

Sumario

- Resumen del contenido 2

- Integración del sistema de significado africano y el pensamiento sistémico. El acercamiento de Sinani al trabajo con comunidades en conflicto
 Juba Khuzwayo, Berenice Meintjes y Usche Merk 5

- Mujer y reproducción en los campamentos de refugiados saharauis. Reflexión sobre el impacto de la cooperación internacional en la cultura médica saharauí
 Diana Julià Llobet 30

- Las relaciones entre India y África en el siglo XXI: ¿Partenariado genuino o matrimonio de conveniencia?
 Fantu Cheru y Cyril Obi 39

- Osvalde Lewat: documentales que transgreden fronteras
 Beatriz Leal Riesco 57

- Mujeres musulmanas intelectuales en los siglos XIX y XX: Marruecos y Nigeria
 Beverly B. Mack 76

- Lenguas africanas: perspectivas en el África francófona
 Gérard Galtier 90

- Desde la comunidad para la comunidad. Entrevista a Mactar Thiam Fall sobre sus manuales wolof-español
 Africaneando 99

- Reseña del libro *Africana. Aportaciones para la descolonización del feminismo* (oozebap)
 Eulàlia Fanar 102

Resumen del contenido

-Integración del sistema de significado africano y el pensamiento sistémico. El acercamiento de Sinani al trabajo con comunidades en conflicto, por Juba Khuzwayo, Berenice Meintjes y Usche Merk

En este artículo analizaremos las ideas y la práctica de una organización sudafricana llamada Sinani que trabaja con comunidades afectadas por la violencia política y social. Es un proceso de acción continuada y de desarrollo comunitario donde se integra la filosofía africana con el pensamiento sistémico y la intervención participativa. Su ejemplo nos muestra cuán efectivo puede resultar cuando las ideas sistémicas se integran en los sistemas indígenas de conocimiento.

El pensamiento sistémico puede presentarse en muchos y diferentes lenguajes y códigos culturales. Puede enriquecerse y también ampliar su perspectiva si no se reduce al lenguaje y al sistema de significado occidental, en especial en los contextos de conflicto. Los acercamientos indígenas africanos a la transformación del conflicto representan una profunda sabiduría sobre la naturaleza sistémica y relacional de los conflictos, sobre el rol simbólico de conexiones y vínculos tal y como los percibe la propia comunidad.

-Mujer y reproducción en los campamentos de refugiados saharauis. Reflexión sobre el impacto de la cooperación internacional en la cultura médica saharai, por Diana Julià Llobet

¿Cómo se articula el cambio social en el contexto de exilio colectivo que viven los saharauis? Diversos científicos sociales han tratado la construcción de la identidad del refugiado desde un enfoque teórico y conceptual, mientras que cada vez son más los antropólogos que analizan el impacto de la ayuda y la cooperación internacionales sobre aquellas comunidades que son objeto de la intervención asistencial organizada desde y por el Primer Mundo. Este artículo pretende analizar, a la vez que retratar, algunas de las principales transformaciones en la medicina y la salud saharauis en interrelación con la actuación de la cooperación internacional, dando especial centralidad al papel de las mujeres en el ámbito de la reproducción. Se quieren plantear algunas preguntas sobre las relaciones de poder y desigualdad que se desprenden de los programas de cooperación dando lugar, si cabe, a una reflexión metodológica sobre las estrategias sociosanitarias que se utilizan para socorrer al Tercer Mundo.

-Las relaciones entre India y África en el siglo XXI: ¿Partenariado genuino o matrimonio de conveniencia?, por Fantu Cheru y Cyril Obi

Con una gran diáspora india en África, el inglés como principal idioma de trabajo para el sector privado y para la burocracia gubernamental y dada su proximidad geográfica, India consolida sus lazos con África. A medio y largo plazo, este país puede llegar a alcanzar la distancia que ahora la separa de China. India intenta presentarse como socio alternativo y beneficioso alejado de una China mucho más agresiva.

-Osvalde Lewat: documentales que transgreden fronteras, por Beatriz Leal Riesco

Los cines africanos viven una nueva etapa caracterizada por la experimentación con la forma y el énfasis creciente en los géneros populares. El éxito en África de los thrillers, la ciencia ficción, el melodrama e, incluso, la animación, géneros denostados hasta fechas muy recientes, impide establecer una clasificación de las películas en aquellos receptáculos cerrados de antaño en los que el compromiso del director y la función de construcción nacional de sus obras funcionaban como criterios valorativos. Pero recurrir como alternativa al concepto amplio y desprovisto de sentido de “hibridación” no es una solución válida. En la obsesión formalista de raigambre postmoderna dominante en la actualidad, se ha llegado al punto de demonizar todo lo que tenga visos de crítica o análisis político (¿y qué obra no es política?). Sin embargo, algunos directores no tienen reparos en denominarse “comprometidos” y otorgan un nuevo significado al concepto. En este grupo se ha de incluir a la cineasta Osvalde Lewat (Camerún, 1976), una de las voces más interesantes del nuevo documental africano, quien sigue reclamando un “sentido de urgencia” para la práctica audiovisual.

-Mujeres musulmanas intelectuales en los siglos XIX y XX: Marruecos y Nigeria, por Beverly B. Mack

A partir de repasar la numerosa obra, en especial poética, de la ilustre intelectual nigeriana Nana Asma'u (s. XIX), el artículo aporta pistas para el estudio comparativo entre la educación tradicional de las mujeres musulmanas en el Magreb, ampliando el marco geográfico para abarcar desde Marruecos al norte de Nigeria y, de este modo, reflejar los vínculos históricos y culturales. Asimismo, con la reivindicación de figuras como Asma'u se vuelve a colocar sobre la mesa la importancia de la educación de la mujer en el islam clásico.

-Lenguas africanas: perspectivas en el África francófona, por Gérard Galtier

Unificar y estandarizar las lenguas africanas transnacionales empleadas en el África francófona será algo que contribuirá a reforzarlas. También se necesitaría que su grafía se simplificara ligeramente y que se sustituyeran los símbolos fonéticos por letras presentes en todos los teclados y en el conjunto de las políticas de caracteres. Actualmente, la escritura en lenguas

africanas se ha convertido en el monopolio de algunas personas muy competentes y bien equipadas, mientras que los ciudadanos de base se enfrentan a mil dificultades.

Por otro lado, si se quiere aplicar una reforma educativa que tenga éxito, sería mejor introducir las lenguas africanas en la secundaria y descender poco a poco al resto de cursos. De este modo, sería muy rápido formar personas que escribieran su lengua materna (pues ya saben escribir): personas que también tienen una cierta influencia social y que podrían fructificar esta nueva capacidad cultural. También se necesitaría que las lenguas africanas fueran una materia más en las selectividades africanas, y así los alumnos se tomarían más en serio su estudio. Finalmente, no hace falta intentar revolucionar todo el sistema con el riesgo de conocer múltiples oposiciones. Se debe actuar lentamente en las reformas.

-Desde la comunidad para la comunidad. Entrevista a Mactar Thiam Fall sobre sus manuales wolof-español, por *Africaneando*

En estos últimos meses han aparecido tres libros pioneros para aquellas personas que quieran introducirse en la lengua wolof o para los wolofhablantes que quieran mejorar su castellano. Su autor es el profesor y documentalista senegalés Mactar Thiam Fall, residente en Barcelona. Gracias a su empeño y esfuerzo, los libros han salido a la luz promovidos por él mismo, una labor que combina con su trabajo de mediación con jóvenes y su realización de documentales sobre la realidad de la inmigración senegalesa. *Africaneando* lo ha entrevistado.

-Reseña del libro *Africana. Aportaciones para la descolonización del feminismo* (oozebap, 2013), por Eulàlia Fanar

El título nos habla de aportaciones a la descolonización del feminismo, sin por ello proponer una única palabra sustituto. Nos alejamos pues de las definiciones, de los encorsetados marcos mentales, incluso de las teorías postcoloniales más intelectualizadas. Porque en este impactante libro, la “africana” no existe si no es en la multiplicidad de africanas. A su vez, ellas tampoco existen sin una contraparte que las escuche, las contradiga, en definitiva, las convierta en personas con capacidad para narrar y llevar a cabo una vida con sentido.

No en vano, muchas de estas mujeres que aparecen en el libro han dedicado gran parte de su tiempo a la escritura. Al compromiso con la palabra. Ya sea desde la literatura, la academia o la política, el texto escrito y la narración oral se entremezclan con lo vivido cotidianamente, con lo soñado en las reuniones de mujeres, con lo chillado en la calle, con lo aprendido y heredado o con los silencios obligados en todo proceso.

Son luchas, sí, pero sin uniforme. Una vez más, nos acercamos a las africanas con un aire entre curiosidad, benevolencia y otredad y nos regalan sabiduría, risas, ternura, ejemplo, compromiso y entereza.

Integración del sistema de significado africano y el pensamiento sistémico. El acercamiento de Sinani al trabajo con comunidades en conflicto

Juba Khuzwayo, Berenice Meintjes y Usche Merk

Introducción

El pensamiento sistémico puede cobrar varias formas y lenguajes. Muchas perspectivas africanas sobre el individuo y la comunidad comparten los principios básicos de las ideas sistémicas -pensar en estructuras y redes relacionadas y considerar las interacciones sociales como procesos circulares-. El pensamiento no-lineal (que no suele ser muy usual en el contexto occidental) ha sido un elemento central de muchas filosofías africanas, las cuales están más interesadas en el equilibrio social y espiritual de un sistema en su conjunto que en identificar las relaciones causales entre partes de dicho sistema.

En este artículo analizaremos las ideas y la práctica de una organización sudafricana llamada Sinani [1], que trabaja con comunidades afectadas por la violencia política y social en la provincia de KwaZulu-Natal. Es un proceso de acción continuada y de desarrollo comunitario donde se integra la filosofía africana con el pensamiento sistémico y la intervención participativa. ¿Cómo pueden estas estrategias describirse y de qué modo contribuye el pensamiento sistémico a este éxito? ¿Cuáles son las lecciones que podemos obtener de estas experiencias y que pueden ser relevantes para otros contextos?

Mientras escribíamos este artículo nos vimos contrariados con el problema de separar la teoría de la práctica en un proceso donde la práctica forma la teoría y viceversa de un modo no-lineal. El modelo de Sinani es un acercamiento fluido, orgánico y cambiante que, sin embargo, sigue algunas ideas y teorías de cambio. Para poder aclararlo, introduciremos algunas de estas ideas y marcos de pensamiento y explicaremos el trabajo conceptual de Sinani relatando historias de intervenciones y cambio en la región de Mbumbulu. El análisis de las intervenciones a través de las narraciones orales suele mostrar la profundidad de los procesos de cambio de una forma mucho más adecuada que los análisis simplistas de causa y efecto o los complicados sistemas de evaluación de la resolución de conflictos. En el caso de las intervenciones de Sinani en Mbumbulu, cuando observamos detenidamente el paso de los acontecimientos, las decisiones y las interacciones, la estructura y las barreras de un sistema conflictivo se vuelven visibles, así como los propios recursos y las soluciones para la transformación y el cambio del conflicto.

Este artículo lo concluiremos con una reflexión sobre la fuerza y los retos del pensamiento sistémico en esta aproximación intervencionista.

1. El marco conceptual del acercamiento de Sinani

1.1 Fuentes de inspiración y pensamiento

Sinani, que significa “estamos contigo”, ha funcionado en más de 20 comunidades de KwaZulu-Natal desde 1995, apoyando el trabajo sobre la construcción de paz y el desarrollo. Los primeros pioneros de Sinani procedían de una historia de apoyo para ex detenidos y víctimas de violencia durante la resistencia contra el Apartheid. En la década de 1990, empezaron a trabajar en las comunidades afectadas por la violencia política en la provincia. El modelo de intervención ha sido desarrollado y moldeado por múltiples influencias, algo que refleja la historia y la diversidad de Sudáfrica.

En el ámbito filosófico, está influenciado por la visión comunitaria del individuo como parte de los sistemas de significado africanos, los cuales enfatizan la interconexión entre cada individuo como parte de una unidad cósmica. Según Mkhize (2004a; 2004b), “la comunidad”, desde la comprensión africana, no significa una colección de individuos que trabajan juntos para conseguir fines comunes, sino que se refiere a una relación orgánica entre quienes reconocen la obligación de ser responsables ante las

necesidades de otro. Es mediante la participación en la comunidad que la persona da sentido a su vida. La definición central sobre esto la encontramos en el proverbio “Umuntu ngumuntu ngabantu” (uno se convierte en humano a través de otros seres humanos. Yo soy porque nosotros somos y nosotros somos, por consiguiente yo soy). Estos principios quedan reflejados en el ideal de Ubuntu, y sus ideas básicas las explicaremos seguidamente. La individualidad no queda negada, pero se espera que los logros de cada individuo transformen la comunidad hacia un nivel más elevado de funcionamiento, al igual que la comunidad crea y sustenta los individuos.

Una persona obtiene autocomprensión a través del encuentro y el diálogo con los demás. Esto incluye el concepto de que no podemos comprender totalmente quiénes somos cuando negamos a otros el derecho de crear significados o de hablar. Asimismo, el yo también se conceptualiza de forma plural. En lugar de tener un “verdadero yo” producto de la genética y la interacción con el entorno, se cree que los seres humanos llevan con ellos a sus sí mismos antepasados/espirituales, sus sí mismos presentes y los que todavía no han nacido. Estos diversos sí mismos (o yos) también pueden vincularse a diferentes visiones del mundo a los que se expone una persona, como las visiones africanas u occidentales. Idealmente, estos yos en uno mismo trabajan conjuntamente, de forma interdependiente, pero también pueden estar en conflicto. Mediante el principio de diálogo, los cambios continuados entre las diversas auto-perspectivas pueden explorarse y convertirse en una provechosa herramienta para gestionar los obstáculos de la vida.

