

Sumario

- Editorial 3

- La transformación de África: sólo en nuestras manos
Herbert Ekwe-Ekwe 6

- Crítica de Amo a la 'Filosofía de la Mente' de Descartes
Kwasi Wiredu 9

- Feminismo: la búsqueda de una variante africana
Sotunsa Mobolanle Ebunoluwa 19

- El rostro y el desafío de los movimientos de las mujeres musulmanas
Salma Maoulidi 28

- Saliendo de las sombras: las mujeres en el cine africano contemporáneo
Beatriz Leal Riesco 35

- La música contemporánea tuareg. El eco sahariano ha llegado al mundo
Intagrist El Ansari 53

- El artista negroafricano en la diáspora
Tania Adam 60

- Capítulo del libro 'Quién invade a quién. Del colonialismo al II Plan África'
Eduardo Romero 71

- En busca de una nueva teoría política africanista. Reseña de *África: la política de sufrir y reír*
de Patrick Chabal (oozebap, 2011)
Oscar Escudero 79

-Soberanía, guerra y muertos vivientes. Glosas a *Necropolítica* (Melusina, 2011) de Achille Mbembe

Oscar Escudero 85

-Entrevista a Agnès Agboton: “*Zemi Kede* es un intento de ofrecer una aproximación al tema del sexo distinta al del paradigma sexual que se nos impone en Occidente, al del erotismo a la europea.”

Africaneando 95

-Reseña del libro *Zemi Kede* de Agnès Agboton

Kuma 103

Editorial

Jacques Depelchin sostiene en su libro *Por una recuperación de la historia africana* (oozebap, 2011) que la transformación de la sociedad en general, y de la africana en particular, sólo puede arrancar desde la calle, ya que resulta quimérico encomendarse a una iluminación filantrópica de los poderosos por mucho que la connivencia de los mismos sea insoslayable para la consecución de semejante cometido. Desde Africaneando no podemos estar más de acuerdo con esta observación. Así lo afirma Herbert Ekwe-Ekwe en su artículo para este nuevo número cuando apunta que, mientras el continente se desangra devolviendo los intereses de la ayuda extranjera, un tejido social anónimo trabaja desinteresadamente por levantar el continente, abonando el terreno para que prospere el así llamado renacimiento africano. Personas anónimas en su mayoría, decimos, pero también, añadimos, organizaciones como los movimientos de mujeres musulmanas. De luchas, dificultades y logros nos habla Salma Maoulidi a propósito de la celebración en Estambul de la Iniciativa de las Mujeres Islámicas por la Igualdad y Espiritualidad.

Del activismo genuino saltamos al pensamiento teórico y filosófico, recalando en el trabajo de tres figuras eminentes de los estudios africanos actuales. La reseña de Oscar Escudero sobre el último libro de Patrick Chabal, editado también por oozebap, pretende ofrecer un modesto anticipo de lo que el lector hallará en una de las propuestas más rompedoras y ambiciosas de estos últimos tiempos, recogidas bajo el título de *África, la política de sufrir y reír*. Si, en efecto, Chabal ensaya los fundamentos que deberían articular una teoría política africanista derivada específicamente de la realidad africana y no de la Occidental, en *Necropolítica* (Melusina, 2011) Achille Mbembe elabora un diagnóstico sociopolítico de aquellos Estados que, habiendo sucumbido al colapso, transmutan los principios ideales de la soberanía en una factoría de muerte que, como tal, ampara la proliferación de ejércitos privados y de toda clase de dispositivos orientados a sembrar más muerte. Mucho más

especulativo y alejado de los asuntos mundanales, el trabajo del ghanés Kwasi Wiredu empieza evaluando, a través de la obra del filósofo del siglo XVIII Wilhem Amo, los puntos de encuentro y desencuentro en las concepciones de la tríada cuerpo, mente y espíritu, para acabar perfilando los criterios que pueden inserir el pensamiento de un hombre, con independencia de que su formación y experiencia se encuadren en la tradición filosófica africana.

En lo tocante a estudios de género, incluimos un texto extraordinariamente pedagógico que arroja un poco de luz sobre la multiplicidad de discursos que componen el feminismo africano, y cuestiona el afán del feminismo occidental por englobar de forma homogénea el grueso de las mujeres de todo el mundo. Craso error en opinión de Sotunsa Mobolanle Ebuloluwa, pues en las diversas aproximaciones teóricas y prácticas del, por así llamarlo, «feminismo africano», el hombre se contempla como un elemento activo en la construcción de un discurso y de una realidad, y no como un factor unívocamente opresor, entre otros matices.

Desde un enfoque más empírico, Beatriz Leal examina ampliamente el papel de la mujer africana en la industria cinematográfica en sus dos posibles facetas: detrás de la cámara como creadora; delante de ella como sujeto de representación. Tras adentrarnos en un océano de títulos sugerentes y de propuestas no menos atractivas, la autora constata la pujanza inequívoca de la mujer africana en el Séptimo Arte a través de todas sus expresiones temáticas y formales (documental, ficción, etc.). Sin duda, pujanza es el adjetivo que también puede acompañar la carrera ascendente de Tinariwen, la ya célebre formación tuareg que, pese a ser anterior a la revuelta de los tuareg de la década de los 80, ha abanderado un amplio espectro de movimientos de resistencia y se ha erigido en una suerte de estandarte de muchas otras bandas emergentes de la región del Sáhara. Sin embargo, como matiza el periodista Intagrist El Ansari, acaso la inevitable evolución musical de la banda, con la correspondiente incorporación de instrumentos y sonoridades, sumada a la renovación de varios de sus miembros fundadores y una cierta sumisión a las reglas de juego impuestas por la industria discográfica, haya restado potencia al proyecto original.

En algún lugar, el egregio traductor de literaturas francófonas Manuel Serrat Crespo dejó escrito que África está en todas partes, verdad que se podría precisar aceptando que, además de estarlo, lo está de diferentes maneras. Ello queda totalmente confirmado en *Quién invade a quién* (Cambalache, 2011), el nuevo ensayo de Eduardo

Romero, dirigido a echar por tierra falacias como que la inmigración supone una invasión del enemigo o que España representaría la idea del Estado bondadoso que contribuye “al desarrollo de los lugares de origen de la inmigración”. Libro más que pertinente en estos tiempos donde de tanto criminalizar la inmigración, a menudo cae en el olvido que la amplia comunidad de migrantes desempeña infinitas actividades en infinitas circunstancias que nada tienen que ver con la delincuencia. En este número incluimos el capítulo final de este ensayo recién publicado.

En cierta medida, de esto mismo versa el artículo de Tania Adam, que no sólo confirma las palabras de Serrat Crespo (la Conferencia Consultativa Regional de la Diáspora Africana de Europa se propuso unir a la diáspora de origen africano, residente en Europa, con el continente africano y, considerarla como una región más), sino que bucea en las complejidades identitarias, creativas y humanas del artista africano radicado en Europa. Y concluye: “Una correcta promoción de las expresiones culturales de origen africano se hace imprescindible para cambiar la imagen del continente”.

Clausuramos este séptimo número de *Africaneando* con una extensa conversación con la escritora beninesa residente en Barcelona Agnès Agboton, con motivo de la reciente publicación de su último volumen de relatos *Zemi Kede* (Olañeta, 2011). En ella no sólo nos confía cómo moldea los cuentos orales hasta fijarlos en letra impresa, sino que nos brinda un puñado de reflexiones aleccionadoras sobre una disparidad de temas. Acompañamos la entrevista con la reseña de su libro, antología que bien pudiera ser pionera en el tratamiento del erotismo en las narraciones orales del Golfo de Guinea. En cualquier caso, recomendamos encarecidamente su lectura, pero no por sus logros jerárquicos, naturalmente, sino por sus méritos literarios.

Desde *Africaneando* queremos agradecer a todos los colaboradores y lectores que, cada vez más, van haciendo de este proyecto colectivo una realidad plural.

La transformación de África: sólo en nuestras manos

Por Herbert Ekwe-Ekwe*

Desde 1981, África ha sido sin interrupción un exportador de capital neto para el mundo occidental. La estruendosa suma de 400 mil millones de dólares es la cifra total que África ha transferido a Occidente hasta la fecha. Estas son las transferencias legítimas, responsables, que en gran parte cubren los pagos con intereses cada vez mayores de la "deuda" que Occidente afirma que deben los Estados africanos desde la década de 1970. Un estudio de Global Financial Integrity de 2010, una organización de investigación con sede en Washington, indica que África también puede haber transferido la suma adicional de 854 mil millones de dólares desde la década de 1970 (esta cifra podría ser más del doble -sobre los 1800 millones- advierte el estudio), a través de las exportaciones ilegítimas por parte de los "líderes" de los regímenes corruptos de África, con Nigeria encabezando esta liga de criminales con 240,7 mil millones de dólares. En efecto, el Estado en África ya no pretende demostrar que existe sólo para servir a su gente.

Estas exportaciones de capital, legítimas y/o ilegítimas, son los fondos de proporciones gigantescas producidos por la misma humanidad que muchos comentaristas no tardaron en clasificar como "pobre" y "necesitada" de la "ayuda extranjera". En los últimos 30 años, estos fondos fácilmente podían y deberían haber proporcionado un programa integral de salud a través de África, el establecimiento de escuelas, colegios y formación profesional, la construcción de una red de comunicación integral, la transformación de la agricultura para eliminar el azote de la desnutrición, el hambre y la inanición, y, por último, habría frenado la emigración de 12 millones de africanos, incluidos los sectores críticos de la clase media y de los intelectuales a Occidente y a otros lugares.

AHÍ MISMO EN LA TIERRA

Sin embargo, a pesar de estos tiempos difíciles de economías pulverizadas y colapso de Estados africanos, no deberíamos olvidar que aquellos que todavía aseguran que la situación sobre el terreno no es mucho peor para la gente de la que es, sino profundamente recuperable, son africanos -individuos trabajando solos, conscientemente, o trabajando colectivamente con algunos otros o dentro de un grupo más grande para alimentar, vestir, albergar, educar y proveer atención médica y de ocio a algunos familiares cercanos y lejanos, a comunidades, barrios, pueblos y similares: el cirujano que no sólo trabaja sin descanso en un hospital de la ciudad, con recursos muy limitados, sino que emplea sus escasos ahorros para construir un centro de salud y una vía de acceso a su pueblo con el tratamiento subsidiado y los costos de las recetas; la enfermera que viaja alrededor de su distrito, indefectiblemente, atendiendo a las personas que no pueden pagar ni tienen cobertura sanitaria; el diplomático retirado que ha movilizad o a la comunidad para establecer un robusto servicio al cuidado del medio ambiente que ha supuesto la construcción de parques públicos, la recogida regular de basura y el reciclaje, la facilitación de matrícula gratuita escolar para niños así como el proyecto de crear un periódico para la comunidad; el operador de transporte de autobuses que empleó a decenas de sus colaboradores para transportar a los supervivientes de un pogromo organizado recientemente a 350 millas de seguridad; el intelectual y activista de derechos civiles que implicó a los miembros de sus grupos de discusión en internet en el curso de una intensa campaña de un mes para detener con éxito a un contratista que estaba a punto de fugarse con varios millones de dólares de fondos públicos destinados a una importante reforma de un aeropuerto internacional construido inicialmente por la comunidad; una extensión de los programas individuales de becas para estudiantes de diversos niveles de la vida escolar, la provisión de los salarios del personal en las escuelas y colegios, el mantenimiento de bibliotecas y laboratorios en las escuelas y colegios, la construcción y el mantenimiento de infraestructuras de vital importancia para pueblos y condados, etc. Estos son los autores que afanosamente están trazando el camino del renacimiento africano.

Para colmo de estos avances fenomenales de los africanos, los 12 millones de emigrantes africanos que hemos mencionado antes, ahora envían más dinero a África que la "ayuda occidental" que tanto persistió en el continente, año tras año. En el año

2003, según el Banco Mundial, estos residentes en el exterior enviaron a África la impresionante suma de 200 mil millones de dólares, invertidos directamente en sus comunidades. Esto es 40 veces la suma de "la ayuda occidental" en términos reales en el mismo año. Así, el problema apremiante de África en los 57 años pasados desde la supuesta restauración de la independencia no ha sido "la pobreza", como a menudo se describe, sino la pérdida de una extraordinaria gama de recursos humanos y no humanos para los beneficios expresos de los pueblos.

Una revolución generalizada en la conciencia de los africanos acelerará el desarrollo de una masa crítica de la clase de africanos que se ha descrito anteriormente y que alcanzará todos los niveles de la sociedad. Poco a poco, están prendiendo muchos fuegos. Este movimiento en la conciencia alimentará el objetivo estratégico del cambio que sigue siendo el desmantelamiento de la arquitectura de la alienación y la dominación planteada para la existencia y el progreso de África por los estados definidos en la Conferencia de Berlín.

***Herbert Ekwe-Ekwe** es politólogo e historiador nigeriano, y director del Centro de Estudios Inter-Culturales, de Senegal. Es autor de *Readings from Reading: Essays on African Politics, Genocide, Literature* (African Renaissance, 2011). Otro de sus artículos, «¿Qué es esto de África 'subsahariana'?» fue publicado en el segundo número de Africaneando (2º trimestre de 2010). Traducción de Africaneando.

Crítica de Amo a la 'Filosofía de la Mente' de Descartes

Kwasi Wiredu*

Anton Wilhelm Amo fue llevado, en circunstancias relacionadas con las misiones, a Holanda desde su lugar de nacimiento en Axim, Ghana (entonces Costa de Oro) en algún momento de la primera década del siglo XVIII, a la edad de tres años. Poco después, fue donado a un príncipe alemán (Duque Anton Ulrich de Brunswick-Wolfenbüttel), que lo crió con la amabilidad y la solicitud de un abuelo adoptivo. En la universidad estudió materias como filosofía, fisiología, medicina, jurisprudencia, historia, y algunas otras menos ortodoxas, en las cuales era brillante. Se convirtió en un respetado profesor de filosofía y escribió una serie de obras, entre las cuales una sobre los derechos de los negros en Europa. En 1959, William E. Abraham, a sugerencia de Kwame Nkrumah, el entonces presidente de Ghana, y yo mismo, como compañero de viaje del primero, buscamos en las bibliotecas de Europa este trabajo, pero no pudimos encontrarlo. Por desgracia, puede estar perdido. Algunas de sus otras obras, sin embargo, si existen, como su disertación inaugural, *La Apatheia de la Mente Humana* (1734), traducido del latín por Abraham, la cual es el tema central de este artículo. Amo regresó a su casa alrededor de 1748 en circunstancias un tanto infelices. Aunque parezca increíble, fue capaz, con escasa documentación local, de rastrear a su familia.

En 1978, en una conferencia patrocinada por la UNESCO en Accra, Ghana, en conmemoración de la matriculación de Amo (en la organización de la cual yo formaba parte) una apreciable delegación de miembros de su familia (o, más estrictamente, su linaje) dirigida por el jefe de su pueblo fue recibida en medio de color y pompa.

Es imposible no percibir en Amo la incesante búsqueda del conocimiento y la excelencia. Hay una anécdota que de niño escuchó a su patrón discutir con un visitante que puso en duda la capacidad mental del pueblo negro. Tal vez de forma consciente ofreció su propia vida y su trabajo como respuesta.

La *Apatheia* es una crítica vigorosa de la concepción cartesiana de la mente. Aunque interesante en sí misma, para mí posee un especial, o podría decir, un tentador interés, que explicaré en breve. El argumento principal de la tesis es que, a diferencia de Descartes, no existe ni la facultad ni el fenómeno de la sensación en la mente humana, pues sólo son apropiados para el cuerpo. Pero vamos a empezar con la caracterización de Amo de la mente, que desarrolla primero en su naturaleza general, y después de forma específica. En su carácter general, la mente, según Amo, es *espíritu*, lo que quiere decir: "cualquier sustancia es puramente activa, inmaterial y siempre gana comprensión a través de sí misma (es decir, directamente), y actúa desde la automoción y con una intención respecto a un fin y una meta de la que es consciente en sí misma"(Amo 1968: 66). En cuanto a su especie, "la mente humana es una sustancia inmaterial, inherente en el cuerpo como un objeto y lo utiliza como instrumento y como medio (ibid. 69). En cuanto a la inmaterialidad, todos los espíritus son los mismos. Pero la mente humana es un espíritu encarnado y diferente en este aspecto de los espíritus no encarnados. Esta última especie de espíritus no tienen conocimiento a través de ideas, una idea se define como "la acción instantánea de nuestra mente, que representa en sí misma cosas percibidas antes por los sentidos y los órganos sensoriales" (ibid. 68) . Sin embargo, "Dios y otros espíritus colocados fuera de la materia son totalmente desprovistos de sensación, los órganos sensoriales y un cuerpo orgánico vivo." En Dios, en particular, "la representación, es imposible, de lo contrario no se produciría en una representación de Dios en el futuro, pasado, y en general de las cosas ausentes, mientras que. . . todas las cosas están presentes de forma directa en su conocimiento, y por lo tanto no puede haber ninguna representación en él, ya que supone la representación de la ausencia de lo que debe ser representado" (ibid.). En nuestro caso, sin embargo, "nuestra propia mente conoce y opera a través de las ideas a causa de la cercana relación con el cuerpo y su relación con él" (ibid.).

Sería muy sutil una investigación para explorar mayores implicaciones de los comentarios de Amo sobre el modo de conocer de Dios. Por ejemplo, ¿en qué sentido, si hay alguno, es aplicable el concepto de conocimiento al estado de una mente para la

que “todas las cosas están presentes de forma directa”? Debemos, sin embargo, dejar que el acertijo divino cuelgue en lo alto, para que nuestro actual proyecto gire en torno a la cognición humana solamente. Y en ese respecto, Amo parece sostener posiciones que son bastante cartesianas. Existe la suposición, en primer lugar, de que nuestro conocimiento implica la actividad de una sustancia inmaterial, en segundo lugar, que (al menos en algunos casos), el proceso consiste en la mediación de las “ideas”, y en tercer lugar, que hay una “relación” entre la mente y el cuerpo. ¿Cuál es entonces, uno podría preguntar, la gran diferencia entre Amo y Descartes?

La diferencia surge de la concepción de Amo de la mente como algo puramente activo y de la sensación como algo puramente pasivo. La sensación está necesariamente ligada a la materialidad, mientras que la mente es, en su esencia misma, inmaterial. El conocimiento de ideas es el conocimiento a través de la sensación. El problema surge al determinar cuál es, o puede ser, el papel de la mente en ese proceso. ¿La mente siente en sí misma las sensaciones en el conocimiento de las ideas? Si es así, entonces la facultad de la sensación va a ser una facultad de la mente misma. Para consternación de Amo, Descartes parece abrazar exactamente ese punto de vista. Citando la correspondencia de Descartes (parte 1, carta XXIX - Referencia de Amo), señala que Descartes habla de la existencia de “dos factores en el alma humana de la que depende todo el conocimiento que podemos tener acerca de su naturaleza, de los cuales uno es la parte que piensa y el otro lo que, unido al cuerpo, se mueve y siente con él.” Es en contra de este punto de vista de Descartes que la tesis de Amo acerca de que “el hombre tiene la sensación de objetos materiales no en cuanto a su mente, sino en cuanto a su cuerpo orgánico y vivo” se “afirma” y “defiende” en la disertación. La posición cartesiana se expresa aún más claramente en la Sexta Meditación, donde Descartes dice:

Yo no estoy más presente en mi cuerpo que un marinero en un barco, pero. . . estoy estrechamente unido y, por así decirlo, mezclado con él, para que yo y el cuerpo formemos una unidad. Si esto no fuera así, yo, que soy más que una cosa que piensa, no sentiría dolor cuando el cuerpo fuese herido, pero percibiría el daño puramente por el intelecto, así como un marinero percibe a simple vista si algo en su barco se rompe (1984: 56).

No es la idea, per se, de la unión de mente y cuerpo que Amo encuentra insufrible filosóficamente. Para él, el error está más allá de que, en la idea de que algo que se supone que es nada más que una cosa pensante pueda sentir dolor, en vez de simplemente aprehender el hecho del dolor intelectualmente. En oposición a esto, la visión de Amo es que en la percepción sensible “el acto de comprensión, no se debe confundir con “el negocio de la sensibilidad” (1968: 74; nótese que, como cuestión de su uso, “sensación, sentimiento, percepción son sinónimos para mí [Amo]”, p. 71). Esto no quiere decir que, en la perspectiva de Amo, no es apropiado suponer que las personas, en ocasiones, sienten dolor. De hecho lo sienten, en su opinión, pero en ese punto de vista, no puede decirse de una persona que es, según Descartes, “nada sino una cosa pensante.” “Hay dos partes *esenciales* del hombre, la mente y el cuerpo” (Amo 1968: 69; la cursiva es mía).

Esta diferencia entre Amo y Descartes sobre la naturaleza del ego es muy profunda. En la visión cartesiana el ego no necesita un cuerpo para existir, incluso en esta tierra. Lo hace, por deducción cartesiana, tiene un cuerpo, pero que es, metafísicamente hablando, accidental. Cualquiera, incluso vagamente consciente de la dependencia de al menos algunos de nuestros estados conscientes de las condiciones fisiológicas, debe tener premoniciones de la paradoja de la visión cartesiana. Descartes tenía suficiente sentido común para reconocer las interrelaciones de dos vías entre las funciones mentales y fisiológicas, y suficiente honestidad intelectual para reconocer que había un problema en sus manos. Sin embargo, la evaluación más benéfica todavía no puede atribuirle una pista. En general se supone que el problema aquí es explicar cómo una sustancia inmaterial puede entrar en una interacción de dos vías, o incluso de una vía, con una material. Pero si las partes materiales de nuestro ser son un accidente, está el problema lógicamente previo de cómo la existencia de lo esencial puede llegar a depender de algún modo de lo no-esencial. El dualismo más ecuánime de Amo, aunque no escapa al problema de cómo la mente inmaterial puede estar en unión con el cuerpo material, queda evidentemente exento de este último.

La opinión de Amo, pues, es que una persona viva es necesariamente tanto pensamiento como ser sensible. El pensamiento pertenece a la mente, pero la sensación al cuerpo. Descartes, por el contrario, parece que quiere tener las dos cosas. El yo, el sí mismo, el ego, es una sustancia inmaterial y “consiste solamente en la facultad de pensar,” pero, sin embargo, se supone que tiene la facultad de la experiencia sensorial.

De hecho, en la Sexta Meditación, Descartes insiste no sólo en esto, sino también en la idea de que la experiencia sensible no es algo que se hace por una parte de la mente, sino más bien por la mente como un todo indivisible: “En cuanto a las facultades de la voluntad, de la comprensión, de la percepción sensible y así sucesivamente, éstas no se pueden denominar partes de la mente, ya que es una y la misma mente que quiere y entiende y tiene percepciones sensoriales (1984: 59).” Cuando Descartes habla así, dice Amo, “se contradice abiertamente” (Amo 1968: 73). El argumento es que, dado que la mente, siendo espíritu, es inmaterial, no puede admitir una facultad sensible o las sensaciones, que resultan del contacto de nuestros órganos corporales con objetos materiales. Esto lo lleva a ser evidente a partir de las definiciones de la sensibilidad y la facultad de la sensación. “La sensación”, dice, “es el resultado de los órganos sensoriales que obstruyen las propiedades sensibles de los objetos materiales presentes”, y la facultad de la sensación es “tal disposición de nuestro cuerpo orgánico vivo por cuya mediación todo ser animal es afectado por los objetos materiales y sensibles (ibid. 71).”

¿Significa esto que en la percepción sensible, como por ejemplo, en la visión de un cenicero triangular en una mesa de café pulido, no hay una implicación esencial de la mente? La respuesta de Amo es que, en efecto, la mente está involucrada, pero al nivel de reconocimiento, no de los sentimientos.” Esto surge - sin duda, con una cierta disminución de la acostumbrada claridad - de sus explicaciones de los conceptos de “sensación” e “idea”: “La sensación es considerada ya sea física o lógica. Cuando es lógica, toda sensación es mediata o inmediata. La gente le llama idea a eso. . . cuando es física, toda sensación es agradable o desagradable (ibid.).” La noción de una sensación lógica parece intentar capturar el aspecto conceptual de lo que sucede cuando hay una percepción de la clase representada por el ejemplo del cenicero. Dada la amplitud casi ilimitada de la utilización de palabras como “sensación” e “idea” en gran parte de la tradición filosófica occidental en la que Amo trabaja, la aparente incongruencia de la idea de una sensación lógica puede pasarse por alto. A lo que Amo intenta llegar es al elemento de la conceptualización del tipo de percepción sensible bajo consideración. Esta impresión se ve reforzada por el siguiente comentario acerca de las ideas: la “idea” es una entidad compuesta, porque hay una idea cuando en la mente se hace presente una sensación pre-existente en el cuerpo, y por lo tanto trae la sensación ante la mente (ibid. 74).” Ahora, Amo insiste en que traer el “sentimiento” o la sensación antes a la

mente no es sentirlo. En consecuencia, no puede ser otra cosa para que la mente esté al corriente, cuando “se hace presente una sensación”, que su identidad conceptual. Según esto, la dimensión “sensorial” de una sensación es su aspecto físico, y la dimensión conceptual su aspecto “lógico”. Podríamos, tal vez, llamar al componente “sensorial” de la sensación su aspecto fisiológico, aunque esto no tiene la intención de despojarlo de lo que podríamos llamar la conciencia bruta. Es precisamente este aspecto de la experiencia sensible que Amo está excluyendo de la provincia de la mente.

Algunas de las razones de esta exclusión resultan ya evidentes. Pero hay un ángulo mayor de su argumentación, que tiene que ver con el carácter puramente activo de la mente y el carácter puramente pasivo de la “sensación”. Como se desprende de nuestras citas previas de Amo, la mente (espíritu), es para él, por definición, puramente activa y no admite la pasividad. Sin embargo, “sentir” (teniendo en cuenta la explicación del concepto de sensación que aquí opera) es ser afectado por un objeto material. Ser afectado de esta manera es una actitud pasiva. Por lo tanto, no se puede decir que la mente siente. ¿Pero qué pasa si un espíritu pensante se ve afectado por otro espíritu pensante? En tal caso, sin embargo, Amo sostiene que “la espontaneidad o la libertad de acción permanece preservada, así como también la facultad de respuesta (ibid. 68).” Existe una cierta elaboración en este argumento básico (ibid. 67, 68, 69), pero es dudoso que esta fase particular de su argumentación agregue algo en el caso contra Descartes.

¿Qué tan fuerte es ese caso? Hay que recordar que tanto Amo como Descartes comparten la persuasión de que la mente es una especie de sustancia y, además, que es inmaterial. Sobre esta premisa común, parece claro que la lógica está del lado de Amo. La idea de que una sustancia inmaterial puede tener una facultad sensible y que a través de ella experimenta sensaciones es una contradicción que atraviesa no sólo el dualismo cartesiano, sino también todo tipo de idealismos en la historia de la filosofía occidental. La prueba de la inconsistencia es, creo, esencialmente como Amo la ha expuesto anteriormente.

Sin embargo, tanto Amo como Descartes enfrentan la amenaza de naufragio en su dualismo común. Ellos están expuestos a las objeciones de al menos tres puntos. Hay, en primer lugar, la premisa fundamental, que por cierto, el dualismo comparte con el materialismo, según la cual la mente es una sustancia o una entidad de algún tipo. Esto, en mi opinión, es la más profunda incoherencia en la filosofía de la mente. Hay, en

segundo lugar, la idea de que la sustancia en cuestión es espiritual. Desgraciadamente, ninguna clarificación de la noción de una sustancia espiritual parece próxima, salvo aquella puramente negativa y poco esclarecedora según la cual una sustancia espiritual es la que no es material. Y, en tercer lugar, está la sugerencia de que dicha sustancia inmaterial de alguna manera se encuentra dentro del cuerpo material. De hecho, en relación con el último punto, el más mínimo giro en algunos de los argumentos de Amo habría bastado para descarrilarlo. Si, como sostiene Amo, una entidad espiritual no puede estar en contacto con un cuerpo material, entonces tampoco, en el mismo terreno, una entidad espiritual puede estar encarnada en el cuerpo humano. No hace falta señalar que se trata aquí de una inconsistencia conceptual en gran parte de la metafísica Occidental, secular y teológica. (No es el lugar para tratar estas cuestiones, pero podría decir que he aventurado algunas reflexiones sobre esto, con respecto a la filosofía de la mente, en “El Concepto de la Mente, con especial referencia a la lengua y el pensamiento de los Akans” en Floistad 1983, esp. secciones III–V.)

