separatas, inocuo por lo demás en aquellos que, como Aminata Traoré (Bamako,1947) extraen sus conclusiones de la lucha diaria y de sus experiencias sobre el terreno. ¿De qué sirven los políticos de raza o las democracias emergentes si las economías respectivas de sus países están asfixiadas por la deuda externa y amordazadas por los programas de ajuste estructural? He aquí el "cansino" diagnóstico que vertebra el conjunto de ensayos reunidos bajo el título de "La violación del imaginario".

Hasta hace muy poco, la mayoría de occidentales identificaba el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial con oscuras y lejanas entidades que hacían negocio con los países ruinosos del hemisferio sur. Gracias a la crisis económica que asola a medio mundo, al menos griegos, portugueses e irlandeses, sufren hoy en sus propias carnes lo que representa doblegarse a estas entidades e hipotecar su país "in saecula

saeculorum”, ceder el mando a tecnócratas y, sobre todo, perder el derecho a pensar y decidir libremente su propio futuro, privación capital que no se cansa de denunciar la activista maliense. Quién sabe si esta crisis que está “africanizando” algunos estados de la comunidad europea, servirá para remover conciencias y para asumir de una vez para siempre que vivimos bajo “un sistema económico mundial enfermo de bulimia...”. Pocos avances en este sentido pueden esperarse de la esfera política, aun menos de la económica, por lo que sólo restan los movimientos sociales, y estos hacen lo que pueden, que no es poco. Seattle constituye el referente por antonomasia, sostiene Traoré, sin duda revigorizado por las actuales revueltas árabes. La jodienda es que haya que esperar a que una sociedad sea denigrada a punto de muerte para que sus gobernantes se vean impelidos a huir por la puerta trasera o se presten a linchamiento público.

Pero si cada día resulta más difícil combatir estos entes financieros desde el activismo y el asociacionismo (selección de parajes aislados para la celebración de sus reuniones y cumbres que impidan el acceso a manifestantes, acordonamientos con la mediación del ejército), también se antoja complicado hacerlo desde la política activa por mucho que ésta disponga, presumiblemente, de los instrumentos adecuados. Aminata Traoré fue Ministra de Cultura y Turismo de Malí entre 1997 y 2000, bajo la presidencia de Alpha Omar Konaré y de Ibrahim Boubacar Keita como Primer Ministro. Tres años bastaron para que su labor, inspirada en valores como el compromiso, la gestión responsable de los recursos y la transparencia en los objetivos, cayera en saco roto, y aun más, le costara el cargo. Puesto que sus iniciativas desafiaban intereses privados, financieros y políticos, fue acusada de malversación (“El nombre de la mujer”) y tuvo que abandonar la cartera que le había sido adjudicada, y a la que, dicho sea de paso, había accedido con más recelo que convicción. Entonces, si fue elegida para ser despedida, cabe preguntarse: ¿no se lo podrían haber ahorrado o sólo pretendían humillarla públicamente? Traoré expone sus conjeturas a este respecto posteriormente, en “Porto Alegre, la bien nombrada”: “Mi nombramiento en el Gobierno, en suma, era la mejor manera de sujetarme y de impedirme arrojar la duda en la mente de mis compatriotas. Ingenua, tardé tiempo en comprender este juego”.

Y es que en este juego donde se dirimen nada menos que cuestiones como la lucha contra la pobreza (“No nos engañemos: no somos pobres, sino empobrecidos y engañados”, matiza Traoré), las entidades financieras, las clases dirigentes de los países