En el ámbito político, Sinani está guiado por las teorías de participación y cambio social influenciadas por Paulo Freire, Steve Biko y otros. Para Biko, el primer paso del cambio social debe empezar por el pensamiento y la actitud de las propias personas: la opresión va de la mano del control de las mentes de los oprimidos, a quienes se les hace creer que el cambio no es posible. La liberación empieza por la conciencia (Biko 2002). Por su parte, Freire destaca la propiedad del cambio: los procesos de transformación no deberían organizarse para la gente, sino junto a ella, desde un acercamiento donde reine el diálogo (Freire 1996, 2007). Inspirados por estos y otros pensadores, Sinani entiende la participación como una aproximación muy profunda y radical. Empieza por la creencia de que cada ser humano es capaz de pensar y actuar en su nombre, sin importar lo pobre, educado u oprimido que esté. Aunque la violencia, la negación de derechos y las estructuras opresivas destruyen la confianza de las personas y sus

capacidades, el potencial humano todavía permanece y puede desarrollarse, porque esto es lo que en definitiva nos hace humanos. La participación en decisiones y desarrollos que afectan a la propia vida y tener el derecho a elegir sin miedo es la base del desarrollo político y la cultura de los derechos humanos. Esto es necesario inculcarlo desde la primera interacción que mantenga cualquier organización en favor de la paz y el desarrollo con aquellas personas a las que se quiera ayudar.

A nivel conceptual, las teorías de Sinani sobre el cambio están influenciadas por el pensamiento sistémico, como queda expresado en los siguientes principios que beben de diversos pensadores (Bateson 2000, Bronfenbrenner 1979; Watzlawick 1967; de Shazer 1985 y otros):

-Es importante observar las relaciones y los límites de un sistema (en conflicto) para saber quién y qué pertenece a un sistema y, de este modo, intervenir de forma relevante.

-Las dinámicas destructivas tienden a convertirse en cíclicas y repetitivas, y las causas y los efectos no se suelen poder separar.

-No existen soluciones “objetivas”. Las opciones de cambio dependen de las perspectivas de las personas implicadas y sólo pueden llegar desde dentro del sistema (“Las personas saben lo que es mejor para ellas”).

-Las opciones de cambio surgen en contextos comunicativos e interactivos donde las personas se sientan seguras y escuchadas.

-Se debe encontrar el punto de palanca (aprovechar los recursos que ya están allí, centrarse en el cambio y no en los problemas).

-El conjunto es más que la suma de las partes (conectar el trabajo sobre diferentes niveles del sistema).

-Entender a la persona de forma holística.

1.2 Principios básicos del trabajo de Sinani

A partir de estas inspiraciones e integrándolas con la experiencia práctica, Sinani se ha identificado con los siguientes principios como marco conceptual para trabajar con comunidades perjudicadas.

La relación con las personas en las comunidades es un aspecto central en las

intervenciones. Estas relaciones se expresan en un diálogo en marcha guiado por los valores de Ubuntu, respeto y credibilidad. Como ya hemos mencionado, el ideal de Ubuntu [2] es un proceso más que una acción y se caracteriza por sustentar relaciones justas y respetuosas para atender los deberes y las responsabilidades en una comunidad. Requiere ideales y principios morales como generosidad, benevolencia y respeto. Este último se comunica mediante cada aspecto de la interacción entre los miembros de la comunidad: el modo en que hablan, cómo escuchan, cómo responden a las preocupaciones de la comunidad y la forma en que dan su apoyo. Además, los trabajadores comunitarios necesitan actuar con total confianza, transparencia y sinceridad para obtener credibilidad y construir una relación de confianza en un contexto de desconfianza, falta de respeto y sospecha.

Para Sinani, trabajar de forma sistémica significa una aproximación holística a la comunidad. En lugar de compartimentar las intervenciones, dirigidas únicamente hacia un asunto o un problema específico, Sinani busca fortalecer el sistema comunitario en su conjunto, su tejido social (la cohesión) y sus capacidades para resolver los problemas. Esto significa también entender a la persona de un modo holístico, viendo las oportunidades, las capacidades y los recursos en diferentes niveles e intentando apoyarla para que encuentre las propias estrategias para el cambio.

Una dinámica importante de la resolución de conflictos, en especial en contextos de pobreza en el Sur global, es el impacto del trauma psicosocial, el cual necesita ser reconocido. Una larga historia de violencia, opresión y explotación deja profundas marcas en los individuos y en las relaciones sociales y puede provocar problemas cíclicos y procesos traumáticos. Estos tienen como resultado la discriminación del individuo, la destrucción de los patrones de relación, la fragmentación de las comunidades y la corrupción ética de los valores, los cuales dificultan el cambio social y el desarrollo pacífico.

Sin embargo, las intervenciones no deberían centrarse en los problemas cíclicos, sino trabajar con el poder de los supervivientes. El hecho de identificar recursos y herramientas que permiten a las personas sobrevivir puede contribuir a generar empoderamiento y reconexión. La intervención externa puede ser provechosa cuando refuerza las estructuras locales para facilitar los procesos de cambio, reconstruir relaciones y buscar alternativas.

Otro principio central es la propiedad y la participación de las comunidades. El cambio

necesita estar determinado y controlado por la propia gente. La participación de las personas afectadas en todos los niveles de intervención es la clave para restaurar la dignidad y desarrollar la confianza en el proceso transformador. Esto se consigue con una actitud de escucha, respeto y empatía.

Las intervenciones también necesitan estar integradas mediante el trabajo en diferentes niveles (individual, grupos, comunidad, liderazgo, instituciones) y asuntos (violencia, pobreza, VIH/sida) en paralelo con los modos apropiados localmente. Sin embargo, las intervenciones también deben tener una perspectiva a largo plazo. El proceso de paz, el desarrollo comunitario y la prevención del sida son procesos a largo plazo que necesitan intervenciones sostenibles y de confianza, así como una cultura del aprendizaje: como los procesos de cambio son dinámicos e impredecibles, las intervenciones necesitan una supervisión y evaluación continuadas en una cultura organizativa de reflexión, aprendizaje y cuidado propio.

Normalmente, Sinani empieza un proceso de intervención cuando la comunidad lo requiere (ya sea a través de un determinado grupo de jóvenes o de líderes, o estructuras de servicio como hospitales o la policía) u otros actores como ayuntamientos, dirigentes políticos, ONGs, etcétera. Mediante las negociaciones y las consultas extensas con las estructuras apropiadas de la comunidad, las intervenciones se desarrollan con el acuerdo de estas. Empiezan con aquello que la propia comunidad expresa como sus necesidades básicas y no aquellas que Sinani identifica. En el proceso que le sigue, estas necesidades pueden cambiar, así que las intervenciones se ajustan y negocian.

1.3 Estrategias de intervención

El objetivo general del trabajo de Sinani es fortalecer y construir estructuras de apoyo surgidas de la propia comunidad para encarar problemas de violencia, pobreza y sida de un modo que sea apropiado localmente. No obstante, el conflicto y la violencia impactan en mucho niveles, lo que reduce la capacidad de la gente y las estructuras de la comunidad para encontrar opciones de cambio y actuar. Limita y debilita a los individuos y la comunidad; fragmenta la memoria, las relaciones y los asentamientos; y rompe las redes sociales, la cohesión y la ética.

Buscar las dificultades en este contexto ayuda a identificar las estrategias para movilizar y fortalecer los recursos internos de las comunidades y, de este modo, ellas

mismas son capaces de cambiar la situación. Sinani se centra en cuatro estrategias de intervención:

1. Empoderamiento. Significa ayudar a la gente a desarrollar sus capacidades y la propia confianza para gestionar sus problemas y cumplir con sus sueños. Una parte importante del empoderamiento radica en el modo en que es tratada y reconocida la comunidad en lo que hacen para sobrevivir. Implica centrarse en la idea de que cada persona contribuye de forma positiva con lo que hace. Esto requiere humildad por parte del facilitador -no dando por sentado los logros, sino continuamente reconocer cualquier progreso de los participantes-. El empoderamiento necesita apoyo en diversos niveles: con los individuos, los grupos y las comunidades. Una de las maneras de empoderar el grupo es promover los vínculos entre las personas y así pueden trabajar conjuntamente y de un modo más efectivo. Asistirlos en su análisis y planificación de capacidades contribuye a que comprendan mejor su situación y encuentren modos de mejorarla. Construir las capacidades de los líderes locales y de los proveedores de servicios para que se comprometan en el desarrollo puede fortalecer la comunidad en su conjunto para que, de forma activa, se implique en gestionar las necesidades comunitarias y cambiar su situación.

2. Vincular y reconectar. Conectar comunidades fragmentadas significa construir relaciones y confianza en diferentes niveles: entre individuos, grupos, estructuras comunitarias, líderes y otros actores clave. Empieza con integrar las experiencias traumáticas en las biografías, recordar las raíces y fuentes históricas y culturales, reconocer la desconfianza y el miedo, explorar las barreras de la cooperación, aprender cómo negociar relaciones de confianza y cómo desarrollar un comportamiento de atención y apoyo social. Vincular y reconectar comunidades polarizadas a través de un proceso mediador también ayuda a aumentar el acceso a los recursos internos y externos de las comunidades. Facilita los lazos entre comunidades en distintos grados de gobierno para asegurar los procesos democráticos y los programas de desarrollo económico que se llevan a cabo.

3. Romper con los problemas cíclicos. Ayudar a la gente a que entienda la dinámica destructiva que experimenta puede facilitar el surgimiento de alternativas

constructivas. En lugar de entender los problemas como «deficiencias» que necesitan «repararse», el pensamiento sistémico sugiere que miremos los problemas como un sistema donde diferentes factores están vinculados, los cuales tienden a repetirse de forma cíclica. En especial, los sistemas en conflicto se caracterizan por ciclos violentos de acción y reacción, conflictos sobre conflictos y muchos otros complejos bucles de retorno que impiden que las personas implicadas puedan romperlos. El hecho de entender los sistemas problemáticos como una construcción que depende de la perspectiva escogida puede ayudar a considerar los problemas cíclicos de otra forma y, a través de esto, descubrir opciones de cambio. Sinani ha trabajado de un modo muy exitoso con este concepto al emplear el ciclo de violencia y el ciclo de paz, como queda explicado más abajo en el estudio de caso en Mbumbulu. Al trabajar con imágenes visuales implica crear el espacio para la gente para que expliquen sus historias específicas de una manera que les permita ver otras opciones más allá del bucle.

4. Fortalecer el tejido social y Ubuntu. Las comunidades son más que la suma de sus partes. En el proceso de vincular y reconectar las estructuras comunitarias fragmentadas, los valores y las identidades de las comunidades se ven cuestionadas para renovarse y reinventarse a sí mismas. La violencia y el conflicto tienden a corromper los valores éticos, polarizar las identidades y confundir roles sociales y jerarquías. Fortalecer el tejido social y restaurar la dignidad, el respeto y el Ubuntu no significa retroceder a una situación previa, sino crear algo nuevo, teniendo en cuenta pasado y presente. Implica el desarrollo de valores comunes, narrativas e identidades de un modo no partidario.

1.4 Aproximación integrada

Otro punto crucial es el reconocimiento de que la construcción de paz necesita integrarse en el trabajo para el desarrollo y el apoyo psicológico. Muchos conflictos, problemas cíclicos y contextos narrativos vinculados a la violencia, la pobreza y el sida en las comunidades se mezclan y se refuerzan entre ellos. Al mismo tiempo, una área puede conllevar cambios en otra.

Al reconocer estos problemas cíclicos e interrelacionados, Sinani integra el trabajo para la paz y el desarrollo de diferentes formas. Trabaja con sistemas o estructuras ya existentes y que se basan en la comunidad (organizaciones de base, dirigentes clave,

actores de cambio, estructuras tradicionales en la comunidad) y en diversos niveles. Estos niveles incluyen el desarrollo personal y el apoyo a traumas, el desarrollo organizativo, la resolución de conflictos y las herramientas de liderazgo, las campañas de sensibilización de la comunidad, las herramientas de desarrollo económico, etcétera. Todo ello para poder enfrentarse a las cuestiones de violencia, pobreza y sida.

Los instrumentos de intervención son muy diversos y se ajustan a grupos, objetivos y programas específicos. El trabajo en red y la cooperación con otras ONG o estructuras gubernamentales, personas de apoyo e instituciones de formación expertas en ámbitos concretos es fundamental en este tipo de intervenciones para poder lograr un buen impacto con unos recursos limitados, así como para evitar la copia [3].

¿Cómo guían y modelan las intervenciones prácticas este marco sistémico? ¿Y cómo tener experiencias prácticas en un contexto con fuertes vínculos con sistemas de significado africanos, los cuales contribuyen y moldean el marco sistémico? La siguiente sección cuenta la historia de intervenciones y de procesos de cambio en una región llamada Mbuntu. Muestra la flexibilidad de las aproximaciones sistémicas, las cuales permiten la integración de diferentes sistemas de significado cultural -o, más bien, al revés: los sistemas de significado (no occidentales) nunca han sido lineales, sino que por naturaleza son sistémicos, aunque empleen un lenguaje diferente-. La integración de las ideas sistémicas modernas pueden transformarse en intervenciones localmente apropiadas en el presente.

2. El estudio de caso en Mbumbulu: trabajar con estructuras y recursos del sistema en conflicto

2.1 Historia y contexto de la violencia en Mbumbulu

«Los primeros sonidos que recuerdo de pequeño son disparos. Nuestra familia siempre estaba corriendo. En esta comunidad, la violencia se lleva en la sangre. No sé cómo lo cambiarás.» (Miembro de un grupo juvenil en Mbumbulu, 2002). [4]

Mbumbulu es una gran zona rural en el sur de la ciudad de Durban, en KwaZulu-Natal, Sudáfrica. La gente de esta zona describen años y años de violencia, como muestra la cita anterior. Generaciones enteras han padecido el conflicto violento entre clanes familiares, lo que ha llevado a fuertes divisiones en algunas partes de esta zona.