Por consiguiente, vemos que la fuerza de Amo radica en su desacuerdo, y su debilidad en sus acuerdos, con Descartes. Pero para mí, este no es el fin del asunto. Una pregunta que siempre se me ha impuesto es: ¿por qué estaba Amo tan intensamente opuesto a atribuir la experimentación de sensaciones a la mente a pesar de su aceptación de los principios básicos de la filosofía dualista de la mente? No he podido borrar la siguiente hipótesis, aunque especulativa en extremo, de todos los recovecos de mi conciencia. ¿No será que algún rincón de la conciencia de Amo fue impregnado por el concepto de mente implícito en el lenguaje y el pensamiento de los akans, el grupo étnico entre los cuales nació e inicialmente creció, antes de ser llevado en la más tierna infancia? Como he argumentado en el artículo citado en el párrafo anterior, en el marco conceptual akan, en la medida en que esto puede determinarse a partir de la lengua akan y el corpus de creencias comunes, la sensación no está comprendida en el dominio de lo mental, si por “mental” queremos decir algo así como “que tenga que ver con la mente.” La mente es intelectual, no sensitiva. Esto es evidente incluso en el nivel pre-analítico del discurso akan. La palabra akan para mente es *adwene*, y me sorprendería mucho escuchar a un akan que piensa que uno siente - un dolor, por ejemplo - con su *adwene*. ¡No! Usted siente un dolor con su *honam* (carne), no con su *adwene*. Este último es sólo para pensar. Y esto es exactamente lo que Amo parece haber estado discutiendo en cuanto a su tesis de apatheia se refiere.

La cuestión principal aquí, por supuesto, no es si la concepción akan es o no válida, sino si puede haber indicios de ella en la teoría de Amo de *apatheia*. Es cierto que fue fuertemente influenciado por las ideas dualistas de actualidad en su momento y lugar de estancia. El enigma es por qué insistía tanto en la ausencia de la facultad de “sentir” de la mente, una idea que estaba fuera de sintonía con ese medio intelectual y en sintonía con la de su patria. Un filósofo proporciona la base racional de sus opiniones en sus propias páginas, y eso es lo que es pertinente para la evaluación cognitiva. Pero cuando los rompecabezas como el que acabo de mencionar surgen, es legítimo tener curiosidad acerca de su procedencia psicológica. Inevitablemente, hay que investigar las circunstancias que trascienden sus páginas. Por supuesto, estamos en un terreno inestable, y puede no ser del todo irrelevante señalar a este respecto que, a pesar de que Amo fue sacado de su patria de niño, mantuvo un inflexible sentido de orgullo en su origen, generalmente añadiendo a su el nombre del título de “Afer” (el africano). ¿Conservó algo más que el orgullo de su lugar de origen? Ciertamente, una persona sin una profunda identificación mental y emocional con sus orígenes no hubiera encontrado a su familia cuando regresó a casa después de más de 40 años de separación oceánica ininterrumpida que se remontaba a su infancia. Quizás, entonces, la concepción no-sensorial de la mente era una especie de “supervivencia cultural” en la psique del Amo, mantenida en su lugar por la gran profundidad del apego a su patria.

Esto, sin duda, es sólo una especulación. Sin embargo, un tema que debe evocar más que una mera especulación es el siguiente. Amo era un africano y un filósofo. Por lo tanto, era un filósofo africano. ¿Pero su trabajo entra dentro de la filosofía africana? La pregunta parece simple, pero no puede tener una respuesta simple. Si su pensamiento filosófico estaba impregnado, consciente o incluso inconscientemente, de rastros de la cultura africana, su identidad africana podría ser proporcionalmente susceptible de ser validada. La especulación anterior, sin embargo, no nos da mucho para continuar. No sigue, sin embargo, el dolor del pecado de negar el antecedente, de que si su filosofía no mostraba tales trazas, entonces no podría tener una pertenencia africana. Otros motivos de pertenencia son posibles. Por ejemplo, ¿se encontraba su filosofía - de nuevo, en parte o en su totalidad - motivada por las preocupaciones de África? Si lo fuera, entonces hasta ese punto y en relación con las partes apropiadas, podría tener un justo reclamo de tener un pie en África. Sabemos que Amo tenía explícitas preocupaciones por África: es el testimonio del mismo título de su trabajo extraviado

«Los Derechos de los Negros en Europa». Sin embargo, un trabajo perdido es un potencial extravío de la prueba.

Aún así, hay un criterio de la identidad africana, más fundamental que cualquiera de los anteriores que aún permanece abierto. Para ser parte de una tradición intelectual, un contenido de pensamiento dado sólo necesita ser absorbido y utilizado en ellos. Si el trabajo de Amo involucra el interés sostenido de quienes trabajan la filosofía africana, se convertirá en parte de esa tradición de la filosofía, a fuerza de uso o de asimilación. El solo hecho de su origen puede ayudar en el proceso, pero no es decisivo. De hecho, el trabajo de un extranjero puede convertirse en parte de la filosofía africana moderna por el mismo criterio de uso o de asimilación. Las perspectivas, en el caso de Amo, no son en absoluto despreciables. El Departamento de Filosofía de la Universidad de Ghana está dedicada a Amo, y Nigeria puede presumir del Centro William Amo de Filosofía de África en la Universidad de Nigeria, Nsukka.

Estas consideraciones imponen otra reflexión de mayor importancia en la actualidad. En principio, la cuestión planteada acerca de la situación africana del trabajo de Amo puede ser planteada sobre el trabajo de cualquier filósofo africano actual. Su trabajo no adquiere automáticamente un lugar en la tradición africana por su identidad racial. Hay, como debe ser evidente a partir de los dos últimos párrafos, una serie de condiciones suficientes para la determinación de esta cuestión de la situación. La más relevante para el presente párrafo es una cuestión de la vinculación. Si el trabajo se vincula con los elementos de la tradición africana, sus demandas por un lugar en ella son legítimas, independientemente de la naturaleza de su contenido. Por muy compleja que sea, a nivel filosófico, la cosmología cuántica, el criterio aún se mantiene; lo cual es importante, porque es una de las formas en que una tradición se puede expandir y desarrollar. La multiplicidad de criterios de pertenencia subyace la posibilidad y también, de hecho, la conveniencia de una división de amplio alcance de labor entre los trabajadores individuales en una tradición. El florecimiento óptimo de la propia tradición, sin embargo, requiere la confluencia de todas las diversas formas de forjar su identidad.

Referencias

- Amo, William (1968) *The Apatheia of the Human Mind*, trad. William Abraham en *Antonius Gviliemus Amo, Afer of Axim, Translation of his Works* (Halle: Martin Luther University, Halle-Wittenberg).
- Descartes, René (1984) *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. II, trad. y ed. John Cottingham, Robert Stoothoff, y Dugald Murdoch (New York: Cambridge University Press).
- Wiredu, Kwasi (1987) "The Concept of Mind with Particular Reference to the Language and Thought of the Akans," en G. Floistad (ed.), *Contemporary Philosophy, A New Survey. Vol. 5: African Philosophy* (Boston: Kluwer Academic Publishers).

Lecturas relacionadas

- Abraham, William (1964) "The Life and Times of Anton-Wilhelm Amo," *Transactions of the Historical Society of Ghana*, vol. VII.
- Brentjes, B. (1977) "William Amo, An Eighteenth-Century Ghanaian Philosopher in Germany," *Universitas: An Inter-faculty Journal of the University of Ghana*.
- Hountondji, Paulin (1976) "An African Philosopher in Germany in the Eighteenth Century," en *African Philosophy: Myth and Reality* (Bloomington: Indiana University Press).
- Nwodo, Christopher S. (1985) "The Explicit and the Implicit in Amo's Philosophy," en P. O. Bodunrin (ed.), *Philosophy in Africa: Trends and Perspectives* (Ile-Ife, Nigeria: University of Ife Press).

***Kwasi Wiredu** (Kumasi, Ghana, 1931) es uno de los filósofos africanos más conocidos. Ha publicado varios libros, como *Philosophy and an African Culture*. Cambridge – New York: Cambridge University Press, 1980; *Person and Community*. Washington, DC: Council for Research in Values and Philosophy, 1992 (Ghanaian Philosophical Studies 1). (co-editor); *Conceptual Decolonization in African Philosophy: Four Essays*. Ibadan, Nigeria: Hope Publications, 1995; *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press, 1996; *A Companion to African philosophy*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004. En español está incluido en el libro de Emmanuel Chukwudi Eze (de.) *Pensamiento africano*, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2002. Y también está incluido su artículo «Democracia y consenso en la política tradicional africana. Defensa de una institucionalidad política sin partidos» en Polylog, <http://them.polylog.org/2/fwk-es.htm>. Traducción de Africaneando.

Feminismo: la búsqueda de una variante africana

Por Sotunsa Mobolanle Ebunoluwa*

El origen del discurso de género

El feminismo tiene su origen en la lucha por los derechos de las mujeres. Se inició a finales del siglo XVIII. El crecimiento del feminismo comenzó en Europa y América, cuando las mujeres tomaron conciencia de su opresión y adoptaron medidas para combatirla. En la actualidad, el feminismo se ha extendido por todo el mundo, aunque en muchos países se ha clasificado con distintas etiquetas. Las ideas feministas ahora ya forman parte del pensamiento cotidiano y, históricamente, es un movimiento internacional de diversas y variadas culturas que se ha definido y descrito por muchas personas de diversas maneras. Por ello, resulta difícil tener una definición concisa y universal del término. Reconociendo las implicaciones de una definición amplia, las siguientes definiciones esclarecen el concepto de feminismo. Según Barrow y Millburn (1990:128), el feminismo es "un compromiso o movimiento para lograr la igualdad para las mujeres", JA Cuddon (1991:338) lo define como "un intento de describir e interpretar (o reinterpretar) las experiencias de las mujeres tal como se muestra en varios tipos de literatura", y sociológicamente, Maggie Humm (1992:1) dice que "la palabra feminismo puede significar una creencia en la igualdad de sexo combinado con el compromiso de transformar la sociedad. "

Ruth Sheila (1980:4) señala, con acierto, que las feministas no están de acuerdo entre sí en una definición universalmente aceptable de la palabra y, por lo tanto, afirma que el significado de feminismo depende de la perspectiva política o sociológica y sus metas, la concepción o interpretación de la "mujer" y algunos otros factores. El feminismo, enfatiza, puede ser "un punto de vista, una visión del mundo, una teoría política, o una especie de activismo".

El feminismo tiene su origen en la palabra latina "femina", que describe los problemas de las mujeres. Por lo tanto, se desprende de las definiciones anteriores que lo que el feminismo significa gira principalmente en torno a la experiencia femenina. El feminismo tiene que ver con las mujeres no sólo como categoría biológica, sino como categoría social y, por lo tanto, las feministas comparten la opinión de que la opresión de las mujeres está ligada a su sexualidad. Esto es así porque las mujeres y las diferencias biológicas de los hombres se reflejan en la organización de la sociedad, y sobre la base de estas diferencias, las mujeres son tratadas como inferiores a los hombres. Ya sea como teoría, movimiento social o movimiento político, el feminismo se centra específicamente en las experiencias de las mujeres y pone de relieve las distintas formas de opresión que sufre el género femenino en la sociedad.

Dado que las feministas son de la opinión de que la dominación masculina se encuentra en prácticamente todos los aspectos importantes de la vida, esta dominación masculina es vista como la fuente de las desigualdades e injusticias sociales que afectan la vida de las mujeres. Las feministas por lo tanto, tratan de eliminar todas las barreras contra la igualdad de oportunidades sociales, políticas y económicas para las mujeres y se oponen a la idea de que las mujeres están determinadas principalmente por su género y que son inherentemente inferiores, subordinadas o menos inteligentes que los hombres. Por lo tanto, los estudios feministas se dirigen a "deconstruir" el paradigma masculino predominante y a "construir" una perspectiva femenina, que sitúa en primer plano la experiencia femenina.

Womanism (mujerismo), la variante afroamericana

Aunque el feminismo afirmó que su objetivo era la emancipación de las mujeres de la opresión sexista, éste no tuvo en cuenta las peculiaridades de las mujeres y los hombres negros. En la práctica, el feminismo se centró en las necesidades de las mujeres de clase media blanca de Gran Bretaña y Estados Unidos, haciéndose pasar por el movimiento para la emancipación de la mujer a nivel mundial. Patricia Collins (1990:7) afirma:

“A pesar de que las mujeres negras intelectuales han expresado desde hace tiempo una conciencia única feminista sobre la intersección de raza y clase en la estructuración de género, históricamente no hemos sido miembros de pleno derecho en las organizaciones feministas blancas.”

Bell hooks (1998:1,844) también acusa al feminismo de excluir a los negros de participar plenamente en el movimiento, por lo que critica "The Feminine Mystique" (1963), de Betty Freidan, porque, aunque se anuncia como la apertura del camino para el movimiento feminista contemporáneo, está escrito como si las mujeres negras de clase baja no existiesen. En opinión de Hooks, el racismo está presente en los escritos de feministas blancas y, como resultado, la vinculación femenina es difícil ante diferencias étnicas y raciales.

Por lo tanto, las deficiencias del feminismo tal como lo practican las mujeres blancas de clase media y la necesidad de desarrollar una teoría o una ideología que atienda específicamente las necesidades de las mujeres negras condujo más tarde a la elaboración de otra variante del feminismo llamado *Womanism*, un término acuñado por Alice Walker en su colección de ensayos titulada "In Search Of Our Mothers Gardens: Womanist Prose" (1983). En un contexto general, el *womanism* establece una estética para la experiencia literaria negra femenina. Alice Walker (1983: xi-xii) lo define como:

Una feminista negra o una feminista de color ... Una mujer que ama a otras mujeres, sexual y/o no sexualmente. Aprecia y prefiere la cultura de las mujeres, la flexibilidad emocional de la mujer (el valor de las lágrimas como contrapeso natural de la risa), y la fuerza de las mujeres. A veces, ama a los hombres individualmente, sexual y/o no sexualmente está comprometida con la supervivencia y la integridad de todo un pueblo, de sus hombres y mujeres. No es una separatista, excepto periódicamente en la salud. Tradicionalmente universalista ... le encanta la música. Le encanta bailar. Le encanta la luna. Ama el espíritu. Le encanta la lucha. Ama a la gente. Se ama a sí misma. Sin tenerlo en cuenta; una *womanista* (mujerista) es al feminismo lo que el púrpura a la lavanda.

Por otra parte, según Julia Hare, citada por Hudson Weems (1998:1, 812): "Las mujeres que se hacen llamar feministas negras necesitan una palabra para describir cuál es su preocupación". Así Weems afirma que las mujeres de ascendencia africana que abrazan el feminismo lo hacen debido a la ausencia de un marco adecuado existente para sus necesidades individuales como mujeres africanas. Por lo tanto

sugiere y define el *womanism* africano (Weems 1994:24) como:

Una ideología creada y diseñada para todas las mujeres de ascendencia africana. Está basada en la cultura africana y, por lo tanto, necesariamente se centra en las experiencias únicas, las luchas, las necesidades y los deseos de las mujeres africanas. De manera crítica se refiere a la dinámica del conflicto entre la corriente principal feminista, el movimiento feminista negro, el movimiento feminista africano y el *womanism* africano.

En líneas generales, el *womanism* es una teoría alternativa que se distingue por su enfoque de la experiencia femenina negra detallando las cuestiones raciales, clasistas y sexistas con una señal de advertencia a través de bell hooks (1998:1,845), que insiste:

El racismo abunda en los escritos de las feministas blancas, reforzando la supremacía blanca y la negación de la posibilidad de que las mujeres se unan políticamente a través de fronteras étnicas y raciales. Para las escritoras *womanistas*, la opresión racial y clasista son inseparables de la opresión sexista. Muchas escritoras *womanistas* consideran prioritaria la opresión racial y clasista sobre la opresión sexista. Esto se debe a que las *womanistas* creen que la emancipación de las mujeres negras no se puede lograr sin la emancipación de la raza entera. Por tanto, creemos en la colaboración de los maridos. Esta característica distingue al *womanismo* del feminismo, que es principalmente una ideología separatista.

Por lo tanto, el feminismo difiere del *womanismo*, ya que reconoce la triple opresión de las mujeres negras a través de la opresión racial, sexista y clasista, las cuales son identificadas y combatidas por las *womanistas*, en contraposición a la preocupación principal del feminismo por la opresión sexista. Así, el *womanism* evidencia que las necesidades de las mujeres negras difieren de las de sus contrapartes de raza blanca, reconociendo y aceptando la participación masculina en la lucha por la emancipación, lo que de nuevo difiere del feminismo en su metodología de acabar con la opresión femenina. Y sin lugar a dudas, el *womanism* está arraigado en la cultura negra, que contempla en su discurso la centralidad de la familia, la comunidad y la maternidad,

mientras que como ideología se extiende más allá de las fronteras afroamericanas al ser aceptada por muchas mujeres de África y de otras partes del mundo.

Womanism: la búsqueda de una variante africana

El término *womanism* también es utilizado por Chikwenye Okonjo Ogunyemi (1985: 24) para describir la experiencia de las mujeres africanas. Sin embargo, su concepción de las *womanistas* africanas podría diferir ligeramente de los presentados por el *womanism* afroamericano de Alice Walker, aunque hay muchos puntos en común.

En primer lugar, en la defensa del *womanism* a través de una perspectiva afroamericana, se trata de una ideología global que define la experiencia de los negros en la diáspora y de los que viven en África. Sin embargo, el término «negro» es elástico, ya que algunos críticos han aplicado el término para referirse a todas las personas que no son blancos de ascendencia. Así, el uso del *womanism* como una ideología que representa a todas las experiencias de las mujeres negras (y no blancas) es injustificado, ya que está siendo utilizado por los críticos de hoy, que se basan principalmente en las experiencias de las mujeres afroamericanas, excluyendo a las mujeres de África y a las no occidentales. Aunque es indiscutible que el *womanism* es muy relevante para la situación de todas las mujeres negras de todo el mundo.

En segundo lugar, teniendo en cuenta la historia de la discriminación y la opresión en América, los asuntos raciales del discurso de las *womanistas* afroamericanas se convirtieron en un tema más importante en la formación de la ideología y la articulación de la teoría (se podría esperar la misma tendencia en el sur de África debido a su similar historia sociopolítica), en contraste con mi opinión de que las mujeres en África antepondrían las cuestiones económicas junto a las cuestiones sexistas para construir una teoría indígena desde la pobreza y las duras condiciones económicas que afectan, de manera significativa, sus experiencias.

En tercer lugar, algunos aspectos del feminismo negro incorporan el lesbianismo a través del *womanism*, lo que sugiere que el lesbianismo es una opción aceptable y viable para las mujeres para poner fin a su opresión. Por lo tanto, conocidas escritoras afroamericanas abogan por el lesbianismo en sus obras (Alice Walker proyecta el lesbianismo como arma de unión femenina). Sin embargo, en África, el lesbianismo no ha ganado mucho terreno debido a que, en su inmensa mayoría, la estructura heterosexual del matrimonio y la familia son fundamentales para la experiencia de las

mujeres africanas. Por lo tanto, de acuerdo con María Kolawole (1997:15) "para la mayoría de las africanas comunes y corrientes, el lesbianismo es un tema inexistente, ya que es un modo de auto-expresión que es totalmente ajeno a su visión del mundo". Y como Joseph Adeleke (1996:34), una se siente tentada a preguntar: ¿no es el lesbianismo un movimiento de aniquilación de la heterosexualidad que las mujeres negras rechazan, precisamente, por pertenecer a la cultura «blanca», y consideran que, de alguna manera, representa una aberración para las negras? ¿Se puede todavía considerar el matrimonio y la vida familiar como de fundamental importancia para las mujeres negras teniendo en cuenta este nuevo fenómeno?

Estos desafíos fijan la posición del *womanism* en el contexto de la experiencia femenina africana en la cuestión de que se precisa la búsqueda de una fusión con las teorías existentes, con el fin de adaptar las aparentes peculiaridades, o evolución, a una nueva serie de teorías que den respuestas claras a la mujer africana.

En este sentido, podemos ver los intentos de plantear una teoría autóctona para África en el discurso de género basado en las experiencias particulares de las mujeres africanas en África, como se sugiere a través del *Motherism* presentado por C.O. Acholonlu, y el *Stiwanism* presentado por Molará Ogundipe-Leslie. Primero, en su libro "Motherism" (1995), Acholonlu formula el concepto como alternativa africana al feminismo, centrado en la importancia de la maternidad en la experiencia de las mujeres africanas. Por su parte, Molará Ogundipe-Leslie (1994:1) propone el *Stiwanism* (acrónimo de STIWA-Social Transformations Including Women of Africa, es decir, "transformación social que incluya a las mujeres de África". Y afirma:

“Quería resaltar que en África queremos la transformación social. No se trata de una guerra contra los hombres, la inversión de roles, o que las mujeres hagan lo que los hombres han estado haciendo durante siglos, sino tratar de construir una sociedad armoniosa. La transformación de la sociedad africana es responsabilidad de hombres y mujeres y a ambos les concierne. La nueva palabra describe que las mujeres tengan sus propias inquietudes, algo que me gustaría ver en África. La palabra "feminismo" en sí misma parece ser una especie de trapo rojo para el toro de los hombres africanos. Algunos dicen que la palabra es hegemónica por su propia naturaleza o al menos implícitamente. Otros consideran que las mujeres son amenazantes... Algunos de los que están

realmente involucrados en la vida de las mujeres a veces se sienten avergonzados al ser descritos como "feministas", a menos que sean especialmente fuertes de carácter."

Estos enfoques son en realidad un principio en la definición y formulación de una teoría indígena de género para África, aunque ni el *stiwanism* ni el *motherism* han obtenido tanta aceptación y popularidad como la teoría de género indígena africana. Por consiguiente, es una necesidad básica de escritoras africanas y críticos desarrollar y/o sintetizar una teoría indígena africana con el fin de situar correctamente y localizar las peculiaridades de su experiencia en el discurso de género. Y en el caso de que las mujeres africanas fracasaran en el desarrollo de una teoría adecuada, basada en el propósito de poner en primer plano un discurso de género genuinamente africano, la implicación sería la de clasificarlas, de acuerdo con Mary Evans (Evans (1983:225) como "pollos sin cabeza", por lo tanto una práctica sin teoría, es decir, pollos sin cabeza corriendo en círculos sin sentido antes de que finalmente les alcance el colapso de la muerte.

Conclusión

Nuestro estudio revela que el feminismo ha fracasado en su ambición global para hacer frente a las necesidades de las mujeres de todo el mundo. El feminismo como práctica responde a las necesidades de las mujeres de clase media blanca. Debido a las insuficiencias del feminismo, las mujeres afroamericanas desarrollaron el concepto de *womanism* para satisfacer las necesidades de la mujer negra en Estados Unidos. Más tarde, se evidenció que, aunque el *womanism* pretendía atender las necesidades de todas las mujeres negras, por sí solo era generalmente inadecuado para las preocupaciones específicas de las mujeres africanas en África. Esto nos lleva a la cuestión de una variante africana de la teoría feminista, y aunque han habido varios intentos para satisfacer esta necesidad, sin embargo no se ha alcanzado consenso, y desde el feminismo, el *womanism*, el *stiwanism* y el *motherism* la teoría indígena propia de las mujeres africanas en África aún no ha sido comúnmente aceptada. Como resultado de ello, proponemos que el concepto de teoría indígena africana sintetice las propuestas existentes.

La teoría indígena africana en materia de género debe incluir un enfoque dialógico o

acomodaticio, una apreciación sana de las culturas africanas, el reconocimiento de la heterogeneidad de las culturas africanas, una estrategia realista y saludable carente de agresividad innecesaria, y la centralización de la familia, el matrimonio y la maternidad como experiencias positivas para las africanas en torno a la idea de que podemos diversificar la teoría feminista para satisfacer las necesidades específicas de las mujeres africanas, en la que el discurso de género se libre de convertirse en irrelevante, estático, rígido y dogmático. En definitiva, que contribuya a resolver los numerosos problemas de las mujeres africanas en África.

Trabajos citados

Acholonu, C. o. *Motherism: An Afro-Centric Alternative to Feminism*. Owerri: Afa Publications, 1995.

Adeleke, Joseph A. "Feminism, Black Feminism and the Dialectics of Womanism" in Adebayo Aduke (ed). *Feminism and Black Women's Creative Writing: Theory, Practice, Criticism*. Ibadan: AMD Publishers, 1996. (21.36).

Barrow, Robin and Geoffery Milburn. *A Critical Dictionary of Education Concepts*. 2nd edition. New York: Harvester Wheatsheaf, 1990.

Collins, Patricia Hills. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge, 1991.

Cuddon, J.A. *A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory* 3rd edition. Oxford: Blackwell, 1991.

Evans, Mary. 'In Praise of Theory: A Case For Women's Studies' in *Theories of Women Studies* (eds) Bowles Gloria and Duelli-Klien R. London: Routeledge, 1983. (219-228)

Friedan, Betty. *The Feminine Mystique*. London: Pengium Books, 1963.

Holy Bible: New King James Version: Thomas Nelson Publishers Nashville: 1 cor. 6:9.

hooks, bell. 'Black Feminism: Historical Perspective' in *Call and Response: The Riverside Anthology of African American Literary Tradition*. Liggins Hills et al. (eds). Boston: Hughton Miffling Company 1998.

Hudson-Weems, Clenora. *Africana Womanist: Reclaiming Ourselves*, 2nd rev. ed. Troy: Bedford: 1994

-----'Africana Womanism' in *Call and Response: The Riverside Anthology of African American Literary Tradition*. Liggins Hills et al. (eds). Boston: Hughton Miffling Company 1998.

Humm, Magie (ed). *Feminisms : A Reader*. New York: Harvester Wheatsheaf, 1992.

Kolawole, Mary E.M. *Womanism and African Consciousness*. New Jersey: African World

Press, 1997.

McKay, Nellie Y. 'Acknowledging The Differences: Can Women Find Unity Through Diversity?' in *Theorizing Black Feminism: The Visionary Pragmatism of Black Women*. (eds)

Ogundipe –Leslie, Molar. *Recreating Ourselves*. Trenton: Africa World Press, 1994.

Ogunyemi, C.O. 'Womanism: The Dynamics of the Contemporary Black Female Novel in English'. *Signs*, 11, 1 (Autumn 1985) (63-80)

Ojo-Ade, Femi. *Being Black and Being Human: More Essays on Black Culture*. Ile-Ife: Obafemi Awolowo University Press, 1986
Sheila, Ruth. *Issues in Feminism: A First Course in Women Studies*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1980.

Walker, Alice. *The Color Purple*. San Diego: Harcourt Brace Janovich, 1983.

***Sotunsa Mobolanle Ebuloluwa** forma parte del Department of Languages & Literary Studies de la Babcock University, Ilisan-Remo, Ogun State, Nigeria. Traducción de Africaneando.

El rostro y el desafío de los movimientos de las mujeres musulmanas

Por Salma Maoulidi*

Hay más de 750 millones de mujeres musulmanas en el mundo y la pregunta que surge a menudo es ¿Quién habla en su nombre? ¿Quién las dirige? Este mes de octubre del 2011, cerca de 200 líderes musulmanas de 40 países asistieron a las jornadas “Líderes musulmanas en la primera línea del cambio”, organizada por Iniciativa de las Mujeres Islámicas por la Igualdad y Espiritualidad (WISE) en Estambul, Turquía.

Entre las asistentes a esta reunión, hubo activistas de los derechos humanos, parlamentarias, jueces y académicas. También fueron invitadas al evento líderes religiosas de otros grupos religiosos interesadas en el diálogo interreligioso en un mundo cada vez más intolerante. Un grupo de hombres, de mayoría musulmana, también concurre al encuentro, entre los que se contaban maridos de las participantes e imanes de Afganistán y EE.UU., uno de los cuales es el Imán Faisal, socio del motor principal de WISE, Daisy Khan.