empobrecidos, y los países occidentales en calidad de gestores, promotores y patrocinadores de foros y cumbres, sólo están dispuestas a ganar, o lo que es lo mismo, a conservar el vigente orden mundial como oro en paño. Cada uno guiado por sus propios intereses concretos, naturalmente. En “La lección de Durban”, refiere Traoré que, con motivo de la Conferencia mundial contra el racismo, hubo sectores críticos al programa oficial que sugirieron equiparar el holocausto judío con la larga tradición criminal de Occidente respecto a África. De lo que se deduciría que aquél estaría obligado a reparar estos daños igual que obró con el pueblo judío. Y, en otro plano de interpretación más severo, se emparentaba la crueldad manifiesta del sionismo hacia los palestinos con el racismo consustancial de Occidente hacia los negros, entre otras etnias. Ofendido, la Administración norteamericana amenazó con abandonar la conferencia, esto es, con boicotearla de resultas de su ausencia, de no retirarse estas analogías que, para nuestro gozo, tanto evocaban a Aimé Césaire en su “Discurso sobre el colonialismo”: “nadie coloniza inocentemente, que tampoco nadie coloniza impunemente; que una nación que coloniza, que una civilización que justifica la colonización y, por tanto, la fuerza, ya es una civilización enferma, mortalmente herida, que irresistiblemente, de consecuencia en consecuencia, de negación en negación, llama a su Hitler, quiero decir, su castigo.”.

Pese a las cortapisas que imponen los poderosos a las expectativas de foros y cumbres aun antes de su celebración, y a sus propias limitaciones congénitas, A. Traoré hace una defensa a ultranza de ellos (concretamente del Foro Social Mundial) en tanto en cuanto suponen un espacio de debate como ningún otro donde las injusticias encuentran una potente caja de resonancia. Sí es verdad que por ahora, los actores a un lado y a otro de la balanza apenas han variado sus posiciones. De una parte los numerosos países susceptibles de seguir empobreciéndose, de otra parte Washington, Bruselas, París y Londres marcando la pauta. Pero, con el objeto de que el nervio de su discurso no se difumine entre generalizaciones tópicas, grandes eventos, altas esferas y disquisiciones acerca del sistema económico mundial o la trata de esclavos, Aminata Traoré confronta estos gigantes con casos concretos como el de Altina (“El otro, tan lejos, tan humano”), una madre joven que pierde a sus hijos, y que encarna el rostro anónimo de las verdaderas víctimas silenciosas. Tan anónimas que no sólo figuran numéricos datos fríos en las estadísticas, sino que las mismas víctimas ignoran el origen de su desdicha (“El tormento de los muertos”). Traoré actúa del mismo modo al reivindicar el respeto y

la igualdad de la mujer (“El nombre de la mujer”). Lejos de apelar a discursos y teorías de género, recurre a las enseñanzas de su madre: “(...) siempre me dijo que el nombre de la mujer es “soutoura”. Esta palabra nos remite a la vez al conocimiento, a la estima y al respeto de sí misma, que son las exigencias que debemos cumplir si queremos obtener el respeto de los demás, lo que desde el punto de vista de mi madre, es esencial para una mujer”.

Aminata Traoré pondera dos soluciones de distinta índole para encauzar el desaguado en que se encuentra el continente africano. Una recuperación de la espiritualidad entendida como vínculo de unión entre los humanos que nos protegería de los tormentos mediante la ayuda y comprensión mutuas. La supresión incondicional de la deuda externa (a cuenta del incalculable montante debido a la trata de esclavos, etc.) por parte de los organismos externos, seguida de la implementación de ayudas públicas al desarrollo desde los gobiernos locales. La solución humanista es silenciosa, depende de la voluntad de todos y cada uno de los ciudadanos de este mundo; la solución económica, rimbombante y de escala cósmica, está en la mano de unos cuantos hombres con corbata. Y en nombre de todos los africanos, Aminata Traoré les ha dicho a la cara (iqué menos!) que son unos sinvergüenzas y que saben muy bien lo que tienen que hacer para remediarlo.

Aminata Traoré: *La violación del imaginario*

Editorial Sirius. Colección: Viento del sur

184 páginas; 18,00€

Traducción: Gregoria Gutiérrez Oliva.

ISBN: 9788493370305

***Kuma** es colaboradora de *Africaneando*, afincada en Stonetown, Zanzíbar.

Imágenes, más información de los autores y enlaces en
www.africaneando.org

Colaboraciones y contacto en
africaneando@oozebap.org

Un proyecto de oozebap, www.oozebap.org
Barcelona, mayo 2011