La historia de violencia política se remonta a mediados de la década de 1980, cuando estalló el conflicto entre el Inkatha Freedom Party (IFP) y el African National Congress (ANC). Este proceso creció en complejidad con la estrategia del Estado del apartheid para apoyar el conflicto étnico e intercomunitario y así mantener la jerarquía social racista y autoritaria. Esta estrategia la alimentaron con armas, formación, logística y operaciones secretas (TRC 1998).

El conflicto en KwaZulu-Natal llegó a la cúspide en los meses anteriores a las elecciones de 1994, tras las cuales la violencia se redujo ostensiblemente. Sin embargo, los efectos de paz y reconciliación no se llevaron a cabo mediante el nivel comunitario, y muchas zonas que se habían visto muy afectadas por la violencia permanecieron fuertemente divididas por la política. Los ciclos de violencia, entre estos los ataques por revanchas, empezaron a incrementarse.

2.2 ¿Quién pertenece al sistema? Inicios de la implicación de Sinani en la zona

En el año 2000, jóvenes de la zona que habían oído hablar sobre los beneficios del Sinani (generar trabajo con otros jóvenes) invitaron a la organización. Durante las etapas iniciales de intervención, se dedicó tiempo a introducirse entre los líderes y a la consulta sobre diferentes tipos de trabajo en el área. Construir relaciones con los líderes de la zona durante la etapa inicial fue un proceso exigente. La organización se introdujo en diferentes niveles y grupos de liderazgo. Con frecuencia, los líderes parecían «olvidar» que habían sido consultados previamente y pedían por qué la organización había empezado a trabajar sin permiso. Quedaba claro que había otras dinámicas en juego. Sólo a través de un largo proceso de interacción y diferentes fases de intervención aprendimos sobre las estructuras relevantes, las relaciones y las dinámicas de este sistema en conflicto.

Trabajar con el grupo de jóvenes resultaba difícil. Las divisiones en la zona eran obvias y la organización no tenía la capacidad de empezar dos grupos. Nos vimos contrariados por jóvenes que no sólo no podían trabajar con otros jóvenes del otro lado de la división, sino que el grupo tampoco podía esperar hasta que la organización tuviera la capacidad de empezar dos grupos en paralelo o acordar formar un grupo conjunto. Algunos jóvenes pidieron un grupo conjunto. Los primeros miembros describen su

nerviosismo para persuadir al grupo, diciendo: “Decidimos visitar aquellos jóvenes que también eran nuestros enemigos. Fue muy peligroso. No sabíamos qué pensarían sobre nuestra visita. Pudimos ver que sospechaban”. Su valiente esfuerzo dio como resultado un amplio grupo de jóvenes que se reunían semanalmente en el colegio local, considerado espacio neutral.

Trabajar con los jóvenes también puede hacer que el conflicto en la zona disminuya. Sus resultados no fueron muy exitosos y era complicado trabajar en zonas afectadas por la violencia. Algunos jóvenes se acercaron a la organización de una parte de Mbumbulu severamente afectada por la violencia. Explicaron cómo una vez más se sentían presionados para unirse a la violencia de la zona. Uno dijo: “Estoy en el límite. No puedo decidir entre suicidarme o implicarme en la violencia”. Sin embargo, dos aspectos muy positivos eran el hecho de que la gente joven confiara en el equipo mediador cada vez que la situación se volvía tensa y su deseo de cambio. Un miembro del equipo afirmó: “Lo que me impactó fue el increíble deseo que mostraban para no volver a caer en la violencia”.

Hubo un acuerdo para ayudar a los jóvenes a trabajar en la construcción de paz en su área local. Fueron asistidos para realizar un perfil de la violencia en su zona. Se mantuvo la confidencialidad, incluso cuando se identificaban aquellos que cometían actos violentos. Una de las cuestiones clave que surgían era que la policía local también se veía inmersa en la oleada de violencia. Los jóvenes estaban de acuerdo en que debían acercarse a la policía para animarlos a que pidieran apoyo a la organización mediadora.

2.3 El análisis de la dinámica de conflicto: trabajo con policías y líderes tradicionales

Cuando Sinani recibió una petición de la policía para formación en resolución de conflictos, se respondió de inmediato. Durante el taller con ellos, se invitó a líderes tradicionales de alto rango (*amakoshi*). Tras algunos ejercicios preliminares para aclarar las expectativas y ayudar a que la gente se ubicara, los participantes se dividieron según sus áreas y se les pidió que proporcionaran un esquema de la violencia en sus zonas respectivas. También se les pidió que no mencionaran nombres ni destacaran a ninguna persona en concreto, sino que se limitaran a describir algunas de las dinámicas entre los varios bandos.

Las dinámicas identificadas estaban vinculadas a un modelo de Ciclo de Violencia, el cual ilustra ciclos de revancha, agresiones desplazadas y una revictimización en curso. Este proceso resultó un poderoso punto de encuentro del taller. Se llegó a un consenso entre los participantes: querían trabajar juntos para romper este ciclo de violencia. Se introdujo el modelo al final del primer día y a la mañana siguiente, durante una reflexión sobre cómo se sentían en este proceso, prácticamente todos los participantes dijeron que no habían dormido aquella noche pensando en los ciclos de violencia en curso en su comunidad y cómo esto les afectaba. Surgió una fuerte sensación de urgencia para prevenir la exposición a esta, con personas diciendo que no querían que sus hijos crecieran en estas condiciones.

Desgraciadamente, uno de los participantes, que vivía con entusiasmo el proceso de paz, pronto fue asesinado. Los miembros de la comunidad insinuaron que él había declarado su postura de paz de forma rotunda y, de este modo, se había vuelto más vulnerable ante sus enemigos. Una noche lo atacaron en su casa. Esto conmovió al grupo y a los facilitadores. Fue una difícil lección sobre la importancia de moverse con cuidado en los procesos de construcción de paz.

Lo que también surgió en los talleres fue la sensibilización de que otro grupo importante del sistema necesitaba incorporarse al proceso: el ejército tradicional, situado en el epicentro de la lucha.

2.4 Confusión de los roles en las dinámicas sobre conflictos: el trabajo con el ejército tradicional

Casi por estupidez, el primer taller con el ejército tradicional tuvo lugar en la comisaría de policía. Debido a que muchos de los combatientes cometían actos violentos, el evento generó temor. Aquellos que vinieron tenían miedo y muchos otros ni aparecieron. También fue una dinámica complicada porque los participantes eran combatientes que habían sido entrenados y daban sus vidas por el combate. Para ellos, el honor y la venganza eran principios importantes. La presentación del ciclo de violencia, por ejemplo, llevó a que un participante afirmara: “Perdí a mi hermano y debo vengar su muerte. Me sentiré mejor después, no me arrepentiré”.

Sin embargo, el taller cambió cuando el grupo empezó a hablar sobre la conducta tradicional relacionada con la guerra, opuesta a la manera en que se ejerce la violencia

presente. Tradicionalmente, cuando había un punto de conflicto entre dos pueblos, el combate ocurría durante un tiempo y en unos lugares acordados. Sólo implicaba a los adultos masculinos que habían sido entrenados, y no a civiles ni a niños. La batalla tenían un claro inicio y final y la atención se centraba en las iniciativas de reconciliación tras el combate. El grupo reflexionó sobre cómo la violencia se había propagado por todos los ámbitos de la vida y por el resto de la comunidad. Tampoco existen medidas para reconciliarse tras la violencia.

Se cambió el lugar del taller a un espacio más neutral del ayuntamiento. Se abrió a otros combatientes y el grupo creció a más de 50 participantes. Cada vez que se añadía alguien, los que ya habían asistido a otros talleres previos insistían en traerlo personalmente y luego se quedaban como parte del nuevo grupo. El trabajo con estos participantes de diferentes pueblos fue muy tenso. La gente venía armada. Era necesario establecer claras reglas de comunicación.

El trabajo con varias estructuras tradicionales continuó durante varios meses. Una vez más, quedaba claro que eran urgente clarificar los roles para reconstruir las estructuras tradicionales y volver a conseguir respeto y dignidad. Para cada estructura, los participantes venían con un tipo de descripción de la tarea. Se aclararon las líneas de comunicación y responsabilidad. También se habló del rol entre los líderes tradicionales y políticos. Muchos de los dirigentes tradicionales se sentían despreciados por los cargos políticos externos con autoridad legal como representantes gubernamentales.

2.5 Encontrar puntos de influencia en un sistema en conflicto: el trabajo con grupos de música tradicional

Los participantes de la intervención para la construcción de paz describieron que los actos de entretenimiento eran un foco de violencia. Los conciertos de música tradicional incluían competiciones de canto y danza entre pueblos. Tradicionalmente, el ejército o los combatientes (*Izinsizwa*) estaban implicados en planear y negociar los eventos y asegurar el buen comportamiento de los jóvenes. Controlaban el público y las interacciones entre hombres y mujeres. Estaban presentes para prevenir conflictos si las tensiones sobrepasaban el marco de la competición, la cual se juzgaba por representantes electos de ambos pueblos.

No obstante, la violencia cambió estos actos. Los compositores (*Ababizi*), cuyo papel era escuchar las dinámicas y los temas comunes y componer canciones que dieran mensajes a los líderes y a la comunidad, jugaron un decisivo papel en la instigación de la violencia. Sus canciones se reorientaron hacia los insultos del pueblo vecino y contra los clanes enemigos.

Los cantantes (*Amagosa*) también se vieron implicados en la violencia, en particular por su conducta y la manera de cantar en los conciertos. Los participantes informaron que algunos eran escogidos por su fuerza combativa y no por sus habilidades musicales. Incluso los jueces y la selección de estos se convirtió en algo polémico. Se les pedía que no se centraran en la calidad de la música, sino que usaran su opinión como una oportunidad para generar más violencia.

Una de las intervenciones clave, como se vio, fue la producción de un CD con música tradicional, algo que no había sido planeado por parte de Sinani. Algunos de los participantes pidieron trabajar sobre esto, y el equipo los apoyó a regañadientes, pues representaba mucho trabajo y venían al despacho prácticamente cada día para elaborar el proyecto. Inesperadamente, el efecto que tuvo este CD en la construcción de paz fue mucho mayor que las sofisticadas técnicas de resolución de conflictos presentadas por los facilitadores. En la presentación del CD, un miembro de un grupo de música tradicional dijo:

“Somos la voz del pueblo desde que la música tradicional se ha emitido en la radio. Incluso los niveles de violencia han bajado. La moral ha subido, hay ilusión y esperanza.”

2.6 Identificación del impacto y necesidades para una próxima intervención

El impulso inicial del proceso de paz hasta 2004 fue grande. El inspector jefe de la policía local afirmó:

“Desde que Sinani ha estado trabajando en la zona, hemos tenido el nivel más bajo de violencia, incluso en navidades. Incluso hemos recibido el reconocimiento de nuestra oficina nacional, que quiere darnos un premio.”

Sin embargo, durante las elecciones la tensión regresó, aunque los niveles de violencia permanecieron bajos. Entre el equipo de Sinani había sentimientos contradictorios sobre si la situación era lo suficientemente estable para retirarse. Tras largas discusiones, se decidió empezar otro turno de consultas para saber cómo se sentía la gente con el proceso de paz. Un miembro del equipo describe las consultas y los debates que llevaron a la idea de una ceremonia tradicional de purificación:

“Hemos realizado muchos talleres y encuentros con los líderes de Mbumbulu, tuvimos grandes encuentros comunitarios y también reuniones con la policía. Pero algo quedaba al margen, algo que los líderes podían traer para cimentar la paz. Pero no podía decir el qué. Hablamos sobre la situación con los colegas. Algunos dijeron que nuestro trabajo había terminado, que debíamos retirarnos, otros decían que no, que debíamos consultarlo de nuevo. Entonces decidimos empezar una misión de consulta y llamar a muchas puertas, visitar líderes en sus casas, uno por uno. Les preguntamos cómo se sentían, si los talleres ayudaban, si faltaba algo y cómo creían que podían llegar a una situación pacífica.

La idea de un ritual de purificación la sugirió uno de los líderes. Dijo que necesitábamos juntar a la gente. Aquí había mucha violencia, muchos habían perdido sus vidas, la gente todavía tenía miedo, incluso cuando se reunían en los talleres, la gente llevaba todo esto dentro. Necesitaban limpiarse de todos estos malos sentimientos para sentirse libres de visitar y relacionarse unos con otros. Mbumbulu es un sitio violento, y a menos que no ejecutemos ciertos rituales estaremos bajo la influencia de los espíritus del mal augurio. Cuando regresamos a la organización, sabíamos que la propuesta era algo completamente diferente. La dirección se mostró escéptica, preguntándose si sólo se trataría de un gran festín con mucha carne. Sólo después de muchas consultas y conversaciones nos dimos cuenta de la importancia y el significado de este ritual de purificación y estuvimos de acuerdo en facilitar este proceso”.

2.7 Integración de los antepasados en el sistema: facilitar un ritual de purificación como ceremonia de reconciliación pública

¿Estamos en las fronteras del sistema? Después de esta consulta, el equipo de Sinani vio que incluso aquellos que habían muerto durante los actos violentos eran una parte importante del sistema en conflicto. En los sistemas de significado africanos, los antepasados son mediadores entre los seres humanos y Dios. Pero sólo algunos se mueven en la etapa de ser antepasados que viven una determinada vida y cumplen con determinadas obligaciones espirituales. Si no, los antepasados pueden generar desequilibrio y tener una mala influencia entre los vivos.

“Aquellos que murieron durante la guerra todavía siguen combatiendo, aunque ahora haya paz. Allí en las montañas te buscan. Cuando caminas por allí en la noche escuchas un fuerte viento y un fuego porque todavía están en guerra. Por eso en nuestra cultura no existe la buena suerte. Nosotros, que todavía estamos vivos, debemos ayudar a nuestros antepasados a hacer las paces. Tenemos que lavar la sangre y pedirles perdón. Si ayudamos a los muertos, también nos ayudamos.” (Un *inkhosi* de Mbumbulu).