En la organización de las mujeres musulmanas, la iniciativa de WISE es relativamente joven. En muchos aspectos, WISE es un mensaje que germinó tras la excesiva atención recibida de la situación de la mujer en el mundo musulmán antes de las incursiones militares en Afganistán e Irak. Esto, sin embargo, es sólo un aspecto de WISE.

En esencia, WISE es una respuesta de las mujeres musulmanas al desarrollo político y global, orientada a mejorar la situación de las mujeres musulmanas a través del activismo y la construcción de movimientos. Es un ejemplo de cómo las mujeres musulmanas están cambiando activamente la situación y tomando las riendas de sus destinos.

Otro movimiento transnacional emergente entre intelectuales musulmanas, activistas y defensores de la justicia social, es Musawah, una campaña por la igualdad en la ley musulmana. Tal vez Musawah sea una de las primeras iniciativas que se han puesto en

marcha en Occidente o fuera de la Península Arábiga. En África occidental, las mujeres musulmanas se organizan en federaciones nacionales, así como a través de una federación regional. África del Este no cuenta con una forma excesivamente centralizada de la representación de las mujeres musulmanas, aunque hay una serie de organizaciones, como la Fundación Sahiba Sisters y Kenia Womankind que trabajan en su desarrollo. Quizás debido a su historia, Sudáfrica tiene algunas formas dinámicas de organizaciones musulmanas centradas en aspectos sociales y de protección.

Aunque no tan visible como otros movimientos sociales en África, las mujeres musulmanas del mundo han tratado de forjar la solidaridad entre ellas y otros colectivos con éxito desigual. Existen iniciativas como el Sisterhood Global Institute, fundado por inmigrantes y refugiados de Irán y Afganistán; Karamah, una iniciativa basada en los derechos, principalmente compuesta por abogados y defensores de los derechos humanos en los EE.UU.; el International Committee for Women and Child, que fue un intento del International Council of Da'wah and Relief para atraer a mujeres después de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer; y Women Living Under Muslim Laws, una red de solidaridad establecida en la década de 1980 que trata sobre el impacto de la aplicación de las leyes islámicas en las mujeres.

Si bien hay consejos u organizaciones nacionales de mujeres musulmanas en muchos países con una población musulmana importante, la diferencia clave entre estos y las organizaciones es el grado de capacidad de las mujeres para asumir el liderazgo dentro ellos. A nivel nacional, la mayoría de las organizaciones de servicio para las musulmanas son apéndices o tentáculos de la corriente principal de las entidades religiosas y no fueron creadas con la intención de abordar radicalmente las necesidades o la situación de la mujer. Por el contrario, se estructuraron en línea con los principales partidos políticos con funciones sociales, pero no con la defensa en sí.

Con el propósito de replantear el papel y la condición de la mujer en las sociedades musulmanas, se han puesto en marcha nuevas iniciativas, especialmente después de la aprobación de la Convención sobre la Eliminación de todo tipo de Discriminación contra la Mujer (CEDAW) y de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer. Así, muchas organizaciones y grupos de musulmanas, así como otras organizaciones de un amplio abanico, han asumido un enfoque de los derechos basados en la identidad y el trabajo. Tanto a nivel local e internacional, esto ha propiciado el surgimiento de grupos independientes de mujeres u organizaciones no afiliadas a los consejos musulmanes

nacionales o transnacionales.

A nivel internacional, sin embargo, las mujeres del mundo árabe y del sudeste asiático están excesivamente representadas en los movimientos de las mujeres musulmanas, que se postulan como la máxima representación del Islam y los musulmanes. Sin embargo, hay millones de musulmanes en África y en otros países que suman más que toda la población de los distintos países árabes. En la reunión de WISE, África estuvo representada por Tanzania, Kenia, Nigeria, Sierra Leona, Libia, Senegal, Gambia, Sudán, Egipto, Marruecos, Túnez y Sudáfrica.

En África oriental, y particularmente en Tanzania, existe una de las poblaciones de migrantes árabes y asiáticos más antiguas del continente. Sin embargo, es raro que las mujeres, aparte de las musulmanas, se agrupen en comunidades y diseñen estrategias. Esto plantea un reto para la construcción del movimiento de mujeres, que debería comenzar desde una base de ámbito nacional antes de evolucionar hacia un movimiento regional o mundial.

Las musulmanas africanas a menudo tienen que lidiar con la percepción de que son «nuevas» conversas al islam y, por lo tanto, no son suficiente auténticas, en comparación con las no africanas. Tales percepciones son frecuentes entre los musulmanes y no musulmanes por igual, a pesar de que el islam se extendió en África al sur del Sáhara en la misma época en que se extendió en el norte de África o en el subcontinente indio. Probablemente, esta percepción ha influido en los donantes, así como en fundaciones islámicas a la hora de colaborar con los grupos independientes de mujeres musulmanas de los países africanos, así como en el oeste o en el sudeste asiático.

A pesar de que el discurso dominante en lo que respecta a las mujeres musulmanas suele ser sobre normas y prácticas culturales, las activistas musulmanas también están preocupadas por las cuestiones contemporánea. Por consiguiente, la cuestión del liderazgo de la mujer musulmana y la participación política fue un tema clave de discusión en la conferencia de Estambul. En concreto, las participantes apelaron al reciente anuncio del rey de Arabia Saudita que concede a las mujeres el derecho a participar en las elecciones municipales, donde podrían optar a una candidatura para ser elegidas como miembros del Consejo de la Shura.

Activistas de Arabia Saudita advirtieron en la reunión cómo interpretar esta decisión. Como señaló Nimah Nawwab, activista y reconocida poeta, la decisión no es

excepcional cuando se considera en un contexto donde los hombres de Arabia Saudí no tienen privilegios adicionales en esta materia. Las activistas saudíes señalaron que la medida anunciada en la víspera de la primavera árabe perseguía mermar la lucha de las mujeres saudíes a favor de una mayor representación política que se remonta a mucho antes de la primavera árabe. Por otra parte, la proclamación del rey fue anunciada pocos días antes de la votación propiamente dicha, lo que significa que las mujeres no pudieron participar de ninguna manera en las elecciones actuales.

Las mujeres saudíes se han organizado incansablemente para presionar al gobierno para hacer frente a sus demandas de mayor participación en los asuntos del país. La campaña para que las mujeres puedan conducir es una de las muchas campañas a través de las cuales las mujeres saudíes y los hombres hacen actos de desobediencia civil para protestar contra las restricciones aplicadas a la ciudadanía. La campaña para la participación política de las mujeres, la Campaña de Baladi, es muy amplia y popular, y está formada por una red de voluntarios.

Fauwziah Al Hani, una activista de los derechos sociales y humanos que lidera la campaña Baladi, y que trabaja por la plena participación de las mujeres en las elecciones municipales, explicó cómo en su intento por presionar al gobierno para exigir las demandas de las mujeres, movilizó a todo el país, que se presentó en las mesas electorales y exigió registrarse.

Ellas también buscaban otros desafíos legales para reclamar sus derechos. Fauwziah y otra compañera presentaron sus casos respectivos en los tribunales supremos contra el ministro encargado de los asuntos municipales, por violar la Constitución de Arabia y el derecho internacional, al negar a las mujeres el derecho a participar en el gobierno de sus países. El ministro no negó que las mujeres tenían derecho a voto, sino que afirmó que el Estado estaba tratando de poner en marcha la infraestructura y los procedimientos necesarios para dar cabida a las mujeres en la vida pública, a lo que la Campaña ofreció al ministerio su extensa red por todo el país para ayudar a poner la maquinaria en marcha para facilitar que las mujeres asuman el voto.

Nimah Nawwab apuntó que tales declaraciones quedaron sepultadas bajo la celebración, puesto que tales proclamaciones pueden no reflejar la realidad sobre el terreno o se traducen en un cambio real mínimo en la práctica habitual. Arabia Saudita es un contexto donde las mujeres se enfrentan a restricciones que emanan de las leyes y costumbres tribales, así como a una interpretación conservadora de la ley islámica.

Laila Al Zwaini, que ha estudiado la aplicación de las leyes de la Sharia y las normas en una serie de países árabes y en Afganistán, señala que en muchos casos prevalecen las leyes tribales y se justifican como ley islámica, lo que hace problemática la comprensión de la Sharia. Señala que el 80 por ciento del contenido de la llamada «Sharia» y las interpretaciones de las misma son valores tribales que no proceden del Corán.

También fue discutida la relevancia de la Sharia en las nuevas realidades políticas y sociales. Los tiempos han cambiado, señaló Kholoud Al Faleh, juez del tribunal de la Sharia de Palestina, que ofreció un vívido relato de cómo ella interpreta las reglas del Fiqh para responder a la realidad contemporánea en Palestina, especialmente en lo que respecta a las nociones cambiantes de la familia, donde los efectos de la ocupación demandan flexibilidad para alcanzar la justicia. En este sentido, no se trata sólo de las normas que facilitan esto, sino también del proceso de adjudicación en sí mismo. La juez dio un ejemplo de cómo tener una mujer juez en tribunales ayuda a las madres lactantes, por ejemplo, a prestar declaración sin interrupciones, manteniendo así el flujo de procesos, algo que habría sido difícil con un juez varón. No en vano, la madres lactantes han tenido que pedir excusas varias veces para atender a su hijo, comprometiendo así su testimonio.

Las mujeres musulmanas no están sólo limitadas por normas y códigos obsoletos. La influencia de las fuerzas políticas y el gran capital limita su capacidad de maniobra en lo que respecta a los derechos humanos de las mujeres. Fatma Ahmed, de Sudán, advirtió que aunque el fenómeno de las mujeres jueces es un paso positivo, también podría ser utilizado para promover intereses políticos. En Sudán, ha habido muchas mujeres en los tribunales de la Sharia, pero muchos casos responden a compromisos políticos y por lo tanto no se pueden vincular directamente a los programas de emancipación.

La financiación es otra área donde los intereses de la mujer pueden verse comprometidos. Un conjunto de mezquitas rehabilitadas en Tanzania, por ejemplo, se financia a través de fuentes del mundo árabe o de prósperos hombres de negocios árabes y asiáticos. Algunas fuentes de financiación ponen condiciones en el funcionamiento de mezquitas que son contraproducentes para las mujeres y no para los fieles y ciudadanos de una comunidad. Pueden estipular, por ejemplo, que las mezquitas que financian veten el acceso de las mujeres a las instalaciones, condiciones que comparten los líderes locales musulmanes, ya que en su mente, el hecho de

prohibir a las mujeres el acceso a los lugares de culto es insignificante en comparación con la sustitución de un imán local por uno extranjero. En consecuencia, encontramos muchos ejemplos de instituciones islámicas donde el temor a perder los fondos o poner en peligro el patriarcado tiene prioridad sobre el temor a Dios. Según Nevin Rada, una erudita islámica afincada en Canadá, los líderes musulmanes han luchado desvergonzadamente en defensa del patriarcado, violando enseñanzas y preceptos básicos del Corán. Así, mientras que el Corán ha exaltado el estilo de liderazgo de la reina de Saba, los predicadores musulmanes normalmente la menosprecian, y en su lugar alaban a Salomón, cuyo estilo de liderazgo era autoritario.

Sophia Abdi Noor, una de las veintidós mujeres parlamentarias de Kenia que representa una región de mayoría musulmana, ha sufrido numerosos ataques. Hablando durante una sesión dedicada a las mujeres en cargos políticos, reveló cómo su partido la abandonó durante las elecciones de 1997 a pesar de que fue inicialmente propuesta, sólo porque los líderes masculinos conservadores de su región emplearon argumentos religiosos para influir en la dirección del partido sobre la caída de su candidatura. A pesar de que mereció la nominación, se le negó la oportunidad de asumir el cargo sólo porque algunos hombres de su grupo étnico y de su partido político se sintieron amenazados y utilizaron argumentos obsoletos de la santidad cultural y religiosa para apartarla del contencioso.

Asimismo, durante las elecciones generales de 2010 en Tanzania, las mujeres musulmanas en particular, fueron disuadidas de optar a candidaturas por figuras religiosas que afirmaban que los hombres del Islam son los líderes naturales y deseados porque Dios ha querido que sea así. Estos argumentos se basan en el concepto de *qawamah* (protección) y *taa* (obediencia) y sirvieron para silenciar cualquier oposición a la usurpación masculina de un derecho que pertenece tanto a los hombres y mujeres de la comunidad.

Estas prácticas no sólo figuran en los códigos legales, sino que cada vez se encuentran mayormente en la práctica. En un esfuerzo por ajustarse a la práctica musulmana dominante, Samiah El Moslimany, participante de Seattle, reveló que en Washington, la capital de la tecnología del mundo, una mezquita construida para el personal de Microsoft puso una serie de restricciones a las mujeres para asumir el liderazgo de diversas funciones. Esto se hizo con la complicidad de algunas profesionales que participaron en la instalación, ya que suscribían la idea de la supremacía masculina

como algo divino.

La exclusión de las mujeres de la función pública también puede ser sabotada de forma subversiva. Las participantes, por ejemplo, recordaron cómo tres de los premios Nobel 2011 son mujeres, dos de ellas de África y una en representación de un país de mayoría musulmana. En la llamada primavera árabe, ya sea en Libia, Egipto, Arabia Saudita, Túnez y un año antes, en Irán, las mujeres estaban en la vanguardia de las manifestaciones, en la movilización de masas y en diferentes movimientos, pero por desgracia la visibilidad de las mujeres y su participación resultó desdibujada.

Las participantes en la conferencia de WISE señalaron que las acciones militares de los países de mayoría musulmana fueron justificadas en nombre de la liberación de las mujeres oprimidas, si bien las fuerzas invasoras y los países han comprometido activamente los derechos de las mujeres relegándolas a un estatus subsidiario, incluso en las naciones que con anterioridad contaron con agendas progresistas para las mujeres como la de Irak. Se ha reconocido que uno de los códigos de familia más progresista que se conoce se vio comprometido por el apoyo y el patrocinio de Occidente en el nuevo marco constitucional, que privilegia los intereses sectarios y no los intereses nacionales. Ante semejante ecuación política, las mujeres se convirtieron en moneda de las comunidades para negociar su autonomía cultural.

Para concluir, ¿cómo superarán las mujeres musulmanas estos límites hacia la emancipación en un marco que tiene sus raíces en su tradición religiosa legal? Fijabi Mufuliat, consultora en materia de derechos de las mujeres en Nigeria, afirma que es necesario un marco que permita a las mujeres hacer valer sus derechos, y esto es posible bajo un enfoque basado en derechos. Con este fin Laila Al Zwaini, erudita musulmana que trabaja en la intersección entre el derecho consuetudinario, la ley islámica y los derechos humanos para abordar la situación, sugiere la necesidad de una nueva metodología para guiar el análisis objetivo de las normas de Fiqh, un enfoque que en la actualidad está llevando a cabo el Consejo WISE de la Shura (www.wisemuslimwomen.org).

***Salma Maoulidi** ha estado involucrada en el movimientos de mujeres desde finales de años ochenta y ha estudiado la organización de Mujeres Musulmanas desde mediados de los años noventa. Traducción de Africaneando.

Saliendo de las sombras: las mujeres en el cine africano contemporáneo

Beatriz Leal Riesco*

Es evidente que también el cine africano, como el liderazgo político en África, no puede avanzar sin la presencia de las mujeres. [...] Sembène fue considerado un notorio feminista [...] pero incluso sus películas no bastan [...] hasta que no veamos una acción afirmativa en África para incluir a las mujeres en la política, en las aulas, en las escuelas de cine y en cualquier otro sector de la vida.

Manthia Diawara

Estas programáticas palabras se encuentran en el libro más reciente de uno de los padres indiscutibles de la crítica cinematográfica africana: el director y profesor maliense radicado en Nueva York Manthia Diawara. Nos encontramos esta declaración de motivos a manera de colofón en un capítulo donde se detiene a reflexionar sobre las nuevas propuestas del cine africano contemporáneo desde variados ángulos sin olvidar el papel que juega en el mercado globalizado del audiovisual. Todavía a mitad de lectura de “African Film. New Forms of Aesthetics and Politics”, sorprende este ágil y políticamente correcto intento de zanjar una de los más sangrantes lacras de la cinematografía del continente: el desequilibrio existente entre hombres y mujeres, abogando por políticas de promoción de la igualdad en todos los sectores de la vida. Probablemente, al llegar a los momentos finales de redacción y corrección del texto, la evidencia de que la inferioridad numérica de las directoras estudiadas o apenas citadas era palpable, con sólo dos directoras de documentales como objeto de su atención: la libanesa Jihan el-Tahri gracias a los irremplazables *Cuba, una odisea africana* (2007) y *Behind the Rainbow* (2009) junto a la senegalesa Katy Lena Ndiaye y su *En attendant les Hommes* (2007), le llevó a incluir un par de párrafos entonando un *mea culpa* insuficiente y conservador del *estatus quo* en el que se encuentra la crítica y teoría sobre cine africano, claramente necesitada de reubicar de manera adecuada a la mujer en su seno. Es cierto; en la última sección del libro, donde se incluyen las fichas de las

películas seleccionadas por Diawara para la serie sobre Cine Africano que hospició la berlinesa “Haus der Kulturen der Welt” en 2007, y resultado de cuyo comisionado es tanto el volumen impreso al que hacemos referencia como el DVD que lo acompaña, se añaden a las autoras previamente citadas la keniana Wanjiru Kainyanjui y la pionera burkinabé Fanta Régina Nacro. A pesar de todo, las cifras no engañan: de las 31 películas seleccionadas tan sólo cuatro pertenecen a cineastas mujeres, y el análisis somero de obras de mujeres frente a los detallados estudios de ciertas películas de autores reconocidos como Ousmane Sembène, Abderrahmane Sissako, Jean Pierre Bekolo o Moussa Sené Absa, por citar algunos, no resiste la comparación. Si bien se podría argüir aquí que es representativo de los cómputos totales de este cine, el lapsus del cineasta e investigador, no menos que su corrección *in extremis*, hablan alto y claro sobre la realidad de la mujer en el cine africano actual; una constante búsqueda de reconocimiento que no suele llegar sino en momentos posteriores al de sus pares masculinos, en ocasiones fruto de políticas de reconocimiento de minorías y carentes de análisis crítico-teóricos en profundidad que ayuden a solucionar su posición subalterna. Las dudas habituales sobre el efecto positivo que tienen los programas afirmativos a favor de la igualdad real de la mujer adquieren en el ámbito cinematográfico tintes dramáticos, al emplazarlas por defecto en espacios de producción y distribución ligados a tareas supuestamente femeninas como la educación, la salud, la infancia, la lucha por la igualdad... impidiéndoles ser reconocidas simplemente como cineastas, y siendo sus obras analizadas en similares términos estético-formales a los de los hombres. Por último, ante la apremiante necesidad de seguir creando un lugar legítimo para la cinematografía africana en la literatura especializada, muchos críticos y teóricos dejan para más tarde un aspecto tan relevante como es el analizar cuál ha sido y cuál es la situación real de las mujeres en el cine africano. Si realmente se pretende cambiar la incuestionable desigualdad, no son suficientes unos breves párrafos anhelantes, sino un trabajo crítico firme y consciente que ayude a dar la vuelta a esta coyuntura.

Una precisión se impone como necesaria; a fecha de la celebración del ciclo de cine en Berlín todavía no habíamos asistido a la revolución en la cantidad y calidad de producciones de cineastas mujeres que se han dado en fechas recientes, según corrobora el palmarés del recientemente celebrado 22º Festival Pan-africano de Cine y Televisión (FESPACO) en Ouagadougou, Burkina Faso (26 de febrero-5 de marzo). Que

sea verdaderamente indicio de un cambio a favor del reconocimiento de la mujer en el ambiente audiovisual africano será objeto de mi análisis con posterioridad (1). Volviendo al texto de Diawara y considerando que no vio la luz hasta tres años después (2010) de la muestra en Alemania, algunas revisiones sobre la mujer en el cine africano contemporáneo hubiesen sido encomiables.

La paradójica situación de la mujer en el cine africano

Tal y como sale a relucir en buena parte de la bibliografía que ha venido ocupándose de estudiar el cine africano, es incuestionable que la mujer ha sido elemento nuclear en el discurso poético, identitario, social y reivindicativo de esta cinematografía desde sus orígenes. Sin embargo, a pesar de la presencia femenina constante detrás y delante de las cámaras, hasta fechas muy recientes no han comenzado a alcanzar el reconocimiento internacional que merecen. Los motivos son diversos: la desigualdad en el acceso a la educación de las mujeres frente a los hombres, estigmatizándolas desde muy corta edad e impidiéndoles la incorporación en el mercado laboral; las dificultades a nivel planetario para que las mujeres participen en las distintas fases de producción de un filme (2), ampliadas en África por la precariedad del propio sistema industrial y productivo local; las modas de consumo occidentales, responsables de la marginación femenina e invisibilización de éstas a nivel internacional, dado los contados puestos reservados a los nuevos genios de los cines periféricos, generalmente hombres y, de manera destacada y ligada a la anterior, la preeminencia del director-autor de largos de ficción en el discurso crítico. Éstas y otras causas más circunstanciales han conseguido silenciar una realidad productiva y creativa africana en la que las mujeres han desempeñado labores notorias como productoras, guionistas, actrices, técnicas, organizadoras de festivales, censoras, promotoras y, también, directoras, ya desde los orígenes de su cinematografía, surgida tras la ola de independencias de los años 60 del siglo XX. Afirma Wanjiru Kyinyanjui (Kenia): “¡No nos damos cuenta de cuántas mujeres están ocupadas filmando en África, en cuantos formatos y sobre qué rica variedad de temas!” (Ellerson, 2000: 152). El hecho de que en los escritos teórico-críticos sobre el cine africano sólo sea posible trazar los pasos de una media docena de mujeres cineastas, no viene sino a reafirmar la posición privilegiada que siguen ocupando en la crítica occidental el celuloide y la *politique des auteurs*, entendida como etiqueta comercial ligada al nombre de un director

reconocible. En un momento en el que las nuevas tecnologías permiten un acceso más democrático a las herramientas de realización de un filme a través del digital, la división entre arte popular y arte culto sigue relegando al ostracismo las producciones artístico-culturales realizadas en otros formatos, en los que las mujeres están muy presentes. Obras de corto y medio metraje, habitualmente en vídeo y de carácter documental, realizadas para televisión o con fines didácticos, es donde se recluyen muchas realizadoras africanas que desean (aunque no siempre) dar el salto al largo de ficción. Del mismo modo, géneros considerados menores como el melodrama, la animación y la ciencia ficción, son un espacio en auge de trabajo femenino que, si bien no han atraído la atención de los especialistas hasta fechas recientes, alcanzan en el público mayoritario un impacto más evidente que los filmes de autor. Reconocer y reivindicar el fructífero trabajo de las mujeres en estos ámbitos permite ofrecer un panorama más acertado de la producción audiovisual africana, más allá de grandes nombres que funcionan como moneda de cambio en el circuito de festivales y donde las mujeres apenas habían tenido visibilidad.

La institucionalización de los Festivales de Cine Africano en la última década como casi única posibilidad de difusión para esta cinematografía, en un momento en el que han ido desapareciendo buena parte de las salas de cine en el continente por razones políticas y económicas (3), ha llevado a que directores africanos sientan (a menudo sin ser conscientes) la necesidad de realizar obras que cubran unas expectativas para el cinéfilo o el crítico occidentales, destinatarios últimos y únicos de sus obras. Es en esta tendencia que el historiador y cineasta Férid Boughedir habla de “festivalidad” y que analiza en detalle el profesor marfileño profesor en la Universidad de Bahía (Brasil) Mohamed Bamba (4).

La posición ambivalente de la mujer en esta cinematografía, como símbolo y tema principal ya en las obras de los pioneros senegaleses Ousmane Sembène y Djibril Diop Mambéty o del maliense Souleymane Cissé, mientras su práctica real diaria era infravalorada, se puede observar en su representación en los que son los dos festivales de cine africano más importantes del continente, celebrados alternativamente cada dos años en Cartago y Ouagadougou. En ambos se ha instituido a dos figuras femeninas -la diosa Tanit y la princesa Yennenga- como máximos galardones. Se trata de heroínas míticas, guerreras y fuertes, símbolo de un panafricanismo en el que el continente tiene rostro de mujer y cuerpo idealizado y valeroso, manteniendo sin embargo todavía

atributos masculinos. Del mismo modo acontece en las obras de los primeros cineastas, comprometidos en ofrecer una imagen ideal para el pueblo, que ayudase a construir las recién nacidas naciones. Con el paso del tiempo y la muerte de las ilusiones bajo rostros no tan diferentes como los planes de ajuste, la deuda externa y sus valedores el FMI y el BM, la corrupción y las guerras provocadas internacionalmente aunque con falsas atribuciones tribales, las mujeres se lanzarán a la búsqueda de un espacio propio, íntimo y escrito por ellas mismas, que si bien mira a las raíces de su identidad africana lo hace con la visión de crear un futuro más justo para el continente. La mujer pasa de ser una imagen idealizada fruto de estereotipos eminentemente masculinos, a convertirse en un ser humano de carne y hueso que, como en el resto del planeta, lucha por expresarse como mujer sin tener que renunciar a ser madre, amante y profesional. O en palabras de la escritora camerunesa Calixthe Beyala: “más que un feminismo que propugne la igualdad entre hombres y mujeres (...) es necesario un término que defina una nueva mujer que quiere los tres poderes: carrera, maternidad y vida amorosa”. (Beyala, 1995: 20-21). Con este objetivo en mente, el papel reservado a las cineastas es, en palabras de la togolesa Anne-Laure Folly, el de “médiúms”, en la transmisión de la propia cultura africana (Ellerson, 2000: 102), tarea de enormes riesgos y mayores esfuerzos, como bien apunta la abogada internacionalista y cineasta etíope residente en EE.UU. Lucy Gebre-Egziabher: “veo a las directoras africanas como guerreras que se han de enfrentar a múltiples obstáculos. (...) No pueden permitirse el lujo de abandonar su rol de mujer o madre y convertirse en cineastas; tienen que integrar todos ellos. Esta es la razón por la que las considero guerreras” (Ellerson, 2000: 118). Guerreras sí, pero detrás de las cámaras, en casa y en su vida diaria, ofreciendo mujeres reales a la par que aquellos compañeros hombres comprometidos con la causa femenina.

En sendos certámenes la ausencia de mujeres premiadas ha sido patente desde sus primeras ediciones: en 1996 de las Jornadas Cinematográficas de Cartago (Túnez) y en 1972 del Festival Panafricano del cine y la televisión de Ouagadougou (FESPACO, Burkina Faso). En Túnez, la guadalupeña Sarah Maldoror, africana en la motivación, temática, militancia y objetivos de sus películas, ganó en 1972 el Tanit de oro con *Sambizanga*, y debieron pasar algo más de dos décadas hasta que Moufida Tlatli repitiese galardón con *Les silences de palais*. El Tanit de bronce a Safi Faye en 1980 por *Fal'jal* resulta poco más que anecdótico. Aunque estos resultados sean pobres salen vencedores en una confrontación con la historia de reconocimiento a la producción

femenina del FESPACO: nunca una mujer ha sido considerada merecedora del Etalon de oro de Yennenga. Safi Faye logró la Mención especial en 1976 por *Lettre paysanne* y Fanta Régina Nacro recibió en la 17ª edición (2001) el premio al mejor corto de ficción por *Bintou*, al que seguiría el premio al mejor guión en 2005 por *La Nuit de la Vérité*. Lo más cercano a un reconocimiento real se ha producido en 2007 cuando la argelina Djamila Sahraoui ha sido condecorada con por el guión y la banda sonora originales de *Bakarat!*. Sin embargo, parece que con las dos últimas ediciones se empieza a vislumbrar la posibilidad de un cambio. En 2009 tres directoras obtuvieron todos los premios en la sección documental: la marroquí Leila Kilani (*Nos lieux interdits*), la egipcio-libanesa Jihan El-Tahri (*Behind the Rainwob*) y la franco-camerunesa Osvalde Lewat (*Black Business*). En la última edición del FESPACO parece haberse confirmado esta tendencia de reconocimiento a las mujeres cineastas, premiadas en importantes categorías: Premio Oumadou Ganda a la mejor obra novel a la burquinabé Sarah Bouyain por *Notre étrangère*; mejor documental para Jane Murago-Munene (Kenia) con *Monica Wangu Wamwere*; y Premio especial del jurado al corto *Tabou* de la tunecina Meriem Riveill.

Sin ánimo de echar sombra a la celebración por la escalada de posiciones femeninas, es preciso hacer una reflexión a raíz de las críticas exacerbadas que directores como Mahamat Saleh-Haroun y Jean-Marie Teno, entre otros, han realizado en fechas recientes acerca de FESPACO. Conocida es la desorganización e imprevisibilidad del Festival desde que dio sus primeros pasos, al que se une en la actualidad el tener que competir duramente con otros eventos similares dentro y fuera del continente, con mayores recursos que el burkinabé. Sin embargo, esto no explica por sí solo que los autores apenas citados hayan llegado a prometer su ausencia en próximas ediciones. Ante su retirada y la decisión de otros de presentar sus películas en diferentes certámenes: ¿no estarán las mujeres, una vez más, ocupando espacios que sus compañeros hombres ya no están interesados en transitar? ¿Cómo se explica sino el aclamado estreno de *Un homme qui crie* (2010) en Cannes?

Sin duda, ha sido determinante la labor continuada que las organizadoras de festivales, productoras y diversas profesionales del medio han tenido, a lo largo de los años, en la revalorización y visibilización de la mujer, especialmente cuando el cine africano ha dependido de los festivales para sobrevivir, mientras se consigue una verdadera política inter/panafricana de producción, distribución y exhibición en el

continente. Especialmente en Europa y Norteamérica, las mujeres han tenido un papel destacado en la difusión del cine africano, con Mahen Bonneti a la cabeza como directora del Festival de Cine Africano de Nueva York; Alessandra Speciale como directora artística desde 1991 del Festival de cine africano de Milán, redactora jefe de *Ecrans d'Afrique* y realizadora; el esfuerzo constante de una amplia nómina de mujeres en el Festival *Vues d'Afrique* de Montreal; y en nuestro país, la resolución y criterio firme de Mane Cisneros y Marion Berger en el Festival de cine africano de Tarifa (FCAT).

En una industria tan compleja como el cine, las tareas de promoción y difusión han de ser analizadas en detalle para llegar a comprender el alcance de las relaciones que se establecen entre los diferentes espacios de negociación hasta llegar a exhibir y distribuir un filme.

Buscando un lugar dentro del cine africano

A pesar de que la bibliografía sobre la presencia y la representación de la mujer en el cine africano en la reflexión teórico-crítica de esta cinematografía sigue siendo hoy día escasa, ha sufrido un crecimiento exponencial desde los años 90, sobre todo en la academia europea y norteamericana. Sin duda, una cierta solidaridad femenina, en relación con el trabajo de promoción apuntado con anterioridad, explica que la mayor parte de las investigaciones sobre el tema hayan sido realizadas por mujeres (Thackway, 2003; Coletti, 2001; Ellerson, 2000; Foster, 1996), quienes reivindican un espacio teórico para la mujer con una actitud más compensada y crítica que en momentos previos. Si en los primeros trabajos críticos generales encontrábamos con frecuencia a las directoras pioneras Safi Faye y Sarah Maldoror junto a sus pares masculinos, a éstas se añadirán posteriormente las cineastas más jóvenes Anne-Laure Folly y Fanta Regina Nacro (Diawara, 1992; Ukadike, 2002; Pfaff, 2004; Murphy & Williams, 2007; Armes, 2007; Arensburg, 2010). Sin embargo, hasta fechas muy recientes el análisis de la voz femenina no ha empezado a recibir la atención que se merece. Duro e iluminador en la necesidad de situar a la mujer cineasta en su justo lugar, sin falsos feminismos paternalistas tercermundistas, es el artículo pionero de Kenneth Harrow "Women With Open Eyes, Women of Stone and Hammers; Western Feminism and African Feminist Filmmaking Practice" (Harrow, 1999: 225-240). Es el suyo un cuidado análisis del carácter subversivo que necesariamente ha de tener el

lenguaje artístico de las directoras africanas, si es que buscan oponerse al discurso masculino y eurocéntrico, etnográfico y conservador, que desgraciadamente todavía en la actualidad mantienen numerosas producciones femeninas. Un cine de oposición no lo es simplemente por ocuparse de temas de mujeres si se mantiene una forma en la que la mirada es totalizadora y autoritaria, creadora de un orden simbólico completo y estable en el que se establece una distancia entre el autor y la realidad representada. La fragmentación de imágenes y el trabajo desestabilizador de la banda sonora y la inclusión de la directora como parte activa y mediadora no neutral de su obra, son manifestaciones de un cine oposicional que hace frente a la tiranía del lenguaje cinematográfico occidental. “Encontramos una corriente muy fuerte, desde Safi Faye a Sarah Maldoror hasta Anne-Laure Folly, que reafirma las normas culturales mayoritarias al adoptar el cine *vérité*, de la verdad, de lo verdadero, de la representación. (...) Las mujeres se unen al exclusivo club masculino sin establecer una ruptura con el orden establecido”. (Harrow, 1999: 230). Afirmaciones que han de ser matizadas, al ser herederas de un elitismo cultural y artístico que relega géneros menores y sus potencialidades a espectáculo de adoctrinamiento de las masas, indignas de más alta valoración. Como veremos más adelante, las obras de muchas de las directoras citadas no ofrecen rupturas formales claras, pero su tenaz y concienzudo trabajo en la industria cinematográfica, mundo de negociaciones y compromisos constantes, ha conseguido que disfrutemos hoy de filmes de mujeres mucho más arriesgados y subversivos en su multiplicidad. Si a lo dicho añadimos condicionamientos económicos, de preparación técnica, intereses de cooperación internacional y un fuerte control por parte de la censura, es comprensible que las mujeres hayan optado por realizar, prioritariamente, documentales y programas de televisión de carácter didáctico-social, comprometiéndose con un feminismo entendido como igualitarismo social de género.

A continuación, realizaré una revisión de la representación y presencia de la mujer en el cine africano desde sus orígenes, para ver cómo ha ido cambiando con los tiempos hasta llegar al momento presente, en el que podemos afirmar que sus voces, historias, sueños, imágenes y realidades han empezado a alcanzar su tan ansiada visibilidad artística.

1. La mujer como símbolo en la producción de cineastas masculinos.

El cine africano surgió con la oleada de independencias, empleándose en su nacimiento como lenguaje y herramienta de (re)construcción de una historia, una cultura y una identidad sometidas al yugo colonial. La función didáctica del medio en un continente con altas tasas de analfabetismo marcó el salto al cine de muchos escritores, los cuales importaron a éste mecanismos y tradiciones de un lenguaje literario anclado en la tradición oral. El arte se puso al servicio de la especificidad cultural, a la vez que denunciaba desigualdades, corrupción y problemas sociales. En este momento la mujer aparece tipificada, cargada de simbolismo como heroína o víctima y sin una voz real, ocupando unos espacios propios de reclusión social (el patio, el círculo de celebraciones tradicionales) contextualizadores y que, en ocasiones, la sitúan en una posición ambivalente gracias a la liberación momentánea que supone la performatividad de danzas y cantos rituales. Autores como Ousmane Sembène, Djibril Diop Mambéty, Cheick Oumar Sissoko, Med Hondo y Adama Drabo si bien han construido en sus películas mujeres fuertes, luchadoras y más complejas que las de otros autores siguen, sin embargo, en la línea de producción de tipos o símbolos desligados de la mujer real. No será hasta mucho más adelante que Abderrahmane Sissako, Moussa Sené Absa, Jean-Marie Teno, Joseph Gaï Ramaka y Jean-Pierre Bekolo, entre otros, se enfrenten a la complicada tarea de construir personajes de carne y hueso, siendo o no protagonistas de sus filmes, y mucho más complejos en su existencia personal. Encontrar líneas maestras en la representación de la mujer en películas contemporáneas es imposible por su variedad aunque, en el intento de dar un mayor protagonismo y riqueza a tales representaciones son excepcionales *Madame Brouette* (Moussa Sené Absa, 2003), *Nha Fala* (Flora Gomes, 2002) y las adaptaciones de la ópera de Bizet *Karmen Gei* (Joseph Gaï Ramaka, 2001) y *U-Carmen* (Mark Dornford-May, 2005). La mujer se sitúa en todas como protagonista indiscutible y se emplea el melodrama o/y la comedia para transmitir un mensaje que, sin embargo, vuelve a desligarse de la mujer africana real. La identificación voz-canción-mujer resulta una nueva manifestación de la idealización y uso simbólico de la mujer por parte de cineasta africanos quienes, ahora, la identifican con un África contemporánea y urbana, llena de contradicciones y límites difusos. El potencial subversivo reside, por tanto, no en la representación visual de la mujer y en la construcción del personaje (todavía estereotipado) sino en la forma preeminentemente musical de estas obras.

Bien desde el momento de concepción y construcción del film como a través del uso del propio género (*U-Carmen* es un verdadero musical clásico cuya única novedad es su localización en una zona de chavolas de una ciudad sudafricana) se ofrece una alternativa a películas anteriores caracterizadas por una revalorización de lo rural, las tradiciones a recuperar y una lentitud en la narración ligada a la oralidad, donde la palabra y el silencio dirigían la narración. La forma dinámica, irreverente y entretenida del musical en conjunción con la comedia, en unas obras donde conviven drama, sátira, juegos verbales y situaciones carnalescas, es exponente de una nuevo cine africano en el que la mujer tiene un papel destacado.

2. Mujeres por mujeres: la revolución desde dentro.

La lucha por trascender el símbolo para mostrar a la mujer de carne y hueso ha sido una prioridad para las directoras a través de estrategias diversas. Como en las novelas y relatos de sus compañeras escritoras, las cineastas se enfrentan al reto de dar voz e imagen a las mujeres olvidadas o representadas de manera estereotipada por los hombres. En esta misión, la técnica autobiográfica se convierte en constante de gran parte de las directoras africanas de los años 70 hasta finales de siglo (5). La senegalesa Safi Faye, considerada “madre” del cine africano, dirige su mirada militante, subjetiva y poética a la colectividad femenina y paisana. “Con un estilo firmemente enraizado en las tradiciones narrativas de la gente que filma, sitúa su trabajo y su mirada en el centro de las comunidades cuyas voces prioriza” (Thackway, 2003: 150). Son sus obras respetuosos proyectos híbridos entre ficción y documental etnográfico, en los que la autora se introduce en comunidades rurales haciéndose partícipe de la historia colectiva como testigo y agente a través de una dirección subjetiva. El resultado poco innovador derivado de los mecanismos del *cinéma vérité* de su mentor Jean Rouch, se ve equilibrado por la inclusión de elementos de subjetividad a través de cartas personales, canciones y una medida banda sonora. La identidad femenina resultante es subjetiva y plural, corpórea e incluso atemporal en las reconocidas *Kaddu Beykat* (1975) y *Fad'jal* (1979).

En los años 90, la abogada y activista Anne-Laure Folly (Togo), se establece como autora de documentales crítico-sociales, centrados en asuntos de la mujer. En *Femmes aux yeux ouverts* (1994), las mujeres recuperan sus voces silenciadas con testimonios de gran carga emocional. El recurso a primeros planos, frente a la objetualización

habitual desde Occidente del cuerpo negro, obliga al espectador “a mirar directamente a los ojos de estas mujeres, en un intento de reducir la distancia entre el sujeto y el director/espectador” (Thackway, 2003: 158). La proximidad de la cámara y la preeminencia de la palabra de las entrevistadas crean un discurso multivocal femenino, aunque la factura artística, excesivamente clásica, carece de las cualidades de un verdadero cine de oposición. En el mediometraje *Les Oubliées* (1996) Folly participa de manera más directa con una *voice-over* fuertemente subjetiva, reconstruyendo el pacto de objetividad del documental clásico y, de este modo, el propio formato. El rechazo de la posición de autoridad y la carnalidad de este estudio de experiencias de la guerra sigue una línea más experimental.

El cuerpo y la subjetividad de la autora se privilegian también en los documentales de la burkinabé Fanta Regina Nacro. Desde hace dos décadas ha venido realizando numerosos cortos centrados en los conflictos tradición-modernidad y el papel de la mujer en los procesos de independencia, con intención pedagógica que no redundante en un didactismo evidente. Sus rasgos distintivos son el uso de estrategias de narración oral para tratar situaciones contemporáneas como los matrimonios pactados, la prostitución, o la supervivencia en las ciudades africanas, con un énfasis en la solidaridad femenina. Serán éstas constantes cuando dé el salto a la ficción en 2004 con *La Nuit de la Vérité*, cruda historia de reconciliación simbólica entre etnias opuestas, sólo posible gracias a un uso medido del humor. La enseñanza final es que las mujeres se adueñarán de su futuro si se enfrentan a éste unidas, por ello la guadalupeña Sarah Maldoror, activa desde Francia desde los 60 hasta la actualidad, se ha alineado en la lucha con una amplia filmografía caracterizada por un fuerte compromiso político-social con la historia africana y la causa femenina. Así lo demuestra su largo de ficción más conocido *Zambizanga* (1972), primera mirada a la guerra de independencia de Angola y premiado en Cartago y Berlín (6).

En todas estas cineastas hemos visto cómo, en los últimos años, lo autobiográfico y el documental han dado paso a la ficción, formato que tiene ricos matices y posibilidades de experimentación, amén de un alcance mayor de público. Tras el esfuerzo por visibilizar y recuperar una imagen, una mirada y una voz propias, nos encontramos hoy ante un panorama más heterogéneo en obras y tendencias.

3. La complicada mujer contemporánea.

Tratando de encontrar un hilo conductor al cine africano de los 90, el crítico americano Mbye Cham afirma: “el desarrollo del África austral, la política cinematográfica de la nueva Sudáfrica, las coproducciones interafricanas, la búsqueda de nuevos temas... Éstas son algunas de las aperturas del cine africano” (Cham, 1998: 124). Mientras no se alcanza una verdadera política de producción y difusión continental (7), las obras actuales se caracterizan por “una mezcla de géneros y formatos, una experimentación de nuevos metrajés y una tendencia al uso del documental. [...] Una mayor diversidad de historias, estilos, técnicas, temas e ideologías” (Coletti, 2001: 194). Si bien es cierto que hay una investigación en marcha sobre las fronteras de géneros y formatos y una reevaluación del documental creativo, entre las mujeres se ha creado finalmente la posibilidad de dar el paso a la ficción desde el feudo tradicional del documental y el relato documental-íntimo-autobiográfico; la voz se ha recuperado y ahora importan las historias y la subversión de las formas. Además de las citadas *La Nuit de la vérité* y *Mossane*, la magnífica *The Battle of Sacred Tree* (1995) de la keniana Wanjiru Kinyanjui es ejemplar de esta tendencia; los conflictos de la mujer africana contemporánea aparecen a través de la historia de una mujer de espíritu libre, no ya una heroína atemporal, sino una feminista de gran valentía que se enfrenta a las convenciones sociales y abandona a su esposo maltratador. El melodrama, el humor, la complicidad femenina y su lado más egoísta, el papel del Islam, el cristianismo y las tradiciones propias, son todos ingredientes que dialogan de manera tan fluida que no extraña que su compatriota Wanuri Kahiu haya afirmado que se trata de su película favorita. El siglo XXI profundiza en la hibridación, multiplicando las propuestas, con una atención especial a formatos y géneros menores, los cuales se han visto revalorizados, mientras la ficción prevalece como opción femenina. El cómic (8), los telefilmes y el melodrama (9), los musicales y las teleseries/telenovelas realizados en el continente forman parte de una cultura “pop” urbana en la que vídeos musicales online y películas en vídeo nigerianas pueblan el imaginario del africano contemporáneo.

Dentro de la revolución en el tratamiento formal y temático del documental en marcha en la actualidad, la periodista y documentalista egipcio-libanesa Jihan El-Tahri se sitúa a la cabeza. Con *Cuba, una odisea africana* (2007) y *Behind the Rainbow* (2009) nos embarca en un viaje que recupera la “gran” historia de alianzas internacionales y pactos

internos del continente, ocultada por los discursos de los Mass Media. Su potencia, originalidad, compromiso e interés temático por una historia panafricana e internacional y su labor (como) difusora son novedosos tanto de la producción masculina como femenina africana.

“La contaminación intercultural, la apropiación consciente del lenguaje occidental y la hibridación de diversas formas artísticas” (Coletti, 2001: 195) de fines de siglo de la que habla la investigadora italiana Maria Coletti, se ha incrementado en la última década, produciendo obras tan interesantes como el corto de ciencia ficción *Pumzi* (20) de Wanuri Kahiu (Kenia) o el largometraje de la tunecina Raja Amari *Dowaha* (2009), historia de cuerpos femeninos violentos e inclasificables, reclusos en una claustrofóbica comunicación de gritos y suspiros, inimaginable hace años. Asistimos a una revolución en las estrategias comunicativas que emplean géneros populares y considerados menores para crear obras artísticas de gran calidad, portadoras de un mensaje y con un lenguaje del África contemporánea.

Pumzi de Wanuri Kahiu y el cómic *Aya* de la marfileña Marguerite Abouet y el galo Clement Oubrier, adaptado a la gran pantalla y que se estrenará en el 2012, son exponentes de esta nueva realidad de la mujer en el cine africano. Ambas directoras se atreven con la ficción, se sirven de géneros menores (sci-fi y novela gráfica) y mezclan e hibridan productos de la cultura más popular (melodrama, saga femenina, comedia, narración postapocalíptica, alegato político-social y didactismo ecológico) para hablar de mujeres con gran éxito.

Aya de Yopougon, (Gallimard, 2005-2010) novela gráfica que ha batido récords de venta y difusión en todo el planeta, relata la juventud en Costa de Marfil de una joven en el barrio de Yopougon (Abidjan) en las décadas de los 70 y 80. Esta historia familiar y colectiva, heredera del *bildungsroman* y de la tradición autóctona de la saga genealógica, ligera y melodramática, compuesta de cantos, risas y ocurrentes juegos verbales, donde se entrecruzan las vidas anecdóticas de un grupo de amigas y sus familias, da como fruto el retrato de un país prioritariamente urbano lleno de esperanza, frente al dramatismo de la situación política y social actual. Es ésta un África alejada del afropesimismo occidental empeñado en ofrecer una imagen lúgubre y ahistórica del continente ahistórico, evitando la presentación contextualizada de realidades culturales únicas (10) y devolviendo, en cambio, una lectura compleja del mismo.

Después del celebrado largo *From a Whisper* (2008), Wanuri Kahiu ha firmado recientemente *Pumzi*. Paradigmático de la situación de cooperación y coproducción como mecanismo de realización de un filme en África, este relato de ciencia ficción, adaptación libre del *Viaje de Logan*, es un grito de socorro del continente y la semilla (metafórica y literal) de esperanza en un futuro en el que el papel de la mujer y la conciencia ecológica nos librarán de la extinción. Con recursos limitados, una protagonista cautivadora y una dosificación de los recursos del lenguaje audiovisual, estamos ante la producción madura de una directora de amplia formación, inventiva personal y libre de ataduras. Kahiu emplea sin complejos todos los elementos a su disposición, buscando sus propios referentes populares y autóctonos sin desestimar aquellos de mayor eco internacional.

Conclusión y propuestas

En la actualidad, la variedad de tendencias y propuestas impiden realizar juicios globales. Las mujeres han escalado posiciones para dibujar un cosmos ampliado de identidades, en las que las relaciones entre ellas, con otras personas y con otros continentes se vuelven difusas, proponiendo una red maleable en la que Occidente y África no tienen espacios propios y definidos. Las ricas identidades germinan en los intersticios, en los encuentros de los límites, y es allí donde sus creadoras nos llevan: al barrio de Yopougon en Costa de Marfil, a los *banlieu* o las buhardillas parisinas, a una claustrofóbica mansión en Túnez, al África post-apocalíptica y distópica de un desierto sin nombre.

A través de las posibilidades subversivas del humor y la sátira, de géneros menores abiertos y provocadores de la imaginación, de historias personales o documentales de lucha, de ensayos filmados y vídeos musicales, las mujeres están siendo parte de ese movimiento que el teórico camerunés Achille Mbembe ha acuñado como “afropolitanismo” y que aboga por un África nueva en la que la sociedad civil irá de la mano de creadores y artistas y que, sólo como resultado, devuelve al exterior, sin esencialismos o inferioridades ocultas, clientelismos o censuras económicas, una imagen de África enriquecida, conflictiva y vibrante que se ríe sin complejos.

Notas

*Este artículo es una versión reducida y revisada de mi estudio previo “La presencia de la mujer en el cine africano contemporáneo: protagonismo y representación”. Dulcinea Tomás Cámara (coord.). Quaderns de Cine, N° 7, “Cine y África”. Universidad de Alicante, España, 2011.

1 En sintonía con esta visibilización y reconocimiento del esfuerzo en la sombra de la mujeres en África se encuentra el reciente Premio Nobel de la Paz, otorgado conjuntamente a tres mujeres por su lucha no violenta en favor de los derechos de las mujeres. Junto a la periodista y activista yemení Tawakul Karman, han sido galardonadas dos ciudadanas de Liberia: su presidenta hasta la fecha, Liberia Ellen Johnson Sirleaf, y la agitadora y pacifista Leymah Gbowee.

2 Hollywood no había otorgado el Oscar a una mujer directora hasta el 2009 en el que Kathryn Bigelow lo obtuvo por *Hurt Locker*.

3 Hay dos excepciones notables: Burkina Faso, gracias a la promoción gubernamental de la cultura y el arte a lo largo de los años, y Nigeria a través del complejo fenómeno de la producción de películas en vídeo; Nollywood.

4 Declaraciones recogidas en Mohamed Bamba, “O papel dos festivais na recepção e divulgação dos cinemas africanos”, en Alessandra Meleiro (org.), *Cinema no mundo: África (vol. 1)*, *Escrituras*, Sao Paulo, 2007. Pp. 77-104.

5 Thérèse Sita Bella (Camerún) fue quien inauguró en París la producción femenina de películas africanas con el documental *Tam Tam à Paris* (1963), al que seguiría siete años después y ya desde el continente la primera película de Sarah Maldoror (Francia-Guadalupe): *Monangambee*.

6 Y cuya estela ha seguido, entre tantos otros, Abderrahmane Sissako con *Rostov-Luanda* (1998) y la miríada de documentales producidos desde el propio país.

7 Gracias a Internet y el digital se han ido ampliando los proyectos. Entre ellos, el Documentary Network Africa (DNA) plataforma para la difusión de producciones documentales promovida por los propios directores y productores. Para más información ver: “Documentalistas africanos se unen para crear el Documentary Network Africa (DNA)”. Beatriz Leal Riesco, *Africaencine*,

www.africaencine.org. (22/09/2011).

8 Falta todavía un estudio comparativo del cómic y la caricatura en África en relación al cine, el cual explicaría muchos rasgos estilísticos y temáticos.

9 En esta línea encontramos la exitosa miniserie y saga familiar de una joven argelina en París que es *Aïcha* (2009), de Yamina Benguigui.

10 La adaptación al cine sigue la experiencia de *Persépolis*, y entra por las puertas que los franceses Michel Ocelot y Bénédicte Galup abrieron a la animación con regusto africano en el panorama internacional con *Kirikú* (2005). La burkinabé Cilia Sawadogo (Ellerson, 2000: 295-300) es una precursora notable de la animación africana. Ha trabajado con Mustapha Alassane y sigue activa en el National Film Board de Canadá. Allí ha realizando cortos experimentales y líricos de educación infantil donde la realidad africana es central.

11 Para una profundización sobre las posibilidades de aplicación de las propuestas de este pensador en el campo del cine consultar el artículo de la autora: “El papel del artista africano actual en la construcción del discurso utópico”, en José Luis Hernández Huerta; Laura Sánchez Blanco, Laura (coords.), *Historia y Utopía. Estudios y Reflexiones*, Salamanca, AJHIS, 2011.

Bibliografía

ARENSBURG, Guadalupe, *Cinematografías de África. Un encuentro con sus protagonistas*, Las palmas de Gran Canaria, Casa África, 2010.

ARMES, Roy, *African Filmmaking. North and South of the Sahara*, Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press, 2006.

BAMBA, Mahomed, “Um cinema para festival”, CENA; Centro de Análise do Cinema e do Audiovisual, Brasil, 21/09/2010. <http://www.cenacine.com.br/?p=5722> BEYALA, Calixthe, *Lettre d'un Africain à ses soeurs occidentales*, París, Spengler, 1995.

COLETTI, Maria, *Di diaspro e di corillo. L'immagine della donna nel cinema dell'Africa nera francofona*, Roma, Biblioteca Bianco & Nero, Fondazione Scuola Nazionale di Cinema, 2001.

CHAM, Mbye, “Some reflections on African cinema in the 90's”, *Ecrans d'Afrique*, 24, segundo trimestre 1998.

DIAWARA, Manthia, *African Cinema. Politics & Culture*, Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press, 1992.

DIAWARA, Manthia, *African Cinema. New Forms of Aesthetics and Politics*, Munich-Berlín-

Londres-Nueva York, Prestel, 2010.

ELLERSON, Beti, *Sisters of the Screen. Women of Africa on Film, Video and Television*, Trenton y Eritrea, Africa World Press, 2000.

FOSTER, Gwendolyn A., *Women Filmmakers of the African & Asian Diaspora. Decolonizing the Gaze, Locating Subjectivity*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1996.

GIVANNI, June (ed.), *Symbolic Narratives/African Cinema. Audiences, Theory and the Moving Image*, Londres, BFI, 2001.

HERNÁNDEZ, José Luis y Laura SÁNCHEZ (coords.), *Historia y Utopía. Estudios y Reflexiones*, Salamanca, AJHIS, 2011.

LEAL RIESCO, Beatriz, "Documentalistas africanos se unen para crear el Documentary Network Africa (DNA)", *Africaencine*, 22/09/2011 www.africaencine.org

HARROW, Kenneth (ed.), *African Cinema. Post-Colonial and Feminist Readings*, Trenton y Eritrea, Africa World Press, 1999.

MBEMBE, Achille, *De la poscolonie: essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, París, Karthala, 2000.

MELEIRO, Alessandra (org.), *Cinema no mundo: África (vol. 1)*, Escrituras, Sao Paulo, 2007.

MURPHY, David y Patrick WILLIAMS, *Postcolonial African Cinema. Ten directors*, Manchester, Manchester University Press, 2007.

PFAFF, Françoise (ed.), *Focus on African Films*, Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press, 2004.

THACKWAY, Melissa, *Africa Shoots Back. Alternative Perspectives in Sub-Saharan Francophone African Cinema*, Bloomington y Oxford, Indiana University Press y James Currey, 2003.

UKADIKE, N. Frank, *Questioning African Cinema. Conversations with Filmmakers*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002.

***Beatriz Leal Riesco** es historiadora de arte por la Universidad de Salamanca, donde ha trabajado como Personal Docente Investigador. A la espera de leer su tesis doctoral sobre "El concepto de Autoría en la Historia del Cine" actualmente es investigadora free-lance en los Estados Unidos, y autora del blog centrado en cine y cultura africana *Africaencine* (www.africaencine.org). Ha publicado varios artículos de teoría e historia cinematográfica en revistas tales como *Secuencias. Revista de Historia del Cine*, *Film-Historia*, *AfricanScreens*, *Buala* o *Art-es*, editado libros y organizado seminarios, cursos y eventos centrados en cines minoritarios. Miembro de SOCINE, ASA y NECS, ha gozado de una beca de investigación doctoral en la Università Normale di Pisa (2005) y recibido el Premio al mejor trabajo de grado

de la Universidad de Salamanca por su tesina sobre el director napolitano Mario Martone (2007). Actualmente sus intereses se centran en el papel de la música en el cine africano contemporáneo y en el papel del cineasta en la construcción de un discurso alternativo propio.