Los rituales y las ceremonias de purificación, conocidas como *inhlambuluko* o *ihlambo* en zulú, son acercamientos tradicionales a la transformación de los conflictos en África, en especial en sociedades impregnadas por el trauma de la guerra. El objetivo de estas ceremonias es proporcionar una oportunidad a las partes implicadas para que confiesen públicamente sus errores y también para buscar el perdón. También implica un proceso de comunicación abierta con los antepasados, de crear conexiones y equilibrarse de nuevo. Las ceremonias de purificación son holísticas no sólo por su aproximación tradicional a la construcción de paz (toda la comunidad está implicada), sino también porque recurre a la cosmovisión religiosa-espiritual compartida por los participantes. El proceso busca traer armonía e integración social a través de reequilibrar el desajuste generado por la guerra o el conflicto. Sin este equilibrio la comunidad no puede seguir adelante.

El proceso que condujo a una ceremonia de purificación tradicional fue extremadamente complejo y largo -llevó aproximadamente un año y medio-. El principal obstáculo era que todas las partes relevantes participasen en el proceso de forma equitativa. Se realizó una extensa consulta y planificación en el foro de los líderes. La fecha del evento se pospuso muchas veces porque parecía que la ceremonia no estaba

bien representada por los líderes más ancianos de ambos bandos políticos de la zona. Finalmente, suficientes ancianos líderes de ambas partes accedieron a participar y la ceremonia se llevó a cabo en marzo del 2007.

El proceso empezó con una pequeña pre-ceremonia con los *amakhosi* en la noche anterior al acontecimiento, donde hubo quema de incienso y sacrificio de cabras. Estos dos elementos se consideran el canal que abre la comunicación con los antepasados.

“La purificación para los *amakhosi* significaba pedir perdón a los antepasados, quienes fundaron la comunidad. Tuvieron que disculparse porque habían fracasado en su responsabilidad de proteger a los clanes. Luego, los *izinduna* (jefes locales) pidieron perdón a los actuales *amakhosi* por haber llevado a los jóvenes a la guerra sin el consentimiento de los *amakhosi*. Nos lavamos las manos con agua mezclada con la bilis de la cabra sacrificada para simbolizar la limpieza de todo el clan de la *isinyama* (contaminación) provocada por la guerra. Pedimos perdón en nombre de los clanes.”
(Un *inkhosi* de Mbumbulu.)

El día siguiente, se llevó a cabo una gran ceremonia con más de 8000 personas. Fue presidida por el rey de la nación zulú, el portavoz del Inkatha Freedom Party y el ministro de Economía en la provincia (del ANC). Aproximadamente unos 5000 participantes eran combatientes, que vinieron con sus armas tradicionales, las canciones en voz alta y en formación militar, generando momentos de extrema tensión y miedo cuando desfilaron entre los miembros presentes de la comunidad. Los líderes de los partidos los calmaron y la tensión y el miedo dieron paso a la confianza y la alegría. La ceremonia combinó discursos, canciones, danzas y rituales espirituales tradicionales. Al final, diez vacas fueron sacrificadas y se cocinó y se compartió la comida entre todos los presentes.

2.8 Impactos de la ceremonia de purificación

“Nuestros corazones estaban felices de ver a la gente junta después de lo ocurrido. Esto me hizo ver que soy libre. Ahora puedo ir solo a otras partes. Caminaré seguro porque ese encuentro fue un éxito y muestra que ya hay paz y seguridad. Todo fue muy bien hasta el final de la ceremonia, no ocurrió nada malo. Creo que fue algo maravilloso. Incluso el señor y los antepasados de la nación lo aceptaron.” (Miembro de la comunidad en Mbumbulu.)

El impacto de este acontecimiento fue mucho mejor de lo que se esperaba. Un estudio sobre la participación, que llevó a cabo Sinani con la colaboración de la universidad de KwaZulu-Natal, mostró un cambio significativo en la percepción y el comportamiento entre los miembros de la comunidad entrevistados. Inmediatamente después del acto, las rutas de los autobuses y los taxis cambiaron y ahora pasan por las zonas que estaban en conflicto. La gente habla de visitarse en diferentes comunidades otra vez sin miedo, sintiéndose libre de caminar por la noche. Los proyectos de desarrollo que se habían paralizado por los actos de violencia se volvieron a reanudar. Una mujer que vivía cerca de un trozo de terreno donde habían matado a mucha gente dijo que escuchaba los gritos de los fallecidos. Describió cómo la noche después de la ceremonia de purificación, y desde entonces, las voces están en silencio y ya puede dormir tranquila. Asimismo, una evaluación externa llegó a la conclusión de que las «ceremonias de purificación son efectivas como un gesto simbólico de la reconciliación comunitaria, pues permite que las partes en conflicto denuncien públicamente su comportamiento anterior y establezcan una reconexión espiritual con sus antepasados, quienes custodian la paz y la prosperidad.» (WFD/BFPS 2008).

Los informes de la policía local mostraron una bajada tan palpable de la violencia que la comisaría recibió un premio en 2007 por tener los índices de descenso más elevados de la provincia.

Un mes después de la ceremonia, el *amakhosi* de Mbumbulu fue invitado por el ministro provincial de Economía para hablar de las necesidades de desarrollo y los futuros programas en la región. También empezaron otras actividades de desarrollo. Aunque surgieron otras dificultades (como tensiones entre los líderes tradicionales y los dirigentes elegidos en las urnas), se mantuvo la intención de proseguir con la paz durante los años siguientes.

3. Reflexiones sobre las experiencias de Sinani con el pensamiento sistémico

3.1 Lecciones aprendidas: el potencial del acercamiento sistémico en la construcción de paz

«Trabajar con Sinani es como mirar a un lago. Empiezas a verte a ti y a tu comunidad de forma más clara». Este comentario de un líder que participó en el foro describe, de forma elocuente, uno de los roles de una organización como Sinani en las intervenciones sistémicas comunitarias. Más que aterrizar como un «experto» externo, Sinani enfatiza el valor de generar un espacio para la reflexión donde la gente sea capaz de identificar sus problemas y recursos.

En particular, Sinani cree que puede ayudar a que la gente identifique «puntos de palanca». Como nos muestra el ejemplo del foro sobre el liderazgo, fueron ellos quienes identificaron a los combatientes tradicionales como participantes clave en el proceso. De allí los jóvenes implicados en el ocio tradicional también se involucraron en el proceso en su rol como instigadores de violencia. Y, de nuevo, la purificación también vino desde uno de los líderes. Por consiguiente, para que resulte verdaderamente efectivo debe ser un proceso orgánico modelado por los propios componentes de la comunidad.

Esto está relacionado con otro elemento clave de aprendizaje y que la organización vio a través de este acercamiento: el trabajo con la energía que proviene de los propios miembros de la comunidad. Cuando surgió la idea de realizar una ceremonia de purificación, Sinani se mostró escéptica en el terreno práctico. La organización se preguntaba si realmente contribuiría a unos objetivos específicos religiosos o espirituales, o si se convertiría en un proceso politizado en el cual marginar a otros. También podría haber servido para aumentar el estatus de algunos de los miembros. Sin embargo, era palpable que había mucha energía y entusiasmo depositados en la idea. La gente creía sinceramente que, para comprometerse en una reconciliación profunda, los aspectos espirituales y culturales eran cruciales para conseguir la paz. Trabajar con la energía del grupo, en lugar de ir en su contra, terminó por ejercer un impacto mucho mayor que varios meses de talleres cuidadosamente planificados sobre temas específicos.

El trabajo sistémico debe implicarse con el sistema y utilizar el poder de los procesos ya existentes dentro del propio sistema. También significa, a veces, emplear la energía del sistema de forma constructiva para propiciar el cambio. Puede implicar el trabajo con el actual área de interés como vehículo o metáfora para otros procesos que se quieran introducir en el sistema.

Al realizar este trabajo, aunque se pueden incorporar al sistema algunos principios y objetivos propios (por ejemplo, el deseo de promover la reconciliación reuniendo gente de diferentes bandos del conflicto), existe una creencia implícita: las personas saben lo que más les conviene. Si nos alejamos de la aproximación controlada o planificada de antemano lograremos resultados con menos efectos negativos.

Esto es realmente así cuando el énfasis del trabajo se basa en el respeto por las personas. En Sinani han llegado a la conclusión de que antes de desear el cambio, es importante construir fuertes relaciones colaborativas con los miembros de la comunidad. Este proceso también ayuda a comprender el sistema en un nivel más profundo antes de planificar el cambio.

Esto incluye la importancia de reflexionar sobre el comportamiento como facilitadores, pues formamos parte de las personas implicadas en el sistema. Observarse a uno mismo, las propias actitudes, el lenguaje que utilizamos y cómo nos comportamos con los demás es una valiosa herramienta para el trabajo de desarrollo. Esta actitud de respeto también es un valor africano básico. La gente puede percibir rápidamente si las acciones se realizan de manera condescendiente. Mostrar el respeto genuino puede significar compartir una comida cuando nos invitan, beber un vaso de agua en la casa de alguien pobre, servir a la gente y hacer cosas concretas para ayudarlas, utilizando una terminología dirigida a ellos e interesándonos por sus vidas.

La experiencia de Sinani nos muestra que el trabajo con estructuras ya existentes en la comunidad es la forma más efectiva para introducir una paz duradera. Encontrar estructuras que sean apropiadas para darles el apoyo requiere tiempo y un esfuerzo para construir relaciones sociales.

Sinani cree en los hechos y las palabras, no sólo en las palabras, cuando se trata de una construcción de paz sistémica. Esto significa que la propia organización se ve a sí misma como un sistema dinámico, el cual puede ser apoyado para desarrollar modos pacíficos y democráticos de ser. Algo que queda plasmado en el estilo de gestión y consultoría, las formas respetuosas y colaborativas de interactuar en todos los niveles

de la organización y generando oportunidades para la autoreflexión y el aprendizaje. En definitiva, significa vivir de forma positiva las tensiones que surgen de las diversas realidades y los múltiples marcos de significado.

El ejemplo de Mbumbulu también nos indica cuán efectivo puede resultar cuando las ideas sistémicas se integran en los sistemas indígenas de conocimiento. La ceremonia de purificación no fue coincidencia, aunque no estuviera planeada como un «proyecto». Este evento fue el resultado de años de intervenciones reflexivas y numerosos pasos pequeños.

El pensamiento sistémico puede presentarse en muchos y diferentes lenguajes y códigos culturales. Puede enriquecerse y también ampliar su perspectiva si no se reduce al lenguaje y al sistema de significado occidental, en especial en los contextos de conflicto. Los acercamientos indígenas africanos a la transformación del conflicto representan una profunda sabiduría sobre la naturaleza sistémica y relacional de los conflictos, sobre el rol simbólico de conexiones y vínculos tal y como los percibe la gente.

«Estaría muy bien decir que la especial contribución de África a la resolución de conflictos se refleja en su orientación de la dimensión de las relaciones. Sin embargo, no es una contribución añadida a un acercamiento no-relacional a la resolución de conflicto. No es una técnica adicional. Es una parte integral de un modo de vida. Es una realidad vivida.» (Malan 1997, 87)

3.2 Desafíos del trabajo sistémico: ¿Dónde están los límites de esta aproximación?

«Para nosotros, Sinani es como un padre, el padre de nuestra casa. Cuando el padre regresa del trabajo, los niños se alegran, y esto es lo que representa Sinani para nosotros.» (Esposa de un líder tradicional).

Incorporarse a un sistema conlleva, inmediatamente, el peligro de perder la perspectiva (por ejemplo, cuando Sinani adopta y apoya un determinado sistema cultural -a veces patriarcal-). Respetar las soluciones que los sistemas comunitarios quieren promover puede contradecir, a veces, los valores éticos de la organización: igualdad de género,

derechos humanos, democracia y no violencia... Sin embargo, comprometerse con la gente en estos asuntos es una forma abierta de debatir los pros y los contras que suele conllevar una mayor sensibilización sobre las consecuencias de algunas decisiones. Las experiencias de Sinani han mostrado que es importante no confundir el respeto por las soluciones de la gente con la aceptación de todo aquello que una comunidad sugiere. También demuestra que un proceso como la ceremonia de purificación puede facilitar las cosas aunque no forme parte del sistema de creencias de los facilitadores. No obstante, es útil observar de forma crítica nuestro propio trabajo y llevar a cabo reflexiones sobre los valores finales.

El carácter neutral, «no ético», del pensamiento sistémico, que observa de una forma no juiciosa el funcionamiento de la gente como parte de un sistema, puede dificultar el enfrentamiento con las relaciones de poder políticas y económicas. Las opciones de cambio de las comunidades pueden quedar limitadas a aquello que consideran gestionable, dejando al margen cuestiones más amplias de desigualdad, como por ejemplo la distribución de tierras. De todos modos, cuando la gente se siente confiada y capacitada, tienden a ver y a afrontar asuntos de un nivel más amplio.

Otra cuestión compleja es la hora de retirarse. Quedarse en un sistema demasiado tiempo puede significar también que Sinani se convierta en parte de ese sistema y contribuya, sin quererlo, a la dependencia continuada y a los problemas cíclicos. Por otro lado, finalizar las intervenciones demasiado pronto y bruscamente también puede generar problemas y nuevos conflictos. Por consiguiente, encontrar en momento correcto y la «estrategia de salida» continúa siendo un reto clave de cualquier proceso de intervención.

La orientación del proceso, como uno de los mayores principios del acercamiento sistémico, también se convierte en un desafío en el momento de planificar y financiar el proyecto. La mayoría de propuestas de financiación requieren planes de trabajo lógicos que siguen una lógica lineal de causa-efecto y donde se necesita una planificación, un seguimiento y una valoración con unos términos concretos. Aunque es necesario una orientación sobre los cálculos del impacto de los objetivos si no queremos perdernos, a menudo este tipo de gestión no tiene en consideración los impactos y los desarrollos imprevistos. El trabajo sistémico en un contrato financiero con «marco lógico» a veces implica realizar numerosos ajustes, renegociaciones y replanteamientos para poder cumplir con los requisitos del donante. Esto quita mucha energía y creatividad al

proceso de intervención real. Si cada vez se proponen más acercamientos sistémicos para la transformación de los conflictos en el campo de la construcción de paz, los programas de financiación de estos proyectos deberán reconsiderar los formatos de aplicación, seguimiento y valoración.