La música contemporánea tuareg. El eco sahariano ha llegado al mundo

Intagrist El Ansari*

Tassili, el recién álbum del grupo Tinariwen, salió el 28 de agosto del 2011. Este disco, exclusivamente acústico, ha sido gravado en Tassili n'Ajjer, un macizo montañoso situado al sureste de Argelia. La realización sonora y el lugar elegido para grabarlo quieren ser un «regreso a los orígenes» (dicen) para este grupo, figura visible de la llamada «música contemporánea tuareg».

Pero, ¿acaso quien dice «regreso a los orígenes» no está diciendo, en realidad, «desvinculación» de estos orígenes? La cuestión merece ser planteada en relación a esta «música tuareg contemporánea», en especial desde su formación, sus evoluciones y sus relaciones con el resto del mundo, es decir, más allá de la inmensidad desértica del Sáhara. Y para responder a esta pregunta, es necesario un regreso histórico, siguiendo los pasos de Tinariwen, figura emblemática de este movimiento ecléctico. Así pues, recorramos las huellas de estos artistas.

Contexto y nacimiento

El grupo Tinariwen es un conjunto inicialmente compuesto por numerosos artistas tuaregs (Intayaden, Ibrahim Ag Alhabib, Al-Hassan Touhami, Abdallah Ag Al-Housseïni, Mohamed Ag Itlal, Kedhou Ag Ossad y todavía algunos más). El grupo cuenta con más de una decena de miembros, permanentes y puntuales. Para los tuaregs Tinariwen es el emblema de un movimiento musical, revolucionario, artístico y poético, de un género nuevo. Esta corriente nació a principios de los años ochenta en las fronteras comunes de cuatro países: Mali, Níger, Argelia y Libia.

Esta música contemporánea es igualmente asociada al movimiento llamado

Teshumara, que significa literalmente «callejeo» en tamasheq. Se trata de un estilo musical que cuenta, hoy en día, con un centenar de artistas y formaciones musicales.

Las circunstancias del nacimiento de *Teshumara* corresponden a los años setenta y ochenta, décadas de grandes sequías en el desierto, en especial en las partes norteñas de Mali y Níger. Las consecuencias (crisis alimentaria y política) de estos radicales cambios ecológicos forzaron el exilio hacia los países vecinos, como Argelia y Libia, de numerosos jóvenes tuaregs que viajaban en grupo en busca de aventura, gloria y fortuna.

Vivir una vida de «exiliados»

El desarraigo: el sentimiento de haber dejado a los tuyos detrás; de haber dejado tu país desgarrado en la indiferencia de los poderes políticos, son los principales elementos que fundamentaron las características, las propuestas poéticas y las identidades artísticas del movimiento de la *teshumara*.

Nace así una música cuya composición rítmica parece muy simple y cuya fuerza pende sobre todo de una potente poesía impregnada de nostalgia y del sentimiento de extravío, en ocasiones surgido del repertorio clásico tuareg.

Es así que se forma un primer grupo en torno a los actuales miembros de Tinariwen; en esa época se les conoce por el nombre de *Taghreft In Tinariwen* (la edificación de los desiertos). Un primer concierto tuvo lugar en Argel en 1982. Después, les siguen otros, y la rápida popularidad de su música en ciudades como Tamanrasset, en el Gran Sur argelino.

Con el tiempo y los encuentros, el grupo crece, mientras que este estilo musical conquista, cada vez más, los corazones de los jóvenes tuaregs, autóctonos o en el exilio, del Gran Sur argelino y del sureste libio. Aparecen otros grupos. Asistimos entonces al nacimiento de un movimiento cultural y artístico de gran importancia en el Sáhara. Esta nueva ola no tiene su origen y su existencia intrínsecamente (como lo afirman, equivocadamente, los especialistas etnólogos, antropólogos, musicólogos, críticos...) en el «deseo de la rebelión», para recoger su expresión, si bien la revuelta (surgida más de diez años después de la formación del primer grupo) se aprovechó de este fenómeno de expresión artística y cultural. A mi parecer, este surge más de los sentimientos (de exilio, de aventura, de desarraigo) y de los encuentros y confrontaciones, en especial (y en gran parte) con las músicas clásicas y populares magrebíes y del Oriente Próximo y,

en menor medida, con las llamadas «músicas del mundo». La conjunción de estos acontecimientos permitió la eclosión de esta expresión personal y artística de nuestra época, que bautizaron como «música contemporánea tuareg». Su nacimiento es, una vez más, anterior, independiente y exterior a la revuelta tuareg de la década de los ochenta. Esta última utilizará esta corriente artística ya en marcha para transmitir su mensaje.

El desenlace de los acontecimientos

A principios de los años ochenta estalla la revuelta, llamada «rebelión tuareg», tras el levantamiento popular y político en Mali. Una crisis política y alzamientos populares de gran tamaño y sin precedentes cambian el país, tanto en el norte como en el sur. Cincuenta y un años después de la independencia de Mali, estos diferentes alzamientos forman parte de su historia. Aunque fueron dolorosos, aportaron a ese país, desde mi punto de vista, importantes transformaciones en el plano político, económico y social. Breve ojeada histórica a esos acontecimientos: primero en el Gran Norte, en las regiones de Tombuctú, Gao y Kidal, los rebeldes tuaregs reclaman al Estado de Mali un reconocimiento de las especificidades culturales y de la identidad tuareg, un mejor reparto de las riquezas y una política de desarrollo para el norte árido, desértico y aislado del resto del país en un vasto territorio de más de 1.240.000 km². En cuanto al sur del país, es en la capital, Bamako, donde la revuelta de los estudiante transcurre con dureza.

Si en el sur esta es brutalmente reprimida por el antiguo régimen político, los enfrentamientos en el norte entre el ejército y los rebeldes tuaregs causan numerosas bajas entre la población civil y provoca el exilio de los supervivientes hacia los países vecinos: Mauritania, Argelia, Burkina Faso. Es así que se instalan campos de refugiados tuaregs en estos países fronterizos.

Estas revueltas desencadenan, poco después, la llegada de la democracia en Mali, bajo la organización de elecciones multipartidistas y con la firma del Pacto Nacional de Paz entre el ejército y los rebeldes del norte, acompañado por un plan de desarrollo para las tres regiones saharianas malienses.

En cuanto a la música del Sáhara, la del «movimiento *teshumara*» que entonces todo el mundo llamaba «la Guitarra» (y todavía hoy en los ambientes tuaregs), era sólo acústica y transmitía el mensaje de la nueva revuelta en el norte de Mali. Las cintas de

cassette circulaban igual de rápido que la información de nuestros días día con internet.

Desde entonces, la gran parte de las composiciones de Tinariwen contienen un mensaje de resistencia y de coraje destinado a la juventud, pidiéndoles que se unan a los frentes en guerra contra el ejército de Mali. Su música, así como la de otros grupos del mismo estilo, se convierte en el «portavoz» de la rebelión tuareg. El movimiento *teshumana* encuentra entonces el compromiso que inspira un repertorio que ya se encontraba, a principios de los años ochenta, en una fecunda floración.

Apoyadas en una música de ritmo nostálgico y seductor, las palabras surgen de una fuerza poética que atrae fácilmente a las chicas. Estas, a su vez, provocan a los chicos. Queriendo demostrar su valentía, responden entonces a la llamada de los «movimientos de liberación del Azawad» y se unen a sus filas.

Perspectivas y Evoluciones. Éramos jóvenes

Nuestra juventud transcurrió en el campo de refugiados de "Kel Tamasheq" (Tuaregs), que se formaron en Mauritania, Argelia y Burkina Faso. Adolescentes, crecimos moldeados por el espíritu de esta música cargada de sentimiento, esperanza y nostalgia. La belleza de los poemas cantados hacían revivir en nosotros la esperanza de regresar un día en el espacio desértico de nuestra infancia. De reencontrar nuestra vida anterior. Vivíamos esta sensación tal y como aparecía en las canciones de los grupos: como un sueño, y como la búsqueda de un paraíso perdido.

Empleamos mucha energía en organizar en los campos veladas musicales, dedicadas especialmente a esta música, a menudo a través de la emisión en radiocasetes. En ocasiones, los grupos venían a tocar. Todavía hoy tenemos cierta nostalgia de la autenticidad de esa música en sus inicios.

En 1992, regresa la paz en Mali garantizada por la firma del Pacto Nacional. Tres años después, empieza el regreso de los refugiados instalados en los países vecinos.

Se anuncia una «nueva» carrera para Tinariwen: la generación intermedia de artistas ya ha nacido entre las masas, a veces en los mismos campos de refugiados, a menudo en países vecinos, como por ejemplo Mohamed Issa Ag Omar en Mauritania.

Es en 1992, con *Ténéré*, que Tinariwen grava por primera vez en un estudio, en Abidjan. Varias decenas de cintas circulaban por el Sáhara antes de la aparición de esta primera grabación de estudio. Poco después, en 1993, se gravan decenas de cintas en Bamako.

En estas dos grabaciones, ya encontramos una nueva tendencia en las sonoridades. En efecto, la guitarra eléctrica, el sintetizador, la máquina, se adelantan a la acústica y la música parece menos auténtica: empiezan a alejarse de lo que había sido el origen del grupo, es decir, una sonoridad acústica simple, acompañada por un canto poético potente, que te arrastra lejos, en lo infinito y profundo.

Tendremos que esperar hasta el año 2001, con el álbum *Radio Tisdas Sessions*, producido por Justin Adam, para redescubrir a Tinariwen, que, al retomar algunos temas de antaño, se aventura hacia la ruta «del blues y el rock». Es una grabación muy influenciada por la dirección artística de Adam, guitarrista desde los años setenta y que toca una forma de música punk mezclada con influencias diversas, como el afroblues, el reggae, James Brown, Robert Plant...

Tres años más tarde, con *Amassakoul*, hacen descubrir al mundo la música contemporánea tuareg. La salida del disco tiene un gran éxito, con largas giras por Europa, Estados Unidos, Canadá, Asia... Los dos discos siguientes (*Aman Iman*, en 2007 y *Imidiwan : Companions*, en 2009), confirman el éxito internacional del grupo. El recién álbum *Tassili* regresa a los orígenes, pero continúa «producido» con miras más industriales, menos artesanal, menos «roots», contrariamente a lo que parecería por las características de la elaboración del disco. *Tassili* es una pieza de más, que inscribe el grupo entre los grandes nombres de las «músicas del mundo».

Aunque se habla, en todos lados (y de forma equivocada), de «blues» y de «rock» tuareg, sólo hace falta ver el itinerario, la formación, las influencias, la construcción, las evoluciones y, sobre todo, lo que dicen los propios artistas para admitir que es algo más que un error hablar de «blues o rock tuareg». La prensa y la crítica internacional se aferran y crean el mito: «Los hombres azules del desierto que cambian el Kalachnikov por la guitarra eléctrica». Los clichés genéricos de estos «señores azules del desierto» muestran el desconocimiento occidental sobre el Sáhara, sus culturas y su historia. Y la paradoja, o el paroxismo, llega cuando algunos tuaregs retoman por su cuenta estos estereotipos, conformándose y jugando el papel o la imagen que se espera de ellos o, más bien, la imagen que se construye de ellos. Es oportuno recordarlo: el Sáhara no es sólo el mito reductor y el estereotipo de los «hombres azules» que pasan de duna en duna. También es (y especialmente) un conocimiento del mundo, con culturas y una civilización poseedoras de un legado de incalculable riqueza para la humanidad, cuya música transmitida por las nuevas generaciones no es más que una ínfima parte.

El reverso de este éxito

Tinariwen está confinado, por no decir «limitado», en su creatividad al conformarse puramente a la lógica de la industria del disco; las grabaciones son, desde ese momento, formateadas. Las canciones duran unos tres minutos contra las duraciones más largas de antaño. La emoción que antes fue la fuerza de esta música deja lugar a una aproximación mucho más tecnicista. La guitarra eléctrica satura; encontramos ahora toda un elenco de instrumentos, como la batería u otras percusiones que antes no estaban o eran mucho más discretas. El espíritu de creación espontánea y más «tradicional» muere. Ya todo parece más calculado, milimetrado... Menos poético, menos lírico.

Y, con el tiempo, el grupo pierde muchos de sus fundadores: Mohamed Ag Itlal, gran poeta e hiperconsciente; Kedhou Ag Ossad, guitarrista de renombre, uno de los pioneros de esta música que, tras Tinariwen, ha progresado con su propio grupo Terakaft; Abdallah Ag Al-Housseïni, figura intelectual de Tinariwen y del movimiento en general, que cada vez está más aislado, víctima de una política del mánager poco favorable a la cohesión del grupo. Mi visión sobre todo ello surge de una fuente muy próxima a los artistas y que ve como el mánager de Tinariwen provocará la fisura de la banda a largo plazo. Una fractura donde «el caso Abdallah» ilustra este estado actual, doloroso, y presagia un oscuro futuro para el grupo. Dicen que a veces el imaginario desaparece. Quizá Tinariwen encuentre la fuerza de continuar, que sea fuente de inspiración y, sobre todo, ejemplo para las generaciones que vienen y que vendrán.

El relevo está asegurado

Todavía queda mucho por andar en el camino de la reflexión, ya sea sobre la profesionalización de los sectores de las artes y la cultura, en particular de la música o de la puesta en escena de una política de comunicación y de gestión en general, pertinente, seria y durable. Mientras, el Festival del Desierto podría ser un dispositivo útil, capaz de proponer al mundo una verdadera «escena y reunión de músicas saharianas» al mismo tiempo que aplica una política de apertura y de intercambios interculturales.

Este dispositivo permitiría, al inicio, favorecer los intercambios entre el Sáhara y el resto del mundo, en el espíritu de Ahmad Ag Hamama El Ansari, un sabio de Tombuctú que pensó el Festival del Desierto. Quien visionó este gigantesco festival entre el Sahel y

el Sáhara se imaginaba (aspiraba) entonces a que fuera un escaparate para las culturas saharianas, en especial las de los tuaregs. El proyecto tomó otros derroteros entre algunos grupos europeos y los organizadores locales, que se disputan la paternidad del evento y, sobre todo, sus beneficios, sin preocuparse verdaderamente del aspecto cultural. La existencia del Festival del Desierto está, por lo tanto, a medio gas. Su futuro está en entredicho.

Mientras, fue durante este festival de Tombuctú que descubrimos a Amanar, el joven grupo de Kidal, uno de los más prometedores del relevo generacional en la música contemporánea tuareg. Le concedieron el premio del festival en 2010. Este relevo está igualmente garantizado por numerosos grupos de jóvenes, cuya lista es muy larga: Tamikrest, que se inscribe en la línea de Tinariwen y ha sido muy bien recibido por la crítica; Toumast, que canta al desierto desde las capitales europeas; Bambino, el hijo prodigio de Agadez, no tardará en ocupar los escenarios internacionales, con su voz melodiosa, que llama al regreso a un Sáhara profundo, territorio de emoción y sentimiento.

**Intagrist El Ansari es periodista y realizador freelance especializado en las regiones del Sahel y el Sáhara, colaborador habitual de Africultures. Traducción de Africaneando.*

El artista negroafricano en la diáspora

Tania Adam*

Este trabajo tiene su origen en la Conferencia Consultativa Regional de la Diáspora Africana de Europa celebrada en París el mes de septiembre de 2007 (1). La finalidad: unir a la diáspora de origen africano, residente en Europa (2), con el continente africano y considerarla como una región más de la región.

Tal como manifestó, en aquel entonces, el Ministro de Relaciones Exteriores de la República de Sudáfrica el Dr. Nkosazana Dlamini Zuma: "Uno de los elementos cruciales en la unificación de África y de su diáspora es la necesidad de reconocer y aceptar nuestra diversidad como africanos, al igual que podemos unirnos a la búsqueda de una mayor unidad. África es grande y comprende muchos países, naciones, nacionalidades, religiones, tribus y desafíos." A pesar de las buenas intenciones, queda mucho camino por recorrer para alcanzar este objetivo. La tarea de mantener unida a la diáspora con el continente es ardua debido, entre otras cosas, a la escasa unión entre los miembros de diáspora.

No obstante, esta reunión se pudo equiparar a la siembra de una semilla de baobab. Uno de los brotes de esa siembra ha sido el proyecto "Expresiones del África Negra en Barcelona" (1), que nace un año después del encuentro con el objetivo de cambiar la percepción sobre la inmigración africana dentro de la sociedad catalana. El proyecto se desmarcó del resto de iniciativas porque pretendió romper, a través de sus artistas, con algunos estereotipos sobre la inmigración de origen africano.

Durante medio año se hizo un seguimiento de las actividades culturales de la ciudad de Barcelona con el fin de observar y conocer algunas de las dinámicas que se establecían entre las culturas de origen africano y los diversos ámbitos del sector cultural. Se entrevistaron varios creadores de la diáspora residentes en la ciudad y, de

estas conversaciones surgió el documental y el informe “Expresiones del África Negra en Barcelona (4)”.

Estos creadores no hicieron más que remarcar que la cultura y el arte son grandes herramientas para cambiar la imagen del continente y que, el arte en la diáspora es, además, una forma de dar a conocer la riqueza, la diversidad de África y tiene la capacidad de hacer que se mire con otros ojos al continente.

‘África’, las ‘culturas africanas’ y el ‘arte de origen africano’

En España existe un gran desconocimiento del continente africano. Es común describir África como si fuera poco más que un país. Se utilizan términos generales como: la cultura africana, los africanos, la tradición africana... como si “África” fuera un continente homogéneo. Sin embargo es un continente compuesto por 53 Estados, donde conviven multiplicidad de culturas y habitan aproximadamente 3000 grupos étnicos que hablan más de 1000 lenguas, lo que supone que haya múltiples identidades culturales incluso dentro de un mismo Estado Nación.

Por esa razón, las generalizaciones son imprecisas y sin fundamentos. Y, resulta equivoco considerar la locución “cultura africana” como si fuera una forma de expresión que englobara las culturas existentes en todo el continente. En todo caso se tendría que hablar de las culturas de origen africano. La misma introspección se puede hacer para el “arte africano”. Además, en este caso, habría que reparar en la existencia de expresiones artísticas más tradicionales (basadas en la funcionalidad y relacionadas con zonas rurales) y, en expresiones más contemporáneas (vinculadas al mundo urbano).

Según comenta el escritor, filósofo y comisario de exposiciones de arte contemporáneo de origen africano, Pep Subirós: “No se puede hablar del 'arte africano' en general. El hombre occidental se dirige a las culturas africanas como si fueran manifestaciones primitivas, naturales, no contaminadas por la civilización. Y pobres de aquellos artistas africanos que no sean lo suficientemente “africanos” según los parámetros occidentales. Pero, el arte de origen africano no es sólo el arte tradicional, que en sí mismo es extraordinariamente diverso, también existe un arte contemporáneo, no menos diverso, como en cualquier otra parte del mundo, un arte estrechamente relacionado con la vida urbana y que refleja la individualidad de sus creadores. También refleja, sin embargo, un conjunto complejo de motivaciones y aspiraciones, personales y

colectivas, una confluencia entre valores y actitudes individuales propios de la modernidad tardía, y sentimientos de pertenencia y solidaridad propios de la forma de vida comunitaria tradicional. Es decir, hay un entrecruzamiento de temporalidades que es, a mi entender, lo que da a las expresiones artísticas africanas un interés especial. Todo ello tiene que ver con la rapidez e intensidad con que se están produciendo los procesos de cambio social y cultural, no con un supuesto espíritu 'auténticamente africano'." (5)

Además habría que considerar que, a diferencia de occidente, el arte en muchas ciudades africanas no es una realidad aparte del resto de la vida, sino que está fuertemente comprometido con ella. Entonces, los artistas tienen una fuerte sensibilización respecto a cuestiones de la vida colectiva, a lo que pasa en su entorno.

Esta sensibilidad hacia los asuntos colectivos es más difícil de encontrar en el artista de la diáspora, que, aislado de sus raíces, frecuentemente se centra más en la exploración de los temas y problemas a escala individual.

Diáspora africana y africanidad

El concepto de "diáspora" abarca realidades muy variadas en todo el mundo. La utilización de este término está dictada por la voluntad de reflejar, de alguna manera, la complejidad de un marco teórico en dos dimensiones: una más general y colectiva, que contempla una identidad de grupo y, otra más personal e individual, que se refleja dentro del concepto de 'africanidad', en el caso de la diáspora africana.

Se puede definir la africanidad como la identidad relacionada con África, pero lejos de ser algo sencillo y lineal, esta puede adoptar diferentes formas según el contexto individual. Según Sylvie Chalaye, la noción de africanidad es una cuestión de mirada; una mirada hacia el otro que muy a menudo en vez de descubrir y aprender a conocerle proyecta una imagen preconcebida, como una máscara, que le encierra en lo que 'tiene que ser'.

La base deste concepto se remonta al pensador senegalés Léopold Senghor que junto a Aimé Césaire y Léon Damas definió la négritude como una exaltación de los valores tradicionales negroafricanos, relacionándola más tarde con un concepto ampliado de estos valores hasta llegar a la africanidad.

No se puede pasar por alto la existencia de matices a la hora de entender la relación o la afinidad existente entre una persona nacida en el continente africano y su lugar de

residencia. Esta dinamismo conceptual no plantea una identidad esencialista sino más bien una cuestión existencial que no pretende definir de antemano lo que por ella se entiende.

Por lo que cuando se habla de diáspora africana también se hace referencia a las diferentes “africanidades” de sus miembros. Esta es una cuestión que muchas veces se obvia, no obstante es uno de los principales obstáculos de unión de los miembros de la diáspora. Entonces, lo que la hace rica y diversa, también la separa.

La diáspora negroafricana (6) en España

A diferencia de la diáspora negroafricana de América (Norte y Sur), fruto en su mayoría de la época de la esclavitud, la de Europa es más reciente y se podría clasificar como “diáspora de la globalización”. No obstante, los movimientos migratorios en el continente no se han dado por igual: España, frente a países como Reino Unido o Francia, cuenta con poca población de origen africano. Además, el hecho migratorio es más tardío y, los negroafricanos instalados en España (legales o ilegales) apenas suman decenas de miles de personas, una proporción ínfima de la población inmigrante. La diáspora africana en España se constituye de personas nacidas en África y emigradas -endo-diasporans- o bien de descendientes directos (hijos/as) de personas nacidas en África y emigradas -ecto-diasporans- (Riggs, 2000) . Este sentido se basa en lo que es considerado como el paradigma clásico del concepto.

En los últimos años la población de origen africano ha aumentado considerablemente. Este incremento se ha producido como consecuencia de múltiples causas complejas, entre otras, por la idealización de los modelos de vida occidentales o por el empeoramiento de las condiciones de algunos sectores de la economía africana.

A pesar de dicho crecimiento, la población de origen negroafricano residente en España, y empadronada, es todavía minoritaria. Los datos oficiales no logran ofrecer una cifra concreta y detallada de la diáspora africana, por lo que es muy difícil acercarse a la realidad. Debido, sobre todo, a que muchos africanos no disponen de permiso de residencia, por lo que no se inscriben en el padrón municipal, como consecuencia no constan en ninguna estadística.

-Imagen distorsionada

De forma habitual, el continente africano (sobre todo el África al Sur del Sáhara) se representa de manera uniforme, sin matices sociales, culturales, lingüísticos, geográficos e incluso climatológicos. Como si estuviera anclado en el tiempo y en la historia. A sus habitantes, cuando están en sus respectivos países se les presenta como personas pobres, incultas, excluidas de la “modernidad” y abandonadas a un destino poco alentador (7). Mientras que si están viviendo en la península ibérica, se les relaciona con las imágenes, tan mediatizadas, como la de los cayucos que llegan a las costas españolas.

Los medios de comunicación (8) han creado una alarma social desproporcionada. Estos han difundido la inmigración africana como una invasión por un lado, y por otro, la asocian al “top manta” y a la mano de obra poco cualificada, quedando postergadas a un segundo plano otras realidades y colectivos. Además, en los medios apenas se menciona la fuga de cerebros ni el hecho de que buena parte de esta población inmigrada tiene una alta cualificación profesional e intelectual, lo que refuerza su invisibilidad.

Estos hechos distorsionan la imagen de la diáspora africana residente en España.

El artista en la diáspora

Uno de los colectivos ocultos, afectados por esta imagen distorsionada y estereotipada de la diáspora africana, son los artistas. Esta alteración de la realidad se convierte en un obstáculo para el desarrollo sus conocimientos y su creatividad. Por otro lado, el desconocimiento del arte procedente del continente provoca en ocasiones una dicotomía en el creador: como se ve a sí mismo frente a como le ve el público. Es decir, la percepción de África por parte del público afecta a la identidad y al trabajo del artista en la diáspora hasta el punto de crear en ellos diferentes posturas: holista y esencialista.

El 'holista', defienden un arte universal de tal manera que no distingue el 'arte burkinés' o el 'arte africano' del 'arte español' o 'europeo', sino que ve el arte, cualquiera que sea su origen, técnica y aplicación, como una fusión de numerosas influencias, corrientes y aspectos que constituyen su originalidad. El creador en esta posición considera que se ofrecen pocos espacios y visibilidad a los a los trabajos de artistas procedentes de África. Por lo que si alguna manifestación no encaja en las definiciones clásicas de un tipo de arte (música tradicional africana, literatura africana, etc.), corre

el riesgo de quedar excluida o invisibilizada.

Contrariamente a esta postura, el 'esencialista' tiene un fuerte sentimiento de pertenencia a su origen. Bajo esta visión se defiende un tipo de arte 'original' o 'tradicional', perteneciente exclusivamente a una región o país y que guarda su originalidad al no ser mezclado o fusionado con otras influencias. Los defensores de esta postura consideran que se ofrece espacios iguales a cada tipo de 'arte', por lo tanto se pueden encasillar en una definición rigurosa y más o menos estricta.

Ambas actitudes, aunque extremas, son las que conviven dentro del panorama de los artistas de la diáspora. Sin embargo sea cual sea la postura del artista, este tiene que enfrentar a problemas comunes tales como: la poca visibilidad de su trabajo; las dificultades para vivir de su arte por su condición de extranjeros (sus contratantes suelen considerarles primero inmigrantes africanos y luego artistas); se tienen que enfrentar al encasillamiento del público (acostumbrado a clichés y a actuaciones folclóricas) y cuentan con pocas programaciones normalizadas, por lo que su trabajo sólo llega a un tipo de público (9).

-El artista y la identidad fluctuante

África constituye un referente identitario ambiguo y complejo, así como un marco de referencia simbólico-cultural para los creadores en la diáspora. Es decir, el continente es su principal fuente de inspiración (10). Asimismo, muchos de los creadores en la diáspora consideran al continente africano no sólo como el origen de la humanidad, sino como la cuna del arte y un lugar de inspiración para muchos artistas occidentales.

No obstante, y a pesar de sentir ese apego por sus orígenes a nivel artístico, no dejan de sufrir los problemas identitarios de cualquier otro ser en la diáspora. Es común que reconozcan que no se sienten de ninguna parte "ni de aquí ni de allí". En el caso de los creadores, estos desequilibrios de pertenencia se plasman a través de la fusión de estilos y tradiciones en sus trabajos.

-Las dificultades y el público

En muchos casos, ser artista es una decisión que conlleva a muchas precariedades a nivel laboral. Esta dificultad se ve incrementada en los artistas de origen migrante. El sector cultural en España (desde la creación pasando por la producción y distribución) presenta limitaciones ya que no ha conseguido absorber algunas formas de expresión

artística y, el público acostumbra a recaer en estereotipos cuando se imagina al artista africano.

Ante esta situación algunos tienden a 'responsabilizar' al público afirmando que no está acostumbrado o no busca más allá de lo inmediato en cuanto a arte de origen africano o que se limita a lo que es folclórico, colorido y conocido (11). Otros tienen una visión más autocrítica y defienden que la responsabilidad de cambiar las cosas no está en el público, sino en los propios africanos.

-¿Antes artista o inmigrante africano?

La mayoría de los artistas sienten que son, de alguna manera, utilizados como 'elementos folclóricos' en las programaciones socioculturales y que son llamados a actuar principalmente por su origen, más que por su arte o sus capacidades artísticas. Lo que constata que estos son considerados por sus contratantes primero por el hecho de ser africanos y solamente en un segundo momento por sus capacidades artísticas.

Los creadores identificados con la postura anteriormente denominada 'holista', conscientes de esta situación, les cuesta más aceptar el encasillamiento por su origen africano, y se niegan a jugar el papel del exótico o del elemento étnico. Hecho que no ocurre con el esencialista, que orgulloso de sus tradiciones no tiene inconvenientes a la hora de afrontar este encasillamiento.

-El entorno

El desconocimiento del artista inmigrado y su no consideración en el panorama cultural genera una fragmentación en el escenario cultural creando 'nichos' y 'sectores' reservados a los artistas de fuera sin que se mezclen a los autóctonos. Superar las barreras de estos compartimientos y llegar a otros espacios no predefinidos es complicado, por lo que quedan relegados a la invisibilidad.

Esta fragmentación frena el desarrollo del su arte y empobrece la oferta cultural y provoca un freno a las manifestaciones culturales de origen africano. Además limita la aparición de expresiones artísticas diferentes e innovadores que vayan más allá de lo folclórico (12) o de las fiestas y recurrencias con vertientes tradicionales.

Si no se crean y se ponen a disposición espacios para las nuevas expresiones artísticas de fusión, se corre el riesgo que queden excluidas del escenario cultural de un porque no encajan en ningún molde y molestan por su complejidad.

Conclusiones

Una correcta promoción de las expresiones culturales de origen africano resulta imprescindible para cambiar la imagen del continente. La cultura y el arte en la diáspora son, además, una forma de dar a conocer la riqueza y la diversidad de África. Y el artista, que es uno de los principales actores en este proceso, sin embargo no cuenta con los apoyos ni las condiciones necesarias para ello. Este, por un lado, se enfrenta a la escasa unión de la diáspora y a la falta de apoyo de algunas estructuras supranacionales y nacionales del continente y, por otro tiene que afrontarse a su condición de extranjero, a la imagen negativa de la inmigración de origen africano y las propias dificultades inherentes a al sector cultural.

Las estructuras supranacionales y nacionales del continente están centradas en otras cuestiones “más emergentes” dejando de lado los aspectos culturales y obviando que esta es una forma de desarrollo. Por lo tanto no ofrecen ningún tipo de apoyos a este colectivo. Por otro lado, en España, el sector cultural no está preparado para introducir el trabajo de artistas de procedencia africana. El sector apenas les ofrece oportunidades y acostumbra a relacionar su trabajo al “arte de inmigrantes”, apto sólo para ser presentado en actos relacionados con la diversidad cultural, políticas de solidaridad internacional, inclusión social... Ante esta situación, los creadores (holistas) sufren un estancamiento que no les permite normalizar su situación dentro del sector cultural.

Esta coyuntura se podría evitar, en cierta manera, a través de un trabajo conjunto de la diáspora negroafricana. Este trabajo pasa por superar la disgregación de los miembros de la diáspora derribando las barreras identitarias (africanidades dispares) para trabajar de forma conjunta, para el bien común. En este sentido, la creación de redes culturales y de un lobby cultural en la diáspora podría ser el punto de partida.

Además se consideraría oportuna la creación y el fomento de embajadores culturales que promovieran y dieran visibilidad a las formas creativas de origen africano menos evidentes. La figura del embajador cultural en los procesos de cambio cultural es clave ya que consigue trabajar a varios niveles (local, nacional y global). También sería deseable su creación para que difundieran las expresiones 'de tú a tú' en zonas y colectivos a los cuales generalmente sólo llega la información cultural 'estándar'. En este caso se podría considerar el potencial de los propios artistas como “embajadores” o vectores de difusión de las culturas de origen africano, y el papel de los medios de comunicación.

A nivel local, son los gobiernos locales que tienen que trabajar para la promoción de la diversidad cultural. No obstante la creación de un lobby formado por miembros de la diáspora podría ayudar a los artistas de procedencia africana a encontrar su sitio.

Una de las instituciones más activas a nivel cultural es la Casa África (Canarias). No obstante, aunque sea necesaria su labor, no es suficiente ya que no llega a ciertos niveles de la población. Entonces haría falta el apoyo a asociaciones e instituciones más locales con tal de promocionar las expresiones culturales de origen africano.

No es un recorrido fácil, pero sí necesario. En los procesos de desarrollo no se puede dejar a la cultura de lado ni a los creadores, ya que la cultura, en definitiva, puede crear puestos de trabajo y, por lo tanto hay que mirarla como una herramienta de desarrollo tanto del continente como de su diáspora.

Otro de los grandes desafíos sería unir los artistas del continente con los artistas de la diáspora, lo que a su vez requeriría la unión de esta última.

Notas

1 Participaron 450 delegados de todos los países europeos, entre ellos España. El lema de la reunión fue “Hacia la realización de una África y de su diáspora unidas e integradas”.

2 También se realizó la Conferencias Regional para América Latina y Reino Unido.

3 Tania Adam, Sara Losa - Centre d'Estudis Africans de Barcelona, 2008. Barcelona

4 Ambos se pueden consultar online <http://ceadiaspora2009.wordpress.com> .

5 Adam, T (2010), “Pobre artista africano que no sea lo suficientemente africano”, www.GuinGuinBali.com

6 Se utilizarán como sinónimos los términos diáspora negroafricana como diáspora africana.

7 Imagen de África en Televisión. Estudio realizado por Gustau Nerin y Lola López (CEA)

8 Para un análisis detallado del tratamiento (des)informativo efectuado por los medios de comunicación españoles en relación a la migración de africanos en pateras o cayucos ver el

estudio «Sistemas de clasificación social de las minorías en los medios de comunicación. Negroafricanos y marroquíes en los informativos» realizado por el Centro de Estudios Africanos (CEA) entre otros en esta línea.

9 Las ONG's de Desarrollo, entidades sociales (asociaciones de ayuda al inmigrante o entidades de promoción de la diversidad cultural) o festivales de 'músicas del mundo' o 'étnicos', son los que más demandan el arte de origen africano. Por lo que es difícil encontrar espacios abiertos a la participación normalizada, es decir espacios compartidos con artistas autóctonos.

10 Adam, T (2010), “La inspiración que viene de África”. www.GuinGuinBali.com

11 Hay que matizar que muchos artistas que sostienen esta postura reconocen también que las mentalidades están cambiando, que la gente ahora viaja más, conoce más y se está acostumbrando a cosas diferentes y poco conocidas.

12 Se considera folclore como la supervivencia residual de una cultura. Y por lo tanto no como una cultura en sí misma.

Referencias bibliográficas

- Adam, T, Losa, T. (2008), “Expresiones del África Negra en Barcelona” CEA. Barcelona
- Adam, T, Losa, T. (2009), “Diálogos hacia la Interculturalidad: Propuestas de Acción”. CEA. Barcelona
- Adam, T (2010), “Pobre artista africano que no sea lo suficientemente africano”.
http://www.guinguinbali.com/index.php?lang=es&mod=news&task=view_news&cat=4&id=478
- Adam, T (2010), “La inspiración que viene de África”.
http://www.guinguinbali.com/index.php?lang=es&mod=news&task=view_news&cat=4&id=323
- Ajuntament de Barcelona (2008), La població estrangera a Barcelona. Informes estadístics, Barcelona.
- Alsina, R. (1997), “Elementos para una comunicación intercultural”, Revista *cidob d'afers internacionals*, no36, mayo 1997, pp.11-21.
- Alsina, R.M. (2003), *Identidad cultural y etnocentrismo: una mirada desde Catalunya. Interculturalidad, interpretar, gestionar y comunicar* / coord. por Víctor Francisco Sampedro Blanco, María del Mar Llera Llorente, 2003, ISBN 84-7290-237-4 , pags. 197-222.

-Anderson, B. (2006), *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso London.

-Bonet i Agustí L. (2006), *Diversitat Cultural i Polítiques Interculturals a Barcelona*, Cidob, Barcelona.

-Cardoso, C. (2004) *A diáspora africana no contexto da globalização: entre a integração social e cidadania política*. V Congreso de Estudios Africanos. Barcelona.

-Castells, M. (2004), "El repte del multiculturalisme". *Nou Cicle*.

www.noucycle.org/arxiu7/mcastells_multi.html

-Georgiou M. (2001), "Thinking Diaspora: why Diaspora is a key Concept For Understanding Multicultural Europe", in: *the multicultural skyscraper newsletter*, vol.1, nr. 4, december 2001.

-Iniesta F. (ed.). (2007), *África en Diáspora. Movimientos de Población y Políticas Estatales* (Fundació Cidob). Edicions Bellaterra. Barcelona.

-Iniesta F.(2010) *El pensamiento tradicional Africano, Regreso al Planeta Negro*. Catarata. Madrid

-Opuku-Mensah P. (2006), "Civil Society and African Integration: the Challenge of incorporating the African Diaspora", en: *Transformation*, Nr. 61.

-Riggs W. F. (2000), "Diasporas: some conceptual considerations" Tsagarousianou R. (2004), "Rethinking the concept of diaspora: mobility, connectivity and communication in a globalised world", en: *Westminster papers in communication and culture*, vol. 1 (1), University of Westminster. Londres.

***Tania Adam** (Maputo, Mozambique 1979). Licenciada en Administración y Dirección de Empresas por la UCM (Universidad Complutense de Madrid). Trabaja como gestora cultural especializada en interculturalidad y coordina proyectos de sensibilización e investigaciones centrados en el papel del creador africano en la diáspora. Es la corresponsal de *GuinGuinBali* en Barcelona. Web personal: www.taniaadam.com.

Capítulo del libro 'Quién invade a quién. Del colonialismo al II Plan África'

Eduardo Romero

A continuación reproducimos el último capítulo del libro de Eduardo Romero *Quién invade a quién. Del colonialismo al II Plan África* (Cambalache, Oviedo, 2011). Como escribe su propio autor: «En este libro no encontraréis textos especializados ni novedosas conclusiones de investigaciones académicas sobre la historia, la economía o la sociedad africana. Está formado por cuatro textos que, sobre todo, pretenden ser un ejercicio de *desenmascaramiento* – estrechamente vinculado a las luchas contra la política de inmigración española– de dos discursos complementarios: el de la amenaza de la invasión de inmigrantes, convenientemente utilizado para señalar a un enemigo interno –quienes ya están aquí– y externo –quienes quieren seguir viniendo–; y el que sitúa a España al frente de la labor filantrópica de contribución al desarrollo de los lugares de origen de la inmigración. En este sentido, las dos ediciones del Plan África, aprobadas por el gobierno español en los años 2006 y 2009, son un ejemplo inmejorable de cómo se construye la amenaza de invasión y de cómo se efectúa la verdadera: la de políticos, empresas, militares y turistas occidentales.»

Notas finales

La crisis que asola Europa y, concretamente, el Estado español, ha agrietado la seguridad con la que vivíamos millones de personas en las *democracias occidentales*, convencidas de que un modelo de vida basado en el consumo de infinitas mercancías era una consecuencia *natural* del progreso, un logro que permanecería para siempre. Hoy, con el aumento espectacular del desempleo –entre una población absolutamente

dependiente del salario, puesto que casi no existe *vida* fuera del marco de las relaciones salariales– y ante la amenaza del agotamiento de los recursos y de la devastación del planeta, se va perfilando la conciencia de que las sociedades *desarrolladas*, tal y como las hemos conocido en los últimos sesenta años, son una anomalía histórica destinada a desaparecer más pronto que tarde.

Sin embargo, la crítica del Plan África que hemos venido realizando a lo largo de estas páginas es un ejemplo de que, lejos de provocar un trastocamiento radical de las tesis sobre el crecimiento y el desarrollo continuado, las sociedades capitalistas *avanzadas* – junto con las nuevas potencias *emergentes*– se disponen a participar de una lucha cada vez más encarnizada por prolongar el expolio del planeta para garantizar la seguridad energética y alimentaria de una parte de la población mundial, así como la movilidad ininterrumpida de mercancías y personas (siempre que éstas últimas se muevan para hacer negocios o para hacer turismo, o sean reclutadas como fuerza de trabajo barata y servicial).

Nuestro análisis de la *política africana* del Gobierno de España y de la carrera por recursos estratégicos en la que se inserta no es un trabajo cerrado ni completo, sino que consiste más bien en unos apuntes iniciales. Al igual que hemos hecho respecto al Golfo de Guinea y las cuestiones energéticas en el capítulo anterior, podríamos analizar –y quizás lo hagamos con detalle en el futuro– muchas otras formas de intervención combinada de empresas, gobiernos, militares y cooperantes para garantizar intereses estratégicos en el continente.

Sin salirnos del ámbito del abastecimiento energético, por ejemplo, la reciente secesión de Sudán del Sur se ha jugado en un tablero en el que las piezas controladas por las multinacionales petrolíferas no eran meros peones. Ciertamente, hay muchas razones para explicar la independencia de Sudán del Sur que escapan a la lucha por el crudo, puesto que algunas de ellas preceden en mucho tiempo al descubrimiento de petróleo en este territorio. (1) Desde antes de la colonización inglesa, el sur ya había sido, tanto para las tropas turco-egipcias como para el Estado mahdista, una colonia en la que proveerse de marfil y de esclavos. Durante el primer tercio del siglo XX, en el marco del condominio angloegipcio iniciado en 1898, los británicos tendrán que vérselas con la perseverante resistencia de los *nuer*; este pueblo ganadero es un nuevo ejemplo de la enconada resistencia que sociedades con escasas jerarquías y con un fuerte rechazo a la centralización estatal ejercieron contra los colonizadores.

La diversidad de pueblos que habitan el territorio de Sudán del Sur solamente adquirirá una cierta conciencia *nacional* por efecto del tratamiento colonial que sufre, tanto de los británicos como de las autoridades del norte de Sudán. Una vez que el país se independiza de la colonización europea, en 1956, los pueblos del sur volverán a sufrir la marginación y la represión, acentuada tras el golpe militar que toma el poder del país en 1958. Las milicias árabes, tristemente conocidas, realizarán incursiones en las que se ensañan con la población civil, mayoritariamente cristiana. En los años sesenta se crea la guerrilla Anya Anya; veinte años después, en los años ochenta, la actividad guerrillera reaparecerá bajo el nombre de Anya Anya II y, poco después, en 1983, se fundará el Sudan People's Liberation Army (SPLA). A pesar de que en 1972 se firmó un acuerdo, en Addis Abeba, sobre la autonomía del Sur, el conflicto y las guerras continuarán hasta el presente. A principios de los setenta la resistencia recibirá ayuda de Israel, que trata de debilitar a un gobierno sudanés de influencia nasserista –que había tomado el poder en 1969 mediante un golpe de Estado–; en los ochenta será Etiopía –alineada con la URSS en aquella época– quien apoye a los rebeldes, en este caso contra un gobierno sudanés prooccidental que, además, apoyaba a la insurgencia eritrea que acabará conquistando la independencia frente a los etíopes.

Será en los años noventa cuando el conflicto –que también incluye el combate entre facciones enfrentadas en el sur– tome un nuevo cariz con el inicio del negocio del petróleo en 1993. A principios del siglo XXI, de la mano de empresas chinas, la producción crecerá rápidamente, situándose en torno al medio millón de barriles diarios. El crudo es transportado desde los yacimientos –mayoritariamente situados en el sur– hacia Port Sudán, en la costa del norte, a través de un oleoducto construido por una empresa participada por China en un cuarenta por ciento. Para Pedro Prieto (2) la posibilidad de construir un oleoducto alternativo, que bombee el crudo a las tierras altas de Kenia para alcanzar la costa en Mombasa, es un factor determinante para el apoyo occidental, y concretamente estadounidense e israelí, a la secesión de Sudán del Sur.

La declaración de independencia en junio de 2011 no ha supuesto, en todo caso, el final del conflicto, puesto que se mantienen los combates en regiones como Kordofán del Sur, rica en petróleo, territorio cercano a la frontera que ha quedado fuera de la región independizada, a pesar de haber luchado junto a Sudán del Sur en la guerra civil que finalizó en el año 2005.

Toda esta lucha por los recursos –no lo olvidemos– se juega en una zona que, durante

largos siglos, ha sido habitada por pueblos dedicados a la actividad ganadera y alejados de las relaciones sociales capitalistas. Se calcula que en Sudán del Sur hay ocho o diez millones de personas y doce millones de cabezas de ganado:

No parece que los naath (3) o los dinka estén por la labor de sacrificar sus vacas a una lógica de exportación con el objeto de conseguir divisas, pero en su competencia por las buenas tierras se enfrentarán con nuevos intrusos agrofinancieros. Un nuevo país exigirá una nueva relación interétnica con los bienes comunes y una reformulación de la idea de frontera con el vecino Sudán, más adaptada a la movilidad de sus gentes y al pasado compartido, si se quieren resolver callejones sin salida como el de Kordofán del Sur o el de Abyei sin limpiezas étnicas de por medio. (4)

Si hay otra cuestión –además de la seguridad energética– a la que se ha prestado especial atención en los últimos años, y concretamente en las dos versiones del Plan África, es a la pesca en las costas del continente. El Plan África 2009-2012 explicita los intereses pesqueros de las empresas españolas en Mauritania, en Senegal, en Gambia, en Guinea Bissau, en Cabo Verde, en Angola, en Namibia, en Mozambique, en Tanzania, en Kenia. El Plan celebra, por ejemplo, los acuerdos pesqueros con Mauritania y Cabo Verde; destaca que «España es el principal comprador de pesca de Namibia, adquiriendo casi el 90% del volumen de determinadas capturas»; (5) define la pesca como sector «tradicional» de las empresas españolas en Angola; y destaca el carácter «pionero» de la inversión española en este mismo sector en Mozambique.

La Unión Europea es la tercera potencia pesquera mundial, con una flota de más de 86.000 barcos y más de cinco millones de toneladas de capturas anuales. Dos tercios de la flota que faena en aguas extracomunitarias es española. (6)

Los efectos de la pesca industrial llevada a cabo por los barcos extranjeros son devastadores sobre las comunidades de pescadores artesanales locales. La escasez de pescado y la necesidad de salir a buscarlo cada vez más lejos provoca el incremento del precio en los mercados locales. Mientras, las técnicas industriales destruyen los ecosistemas marinos y los grandes barcos faenan en las zonas de reproducción del pescado.

Mención aparte merece el caso somalí. Ya desde los años noventa, la presencia norteamericana en Somalia por *razones humanitarias* estaba relacionada con la salvaguarda de los intereses de las corporaciones petrolíferas estadounidenses, que «habían obtenido concesiones millonarias para explorar y perforar amplias extensiones de la costa somalí. Se llegó a hablar incluso de que estas licencias cubrían dos tercios del territorio nacional.»(7) La importante presencia china en África Oriental –ya hemos señalado su fuerte protagonismo en Sudán– no es ajena al interés con que Estados Unidos se ha tomado la cuestión de Somalia, haciendo todo lo posible para generar una situación caótica que impida articular cualquier contrapoder que se defiende del expolio de los recursos del territorio:

A la vista de los resultados registrados en los últimos años y de la planificación particular de Washington para erradicar el extremismo islamista, cabe sospechar que, a pesar de las proclamas, lo que se ha buscado ha sido precisamente lo contrario: alimentar y propiciar tal extremismo dentro de unos límites definidos. Un vector más de ese absurdo denominado «caos controlado» que amenaza con convertirse en una lacra mundial. Al fin y al cabo, la nueva situación creada en Somalia tiene todos los visos de reeditar el guión afgano o iraquí: un contexto en el que, ahora sí, organizaciones como Al Qaeda encuentren el terreno propicio para instaurar su versión particular de «lucha global de desgaste». (8)

En este marco hay que situar las operaciones en las costas somalíes de piratas, empresas y militares occidentales. A partir de la desintegración inducida del Estado somalí en los años noventa, comienzan a proliferar buques que, con banderas de conveniencia, ocupan las aguas no sólo para invadir y esquilmar los ricos caladeros de atún sino también para lanzar al agua todo tipo de vertidos tóxicos. El tsunami que se produjo como consecuencia de un terremoto submarino en el océano Índico en el año 2004, sacó a la superficie multitud de contenedores y barriles repletos de residuos. Según el Programa de la ONU para el Medio Ambiente, entre la basura se encontraban vertidos radioactivos y metales pesados extremadamente contaminantes, así como residuos procedentes de plantas químicas. El afloramiento de las basuras depositadas en las costas somalíes tuvo como consecuencia la intoxicación de la población de la costa, así como la contaminación de acuíferos vitales para las comunidades pesqueras.

Por otra parte, cientos de barcos –entre los que destacan los españoles– hacen negocio a costa de los caladeros somalíes. Se calcula que en el año 2005 había unos ochocientos barcos extranjeros faenando en estas aguas, los cuales se llevaron, solamente en ese año, pescado y marisco valorado en unos 450 millones de dólares.

Si a la utilidad de las costas somalíes como lugar para proveerse de pescado y para arrojar todo tipo de vertidos añadimos su posición estratégica en la ruta del petróleo procedente de Oriente Medio, encontramos explicación a la rápida respuesta militar que han desarrollado la OTAN, la UE y diversos países con intereses en la zona –avalados por resoluciones de la ONU del año 2008– contra la actividad de los llamados *piratas somalíes*. Ya señalamos en el capítulo cuarto la importancia de garantizar el uso *libre e ininterrumpido* de las vías de navegación, especialmente aquellas rutas estratégicas que permiten acceder a recursos imprescindibles para el funcionamiento del sistema.

España tiene una participación muy activa en la Operación Atalanta, puesta en marcha por la Unión Europea. La contribución española es de 370 militares –de los casi dos mil que suponen el conjunto de la Operación–, repartidos en una fragata, un patrullero y el destacamento aéreo ‘Orión’ desplegado en Yibuti. La justificación de la intervención –nueva muestra de obscenidad– ha sido la defensa de los buques del Programa Mundial de Alimentos que trasladan *ayuda humanitaria* para combatir la hambruna de la región. Junto al despliegue militar, el gobierno español ha autorizado la presencia de vigilantes privados, obviamente armados, en los buques pesqueros que faenan en la zona. Vemos aquí, por tanto, cómo se reproduce un escenario de similares características al descrito en el Golfo de Guinea.

Antes de finalizar estas notas, es necesario hacer referencia a otro expolio en el continente africano. Mientras la población es cada vez más dependiente de la importación de comida del exterior, inversionistas privados y estatales extranjeros adquieren decenas de millones de hectáreas de las tierras más fértiles de África. Dichas tierras son utilizadas fundamentalmente para producción de agrocombustibles, para monocultivos de exportación –destinados a garantizar la seguridad alimentaria de quienes han adquirido las tierras– o son objeto de un mero ejercicio especulativo, a la espera de poder venderlas más caras. Etiopía, Mozambique, Uganda, Madagascar, Sudán, Mali y la República Democrática del Congo son algunos de los países más afectados por estas compras masivas de tierra. En Mozambique –país en el que se

compraron cinco millones de hectáreas sólo en el año 2007, fundamentalmente para plantaciones de *jatropha*, utilizada para la producción de agrocombustibles– empresas españolas han participado en las compras, en su caso para usos turísticos. Asimismo, en Senegal se han producido adquisiciones españolas para el mismo uso, y en Ghana para la producción de piña, destinada, una vez transformada en zumo, a su exportación a los mercados comunitarios. (9)

Podríamos continuar desgranando ejemplos del expolio como condición necesaria para el masivo consumo de mercancías en los países *desarrollados*. Podríamos seguir analizando las páginas del Plan África y su papel estratégico en esta nueva carrera por los recursos africanos, así como su vinculación propagandística con la *lucha contra la inmigración ilegal*. De todos modos, pensamos que el objetivo de este texto ya está cumplido: nadie que quiera conocer lo que realmente está pasando *al otro lado de la valla* podrá culpar a la población inmigrante de ser una invasión. Por el contrario, la lista de invasores que desembarcan en África se hace cada vez más larga. Y, entre ellos, cada vez hay más que van armados hasta los dientes.

Notas

1 Ver ANTONI CASTEL (2010): «Resistencia e identidades en el sur de Sudán» en JORDI TOMÀS (2010): *Secesionismo en África*.

2 PEDRO PRIETO: «Rebelión, Gara y Sudán del Sur».

3 Naath: nuer.

4 SAMUEL (2011): «De vacas y hombres».

5 MINISTERIO DE ASUNTOS EXTERIORES Y COOPERACIÓN (2009): *Plan África 2009-2012*, p. 121.

6 GUNGUINBALI (2011): «Senegal: los piratas vienen del norte».

7 IGNACIO GUTIÉRREZ DE TERÁN (2007): *Somalia. Clanes, Islam y terrorismo internacional*, p. 67.

8 *Ibíd.*, p. 115.

9 VETERINARIOS SIN FRONTERAS (2011): *Las multinacionales amenazan la soberanía alimentaria.*

Quién invade a quién. Del colonialismo al II Plan África

Eduardo Romero (Cambalache, 2011).

Precio: 12 euros, 132 páginas.

ISBN: 978-84-939633-0-9

www.localcambalache.org

En busca de una nueva teoría política africanista
Reseña de *África: la política de sufrir y reír*
de Patrick Chabal (oozebap, 2011)

Por Oscar Escudero

Las herramientas teóricas que reiteradamente se han venido aplicando para desgarnar la política africana del periodo postcolonial, se han circunscrito a un conjunto de modelos occidentales que pivotan sobre nociones como desarrollo, neopatrimonialismo, autoctonía, dependencia, socialismo, democracia, y algunos otros. A juicio de Patrick Chabal, los cinco lustros transcurridos desde las independencias han dejado de manifiesto la esterilidad de los mismos; como la realidad en sí misma no falla o acierta, son los patrones que persiguen aprehenderla quienes distorsionan, deforman o falsean el objeto de estudio. Partiendo de esta premisa, el teórico inglés plantea en “África: la política de sufrir y reír” (oozebap, 2011), una propuesta para superar este punto muerto. Para llevarla a puerto, se ha visto en la tesitura de orillar la teoría política al uso para acercarse a las ciencias sociales, particularmente a la antropología. Ello es así porque, lejos de abrazar referentes “ineludibles” como las elites o la soberanía, Chabal se inspira en las dinámicas que circulan en el seno del pueblo llano para, desde ahí, explorar la compleja ligazón entre individuo, sociedad y poder. Descartando la adaptación de un modelo apriorístico a la realidad africana, Chabal antepone la conveniencia de aventurarse a la comprensión de la misma, para poder edificar el consecuente corpus, igual que el sastre confecciona el traje desde las pantorrillas hasta las hombreras guiado por las medidas de su cliente, y no por las de un maniquí.

Para desarrollar su hipótesis de trabajo, de cobertura específica para el África al sur del Sahara, Chabal eleva la noción de capacidad a rango de paradigma, entendiéndose ésta como la relevancia de la acción individual como motor del cambio social. De paso, esgrime la capacidad como arma arrojadiza contra el afropesimismo, pues en ésta y su potencial yace un ápice de esperanza más que prometedor dada la resistencia probada de los africanos en condiciones sumamente adversas. De modo que partiendo de la capacidad, Chabal ahonda en las principales esferas que configuran la identidad del individuo, la naturaleza de su economía doméstica y los escollos que debe sortear en su cotidianidad. El análisis de estos tres elementos, además de sentar las bases para fundar o al menos esbozar una metodología trazada desde un prisma local, sirve para rectificar cuando no descartar muchos de los sobreentendidos que abundan en los escritos africanistas.

Por ejemplo, Chabal se decanta por descentralizar la etnicidad como principal credencial de la identidad, aduciendo que ha sido más sobrestimada por la instrumentalización que se ha hecho de ella que por su significación intrínseca. Por el contrario, Chabal se detiene en aspectos más determinantes como la relevancia del origen, el peso específico de la edad y el significado de autoridad, a menudo confundido erróneamente con el de poder. A su vez, estos elementos descansan sobre el término de pertenencia, crucial no sólo para entender el vínculo entre los individuos y su tierra por encima de cualquier consideración étnica, tribal o clánica, sino para interpretar la conducta de numerosos dirigentes africanos, a los cuales se les atribuye el sambenito de tirano sin contemplar que muchas de sus decisiones obedecen a la pertenencia, es decir, a los compromisos de tal dirigente contraídos con la población que ha posibilitado su escalada y consagrado en el mando. No obstante, igual que con la etnicidad, la lectura tendenciosa de la pertenencia se encuentra en el origen de los brotes xenófobos registrados en diferentes partes de África donde, sin embargo, apunta Chabal, son los condicionantes económicos y políticos los que dan pábulo al encono visceral entre autóctonos y alóctonos, y no unas presumibles diferencias raciales que hoy suscitan repugnancia y ayer respeto o mera indiferencia.