Evaluar las intervenciones a través de los relatos orales, como en el estudio de caso de Mbumbulu, poco a poco parece más importante. Métodos recientes, como el más significativo acercamiento de cambio (Davies, Dart 2005), reconocen el cambio radical que se requiere cuando se analizan procesos no lineales de una forma no lineal. Las historias de cambio reflejan «indicadores» en los que nadie había pensado. Por ejemplo, cuando Sinani preguntó a miembros de la comunidad qué cambios habían observado desde la ceremonia de purificación, dijeron que al día siguiente todos formaban la misma cola del autobús.

Conclusión: Aprender de la experiencia y del conocimiento local

Los procesos de paz son complejos, inesperados e inciertos. Algunas de sus dinámicas pueden preverse, pero muchas permanecen desconocidas. Podemos hacer algunas conjeturas, pero sabemos que cualquier plan puede resultar inútil o equivocado.

A través de la intervención en Mbumbulu, Sinani aprendió una vez más que aplazar los planes y las expectativas sobre la construcción de paz, reunirse con la gente allí donde esté, unirse al sistema y encontrar dónde fluye la energía y facilitar este proceso de un modo constructivo es una aproximación muy efectiva. Esto es lo que más nos gusta de los conceptos sistémicos y su aportación a la transformación de los conflictos.

Notas

[1] Web de la organización: <http://www.survivors.org.za/>

[2] El premio Nobel sudafricano, el arzobispo Desmond Tutu, describe Ubuntu de este modo: «Es la esencia del ser humano. Habla de que mi humanidad está atrapada y atada a la tuya. Soy humano porque pertenezco. Habla de la unidad, habla de la compasión. Una persona con Ubuntu es hospitalaria, cálida y generosa, desea compartir. Este tipo de personas son abiertas a los demás, no se sienten amenazadas si a otros les va bien, pues tienen la suficiente autoestima para saber que provienen de una unidad mayor. Saben que son atacados cuando a otros los humillan, e sienten oprimidos mientras haya oprimidos. La cualidad del Ubuntu proporciona a

las personas resiliencia, lo que les permite sobrevivir y que emerja su humanidad a pesar de todos los intentos para deshumanizarlos que padecen». (Tutu, 2000.)

[3] La intervención de Sinani fue documentada en un manual para trabajadores comunitarios. Describe el concepto, las estrategias y las herramientas con detalles muy prácticos. Ver Sinani (2008).

[4] Todos los comentarios de los miembros de la comunidad y del equipo de Sinani han sido extraídos de los informes internos de Sinani entre 2001 y 2008.

Bibliografía

-Bateson, Gregory 2000. *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago: University of Chicago Press.

-Biko, Steve 2002. *I Write What I Like*. Chicago: University of Chicago Press.

-Bronfenbrenner, Urie 1979. *The Ecology of Human Development*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

-De Shazer, Steve 1985. *Keys to Solution in Brief Therapy*. New York: W. W. Norton.

-Davies Rick, Dart Jess 2005. The 'Most Significant Change' (MSC) Technique, Disponible en: <http://mande.co.uk/docs/MSCGuide.pdf>.

-Freire, Paulo 1996. *Pedagogy of the Oppressed*. London: Penguin Books.

-Freire, Paulo 2007. *Education for Critical Consciousness*. London New York Continuum.

-Higson-Smith, Craig 2003. *Supporting Communities Affected by Violence*. Oxford: Oxfam.

-Malan, Jannie 1997. *Conflict Resolution Wisdom from Africa*. Durban: ACCORD. Disponible en: www.accord.org.za/publications/books/369-conflict-resolution-wisdom-from-africa

-Mkhize, Nhlanhla 2004a. *Psychology: An African Perspective*, in: Derek Hook (ed.). *Critical Psychology*. Cape Town: UCT Press, 24-52.

-Mkhize, Nhlanhla 2004b. *Sociocultural Approaches to Psychology: Dialogism and African Conceptions of Self*, in: Derek Hook (ed.). *Critical Psychology*. Cape Town: UCT Press 53-83.

-Sinani 2008. *Peace building and Development Work in Communities Affected by Violence, Poverty, HIV and AIDS. A Handbook for Community Practitioners*. Disponible en: www.survivors.org.za

-Sinani/UKZN 2008. *Community Member's Lived Experience of Reconciliation through Cleansing Ceremonies at Mbumbulu and Richmond*. Unpublished Research Report Sinani/University of KwaZulu-Natal.

-TRC 1998. *Truth and Reconciliation Commission Final Report*, 1-5. Cape Town: Juta Academic. Disponible en: www.justice.gov.za/trc/report/index.htm.

-Tutu, Desmond 2000. *No Future Without Forgiveness – A Personal Overview of South Africa's Truth and Reconciliation Commission*. London: Random House.

-Watzlawick, Paul 1967. *Pragmatics of Human Communication*. New York: Norton.

-WFD/Berghof Foundation for Peace Support 2008. Evaluation Report on the Peace Building Programme of Sinani. Berlin: Berghof Foundation for Peace Support. Disponible en: www.berghof-peacesupport.org/publications/SCT_Evaluation_Report_Peace_Building_Programme_of_Sinani.pdf

***Juba Khuzwayo, Berenice Meintjes y Usche Merk** participaron con este artículo en el libro colectivo *The Non-Linearity of Peace Processes – Theory and Practice of Systemic Conflict Transformation*, D. Körppen, N. Ropers & Hans J. Gießmann (eds.) Opladen/Farmington Hills: Barbara Budrich Verlag, 2011.
Traducción: Africaneando.

Mujer y reproducción en los campamentos de refugiados saharauis. Reflexión sobre el impacto de la cooperación internacional en la cultura médica saharauí

Diana Julià Llobet

El éxodo transfronterizo de miles de saharauis hacia el desierto argelino constituye el último, aunque inacabado, episodio representativo de la colonización española fuera del continente europeo. Desde que en noviembre de 1975 tuviera lugar la “mal llamada” Marcha Verde hacia el Sahara Occidental – en alusión a una violenta ocupación mauritano-marroquí pactada con el gobierno español y presuntamente pacífica - que el exilio prolongado de unos 165.000 [1] saharauis prosigue sin vistas a resolución en una de las ubicaciones más inhóspitas y duras del desierto del Sahara, la *hammadá* [2] argelina. Han pasado ya más de 36 años de espera y desespero en el exilio para los habitantes de un pedazo de tierra que constituyó el último diamante en bruto de la España colonial en una época en que ésta vivía sus estragos finales. Hoy, la cuestión saharauí todavía representa uno de los “asuntos” clave de la política exterior española y de los demás países implicados en el expolio de sus riquezas minerales y pesqueras, habiendo confinado los y las saharauis no sólo a un destierro físico, sino también a un olvido pactado. La negativa de la comunidad internacional a reconocer el derecho de libredeterminación al pueblo saharauí, condena a decenas de familias nómadas (o semi-nómadas) a una subsistencia límite bajo el yugo de un sedentarismo condicionado por el destierro forzoso y el amparo que brinda el sector humanitario, que a su vez juega el rol solidario de la comunidad internacional. Así, los habitantes del *Trab al Bidan* [3], malviven de forma indefinida gracias al asilo de

Argelia y la ayuda que procuran los organismos humanitarios y de cooperación internacional, de entre los cuales destaca el movimiento solidario español como uno de los más activos.

Desde un contexto jurídico y político más amplio, cabe decir que la invención de la categoría de “refugiado” surgió de la mano de un determinado orden geoestratégico y nacional orquestrado por las potencias que salieron victoriosas de la Segunda Guerra Mundial, con la finalidad práctica de crear un marco legal internacional que permitiera dar amparo y reordenar los fenómenos de desterritorialización masiva provocados por la resituación de fuerzas y fronteras que sucedió tras la guerra. Con esta maniobra, se creó y consolidó a lo largo de la segunda mitad del siglo XX un término jurídico que asignó una nueva identidad a aquellas comunidades que por motivos políticos, étnicos, económicos, bélicos e incluso por causas naturales (en otras situaciones) fueron víctimas de un ataque directo a su integridad territorial.

La figura del refugiado, por lo tanto, se concibe más allá del clásico destierro que caracteriza el sentimiento y la situación de exclusión política y social que ha definido históricamente al “exiliado”, en tanto que afecta a grupos enteros de personas y dispone el marco jurídico y material adecuado para que se puedan desplegar los medios físicos y legales que requiere la protección de estos colectivos en masa. Es cuando se legaliza la asistencia a las poblaciones afectadas por conflictos migratorios de desplazamiento masivo, contrayendo “el refugiado” un carácter eminentemente político.

En los 4 campamentos situados en las inmediaciones de Tinduf (sud-oeste de Argelia), la comunidad beduina del Sahara Occidental ha sido rebautizada por el derecho internacional con la nueva identidad de “población refugiada”, lo que les da el único derecho de sobrevivir a merced de la caridad exterior persiguiendo un anhelo que lo es todo en su constitución y reconocimiento como pueblo: su autonomía. Un derecho que, por otra parte, les “pertenece” desde que en 1960 la ONU dictaminara la declaración 1514 (XV) por la cual los pueblos colonizados debían conseguir la libredeterminación. A su vez, el cambio de estatus a la categoría de refugiado, ha servido a la comunidad internacional para inhibirla de toda culpa y expiarla de su deuda con los saharauís, camuflándose tras el soporte moral y material que procura la asistencia internacional.

De esta forma, la objetivación de la que es víctima el pueblo saharauí en tanto que refugiado, lo ubica en una posición de dependencia que no hace más que acrecentar y consolidar la situación de desigualdad que sufre a nivel internacional. Pues a pesar de

ser receptores de un potente despliegue de medios para su supervivencia y “desarrollo” desde el exilio, se reproducen distintas lógicas de poder y dominación sistémicas bajo el manto de la ayuda desinteresada y neutral. Porque los efectos de la desterritorialización son conceptualizados como un problema político-moral de primer orden, la respuesta moral que se construye en torno a dicho fenómeno contribuye a problematizar la situación de los refugiados. En este marco, el “problema” de los refugiados es susceptible de ser patologizado, convirtiéndose la asistencia en la intervención terapéutica legítima para solucionar el conflicto (Malkki 1992).

Partiendo de la óptica botánica por la cual una cultura sufre la desterritorialización igual que una planta que es trasplantada pierde sus raíces, surgen varias preguntas y reflexiones en torno al papel que juega la ayuda humanitaria y la cooperación internacional en tanto que actores sociales que participan del cambio social del exilio saharauí, como pueblo del Tercer Mundo [4].

Puesto que las ONGs no actúan al margen de la política (ya que dependen de ella en gran medida e intervienen en la producción de lo público en su labor), las estrategias que utilizan en su actuación se convierten en un objeto de estudio central para la antropología por su rol determinante como agentes de cambio en la constitución del espacio público. Parafraseando a Revilla (2002), no se trata tanto de analizar las bases de un discurso cada vez más mediatizado por la política, sino más bien de analizar la *praxis* que lo sigue y el propio campo de acción que ocupan en el escenario político-económico global.

En este contexto, las líneas que siguen a continuación no son más que una breve síntesis de algunos datos etnográficos recogidos entre los meses de octubre, noviembre y diciembre de 2010, durante el trabajo de campo llevado a cabo en los campamentos refugiados de Tinduf con la finalidad de analizar de forma aproximada las principales transformaciones acaecidas desde el exilio en el sistema de salud y curación saharauí en íntima interrelación con la acción de las ONGs y los organismos de cooperación. De forma específica, se quiere dar especial atención al papel de las mujeres y el ámbito de la reproducción como elemento central de análisis para dilucidar las relaciones de poder que se desprenden del contacto cultural entre el Primer y el Tercer Mundo dentro del campo de la salud.

Desde los comienzos del refugio, la creación de la RASD (República Árabe Saharaui Democrática) en el 1976 no sólo representó la dotación de una nueva estructura política

y administrativa, sino que inauguró las bases de una profunda transformación social que significó la ruptura con la antigua organización socioeconómica característica de la sociedad tribal. Supuso la instauración de un proyecto modernizador basado, principalmente, en una nueva política social, educativa y sanitaria fundamentada sobre el igualitarismo y la construcción de la ciudadanía.

En este escenario de cambios que acompañó el exilio, la ausencia masculina provocada por la necesidad de hombres al frente dio especial protagonismo al colectivo femenino abanderando éste la revolución social que tuvo lugar desde el llamado “refugio”. Las mujeres saharauis se autoorganizaron encargándose de habituar las labores de cura y atención domésticas de la medicina tradicional – fundamentada sobre un corpus de conocimiento centenario basado en el uso de plantas y remedios naturales del Sahara Occidental (*taglidi*) - a las premisas básicas necesarias para hacer realidad un proceso asistencial público, que acabó por formalizarse y consolidarse con la mediatización de la ayuda externa. Ello supuso un empoderamiento sin precedentes del colectivo femenino quien asumió, bajo las duras condiciones del exilio, funciones de cohesión e identidad grupal para atender unos cuidados médicos que con el tiempo se convirtieron en un verdadero proyecto sanitario supervisado y gestionado por la acción de las ONGs, quienes han ido integrando con el tiempo las habilidades y responsabilidades de la figura femenina para contribuir al desarrollo de una sanidad pública moderna.

Siguiendo esta lógica vertical, los primeros comités de salud femeninos, los cuales inicialmente habían representado una estrategia informal y endógena de atención de las necesidades locales, poco a poco se vieron atravesados por la presencia de cooperantes y voluntarios externos que reforzaban las prácticas de asociación y curación saharauis a través de los protocolos propios del ejercicio profesional de la práctica biomédica del Primer Mundo.