Igual que Chabal relega la etnicidad a segundo plano, asciende a primer nivel el papel de la religión, en tanto que el africanismo político la ha confinado a los dominios de disciplinas como la antropología o la sociología, al considerarlas de importancia secundaria o menor. Chabal, por el contrario, documenta que la moralidad política, una

de las facetas derivadas de la religión, es fruto de la aplicación de normas y creencias “tradicionales” por encima de las “modernas”. Aun más, el recurso al acervo tradicional ha generado espléndidos resultados en conflictos que de buen seguro hubiesen fracasado de someterse a novedosas estrategias de conciliación o resolución importadas desde el Norte. Chabal aporta los ejemplos de Mozambique y Ruanda, donde la reinscripción de niños soldados mediante rituales, y la labor de los tribunales tradicionales, respectivamente, despejan todas las dudas y marcan, sobre todo, el camino a seguir de acuerdo con su incontrovertible eficacia. Esto es, los sistemas tradicionales funcionan satisfactoriamente, en tanto que lo que conocemos por responsabilidad política “moderna” deviene el mayor obstáculo para la gobernabilidad si se pretende aplicar en su variante más purista. Idéntica valoración es válida para la brujería, donde sus virtudes deben contemplarse fuera de su connotación esotérica. En efecto, ésta no se ha desvanecido por efecto de la aculturación, sino que ha cambiado su rostro para figurar como recurso insoslayable para afrontar cuestiones de economía, política y comunicación. Por si fuera poco, con el auge de la era digital, la brujería viaja por internet a todos los rincones del mundo y su llama sigue viva así en África como en la diáspora. En suma, Chabal incluye la brujería como factor integrante e inexcusable de toda teoría política del continente africano. Luego veremos que su huella puede rastrearse en todos los ámbitos de la vida y, sobre todo, allí donde se decide el porvenir inmediato de los individuos.

Todo ello no debería conducir a la conclusión de que Chabal hace una decidida apuesta por el tradicionalismo en detrimento de la modernidad, como si ambos fuesen mutuamente excluyentes. Se trata más bien de adivinar el modo en que se imbrican para fraguar un modelo mixto que, en virtud de ello, demanda sus propias normas de funcionamiento. Chabal las intenta desgranar mediante la visión de los africanos en su triple condición de sujetos, clientes y ciudadanos. Así, un individuo compagina su papel histórico como cliente en un sistema patrimonialista que ayuda a refrendar la autoridad del dirigente, con su “recién adquirido” rol de ciudadano, en la medida que su adscripción al Estado está recogida en una constitución que le asigna deberes y obligaciones (está llamado a votar, etc.). Eso sí, con independencia de la fragilidad del estatus de ciudadano, que una eventual inestabilidad política puede transmutarlo en refugiado o en indeseable. Por consiguiente, cuando los gobiernos son incapaces de dar cobertura a las condiciones básicas para que un sujeto se identifique como ciudadano,

se allana el terreno para la afloración de comportamientos cegados por la etnicidad y la religiosidad que descargan su angustia existencial sobre las parcelas de la sociedad que no se ajustan a presuntos valores de corte esencialista.

El abordaje que hace Chabal de la economía, forjado asimismo desde el prisma individual, recalca en el concepto de esfuerzo. Esfuerzo para superar condiciones adversas, así como para afrontar una sequía duradera de oportunidades en un entorno que bascula entre las pretensiones del Estado, que pasan por propulsar una economía que genere prosperidad, y el que surge tras el colapso de éste, el llamado sector informal, caracterizado por la ausencia de imposición fiscal. En realidad, el sector informal es tan dominante que bien podría denominarse economía real, sugiere Chabal. O, dicho de otro modo, el grueso de la economía obedece tanto a las actividades formales como por las informales, las cuales a su vez dificultan la consolidación de la estabilidad económica. Lejos de incidir en las dificultades presentes y futuras que median hasta que se alcance dicha estabilidad, Chabal aplaude el mérito de los africanos de desenvolverse en un panorama donde, a fin de cuentas, ambas economías cohabitan formando una simbiosis, algo que no debe confundirse con una sinergia. Aun más, la bolsa de trabajo depende en buena medida de la economía informal, asimismo protagonista de la preponderancia del comercio como actividad masiva.

Y es que no cabe duda que, desde la noche de los tiempos la piedra angular de la economía africana es el comercio. Así se entiende el apoyo incondicional de los dirigentes políticos, y así se explica parcialmente la supervivencia de los africanos. Esto no equivale a cerrarse en banda ante la hipotética emergencia de otras actividades paralelas, ni por supuesto, a defender a ultranza un comercio ilegal. De nuevo, Chabal sitúa un elemento tradicional en el centro del análisis, sin la consideración del cual es fácil que los escritos africanistas se expongan a graves errores de cálculo. En esta línea, tan tradicional como el comercio es la renta. Y al igual que aquel, la evolución, o mejor dicho, el filtrado por el doble cedazo consecutivo de colonialismo y postcolonialismo, hacen de él un concepto apenas reconocible, y que sin duda se ha vuelto mucho más pernicioso para los africanos. Pues la renta, antaño compartida y repartida entre los propios miembros del clan, ahora se acota al gobernante y su caprichoso círculo inmediato, lo que recibe el nombre de neopatrimonialismo. Limitarnos a denunciar el menor reparto obviaría, no obstante, un factor capital en tanto en cuanto se hace difícil remediar, pues como apunta Chabal, “El legado colonial más significativo en este

respecto no fue que, de repente, los jefes podían enriquecerse, algo que ocurría a menudo, sino que se desvincularon de la matriz moral y social que hasta ese momento les unía a su pueblo”.

La degeneración del patrimonialismo unida a la disfuncionalidad del Estado, motivada por factores internos como la distribución desigual de beneficios cuando abundan (petróleo, etc.), y externos como los planes de ajuste estructural, promueven la expansión de lo informal en áreas como la política y la economía. En la administración, el cuerpo funcional exige un plus por cada una de sus gestiones, entre otras cosas porque a menudo no recibe su salario correspondiente. En consecuencia, cualquier actividad comercial se basa en lo que aquí llamamos economía sumergida, eludiendo toda suerte de impuestos o tasas, cuya pertinente recaudación a fin de cuentas se perdería en el incierto camino que habría de conducirle a las arcas del Estado. Para salir adelante en un escenario donde el Estado pone trabas en lugar de ayudar, los individuos recurren a las redes de carácter familiar o identitario, pero también religioso, las cuales ejercen de soporte para el desarrollo de actividades comerciales. En el caso de las redes religiosas, a veces las posibilidades que ofertan son mayores que las demás porque su área de influencia traspasa las fronteras nacionales.

Como hemos podido comprobar, Chabal desdeña el halo retrógrado que se imputa a las religiones, ya sea destacando del islam su papel como propiciador del comercio, o subrayando el calado social de la ola del pentecostalismo, ratificado por la pujante adscripción de numerosas personalidades influyentes de la política y la economía. Ahora bien, cuando se agotan las posibilidades que ofrecen las redes así como todas las estrategias para sobrevivir, los africanos, recuerda Chabal, echan mano de su naturaleza de migrantes en pos de prosperidad. Pero no se refiere a las derivas migratorias hacia Europa en particular y Occidente en general, sino a los flujos intra-africanos, mucho mayores y anteriores. Éstos, lamentablemente, tampoco están exentos de penalidades, pues la xenofobia no conoce líneas divisorias y se expande por el mundo entero, siendo igualmente punzante entre los mismos africanos. Los que, pese a todo, logran afianzarse con una vivienda y un empleo, devienen en auténticos chalecos salvavidas para los que permanecen en su país natal, al ser depositarios de las remesas y transferencias bancarias.

El espíritu combativo que mueve a Chabal ante el afropesimismo no significa que eluda o minimice el sufrimiento que viene experimentando el continente, hostigado por

la violencia, el conflicto y la enfermedad. En efecto, la violencia deriva de los conflictos, y los conflictos generan hambre, que es el sustrato de las enfermedades: “Aunque en ocasiones se ha dicho que la enfermedad es la causa de la pobreza y la desgracia en África, de hecho es un síntoma de su condición social, económica y política”. He aquí uno de los motivos que alimentan una retradicionalización obligada, que no deseada al menos en algunos sectores como la sanidad. Sin hospitales, sin cobertura sanitaria, los africanos deben volver la mirada a la medicina tradicional para combatir sus problemas de salud. Paralelamente, la medicina tradicional está estrechamente ligada a la religión. Por añadidura, al no contar con opciones para contrastar diagnósticos y terapias, las limitaciones de la medicina tradicional (curandería, brujería) nunca pueden ser evaluadas como deberían y sus errores se acaban atribuyendo a causas ajenas al tratamiento en sí, cualquiera que éste sea. En síntesis, la prevalencia de la tradición en este caso, a falta de un contrapunto que podría abanderar la medicina empírica, esclerotiza una práctica que podría mejorar dentro de sus posibilidades.

Individuo, comercio, religión, capacidad, y una infinidad de categorías más constituyen, como si de ladrillos se tratase, la materia prima con la que Patrick Chabal erige un edificio tan innovador como cargado de sentido común que aspira a dar comfortable cobijo a la realidad africana. Además, pese a su sucinta economía de datos, estadísticas y ejemplos, “Africa: la política de sufrir y reír”, título que rinde homenaje a Fela Kuti, arroja luz sobre muchos de los conflictos actuales que azotan el continente, amén de emitir un lúcido balance sobre el legado colonial. Para rematar, el profesor inglés pone en entredicho el ombliguismo de la ciencia política africanista, de la que el mismo forma parte. La notable paradoja es que, tratándose de un volumen de teoría política, la conclusión no puede ser más práctica y universal. Aunque enfocado al continente africano, la lección que se desprende es que para abordar cualquier sociedad que se preste, no se debe empezar la casa por el tejado, ni anclar sus cimientos con materiales foráneos, a riesgo de que el resultado final apenas sirva para retratar los hábitos del constructor en lugar de los de sus legítimos moradores.

África: la política de sufrir y reír

Patrick Chabal

oozebap, 2011

285 pp. PVP: 16 euros

ISBN: 978-84-615-1854-8

Soberanía, guerra y muertos vivientes
Glosas a “Necropolítica” (Melusina, 2011)
de Achille Mbembe
Por Oscar Escudero*

1. “Necropolítica” recoge dos ensayos precozmente clásicos de Achille Mbembe (Camerún, 1957). Uno presta título al libro, y el otro, “Sobre el gobierno privado indirecto”, apareció en forma de artículo como anticipo del segundo capítulo homónimo de su obra capital, “On the postcolony” (1). Sendos textos suponen una fructífera aproximación al pensamiento de este brillante filósofo e historiador del postcolonialismo, del que hemos de lamentar la escasez de sus trabajos disponibles en español, por lo que, de entrada, vaya una sincera congratulación para Editorial Melusina y, de paso, otra para la traductora, por haber trasladado al castellano la complejidad discursiva de Mbembe con fidelidad ejemplar. De inicio, debemos advertir que Mbembe es un teórico y que por tanto, sólo ocasionalmente recurre a ejemplos para adobar su análisis. Por este motivo, nos proponemos aquí amenizar algunas ideas y completar otras con nombres y apellidos, eso sí, espigando única y exclusivamente en la ya copiosa bibliografía del propio Mbembe (2), con el fin de no desvirtuar la sustancia de este libro.

“Necropolítica” es una especie de visita guiada por el museo de los horrores que propicia todo Estado fallido, donde Mbembe ejerce como maestro de ceremonias con una sutileza, profundidad y precisión extraordinarias. “Sobre el gobierno privado indirecto” abunda en una faceta consustancial a tales Estados que en “Necropolítica” explora tangencialmente, de modo que entre ambos ensayos se establece una relación de íntima complementariedad que, a fin de cuentas, confiere al conjunto un sólida unidad. Para desarrollar sus tesis, de base filosófica y textura sociológica, Mbembe bebe

de Heidegger, Bataille, Canetti, Foucault, Bauman, Weber y otros, autores europeos en su mayoría, de los que exprime su néctar sin que ello tiña su discurso de un barniz eurófono. Antes al contrario: si bien la obra de Mbembe está focalizada en la postcolonia, también puede leerse, en clave inversa, no como un informe de la gestación y actuación del “Estado informal”, sino como una prueba testimonial de la ignominia occidental que lo ha patentado.

2. El significado de soberanía no puede ser idéntico allí donde prevalecen democracias consolidadas que dispensan paz social, que allá donde bulle una propensión a decretar el estado de sitio o de emergencia. En tales Estados, el término soberanía se ha despojado de todas sus atribuciones originarias para enfundarse el uniforme gris de administrador de la vida y de la muerte o, dicho de modo más cinematográfico, el Estado se ha agenciado una licencia para matar y hace un uso indiscriminado de ella. Así es como lo comprendió Foucault cuando acuñó la voz de biopoder, a quien Mbembe debe el grueso de su inspiración en este ensayo. Sin embargo, años después de la puesta en circulación de este neologismo, Mbembe repara en la necesidad de adecuar la noción de biopoder a la luz de las nuevas facetas que la muerte perpetrada por el Estado ha adquirido en las postcolonias. Empecemos repasando someramente los hitos imputables al binomio bioplítica/necropolítica.

La Necropolítica hunde sus raíces en la esclavitud, la cual no se reduciría tan sólo a un poder alienante coercitivo, en palabras de Mudimbe (3), sino que devendría el primer laboratorio donde el esclavo, concebido como un usufructo del amo, es despojado de nombre propio, hogar, derecho sobre su cuerpo, estatus político y libertad de expresión, naturalmente. El esclavo está sometido a permanente vigilancia por parte del capataz, quien aplicará medidas de terror a las primeras de cambio, casi siempre con pasmosa arbitrariedad. De modo que la vida del esclavo, cautivo en ese escenario con olor a cieno que es la plantación, se balancea entre la vida y la muerte, o como gusta definir a Mbembe, deambula y respira como muerto-en-la-vida. Esta manera de contemplar al individuo no se limita al esclavo, sino que conserva su vigencia a la hora de definir el estatus de los que han sido víctimas de ataques xenófobos (4). A falta de una “diferencia racial” susceptible de despertar el odio, el mero hecho de ser extranjero, de ser un “alien”, estigmatiza a las inminentes víctimas y justifica en sus verdugos el afán de golpear al “muerto viviente”.

Más tarde, las manifestaciones de la Necropolítica reverdecen en las posesiones de ultramar, donde se ejerce un poder que no sólo viola la ley, como señala Mbembe, sino que atenta contra los cimientos de la misma. Ahora bien, sería erróneo encasillar la Necropolítica en la colonia como si ese fuese su único cobijo o circunscribirla al redil de los “países subdesarrollados”, pues se han sucedido otras manifestaciones de la misma al margen del imperialismo, y que han hecho mella en la matriz de quien precisamente acostumbra a alimentarla allende sus fronteras. En este sentido, han corrido ríos de tinta sobre el terror que anidaba en la revolución francesa y, aun de un modo más incontrovertible, en el Estado nacionalsocialista, el régimen de Stalin, el mandato sangriento de Pol Pot o las purgas de Mao Zedong. Todos estos casos, no obstante, pertenecen al pasado, en tanto que la Necropolítica que ocupa al profesor Mbembe es absolutamente contemporánea.

Esgrimiendo el escalpelo en las colonias, Mbembe establece una fecunda trabazón entre éstas y las fronteras. Sendos espacios, apunta, magnetizan a salvajes errabundos y desahuciados, o al menos eso es lo que resuelve el colono con sus silogismos de pacotilla. Ahí, prosigue, no existe nada parecido a un Estado, ni siquiera un orden de mínimos o un código tácito de convivencia. Dada la ausencia de sujetos reconocibles como interlocutores, la comunicación se reduce al lenguaje universal de la guerra que sí pueden comprender bandidos y maleantes. Sin control ni órganos de justicia operativos, el Estado o aquello que actúa en su nombre (¿gobierno colonial?), administra la violencia con mayor frecuencia e intensidad que cualquier otra organización humana. En consecuencia, leal a su propio prejuicio o constructo mental, el invasor asume que la colonia y la frontera son ingobernables al estar pobladas por salvajes, indígenas incapaces de doblegarse a toda norma civil, los cuales fomentan el caldo de cultivo para que florezca el terror que recaerá sobre sus espaldas. Como el indígena es cosificado y equiparado a su entorno físico, es decir, deviene en una prolongación del medio natural, una mera excrecencia digna de ser podada, aniquilar salvajes no debe suscitar un juicio moral más liviano del que pueda distraer, acaso a modo de lúdica digresión, la mente aventurera del cazador furtivo de elefantes. Eternamente impune, el terror colonial campa a sus anchas por un erial jurídico sin ley que observar, ni siquiera la que trae consigo el ejército imperial y que prevalece en el seno de sus fortines, pero nunca al otro lado de la muralla.

Apuntando al sur, hallamos otra manifestación de la Necropolítica en el apartheid,

donde notoriamente se abre paso el factor raza. Y donde se rescata un rasgo inherente a la plantación. Si en ésta los esclavos están confinados, las víctimas del apartheid se hacían en los “township”, donde precisamente se recrudecen las severas condiciones que dimanaban de la Necropolítica. Esta lectura en clave espacial ya fue explorada por Fanon cuando señaló que la colonización tiende a parcelar el territorio, creando espacios de segregación. Si la colonia y la frontera están poblados por desahuciados, cabe preguntarse qué clase de individuos aun más denigrados pueden habitar estos guetos sino los espíritus más vulnerables de la Necropolítica dictada por el colono. Sin suministro eléctrico, ni agua, ni alimento, sólo insalubridad a mansalva, únicamente resta energía para alimentar una espiral anónima de vida y muerte. No en vano, la soberanía en la colonia sudafricana, y por extensión en todas las colonias, resolvió que toda esta gente no tiene otro derecho a la vida que esa clase de existencia siempre pendiente de la muerte, hasta el punto que la muerte nunca sorprende por mucho que apenas se la invoque; se convive con ella, pero no precisamente de un modo místico o religioso, sino como una amenaza estrictamente física con una elevadísima probabilidad de materializarse.

Trayendo de nuevo la mirada al rabioso presente, nos topamos con la versión más actual del Estado colonial en Palestina. En este caso, fuera del factor racial, descuella una modalidad de soberanía entrelazada con la causa divina, lo que dificulta hasta la imposibilidad una eventual conciliación entre los bandos en liza. Igual que en el apartheid, los palestinos asisten a su propia compartimentación territorial, a la prohibición de acceder a según que zonas y a la inexorable expansión del horizonte colonial. Con ello se obstaculiza o deniega el libre desplazamiento de los colonizados por el territorio, y se consolida la segregación al más puro estilo del enunciado del refrán “divide y vencerás”, sólo que la anhelada victoria comparte demasiados aspectos con la vejación. “Así, los territorios ocupados se dividen en una red compleja de fronteras interiores y de células aisladas”, insiste Mbembe. Al mismo tiempo, esta disposición espacial facilita el control y la seguridad por parte de los colonos. Semejante estrategia provoca la superposición de dos realidades espaciales en el seno del mismo paisaje, una menguante para los palestinos, otra creciente para los israelíes, aderezada con circunvalaciones, vías privadas, controles de carreteras, etc.

Para afianzar su control, la Necropolítica nunca ha escatimado recursos para dotarse de armamento militar, y se ha mostrado siempre receptiva a la sofisticación de la

tecnología bélica, lo que la ha forzado a variar los emplazamientos donde acometer el terror. Antaño los latigazos se propinaban en un cercano cara a cara, pero hoy los gerifaltes de la Necropolítica han conquistado el cielo, que surcan con helicópteros y bombarderos, y que adulteran con satélites y aviones no tripulados, siendo desde las alturas donde lanzan esos ataques selectivos o masivos de los que la prensa suele hacerse eco por su espectacularidad y amarillismo. La tierra, sin embargo, no ha sido arrinconada, y es común el empleo de bulldozers, ideales para completar acciones dispares como el derrumbe de casas, el destrozo de tuberías, el arrasamiento de huertos, jardines y campos de olivos, etc. La aniquilación indirecta empieza por un huerto, se sigue con un ataque selectivo y culmina en la llamada guerra de infraestructuras con el fin de minar un territorio ya de por sí mermado, incapaz de ofrecer resguardo digno a un alma humana. Dicho de otro modo, la población en su conjunto concebida como un solo organismo (no como un superorganismo, sino más bien como un infraorganismo famélico) sobre el que se ha dictado una sentencia inapelable, se convierte en “blanco del soberano”.

De ahí que, en cierta medida, se confundan o superpongan los límites de la invasión colonial contemporánea y la guerra contemporánea (o guerra predatoria, la cual no se desencadena debido al anticolonialismo o al antiimperialismo, sino a intereses más mundanos), pues en ambas es común el pulso desigual entre lo rudimentario (palos, tirachinas, explosivos caseros, etc.) y la tecnología avanzada, o entre quienes poseen armas de verdad y quienes no: es harto conocida la imagen de niños palestinos arrojando piedras a tanques israelíes (5). Como se ha dicho, para la concepción de la guerra contemporánea, el ataque aéreo se hace imprescindible, como ha sucedido en Kosovo, Irak, Afganistán y ahora en Libia. Sin embargo, cuando se dan la mano la tradición y la modernidad de una forma tan desproporcionada, la noción de guerra muda su sentido para convertirse en un mero ataque unilateral, donde un contendiente arrasa y otro se protege sin apenas ofrecer resistencia. Cuando trasladamos la guerra contemporánea a territorio africano, Mbembe indica que cada vez hay menos ejércitos nacionales acantonados en el frente. En cambio, prolifera una retahíla de nuevas organizaciones tales como “milicias urbanas, ejércitos privados, ejércitos de señores locales, firmas de seguridad privadas...”. En cierta manera, se está fraguando un sucedáneo de lo que acontece en EE.UU., con la salvedad de que la contratación de mercenarios y ejércitos privados por multinacionales de logística de la guerra se efectúa

de un modo más planificado en tanto goza del respaldo de un marco legal.

La diferencia es que unos ejércitos privados conservan el cordón umbilical conectado a los centros de poder, lo que es fundamental para la estabilidad y el orden, y otros no se deben más que a sí mismos y a sus intereses particulares. Ello les convierte en enemigos de casi todo el mundo, erigiéndose así en máquinas de guerra. Éstas son agrupaciones difícilmente conceptualizables debido a su naturaleza cambiante de apariencia y también de número de combatientes, a sus conexiones internacionales y nacionales, y a su dualismo lucrativo y político: a menudo, las máquinas de guerra respiran bajo la piel de milicias o movimientos rebeldes, a menudo se ocultan bajo las siglas de una dudosa plataforma política. En cualquier caso, cuando Mbembe desgrana las circunstancias que propician la afloración de las máquinas de guerra, concluye que la respuesta está relacionada con las constantes devaluaciones de la moneda, la asfixia de la economía, la hiperinflación, la fuga de capital; en “Sobre el gobierno privado indirecto” Mbembe comenta que una de las direcciones posibles que toma la historia africana es nada más y nada menos que “la salida del Estado”, sede preferida del gobierno privado indirecto (el cual arroparía obviamente las máquinas de guerra). “No hay que olvidar que las políticas que han conducido al desmantelamiento progresivo de la potencia pública se apoyan en la idea de que el estado, en tanto estructura productiva, ha fracasado en África”. Ello ha sucedido en paralelo a un efecto “adelgazamiento” similar al de las economías neoliberales, en las que se han transferido a manos privadas servicios públicos, empresas estatales, etc.

Así se ha fraguado un Estado desinstitucionalizado donde no existe ni funciona nada parecido a una jerarquía, un Estado que pierde su capacidad para sancionar, gestionar recursos y arbitrar conflictos, donde las órdenes emitidas, por tanto, no se cumplen, en cierta manera porque cambian vertiginosamente los emisarios y los representantes de la cosa pública. Un Estado, en suma, que no recauda ni tampoco paga a sus empleados. Sólo que, a veces, estos empleados son miembros del ejército, los cuales protagonizan desórdenes públicos o golpes de Estado, como en Costa de Marfil, Nigeria o la República Centroafricana. Mbembe señala la paradoja de que “algunas instancias inferiores de autoridad respecto a la ley y las reglas disponen de poderes e influencias más amplios que las instancias superiores”. Si a ello sumamos que los cargos funcionariales con frecuencia desempeñan funciones paralelas, nos encontramos ante “situaciones semiconstitucionales de desdoblamiento del poder”. En estos Estados

postcoloniales el policía y el militar viven a costa del ciudadano, que suele ser la víctima de los desaires de aquellos.

Las ramificaciones del gobierno privado indirecto penetran también en los campos de refugiados, donde igualmente se establece un sistema de pago a cambio de protección individual. Los actores de la guerra se desenvuelven con impunidad, de manera que las tropas saquean pueblos, asesinan y violan a sus gentes. Este es sólo un modo de acumular dinero, modesto en comparación con el que generan las zonas de extracción de recursos naturales, las cuales abonan en sí mismas, diríase que por generación espontánea, la pervivencia de las máquinas de guerra. Pues con el beneficio de los recursos extraídos se obtienen los medios económicos para financiar la guerra, un círculo vicioso que cuenta con exponentes como el Delta del Níger, la región de Kivu oriental, el norte de Angola, así como Uganda, Ruanda, Liberia, Eritrea y Etiopía (6). Todas estas zonas se convierten en una suerte de “principados militares o feudos económicos”, capaces de debilitar un estado ya de por sí casi fantasmal.

El menú específico de estas bandas criminales en áreas urbanas contempla redadas, incautaciones, robo en mercados, asalto de edificios de negocios, ataques a comerciantes y a todas aquellas voces discrepantes que muestran cierta renuencia a aceptar el nuevo orden. Paralelamente, “el ejército, la policía y la burocracia operan con un mecanismo de extorsión que “absorbe a los contribuyentes”, doblemente fustigados por los que suplantán la oficialidad y por los que, perteneciendo a la Administración, adoptan una conducta asimismo criminal. En otras palabras, el enriquecimiento a costa del ciudadano transita por dos cauces. Dos cauces propensos a desbordarse para anegar con su ponzoña la mayor superficie posible. Mbembe comenta el caso del mercantilismo manifiesto en países de influencia francesa, donde la corrupción salpica de pleno la esfera diplomática, descendiendo luego en cascada hasta los estratos más humildes de la sociedad. Y, al mencionar Francia, aludimos a todos esos sectores nada desdeñables para las arcas de un país (tabaco, transporte, uranio, equipamientos), donde se funden máquinas de guerra con intereses internacionales (Estados, Corporaciones).

Toda esta presión sobre la sociedad induce cambios en la territorialidad, pero no precisamente motivados por ideales secesionistas, sino por las forzadas corrientes migratorias y las fricciones que ellas despiertan. Cuando individuos que en teoría debían explotar “legítimamente” su terruño, se ven “invadidos” por otras comunidades

desplazadas hasta allí, estalla un conflicto económico bajo la piel de la xenofobia. De este modo, advierte Mbembe, “zonas enteras, ocupadas o no por bandas armadas, se ven vaciadas de toda autoridad civil. Gracias a estas dinámicas de concentración parcelaria territorial y de desmembramiento espacial, el mapa real del continente está siendo redibujado en torno a ejes regionales e internacionales de intercambio y tráfico que, en gran medida, recortan y trascienden a la vez los itinerarios y las áreas históricas de expansión del dinamismo mercantil del siglo XIX”.