Hoy, y sin pretender poner en duda la efectividad de la ayuda y la cooperación en salud en los campamentos, se observa la dominación cultural e intelectual de Occidente en varios campos relativos al proyecto asistencial saharauí y una aleatoriedad significativa en la implementación de algunos programas sanitarios que, bajo el estandarte de la cientificidad, se imponen sin cuestionamiento sobre la medicina tradicional saharauí.

De entrada, hay que tener en cuenta que el mismo gobierno de la RASD ha optado por institucionalizar el sistema oficial y universal de salud pública sobre las bases del ejercicio profesional biomédico como garante de uno de los proyectos modernizadores

más exitosos logrado desde que los saharauis habitan los campamentos.

La formación y la educación son los mecanismos más utilizados para que se produzca la completa hegemonización de la medicina moderna en los campamentos, mediante un estudiado proceso de *medicalización* [5] que identifica aquellas figuras que tienen un papel social más importante en el ámbito de la salud para la cohesión de la comunidad. Tal como apunta Aguirre (1994), los agentes de la cooperación han aprendido que la eficacia para que se de una correcta implementación de los programas de salud pasa por la necesaria participación de la comunidad, dependiendo más bien de la capacidad de integrar los factores socioculturales, que no de implementar los de tipo médico-sanitario. Siguiendo esta premisa, han identificado aquellas mujeres saharauis que ejercen la función de matronas como figuras clave para que tenga lugar el definitivo proceso medicalizador. Siendo el programa de salud materno-infantil uno de los más requeridos para disminuir la morbilidad y la mortalidad de los recién nacidos y la de las mujeres durante el embarazo, el parto y el puerperio, las matronas locales (*gabilas*) – el único oficio femenino entre la comunidad saharauí según Ibn Haldun (1332-1406) – son específicamente seleccionadas para ser formadas y capacitadas según la instrucción médica del protocolo biomédico. Así, desde una planificada operación de capacitación de personal y formación científica por parte de los organismos de cooperación del sector sanitario, las matronas tradicionales especializadas en atender partos en la *haima* [6] pasan automáticamente a adquirir el rol de promotoras de la salud, como personajes centrales para que se de la esperada transmisión de conocimientos y prácticas biomédicas para que se produzca una correcta educación en salud. Hay que decir que debido a los sucesivos fracasos acaecidos en la implantación de la medicina moderna en otros contextos interculturales, los “expertos” en salud global han decidido optar por esta estrategia que, en el caso de los campamentos, tiene bastante éxito: pues según los detentores del programa de desarrollo materno-infantil, un 40% aproximado de los partos ya se llevan a término en el medio institucional, es decir en el hospital. El resto se siguen practicando en el espacio doméstico como entorno tradicional y todavía preferido (aunque cada vez menos) de las saharauis para dar a luz.

El programa materno-infantil está muy positivamente valorado por los cooperantes y el gobierno saharauí porque se posiciona como la mejor fórmula para confirmar la transmisión de la práctica biomédica y porque contribuye a disminuir el riesgo de mortalidad de los hijos y las madres durante el parto (pre-parto y pos-parto). Por eso, la

figura de la *gabila* es identificada e instrumentalizada como puente de diálogo para actuar como *mediadora cultural* o *promotora de la salud*, permitiendo superar las dos barreras culturales más significativas: el desconocimiento del *hassaniya* [7] y la no participación de la comunidad. La formación técnica de las matronas tradicionales pretende derivar el parto al hospital o, bajo la imposibilidad de convencer a la parturienta, que se actúe *in situ* (en la *haima*) según los procedimientos biomédicos que deberán garantizar, a grandes rasgos, la disminución del riesgo. Se educa a “jefas de barrio” para que éstas transmitan los principios básicos de la salud materna, se incorpora a las matronas tradicionales en un sistema de remuneración laboral como personal sanitario y se las capacita (también precariamente) con los instrumentos necesarios del procedimiento técnico e higiénico de la práctica biomédica.

Es difícil hallar datos que atestigüen la efectividad de estos programas ante la necesidad de disminuir la morbimortalidad infantil y materna, pues la falta de estadísticas en los campamentos es una constante sobre el terreno, aunque no se debe subestimar una acción que seguramente tendrá un efecto positivo sobre el estado de salud materno-infantil, ya de por sí muy debilitado por insuficiencias alimentarias, una prevalencia generalizada de anemia y otras infecciones generadas por las condiciones del entorno. Pero ni las matronas tradicionales ni los responsables en salud, incluso cooperantes – quienes denuncian la baja cobertura del programa por distintos factores como la preferencia de las mujeres a parir en las *haimas* atendidas por matronas tradicionales, la desconfianza hacia los médicos varones y la escasa percepción del riesgo ante el embarazo - manifiestan notar una gran mejora respecto del parto tradicional, puesto que la precariedad y las condiciones higiénicas siguen condicionando el medio donde se efectúa el parto. Todo ello sumado a la inconstancia del aprovisionamiento de los recursos de la cooperación que, por ser un sector dependiente de los intereses político-económicos del momento, se convierte en una fuente de ayuda intermitente y con pocas perspectivas de continuidad. No es necesario remarcar el descenso de las donaciones y la cooperación en función de los vaivenes de la economía internacional.

Lo que se sí se constata es un proceso de aculturación y asimilación importante sobre la cultura saharauí en materia de salud reproductiva. Pues para las saharauíes, el parto doméstico en la *haima* constituye un ritual que incluye unas prácticas que han sido transmitidas de generación en generación entre las mujeres contribuyendo al refuerzo de la cohesión social. Fruto de la profesionalización de la matrona bajo la educación

biomédica, los conocimientos y la práctica de un oficio femenino que se transmite por tradición oral y que asigna a la mujer un importante reconocimiento social atribuido por la atención al parto de diferentes generaciones de una misma familia o linaje se encuentra, en la actualidad, confrontado y destinado a la lucha para la supervivencia. Hoy, muchas mujeres todavía prefieren parir en la *haima* antes que hacerlo en el hospital, mientras que las generaciones más jóvenes ya se decantan por la preeminencia del llamado parto institucional.

Con esta reflexión no se pretende criticar el inmenso trabajo que llevan a cabo las personas y organismos implicados en la asistencia de los saharauis, sino más bien cuestionar los presupuestos tácitos sobre los cuales se estructura la uniteralidad de los conocimientos y prácticas que se transmiten en los campamentos de refugiados saharauis mediante la acción asistencial.

Pues con frecuencia, y fruto de las relaciones de poder que subyacen en los escenarios donde se sitúa la ayuda se produce una “colonización biomédica de las comunidades”, contribuyendo a acentuar la posición de inferioridad de éstas en tanto que grupo desfavorecido mediante un ejercicio etnocéntrico y de dominación cultural que pocas veces es puesto en tela de juicio por los mismos detentores de la cooperación y las instancias políticas.

La función de la antropología desde una perspectiva crítica debe ser, entonces, la de identificar los mecanismos de poder que sostienen y reproducen dichas desigualdades en aquellas comunidades que, por sus características culturales, políticas y/o económicas son objeto de intervención externa.

Notas

[1] Las cifras sobre el número de saharauis en los campamentos son confusas. La ACNUR cifraba en 165.000 los saharauis refugiados en 1995 (Caratini, 2006) aunque está constantemente cambiando.

[2] Zona del desierto argelino considerada inhabitable hasta que acogió los campamentos de refugiados saharauis.

[3] *Trab al Bidan* (País de los blancos) es el nombre que utilizaban los habitantes arabófonos de la zona del Sáhara Occidental antes de la repartición de las colonias africanas en la Conferencia de Berlín (1885) para diferenciarse de los habitantes de piel negra. Esta sociedad nómada, vista a si misma como los “bidan” (los “blancos”) habitaba la zona que se extendía desde el Atlántico

hasta el Adrar de los Ifoghas y desde el Valle del Sus en Marruecos hasta el río Senegal.

[4] Los conceptos Primer, Segundo y Tercer Mundo fueron inventados en el 1945, justo al acabar la Segunda Guerra Mundial, para reestructurar económicamente y reconstruir Europa. Con ello se definía la noción de tres mundos: naciones industrializadas libres, naciones comunistas industrializadas y naciones pobres no industrializadas (Escobar, 1998). Escobar explica que estos términos fueron creados junto con la invención del modelo de desarrollo económico o *crecimiento económico* para todos, que fue lanzado por el Presidente de los Estados Unidos, Harry Truman, después de la Segunda Guerra Mundial el 10 de enero de 1949 con el programa “Point IV”. Se trataba de una modalidad de la historia humana, que ponía en relación a las sociedades ya desarrolladas (en las que todavía no había cristalizado la forma “natural” o “prevista “ de todas las sociedades). En ese momento se tomó conciencia de la pobreza humana a escala global. Latouche (2007) afirma que esta nueva terminología y política económica permitió a los Estados Unidos apoderarse de los mercados de los ex - imperios coloniales europeos, y evitar que nuevos estados independientes pudieran caer en manos soviéticas.

[5] Es el proceso por el cual la medicina biomédica se convierte en hegemónica en su implementación y práctica en todos los niveles sociales mediante una doble vía: la hegemonización de la medicina profesional y la descualificación de los demás saberes médicos.

[6] Tienda de tela que constituye la vivienda de los saharauis.

[7] Dialecto que tiene por lengua madre el árabe, mezclado con algunos sonidos y palabras bereberes.

Referencias bibliográficas

-Abjean, A. (2003): “Histoires d’exils: les jeunes sahraouis” en *Sahraouis: exils-identité*, Paris: L’Harmattan.

-Aguirre, D. (1988): *Historia del Sáhara Español*, Madrid: Kaykeda, DL.

-Aguirre Beltrán, G. (1955): *Programas de salud en la situación intercultural*, México: Fondo de Cultura Económica.

-Aparicio, M. (2007): “La construcción de la autonomía indígena: hacia el Estado intercultural como nueva forma de Estado” en Martí i Puig, S. (ed.) *Pueblos indígenas y América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*, Barcelona: CIDOB.

-Baroja, J.C. (1955): *Estudios saharianos*, Sgarit: Instituto de estudios africanos.

-Caratini, S. (2006): “La prisión del tiempo: los cambios sociales en los campamentos de refugiados saharauis”, Cuadernos Bakeaz N° 77, pp. 1-15.

- Escobar, A. (1998): *La invención del Tercer Mundo, construcción y deconstrucción del desarrollo*, Bogotá: ed. Norma.
- Esteban, M. L. (2000): “La maternidad como cultura. Algunas cuestiones sobre lactancia materna y cuidado infantil” en Perdiguero, E.; Comelles, J. M. *Medicina y cultura. Estudios entre la antropología y la medicina*, Barcelona: Edicions Bellaterra.
- García, A. (2010): *Historia del Sáhara y su conflicto*, Madrid: Catarata.
- Juliano, D. (1999) *La causa saharauí y las mujeres*, Barcelona: Icaria.
- Larrea, C.; Martínez, M. (2010): *Antropología social, desarrollo y cooperación internacional*, Barcelona Editorial: UOC.
- Latouche, S. (2007): *Sobrevivir al desarrollo*, Barcelona: Icaria Editorial.
- López Bargados, A. (2003): *Arenas coloniales. Los Awlad Dalim ante la colonización franco-española del Sàhara*,. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Malkki, L. (1992): “National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity Among Scholars and Refugees” en *Cultural Anthropology*, vol 7, N° 1 “Space Identity and the Politics of Difference”.
- Massé, R. (1995:) *Culture et santé publique. Les contributions de l'anthropologie à la prévention et à la promotion de la santé*, Paris: Gaëtan morin éditeur.
- Nerín, G. (2011): *Blanc bo busca negre pobre*, Barcelona: La Campana.
- Peral Fernández, L. (2001): *Éxodos masivos. Supervivencia y mantenimiento de la paz*, Madrid: Editorial Trotta.
- Revilla, M. (ed.) (2002): *Las ONG y la política*, Madrid: Ediciones Istmo.

***Diana Julià Llobet** forma parte de GRECS, Grupo de investigación sobre la exclusión y el control sociales del Departamento de Antropología Cultural e Historia de América y África (Universidad de Barcelona).

Las relaciones entre India y África en el siglo XXI: ¿Partenariado genuino o matrimonio de conveniencia?

Fantu Cheru y Cyril Obi

Introducción

La mayoría de indicadores señalan que India y China, dos economías emergentes en el mundo, compiten entre ellas, junto a los actores occidentales tradicionales, para fortalecer su relación con África. Ambos gigantes asiáticos han contribuido al aumento del volumen y el valor de las exportaciones africanas, aportando más ingresos a los países africanos ricos en recursos. Esto ha proporcionado a dichos países una oportunidad también para diversificar el destino de las exportaciones, generando espacio para una mayor flexibilidad, así como una alternativa a las relaciones condicionadas y asimétricas que mantiene con los socios comerciales occidentales y las instituciones financieras.

Por la misma lógica, India y China han abastecido al continente africano con importaciones más baratas, inversiones y tecnologías de bajo coste, mientras que la diplomacia ha proporcionado al continente nuevas y visibles formas de cooperación al desarrollo y de ayuda exentas de las condiciones impuestas por Occidente. De forma aparente, esta competición entre India y China se basa en la necesidad de petróleo, mercados, minerales, materias primas e influencia.

Aunque la creciente presencia de estos dos países asiáticos en África genera alguna preocupación en los capitales occidentales, en particular en el contexto de la «nueva»

pugna por los recursos africanos y las implicaciones de estos vínculos para la democracia y la responsabilidad, todavía es demasiado temprano para afirmar si este renovado interés de India y China por África constituirá una nueva dimensión de las relaciones entre países del Sur o, de forma alternativa, si producirá nuevas formas de relaciones asimétricas. Lo que queda claro, sin embargo, es que el auge de ambos gigantes asiáticos en África ciertamente conllevará implicaciones significativas para el futuro del desarrollo africano y de sus relaciones internacionales. El comercio entre China y África creció de los 20.000 millones de dólares en el 2001 a más de 120.000 millones en el 2009. De forma parecida, la cifra de negocios de India en África (sin contar el petróleo) pasó de los 914 millones de dólares en el año 1991 hasta llegar a los entre 25 y 30.000 millones de dólares en el 2008.