Sin embargo, no todas las reconfiguraciones territoriales derivan de migraciones forzadas espoleadas por máquinas de guerra y conflictos motivados por la extracción de recursos. Mbembe baraja la hipótesis de que “se está produciendo una especie de integración regional 'desde abajo’”, que haría las veces de correctivo contra las fronteras establecidas en la Conferencia de Berlín de 1884, y ratificadas por la Organización para la Unidad Africana de 1963. Tal integración a nivel basal arrancaría de la constatación de que no siempre el comercio protagonizado por individuos pertenecientes a un Estado determinado, se realiza dentro de esas mismas fronteras, sino más bien fuera. Esto es, el mercado exigiría una topografía que se decanta por referentes ajenos a las demarcaciones oficiales. Con esto, Mbembe pretende aclarar que la teoría generada alrededor de las fronteras ha pecado de un flagrante simplismo, ya que se han priorizado elementos como los lindes entendidos con arreglo al derecho internacional, en detrimento de cómo los comprenden las personas que los rotulan a través de sus actividades y movimientos. El verdadero cogollo de la cuestión reside en saber si estas nuevas reconfiguraciones minan la precaria solidez del Estado o la refuerzan. (7). Antes que emitir un veredicto, Mbembe prefiere subrayar que “la territorialidad precolonial era una territorialidad itinerante”.

Dentro de este rediseño de las fronteras, cabe destacar el vigente proceso de autonomización que está produciéndose en lugares como Sudán, Uganda, Congo, Angola. Y junto a esta deriva, se registra una agudización de las diferencias entre autóctono y alógeno, donde conceptos como pertenencia abocan en procesos de exclusión con capacidad de elevarse a expulsiones sistemáticas y pogromos. Mientras tanto, la vacante que deja la ausencia de una maquinaria estatal administrativa trata de ser suplantada no sólo por los movimientos violentos, sino también por toda clase de movimientos religiosos y terapéuticos, que persiguen encontrar su propia institución pública. Como advirtió Mbembe (8) “La atrofia intelectual del movimiento de

democratización permitió el fortalecimiento de las ideologías 'nativistas' y de nuevas cosmologías articuladas en torno a simbologías religiosas y a la rehabilitación de las fuerzas ocultas”.

Finalmente, ¿qué está sucediendo en el resto de países africanos donde en teoría no hay espacio para la Necropolítica? Dejando de lado todos estos Estados donde la transición democrática está empantanada, resta otro conjunto de países donde la vía electoral puede ser un instrumento útil para el avance de la cosa pública: Sudáfrica, Botsuana, Isla Mauricio, Benín, Senegal y Malí, sin incluir en estos momentos los países del norte de África como Libia, Túnez y Egipto. Estas naciones ostentan libertad de prensa y expresión, multipartidismo, etc. Ello no resta, como en el caso de Senegal, que con el objeto de afianzar la democracia, sean necesarios eventuales compromisos de la oposición con el gobierno, como la opción de formar gobiernos de concentración, etc. que, entre otras prioridades, encaren estrategias eficaces para con las zonas rurales. Pero todo ello será inútil si no se cuenta con un amplio apoyo social, especialmente de las mujeres y de la juventud.

A partir de la constatación de que algunos Estados están en vías de incorporar un sistema democrático mientras que otros están colapsados, Mbembe concluye que la historia reciente de África se caracteriza por el “enmarañamiento”, un sistema complejo de trayectorias y evoluciones singulares difícilmente asimilables a un patrón común. Lo cual no significa que las trayectorias de los Estados, pertenezcan a una categoría o a otra, sean irreversibles o definitivas para bien y para mal. Aun más, los regímenes militares cosechan cada vez menos apoyo internacional (claro que cada vez más el apoyo procede de corporaciones y multinacionales), y tienden a languidecer, aunque su proceso de muerte sea lento y se cuente mejor por décadas que por años.

Notas

- 1 Achille Mbembe, “On the postcolony”. University of California Press, 2001. Berkeley
<http://www.lib.uci.edu/about/publications/wellek/docs/Wellek2004AchilleMbembe.pdf>
- 2 Mudimbe V.Y, “¿Qué es una línea? Sobre las paradojas en torno a las alegorías de identidad y alteridad”. Boletín de Antropología, año7vol 20, número 037. Medellín, Colombia
- 3 Jean Comaroff and John L. Comaroff, “Alien-Nation: Zombies, Immigrants, and Millennial Capitalism”. The South Atlantic Quarterly 101:4 The South Atlantic Quarterly 101.4 (2002)
- 4 Achille Mbembe, Africa’s frontiers in flux. Le Monde Diplomatique, 1999
- 5 Achille Mbembe, “La guerra, fuente de la política”. Le Monde Diplomatique, 1999

6 Achille Mbembe, *At the Edge of the World: Boundaries, Territoriality, and Sovereignty in Africa* Public Culture Winter 2000 12(1): 259-284

7 *Íbid.*

Achille Mbembe, *Necropolítica*, Melusina, 2011.

Traducción y edición a cargo de Elisabeth Falomir Archambault.

128 pags. 9,50 euros.

ISBN: 978-84-96614-19-2

***Oscar Escudero** es miembro de oozebap y forma parte del equipo de redacción de Africaneando.

Entrevista a Agnès Agboton: “Zemi Kede es un intento de ofrecer una aproximación al tema del sexo distinta al del paradigma sexual que se nos impone en Occidente.”

Por Africaneando

La producción de Agnès Agboton se puede dividir entre títulos de corte divulgativo como *La cucina africana* (1988) o *África en los fogones* (2002), libros de cuentos, así en castellano como en catalán, como *Contes d'arreu del món* (1995), *Na Mitón: La mujer en los cuentos y leyendas africanas* (RBA, 2004); *Eté Utú: Cuentos de tradición oral* (Olañeta, 2010) y su autobiografía *Más allá del mar de arena: una mujer africana en España* (Lumen, 2005). Recientemente, acaba de publicar *Zemi Kede* (José J. de Olañeta editor), una recopilación de diez cuentos que exploran el sexo y el erotismo en la imaginación popular del Golfo de Benín. En Africaneando, no obstante, nos gustaría saber un poco más de lo que revelan unas breves pinceladas sobre su trayectoria literaria.

Resides desde hace tres décadas en España. ¿Cómo ha influido la distancia en tu narrativa?

No soy muy consciente de esta influencia, pero sin duda existe. Mis lectores (o mis oyentes) estarían más calificados que yo, creo, para juzgarlo.

Ahora, cuando pienso en la pregunta, echo la vista atrás y me parece descubrir un punto en la lejanía o, mejor, una encrucijada de caminos que actúa como un tirachinas y me lanzó, hace tanto tiempo ya, a la ciudad donde he arraigado: Barcelona. Pero la línea es, de hecho, una parábola invisible, impalpable, casi irreal. Aunque sin duda forja una distancia que, de vez en cuando, recorro siempre en un constante ir y volver que me permite saciar una sed difícil de explicar, una añoranza -casi un extraño vacío- que

colmo en las antiguas fuentes. Como si mi garganta, reseca, necesitara ese bálsamo. Es algo difícil de explicar porque, de hecho, la distancia actúa como un confuso embrujo que, a fin de cuentas, resulta fértil.

¿Crees que hay alguna especificidad en la literatura africana que la haga diferente a la del resto del mundo?

Podríamos preguntarnos ahora si Vázquez Montalbán y Dostoievski, escritores europeos ambos, tienen en común alguna especificidad. África es un continente inmenso y la literatura un infinito campo de labor... Cada autor, creo, tiene características que le separan o le aproximan a los demás escritores, pero hablar de "literatura africana" (a veces se dice, incluso, étnica!) me parece muy reductor, injustamente reductor, y un síntoma de cómo el mundo de la cultura "occidental" se acerca a la obra de un autor africano: lamentablemente la africanidad prevalece, entonces, sobre la literatura.

No cabe duda de que, en lo anecdótico (el marco donde la historia sucede, las costumbres de los protagonistas...), la literatura africana, como la italiana o la barcelonesa, tiene algo específico. Me resulta difícil imaginar a Carvalho en Londres o a Raskolnikov en Florencia, pero eso carece, creo, de importancia.

Louis Aragon escribió en uno de sus poemas -*Lycanthropie contemporaine*- que somos cobayas atrapados entre dos límites: el amor y la muerte. Pues bien, creo que si fuéramos eliminando lo anecdótico de toda la literatura universal acabaríamos encontrando -en África, en América o en Europa- estos dos límites y su trascendencia.

Me niego a considerar la literatura que me conmueve por su lugar de origen.

¿Cuáles son tus referentes literarios?

Antes de contestar esta pregunta quiero mencionar una anécdota que tiene mucho que ver con la cuestión de los "referentes literarios".

Cuando estudiaba filología en la Universidad de Barcelona, uno de mis profesores afirmó algo que me dejó muy desconcertada: la literatura, dijo, comienza con la escritura, y borró así de un plumazo toda la oralidad (¿era literatura La Ilíada antes de que a alguien se le ocurriera transcribirla?).

Pues bien, mis primeros referentes literarios son los ancianos gun que me cuentan sus leyendas bajo un mango, o las tanyi de mi clan que recitan las loanzas familiares

mientras las escucho arrodillada, o los vodunón que me enseñan con sus leyendas cómo se creó el mundo o las bases de las costumbres que presiden la socialización del grupo. Pero ninguna historia de la literatura mencionará nunca sus nombres y mi erudito profesor de la universidad barcelonesa ignorará siempre su potencial poético y su capacidad de evocación.

Y reivindico, por encima de todos los demás, estos desdeñados referentes.

Luego están, claro, los escritores francófonos africanos: Hampaté Ba preferentemente, pero también Ken Bugul, Dongala, Labou Tansi y tantos otros.

Mencionaré, finalmente, el deslumbrador descubrimiento de los trovadores y el "amor cortés" o de los poetas hispano-árabes (estuve años pensando en una tesis doctoral que compara las canciones de mi pueblo con las jarchas). Y Flaubert. Y Kawabata, que me fascina. Y Fernando de Rojas o el Arcipreste de Hita, descubiertos en las aulas. Y...

Pensándolo bien, soy un saco lleno de referentes.

¿Podrías explicarnos el proceso que sigues para compilar cuentos orales, desde que inicias el proyecto hasta que se materializan en un libro?

El universo de la oralidad es inmenso y el océano de los cuentos interminable y móvil.

Además de lo que se quedó en mi memoria, tengo en casa decenas de cintas magnetofónicas que yo misma o mis informadores hemos grabado en los lugares más insospechados y muchas de las cuales no he podido traducir aún.

Cuando tomo la decisión de reunir algunas narraciones en un libro (y en eso puede también intervenir el editor que me lo pide) comienzo por elegir un tema que pueda servirme de hilo conductor. Luego recorro a un índice que voy elaborando a medida que escucho los cuentos grabados. Inicio un proceso de selección que no es tan fácil como puede parecer (pues no es lo mismo contar ante un auditorio de niños o de adultos que preparar los textos para su publicación) y pongo manos a la obra. Vivo entonces, casi, un desdoblamiento de personalidad: soy la que allí recibe, escucha y disfruta las historias, pero también la que las recibe y las siente aquí. Y me sucede en cada leyenda, en cada cuento. Me resulta un impagable instrumento de selección: sólo elijo las narraciones que satisfacen a las dos personalidades que van a la greña en mi interior, la de allí y la de aquí.

Pulo entonces sus traducciones, que no siempre parten de una misma lengua, o las llevo a cabo si no lo he hecho todavía. Esbozo una primera versión en francés y, luego,

según las exigencias, la traslado ya con más cuidado al catalán o al castellano. Pasar de lo oral a lo escrito es también un reto. Pero esta es otra historia.

¿Cuál es el estado de salud de los cuentos orales y de los cuentacuentos en el Golfo de Guinea?

¿Podemos considerar que los proverbios, el significado de los nombres o los apellidos etc..., son narraciones en una sociedad de tradición oral, dado que son, casi siempre, la plasmación -más o menos abreviada- de una historia?

Entre los míos, los nombres "cuentan" un acontecimiento fundamental (o anecdótico, eso depende) en la vida de cada individuo y el apellido familiar "habla" de las virtudes y características del antepasado fundador, de la andadura a lo largo del tiempo de la familia que lleva ese "apellido".

Pero me parece que la globalización es tóxica también en las orillas del golfo de Guinea, que los nuevos modos de vida (urbanos sobre todo) han condicionado el florecimiento de esas narraciones que, sin embargo, mantienen plenamente su fuerza en el ámbito rural. Mucho me temo, no obstante, que su vigor esté debilitándose.

Narrar no fue nunca y no es hoy, en África, una actividad remunerada. El narrador asume papeles muy distintos, desde el de historiador (o de hagiógrafo, que eso depende de la organización sociopolítica en la que se mueve) hasta el de maestro socializador que transmite las normas de comportamiento en público o en privado.

Hace ya mucho años que no vivo permanentemente en mi país de nacimiento, pero cada vez que voy allí tengo la impresión de que el narrar está en declive. Y eso es algo inevitable, claro está; los modos de vida (también los rurales) se ven afectados por esa apisonadora a la que llaman globalización y por el sueño de una existencia que se supone más cómoda. También en el África occidental que yo conozco comienza a ser válido la mezquina expresión castellana "Tanto tienes, tanto vales", que los estudiantes franceses denunciaron un mes de mayo de hace ya muchos años. Nos están haciendo creer que el ser es el tener.

Pero estoy yéndome, creo, por los cerros de Úbeda. Lo cierto es que cuando escucho la palabra cuentacuentos (es fea, ¿no?, y redundante) pienso inmediatamente en un "profesional" que vive de ello, de narrar (y es, hasta cierto punto, mi caso). Pero en el África de mi juventud (y en la de hoy aún, a pesar de los pesares) ocurre todo lo contrario: la comunidad vive de ese continuado narrar. No materialmente, ganando

dinero, sino acumulando actitudes, conocimientos, pautas sociales etc...; y en ello poco tiene que ver la mayor o menor habilidad del narrador aunque, como es lógico, los mejores, los más divertidos y hábiles, gozan siempre de una mayor concurrencia en la que se mezclan todas las edades, porque no hay -en las tradiciones que conozco, al menos- cuentos "para adultos" y cuentos "para niños"

En paralelo a tu condición de escritora, has ejercido de cuentacuentos en escuelas, centros cívicos, etc. ¿Cómo suele reaccionar el público ante cuentos que, pese a su raíz universal, proceden de lugares lejanos?

Por lo general muy bien, sobre todo cuando se ha superado la sorpresa inicial (que a veces es mutua, porque la interrelación con el auditorio me insinúa curiosos caminos). De todos modos, aunque ya haya elegido con mucho cuidado el repertorio, teniendo en cuenta la edad y procurando que el tema no resulte muy chocante, lo cierto es que los personajes de mis cuentos, su modo de pensar, lo que hacen o sus vicisitudes les extrañan o, como mínimo, no les son familiares. Depende del día, del tipo de público, de un montón de pequeños detalles que procuro captar enseguida para lograr que la sesión transcurra del mejor modo posible. Y luego todo suele ir muy bien e incluso se produce ese diálogo que tanto necesita el narrador africano para que su cuento sea un éxito, para que el oyente no regrese vacío a casa y se acueste sin más.

Con el público adulto las cosas son algo distintas; siento que -de entrada- me está juzgando (y esto es mucho más raro con los niños). Sin duda esto es así porque en el contacto con los adultos intervienen más prejuicios y mi narración ha de superarlos antes de que el auditorio pueda apreciarla; pero esto puede ser estimulante también. Y no me refiero, sólo, a los prejuicios "negativos", porque el aprecio previo, por el mero hecho de ser africana o de tener la piel negra, puede distorsionar también la narración, hacer que se aprecie por "exótica" e impedir así que llegue realmente al auditorio.

La parquedad y la reserva ante el sexo quedan de manifiesto en las páginas de "Zemi Kede". Sin embargo, el humor es indisociable de todas tus historias. ¿No resulta un tanto paradójico?

No creo que el humor en las narraciones que he reunido en "Zemi Kede" resulte paradójico ante la parquedad y la reserva con que entre mi pueblo se habla de los temas sexuales. A fin de cuentas el humor puede ser, también, un modo de protegerse, de

preservar hasta cierto punto la intimidad.

Si te fijas bien, en las narraciones -incluso en las más atrevidas- todo se insinúa, se sugiere... Creo que me costaría explicar en mi lengua, el gun, lo que aquí se conoce por un "chiste verde", resultaría demasiado explícito.

Algo de ello digo en el breve prólogo a "Zemi Kede" y, además, intento paliar el desconcierto de un occidental (también el mío, a veces, ¡hace tanto tiempo que estoy aquí!) ante estas narraciones de un "erotismo" tan distinto, tan ajeno, tan lejano en suma..

En tus cuentos, los vodunes juegan un papel destacable en la vida de las personas. ¿Cómo influyen estas creencias en la realidad cotidiana del Benín actual?

Creo que es normal que los vodunes tengan un papel importante en la vida de los benineses, forman parte de nuestra religión, son nuestros ángeles y nuestros santos, en cierto modo, y es lógico que intervengan en las narraciones populares (como la "santa compañía" en Galicia, o las leyendas de las Vírgenes halladas, etc...); aunque nuestra concepción del mundo, en la que se enmarcan los vodunes, resulta más holística, menos "secesionista". Para nosotros, el hombre no es el rey de la naturaleza; el hombre es naturaleza... Y eso cambia mucho las cosas. De todos modos, hoy conviven en Benín, sin problema alguno, las numerosas religiones que han ido introduciéndose y encontrando adeptos en su territorio; pero el culto a vodunes ha sido declarado de interés nacional y el 10 de enero se celebra un homenaje a los hombres y mujeres que, esclavizados, fueron deportados al otro lado del Atlántico y dieron origen a los distintos cultos sincréticos americanos: el vudú en Haití, el candomblé en Brasil, la santería en Cuba, etcétera.

En "Na Miton, la mujer en los cuentos y leyendas africanos", abordas el papel central de la mujer en el imaginario africano. En "Zemi Kede", las mujeres demuestran poseer una madurez que se sitúa a años luz de la de los hombres. ¿Hasta qué punto crees que esa centralidad se corresponde con la vida cotidiana?

No, no creo que las mujeres demuestren una madurez que se sitúe "a años luz" de la de los hombres si esto supone una "jerarquización" de la madurez. Simplemente,

demuestran una madurez "distinta" porque, en África o en Europa, en la Polinesia o en el Eixample de Barcelona, eso sigue siendo así. O al menos a mí me lo parece.

De un modo inconsciente, quizás porque desde muy pequeña el mundo de los cuentos, de los adjru, me ha gustado, fui eligiendo preferentemente narraciones que tenían como protagonista a la mujer; o tal vez fueran las que más me contaban, pues no puede olvidarse el papel educador que el cuento tiene en el África donde nació. Y nació mujer. De todos modos, "Na Miton" se concibió ya al comienzo como una selección de narraciones sobre la mujer africana... La cosa no tiene otro misterio.

Por lo que a "Zemi Kede" se refiere, reconozco que pueden a veces resultar extraños algunos de sus episodios (también a mí me fue difícil traducirlos al castellano) pero, como antes he dicho, no me parece que la mujer salga en ellos especialmente favorecida. He querido, sólo, poner al alcance del lector español "otra" visión de la sexualidad.

Me gustaría añadir algo ahora: cuando los ancianos o los adultos de mi pueblo acaban de explicar algún cuento, los niños, con su curiosidad innata, tienden a hacerles preguntas sobre el porqué y el cómo de la historia que acaban de contarles pero, por lo general, las respuestas de los adultos son elusivas, evitan aclarar nada porque cada cual, niño o adulto, debe acercarse por sí mismo a la sabiduría, a las enseñanzas que el cuento transmite. En todos mis libros de narraciones africanas procuro mantener este principio como procuro respetar, hasta donde me es posible, el estilo del narrador que lo contó. La interpretación de la historia depende de quien la escucha (de quien la lee, en este caso) y el narrador no contribuye a ella, no aclara nada, no da más pistas que lo ya narrado, porque esa "búsqueda" forma parte, creo, de la lección del cuento.

Tanto en "Na Miton" como en "Eté Utu" o en "Zemi Kede", me he limitado a exponer las narraciones (y el modo de narrar) que transmiten el pensamiento que me inculcaron mis mayores cuando yo era una niña. Aunque es cierto que en mi tarea me es difícil, imposible incluso, prescindir de mis estudios europeos, de las conferencias que he escuchado, de los libros leídos, de los años vividos en Barcelona. Estar, a la vez, fuera y dentro no resulta siempre cómodo; pero mi empeño sigue siendo que el propio cuento responda las preguntas que su audición (o su lectura) pueda plantear, pero que el oyente (o el lector) tenga que buscar esas respuestas... Lo he dicho ya.

No, no estoy andándome por las ramas ni eludo la pregunta: de mis narraciones se desprende la "centralidad" de la mujer en la sociedad africana (la del golfo de Guinea)

porque la mujer es socialmente central, aunque esta "centralidad" gustaría muy poco a las feministas occidentales...

¿Sabes?, si con mis libros o mis narraciones consiguiera resquebrajar esquemas, hacer que se tambalearan un poco los dogmatismos (itodos los dogmatismos!), mostrar que existen distintas "miradas", me daría por muy satisfecha... Eso es, en definitiva, "Zemi Kede": un intento de ofrecer una aproximación al tema del sexo distinta al del paradigma sexual que se nos impone en Occidente, al del erotismo a la europea.

¿Puedes hacer una breve síntesis de cómo se encuentra Benín actualmente?

Responderé muy brevemente: Benín es una democracia pluripartidista que tiene la inmensa suerte de ser muy pobre y, por lo tanto, de no interesar en absoluto al Dios Mercado... Nunca nos han hecho caso los especuladores financieros.

Dicho esto, cada vez que en un periódico o en algún programa de televisión se habla de mi país natal, no puedo evitar la cólera ante tanta incomprensión, ante tanta superficialidad, ante tanta mentira (o tanta verdad a medias).

No, no quiero hablar aquí de esto porque la entrevista acabaría convirtiéndose en todo un libro (al menos).

Baste con decir que la mirada occidental (aún la mejor intencionada) está llena de prejuicios cuando se dirige a mi país o a todo el África occidental...

Reseña del libro *Zemi Kede* de Agnès Agboton

Por Kuma

El último libro de Agnès Agboton (Porto Novo, República de Benín), no es un título más destinado a engrosar la lista de antologías de cuentos africanos, lo cual, dicho sea de paso, siempre debería recibir el aplauso incondicional del público lector. En “Zemi Kede”, la autora se sumerge en una temática apenas explorada y aun menos divulgada: “Eros en las narraciones africanas de tradición oral”, reza el subtítulo de esta colección de diez cuentos a cargo de José J. De Olañeta, Editor. Para semejante labor, Agboton ha porfiado quién sabe cuanto hasta ganarse el favor de sus viejos informadores para que le revelen el mapa de un tesoro, el de la intimidad, del que siempre o casi siempre se muestran evasivos cuando no estancos. Y es que los relatos de “Zemi Kede” surcan las aguas de la sexualidad que bañan el Golfo de Guinea, trazando una singladura que bascula entre el erotismo, la sensualidad, la frustración y la suspicacia.

Conviene matizar, sin embargo, que no todos los cuentos gravitan sobre la sexualidad o el erotismo de un modo unívoco, sino que algunos como “El cazador y su herramienta”, se apoyan en aspectos como la impotencia sexual para explorar la naturaleza de la amistad y la lealtad. O “El viejo y la tórtola”, donde un anciano encuentra en el aleteo de una tórtola el remedio para recuperar su furor perdido. En “Cosas del gallinero”, los celos infundados del protagonista, y la lección ejemplar que recibe de su esposa, hastiada de suscitar tanta desconfianza, da cuenta, por lo demás, de la universalidad de las temáticas; “Cosas del gallinero” guarda un estrecho parecido con “El curioso impertinente”, cuento largo o novela corta inserida dentro del Quijote. Tal vez esta universalidad obedece a que “Los cuentos vuelan y vuelan, visitan aldeas y campos, revolotean por los bosques y se acercan a las chozas”. Dicho de otro modo,

salvando entornos, idiomas y costumbres, las mismas cuestiones humanas preocupan por igual aquí que allí.

La acción de los relatos combina visos de realidad con tintes mágicos, compartiendo lo uno y lo otro el mismo plano espacial y temporal. Junto a cazadores, reyes y holgazanes, circulan hechiceros, curanderos, adivinos, nigromantes, animales que hablan y dioses olvidadizos como Mawu, una deidad que comete errores y luego se las ve canutas para enderezar el entuerto. Asimismo, es destacable la presencia de seres sobrenaturales como Legba y otros trasgos que responden genéricamente al nombre de vodunes. De ánimo variable y comportamiento imprevisible, son dados a la travesura, aunque también a una eventual generosidad, hasta el grado de propiciar la fertilidad de una mujer apurada, como sucede en “Historias de colas”. El lector, en suma, se halla ante un universo cargado de númenes que, lejos de recluirse en la imaginación, salen al exterior y, entre otras demandas, exigen respeto y hasta adoración con tal de templar sus arranques de ira: “porque debemos saber que los ríos y las montañas, los bosques, las piedras y también los árboles tienen espíritus, y el campesino o el cazador, el leñador o el herrero deben pedirles perdón, excusarse ante todas las cosas por el daño que se disponen a hacerles...”.

En “Zemi Kede” Agboton emplea una prosa fluida y desenvuelta que no da pie a confusiones, algo muy meritorio si recordamos que cada uno de los cuentos se ha reconstruido a partir de una historia contada originalmente de viva voz, cargada de detalles y giros no siempre difíciles de encajar en un todo coherente y rítmico. Por añadidura, la mayoría de los cuentos están alimentados por una intriga que impele a consumir su desenlace con mayor celeridad. En este sentido, las historias conservan el pedigrí de la oralidad, mérito que debemos atribuir al arte de la escritora beninesa, la cual a menudo esgrime su ya de por sí cercana voz narrativa para interpelar al lector con el objeto de que no pierda comba, como si éste fuese una presencia real de la que espera su consentimiento antes de reanudar la trama: “¿Lo habéis comprendido ya, o también para vosotros resulta demasiado oscuro?”. O, “Ya sabéis cómo son esas cosas. Los días van pasando y no siempre lo hacen en vano. ¿No es cierto?”. En síntesis, podemos afirmar que los cuentos están sujetos a una doble lectura. La primera y obvia, para ser degustada en soledad. La segunda, para ser recitada por contadores, cuentistas, cuenteros o cuentacuentos como la misma Agnès Agboton, actividad que compagina con la escritura desde hace un buen puñado de años.

No debe sorprender, pues, que esta antología supure una sentida defensa de los cuentos africanos y de la sabiduría que encierran bajo su sutil ligereza: “La corteza oculta siempre algo que no podemos ver y el que se contenta con las apariencias no da muestra de sabiduría”. Esta máxima, que Agboton aplica a la falsa calma que prevalece en el poblado donde tiene lugar “El cazador y su herramienta”, es extensible a la idea de verdad que subyace a los cuentos. Mejor lo explica la autora de “Eté Utú” cuando escribe: “Hay entre los míos cuentos así, con un lenguaje muy metafórico y un vocabulario casi hermético que debe descifrarse, que los demás debemos captar”. No en vano, la mayoría de ellos reservan una moraleja como las fábulas de Esopo, con el añadido que estos saberes quizá sean más necesarios allí donde tradicionalmente no ha habido un sistema educativo reglado: “En los tiempos de los que hablamos, las cosas no se enseñaban en un aula ni en una escuela: Kplon homè tin!, dicen los míos, y eso significa que hay que aprender y saber muchas cosas en la vida y que esas cosas se aprenden en tu propia casa...”. En efecto, los relatos de “Zemi Kede” destilan sabiduría práctica sobre la discreción, la complicidad, la lealtad, y muy en especial, sobre la congénita y resolutiva intuición femenina ante los avatares domésticos, así como, aunque de un modo subliminal, sobre la certeza de que los ancianos atesoran saberes que no pueden ni deben cuestionarse sin antes haberlo pensado muy bien. Y, por si fuera poco, todo ello salpicado de succulentas dosis de humor, ironía y una actitud vitalista ante un presente que amenaza con desmoronarse, sea éste el mundo vidrioso de la pareja, sea el mundo terrenal en su conjunto, porque siempre resta una salida airosa para seguir adelante.

Zemi Kede: eros en las narraciones africanas de tradición oral

Agnes Agboton

José J. de Olañeta editor, Palma, 2011

124 pags. 10 euros

ISBN 9788497167277

Números anteriores y portadas en
www.ozebap.org/africaneando

Colaboraciones y suscripciones gratuitas en
africaneando@ozebap.org

Un proyecto de ozebap, www.ozebap.org
Barcelona, noviembre 2011