Al margen de que India niegue que exista competencia entre ambos gigantes asiáticos en África (*The Economic Times* 2010), su política exterior transcurre, por un lado, con el intento de situarse a la altura de China, que ha logrado grandes incursiones en el continente desde la década pasada y, por otro, complacer las aspiraciones de China, de Occidente y las suyas en el contexto de las perdurables relaciones de India con África. Así, sostenemos que nos encontramos ante una emergente tendencia a la competición, en ocasiones moderada por el acuerdo. Esta carrera se basa en tres asuntos fundamentales: la seguridad energética, el acceso a los mercados africanos sin explotar y la influencia diplomática (National Intelligence Council 2004; Martin 2008).

También cabe destacar que India no puede alcanzar los «bolsillos llenos» de China en relación a los recursos diplomáticos, la financiación estatal para las inversiones del sector privado y la provisión de crédito y ayuda a los países africanos. Lo compensa con su retórica de ser un buen aliado y un socio equitativo de África que busca facilitar el desarrollo del continente en base a la solidaridad y el beneficio mutuo. Sin embargo, la política india hacia el continente africano se diferencia de China en términos de su forma/grado (Mawdsley y McCann 2010).

Es importante señalar que si nos basamos en los discursos, resulta difícil ignorar las similitudes entre las estrategias africanas de India y de China, las cuales Naidu observa, correctamente, que se centran en «sus peticiones de recursos para la seguridad, el comercio, las oportunidades de inversión, el partenariado estratégico, la solidaridad africana-asiática y también la solidaridad entre países del Sur» (Naidu 2010, p. 34).

El otro aspecto asociado a la expansión de la influencia india en África se enmarca en el

contexto de un renacimiento indo-africano, que puede actuar como partenariado económico y como voz en la reconfiguración del emergente orden mundial (Sharma 2009). En este sentido, India ha duplicado sus líneas de crédito, ha abierto campos en ámbitos del desarrollo de los recursos humanos y de capacidades, la formación técnica, la cooperación energética, las inversiones, una e-red panafricana y la transferencia de tecnología de bajo coste apropiada. Aunque la evidencia nos indica que «India se queda atrás ante la estrategia agresiva de China para asegurarse la energía y las materias primas en los países africanos» (Redvers 2010), su competición en África servirá como una interesante ventana sobre el modo en que estos tres asuntos afectan la política india.

La carrera de India para alcanzar a China

Es importante dejar claro desde el principio que India no es un recién llegado en África y que la relación se remonta al periodo precolonial, pero se fortaleció durante la lucha anticolonial. Posteriormente, con la Guerra Fría, India, bajo el liderazgo de Jawaharlal Nehru, jugó un papel instrumental en el establecimiento del Movimiento de los No Alineados para pedir un orden internacional más justo. El principio de no alineación y de solidaridad entre países del Sur se convirtió en el epicentro de la política exterior india hasta finales de la década de 1980.

Con la liberación económica en los años noventa, los objetivos de esta política exterior se volvieron más pragmáticos, con el objetivo de promover sus ambiciones económicas a escala mundial. Al igual que China hizo bajo Deng Xiaoping a finales de los años 1970, India empezó a fortalecer las relaciones externas con Europa, Estados Unidos y sus vecinos asiáticos más próximos para conseguir sus ambiciones políticas y económicas. Entre las iniciativas de política exterior más recientes encontramos las decisiones de entrar en el diálogo estratégico con Estados Unidos, abrir nuevas relaciones económicas con los países latinoamericanos y asiáticos, disminuir las tensiones con China y mantener la política de colaborar con estos en organizaciones internacionales clave, como la Organización Mundial del Comercio. La implicación en el continente africano no se reflejó notoriamente en esta ambiciosa estrategia de globalización hasta el 2008, casi una década después de la coordinada penetración de Pekín en los mercados africanos.

Existen numerosas razones por las que Nueva Delhi está entrando cada vez más en África. La prioridad de su política exterior se encuentra en la seguridad energética (Obi 2010; Vines y Campos 2010). La economía india ha crecido rápidamente desde la década de 1990, y asegurar la energía barata y otras materias primas estratégicas procedentes del continente africano a largo plazo se ha convertido en un imperativo económico y político. Se calcula que en el 2030 India será el tercer consumidor mundial de energía (Madan 2006). Actualmente, el 75% de sus importaciones de petróleo proceden del políticamente inestable Oriente Próximo. Debido a que India posee escasas reservas petroleras, una de las prioridades es diversificar los recursos energéticos, lo que implica establecer sólidos lazos económicos con el continente africano (Sharma y Mahajan 2007).

Con las proyecciones que sugieren que India dependerá del petróleo para prácticamente el 90% de su energía al finalizar esta década, es indudable que la seguridad energética a través de la diversificación de suministros es una de las máximas prioridades. Dada la posición de África como la última frontera del petróleo, el motivo del interés indio es sólo estratégico. Esta urgencia aumenta por la lucha cada vez mayor por hacerse con los recursos africanos tanto por China como por el resto de países industrializados.

En segundo lugar, África ha emergido como un importante mercado para los bienes y los servicios de India, así como un elemento vital en la búsqueda india de minerales estratégicos y otros recursos naturales necesarios para alimentar su creciente economía. En este sentido, el sector privado indio, con apoyo estatal, ha sido activo en expandir el comercio y las inversiones en África para hacerse con un potencial mercado sin explotar. En este sentido, el comercio de India con África ha aumentado el 500%, de los 5.200 millones de dólares en 2003 hasta unos 26.000 cinco años después. En el 2009 el comercio indio en África ha crecido hasta los 39.000 millones de dólares, comparado con el comercio entre China y África de 109.000 millones (Indiainteracts 2010), lo que muestra el continuo crecimiento del comercio indo-africano, aunque también indica la distancia entre ambos gigantes asiáticos. Sin embargo, India está trabajando duro, como sugieren los acuerdos alcanzados en marzo del 2010 en el encuentro India-África celebrado en Nueva Delhi y que reunió a cuatrocientos delegados africanos de treinta y cuatro países «para consolidar el comercio bilateral con África hasta alcanzar los 70.000 millones de dólares en el 2015» (*Thaindian News* 2010).

Del mismo modo, los países africanos se han interesado para adquirir tecnología intermedia de bajo coste procedente de India en los campos de la informática, la agricultura, la sanidad y la farmacéutica (Modi 2010). Sólo medio millón de africanos tiene acceso a internet, así que existe la necesidad apremiante de disminuir esta brecha digital. Los africanos también quieren aumentar sus conocimientos y experiencias de la exitosa revolución verde de India para poder alcanzar su autosuficiencia alimentaria. En el campo de la sanidad, los consumidores africanos se interesan en obtener medicamentos y tratamientos accesibles en el sistema sanitario tan desarrollado de India (Beri 2008).

En tercer lugar, mientras crece su poder económico, India también ha decidido proyectar su poder militar en la región del Océano Índico, considerada como integrante de su esfera de influencia. Dada la existencia de organizaciones extremistas y criminales que trafican con drogas, armas y personas, así como la piratería, India ha empezado a expandir su presencia militar en el Cuerno de África y en el Océano Índico, por donde viajan los petroleros que transportan prácticamente todas las importaciones de crudo (Volman 2009).

En octubre del 2008, los buques de guerra indios empezaron a patrullar por las costas somalíes para proteger los barcos de los ataques piratas. India también ha establecido una base en el norte de Madagascar, que consiste en una estación con radar de vigilancia equipada con un sistema de comunicaciones digital de alta tecnología y que, en parte, quiere funcionar como un monitor de las actividades chinas. En el 2003, India firmó un acuerdo de cooperación defensiva con Mozambique para abastecer de armamento y escoltar petroleros desde las costas mozambiqueñas (Vines y Oruitemeka 2008).

Asistencia al desarrollo

El gobierno indio ha lanzado varias iniciativas para fortalecer la cooperación económica con África. Esta implicación cobra tres formas: la asistencia al desarrollo, la inversión y el comercio directo y la diplomacia. Existen dos instrumentos mediante los cuales India aplica su asistencia al desarrollo: las líneas de crédito proporcionadas por el Banco Exim (Export-Import) de India y la asistencia técnica tradicional gestionada básicamente por el ministerio de Asuntos Exteriores. En general, la asistencia al

desarrollo ha crecido de los 9.200 millones de rupias en el 2000 a los 25.000 en el 2009 (Ministerio de Economía 2009). No hace falta decir lo complicado que resulta precisar el volumen y el tipo de asistencia debido a lo dificultoso de encontrar datos completos y desglosados (Jobelius 2007; Kragelund 2008; Rowlands 2008). Las cifras disponibles no distinguen entre lo que el comité para la acción del desarrollo de la *Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico* (OCDE) define como ayuda y lo que es un crédito de exportación, un problema que también está presente en la ayuda china a África (Brautigam 2009). Como quedará claro más adelante en este artículo, gran parte de lo que invierte India en asistencia al desarrollo en África no es más que un esquema de subvención a la exportación de bienes indios (Agrawal 2007; Mawdsley y McCann 2010).

La parte de la asistencia oficial de India hacia África es relativamente pequeña comparada con la ayuda a sus vecinos asiáticos (Mawdsley 2010). En el año fiscal 2009-2010, sólo 20.350 millones de rupias se destinaron al conjunto de África, comparado con los 400.000 millones a Afganistán. La gran parte de la asistencia al desarrollo de India para África se dedica a formación, servicios de consultoría, delegación de expertos, estudios y otras inversiones «suaves», aunque el país también apoya varios proyectos financiados por los créditos de exportación a través del Banco Exim (Katti et al 2009; Sinha 2010).

Entre los programas de asistencia técnica más importantes encontramos el Indian Technical and Economic Cooperation (ITEC) y el Special Commonwealth African Assistance Programme for Africa (SCAAP). Bajo el ITEC y el SCAAP unos mil expertos africanos reciben formación de corta duración en India cada año en varios campos técnicos —desde la administración pública a la investigación agrícola y la informática—. Asimismo, el programa ITEC proporciona becas a los estudiantes africanos para estudiar cursos académicos en India (Katti et al 2009).

Sin embargo, los intereses comerciales cada vez mayores imperan en la política exterior india. Al encontrarse ante una crisis energética potencial, África ocupa un lugar destacado en las prioridades exteriores de India y la asistencia al desarrollo se canaliza hacia este objetivo (Mawdsley y McCann 2010; Obi 2010; Vines y Campos 2010). Actualmente, entre el 24 y el 30% de las importaciones indias de crudo proceden de África (Obi 2009). En consecuencia, India ha dado un paso más en su ofensiva diplomática en el Golfo de Guinea, de donde se extrae el 70% del petróleo africano. Las

petroleras indias, como Oil and Natural Gas Corporation Videsh Limited (OVL), también han invertido enormemente en Sudán, Costa de Marfil, Libia, Egipto, Nigeria, Gabón y Angola. Recientemente, India ha completado un proyecto de 200 millones de dólares para construir un oleoducto de Jartum a Port Sudán en el Mar Rojo. Las empresas indias han invertido en la exploración y la producción de bloques en Madagascar y Nigeria (este último proporciona en la actualidad entre el 10 y el 15% del total de las importaciones indias de petróleo, calculado en 400.000 barriles diarios y es la segunda fuente más importante de las importaciones indias).

Durante una visita a la capital nigeriana, Abuja, como parte de una visita a cuatro países africanos en enero del 2010, Murli Deora, ministro indio del Petróleo y del Gas Natural, anunció la intención de invertir 360 millones de dólares en dos bloques petroleros (el 297 y el 285). También incluyó en el paquete un acuerdo entre ONGC (Oil and Natural Gas Corporation) Mittal y la Nigerian National Petroleum Corporation (NNPC) para establecer una refinería y explorar la posibilidad de cooperación entre GAIL (India) y la India Oil Corporation en el sector nigeriano del gas natural (Ezigbo 2010). La visita de Deora marcó el último esfuerzo de la petrodiplomacia india en África. Entre otros esfuerzos previos, por ejemplo, está la segunda conferencia indo-africana sobre hidrocarburos celebrada en Nueva Delhi en diciembre de 2009, y subrayó la industria del Estado indio para conseguir los intereses de India en África para su seguridad energética frente a la competencia de China y de los países occidentales dependientes de la importación de petróleo.

El Programa Centrado en África lanzado en 2002 por el Ministerio de Comercio y administrado por el Banco Exim de India quiere proporcionar asistencia financiera a varias organizaciones para la promoción del comercio y los acuerdos de exportación. Ahora el programa abarca unos veinticuatro países y ha sido instrumental en animar y asistir el tremendo crecimiento de las exportaciones indias a los países del África al sur del Sáhara. El programa tiene como objetivos principales algunos bloques económicos regionales, como la Comunidad Económica del África Occidental (ECOWAS en sus siglas en inglés) y el Mercado Común del África Oriental y Austral, dos enclaves básicos para expandir las exportaciones indias a estas regiones e implantar las líneas de crédito.

Dos años después, se inició el Techno-Economic Approach for Africa-India Movement (TEAM-9) para la cooperación entre India y ocho países del África Occidental y Central

situados en el Golfo de Guinea rico en petróleo para promover el comercio y la inversión (Beri 2008). Básicamente, se trata de facilitar créditos por un volumen de 500 millones de dólares a Burkina Faso, Chad, Costa de Marfil, Guinea Ecuatorial, Ghana, Guinea Bisau, Mali y Senegal. El objetivo es promover el desarrollo económico en estos países a través del acceso a la tecnología india. Algunos de los proyectos bajo esta iniciativa incluyen 30 millones de dólares para la electrificación rural en Ghana, una fábrica de bicicletas de 4 millones en Chad, una planta de montaje de tractores de 12 millones en Mali y un proyecto de potabilización del agua de 15 millones en Guinea Ecuatorial.

Otra iniciativa novedosa ha sido el lanzamiento de la e-Red Panafricana en febrero de 2009. El objetivo del proyecto es hacer frente a la brecha digital y acelerar el desarrollo en el continente africano. Con un coste estimado de 1.000 millones, apoyará la teleformación, la telemedicina y el e-comercio. Por ejemplo, los grandes hospitales en muchos países africanos están ahora conectados mediante esta red con los principales hospitales de la India y reciben instrucciones y asistencia a tiempo real sobre servicios médicos avanzados (Modi 2009). La empresa pública Telecommunications Consultants India Ltd aumentará la red, que India gestionará durante cinco años antes de que pase a manos de la Unión Africana.

En abril del 2008, la primera cumbre oficial India-África se celebró en Nueva Delhi, un indicativo de las relaciones entre ambos. Entre las muchas iniciativas que India anunció en la cumbre, encontramos:

- Un aumento del crédito a África para pasar de los 2.000 millones de dólares a los 5.400 en el 2013.
- Un esquema de preferencia tarifaria libre de impuestos para los treinta y cuatro países africanos menos desarrollados. El esquema abarcará el 94% del total de productos, como algodón, cacao, aluminio, cobre, anacardos, azúcar de caña, ropa y diamantes no industriales.
- Duplicar el comercio de los 25.000 millones a los 50.000 en 2011.
- Una asignación de 500 millones de dólares para el desarrollo de recursos humanos, aumentando los programas de formación para estudiantes y técnicos africanos.
- Apoyo a los esfuerzos de integración regional de África y provisión de apoyo económico a la Unión Africana y al NEPAD (Nuevo Partenariado para el Desarrollo de

África). Esto incluye una línea de crédito de 200 millones de dólares al NEPAD.

La segunda cumbre se celebró en la primavera del 2011 para repasar la implementación de los acuerdos de la primera reunión y promover nuevas iniciativas para expandir las relaciones económicas y políticas entre África e India. La imagen general que surge es que, a pesar de un comienzo lento, la estrategia india hacia África cada vez está más centrada, y la coherencia política entre las actividades de varios actores económicos indios y el Estado ha mejorado de forma significativa durante los últimos tres años. Con una gran diáspora india en África, el inglés como principal idioma de trabajo para el sector privado y para la burocracia gubernamental y dada su proximidad geográfica, India consolida sus lazos con África. A medio y largo plazo, puede llegar a alcanzar la distancia que ahora la separa de China.

El sector privado indio

A diferencia de la iniciativa china, basada principalmente en el sector estatal, la entrada de India en África se realiza por empresas privadas que abarcan sectores como telecomunicaciones, agricultura, hoteles, minería, infraestructura viaria y ferroviaria y farmacéuticas. Animados por el boom económico de India, la fácil disponibilidad de capital y la búsqueda de nuevos mercados, empresas indias como Kirloskar Brothers Limited, Tata Group, Mahindra and Mahindra, Fortis, Escort y Apollo han empezado a mirar hacia el continente africano como una fuente de materias primas y potenciales mercados. Existe una larga relación comercial entre África e India, si bien, como afirman muchos observadores y empresarios, las naciones africanas están interactuando con una renovada oleada de exportadores indios en sectores donde los productos de ingeniería, los bienes de consumo y los productos intermedios indios pueden competir en precio y además se adaptan a las condiciones locales. Las empresas indias también buscan entrar en el sector de la minería para extraer oro, diamantes, manganeso, bauxita, hierro y cromo, ya sea mediante la apertura de nuevas minas o formando partenariados locales con empresas autóctonas para explotar las ya existentes.

El enorme crecimiento del sector privado indio en África ha ocurrido bajo la administración de la Confederación de Industrias Indias (CII), el Banco estatal Exim y

los directivos de las grandes empresas indias. Entre 2004 y 2011, la CII y Exim han organizado conjuntamente siete encuentros importantes que reunieron organizaciones del sector privado y representantes del gobierno indio y africanos para hablar y repasar el progreso de esta implicación económica entre ambos actores (Bhattacharya 2010; Modi 2010).

Además del sector privado, las corporaciones estatales indias, como Indian Telecom Industries, Rail India Technical and Economic Services (Rites), Konkan Railways, ONGC y muchas otras también se muestran muy activas en el sector extractivo, así como en proyectos de construcción a gran escala, como carreteras, vías férreas, telecomunicaciones y todo el sector de la construcción. Por ejemplo, aunque Rites e IRCON, las dos empresas públicas más grandes para infraestructuras e ingeniería, se han implicado en la construcción de vías férreas y en el alquiler de locomotoras en Sudán, Tanzania, Kenia y Mozambique, empresas como Kalapaaru Power Transmission Ltd ha obtenido importantes contratos para construir plantas eléctricas. En general, las empresas públicas trabajan conjuntamente con el sector privado y ambas partes obtienen gran apoyo del Banco Exim a través de sus líneas de crédito.

Este banco ha sido la institución clave con un papel fundamental en la entrada del sector privado indio en África, e incluye la financiación de proyectos capitales importantes en el continente (Mawdsley and McCann 2010). Lo ha hecho a través de sus créditos a los gobiernos africanos, las compañías paraestatales, las entidades regionales como el Banco del Comercio y de Desarrollo del África Oriental y Austral, el Banco de Desarrollo del África Occidental y el Banco de Desarrollo del África Oriental para promover exportaciones y servicios de consultoría. Según S. R. Rao, director del Banco Exim, sólo en 2006 funcionaban más de 30 líneas de crédito en África, con un total de 1.000 millones de dólares (Rao 2006, p. 21).

A finales de marzo del 2009, casi 2.270 millones (o el 60% del total de los créditos de Exim) fueron a países africanos. Sólo en el año financiero 2008-2009, Exim concedió 25 créditos a África por un total de 479 millones (Banco Exim 2008). En los próximos cinco años se calcula que estas líneas de créditos alcanzarán los 5.400 millones. Entre los ejemplos de proyectos ejecutados por empresas indias en África encontramos: provisión de productos farmacéuticos (Uganda, Ghana); construcción de líneas de transmisión (Kenia); proyectos de telecomunicación (Malawi); un proyecto de construcción de ferrocarril (Tanzania); una planta de azúcar (Nigeria); un estudio de

alcantarillado (Etiopía) (Rao 2006).

A pesar del creciente volumen de líneas de crédito a países individuales, la implicación de Exim en bloques regionales multilaterales es un buen indicativo de la política india para favorecer al sector privado, aunque existe el riesgo de añadir más carga a la deuda africana. Se debe ir con mucho cuidado para equilibrar los créditos destinados a promover el mero consumo de productos indios de lujo y el crédito para apoyar las inversiones que favorezcan la productividad africana, aumenten los ingresos y reduzcan la pobreza a largo plazo.

Asimismo, la OCDE ha sido muy crítica con la postura comercial de China e India en África, con el argumento de que ambos están interesados en asegurarse la materia prima y los recursos energéticos de África al mismo tiempo que abren nuevos mercados para sus productos y servicios de bajo coste. Esto podría conllevar el llamado «síndrome holandés» [1] de los países africanos y no les beneficiará a largo plazo (Goldstein et al 2006). Esta conclusión ya se hizo con las inversiones chinas en África e India no puede escapar de las mismas críticas si no presta atención a las preocupaciones africanas.

Además de facilitar créditos de exportación, el Banco Exim ha participado en el Banco Africa Export-Import Bank (Afreximbank), el Banco de Desarrollo del África Occidental y el Banco de Desarrollo de Zambia. También mantiene una fuerte relación con el Banco de Desarrollo de África (AfDB) y como miembro no regional de este banco ha podido asistir a empresas indias para que entren en proyectos de infraestructuras financiados por AfDB en África. También influencia el sector privado en África a través de su consultoría y los servicios de asesoría a numerosos gobiernos africanos y al Grupo del Banco Mundial, y tiene como resultado la participación de las empresas indias en proyectos financiados por la Corporación Económica Internacional bajo su proyecto de desarrollo en África, la Africa Enterprise Fund y la Technical Assistance and Trust Fund en varios países africanos (Rao 2006).

Diplomacia

En el campo diplomático, tanto India como China compiten ferozmente para ganarse los corazones y las mentes de los líderes africanos y que así acepten sus respectivos objetivos en política exterior. El premio gordo de China es obtener el apoyo de los

africanos para su política de «una China» sobre Taiwan; para India, el gran premio es asegurarse un asiento en el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas (Schaffer y Mitra 2005; Suri 2007). Como ya hemos señalado, el discurso indio ha subrayado su relación de larga duración con el continente, su solidaridad con los africanos durante la lucha por la descolonización y la búsqueda del desarrollo. Los diplomáticos indios y los responsables gubernamentales se afanan en resaltar esto desde el inicio, mostrándose como un amigo consolidado. India ofrece un único modelo de compromiso con África basado en igualdad, respeto mutuo y beneficios. Como recientemente afirmaba Tharoor: «No deseamos exigir determinados derechos o proyectos o imponer nuestras ideas en África. Lo que queremos es contribuir al desarrollo de los objetivos de África» (Indiainteracts 2010). Sin embargo, como China, India ha acogido cumbres africanas que (al menos en parte) han tratado sobre la promoción de los negocios indios y sus intereses por los hidrocarburos.

También encontramos el hecho de que India es una democracia multipartidista, que actúa como una forma de garantía y legitimidad en su trato con África, pero que también constituye un cuello de botella burocrático que previene de las decisiones rápidas y temporales con miras a sus intereses en una escena africana competitiva. El reciente auge de visitas por cargos oficiales de alto rango a países africanos estratégicos y la implicación de las organizaciones regionales de África señalan una mayor presencia e influencia india. Al buscar diferenciar su modelo de implicación en África con el de China y el de las potencias occidentales, sin duda intenta forjar una imagen de sí misma como socio alternativo y beneficioso y alejarse de una China mucho más agresiva e implicada en esta «nueva» batalla por África.

Otro aspecto de la diplomacia india que merece ser destacado es el papel en la formación militar y de prevención de conflictos en África. Según Singh (2007), India ha formado parte de todas las misiones de paz de Naciones Unidas en África. Aunque sus dispositivos han tenido que intervenir en Sierra Leona, los informes de la implicación india en las operaciones para el mantenimiento de la paz en el continente han sido muy positivos. India también es el tercer contribuidor de tropas en las operaciones de paz de la Unión Africana (Singh 2007) y sus esfuerzos para apoyar las operaciones de paz no pueden separarse de la postura positiva en el mundo de los negocios.

Siguiendo los pasos de muchos donantes europeos, India también ha apoyado las instituciones regionales africanas, como la Unión Africana y el NEPAD, la ECOWAS y la

Comunidad para el Desarrollo de África Austral (SADC), como ya hemos dicho. Asimismo, la relación entre India y Sudáfrica se formalizó mediante la formación del Foro SADC-India en 2003, y en el contexto de la institución tripartita India-Brasil-Sudáfrica. India ha contribuido con 200 millones de dólares en la aplicación de varios proyectos bajo el NEPAD. También la Cámara de Comercio e Industria India (FICCI) ha firmado un acuerdo con ECOWAS sobre relaciones comerciales (*Afrique en ligne* 2010).

Para subrayar su partenariado estratégico con África, India y la Unión Africana, recientemente «finalizaron un Plan de Acción en el Marco de la Cooperación de la Cumbre India-Africana» (*NetIndian* 2010). El marco sirve tanto como guía para implementar los acuerdos alcanzados en la primera cumbre y programar la segunda en la primavera del 2011. En este sentido, el programa apunta los detalles para establecer diversas instituciones para promover las relaciones indo-africanas. Estas incluyen el Instituto India África para Comercio Extranjero, el Instituto India África de Diamantes, el Instituto India África sobre Planificación Educativa y Administrativa, el Instituto India África de Información Tecnológica y el Pan African Stock Exchange (*NetIndian* 2010).

Perspectivas para las relaciones India-África

India está actuando rápidamente para consolidar su presencia en África mientras compite con China y con el resto de países desarrollados para asegurarse energía, materias primas y mercados para alimentar su economía y la exportación de servicios y productos manufacturados. Su compromiso activo está motivado por un deseo general de ejercer una mayor influencia en asuntos globales y, de forma más específica, de asegurarse el apoyo diplomático africano en el objetivo de Nueva Delhi de conseguir un asiento permanente en el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas. Aunque China domina actualmente el mercado africano, India ganará terreno a medio y largo plazo: su fuerte comunidad emigrada en África, su proximidad geográfica, la utilización de vínculos históricos y sectores especiales para promover su causa como “amigo de África”, su sistema educativo de primera clase y su tradición democrática contribuirán a hacerla más competitiva que China (Modi 2010).

Para que el sector privado indio obtenga éxitos en sus negocios africanos, es necesario elaborar y activar una guía estatal. Por el momento, esta guía no existe de forma

coordinada, aunque se está construyendo. El factor democrático de India, que será una ventaja a largo plazo, puede ralentizar el proceso de los negocios a corto plazo debido a su burocrática maquinaria estatal. Asimismo, con una prensa libre agresiva, la transparencia en los contratos empresariales necesita ser mantenida. El reto para el gobierno es cómo apoyar activamente el negocio privado en África al mismo tiempo que se mantiene firme en la necesidad de conservar los principios democráticos y la responsabilidad social en ámbitos laborales, medioambientales y de respeto por los derechos humanos.

No es necesario decir que existe una creciente preocupación en África de que las implicaciones cada vez mayores de los gigantes asiáticos en su búsqueda de energía, minerales, mercados e influencia, si no se gestiona correctamente, puede volverse igual de negativa que la lucha por los recursos durante la segunda mitad del siglo XIX y que conllevó la instauración del colonialismo. Algunos de estos riesgos son:

- Aumentar la «seguridad» de las relaciones internacionales africanas (Volman 2009).
- Debilitar la gobernabilidad.
- Un debilitamiento de las regulaciones locales, todavía escasas, laborales y medioambientales.
- La destrucción de economías locales incapaces de competir con los sectores de manufacturación ultracompetitivos de China e India.
- El apoyo político a regímenes africanos que no están abiertos a la democracia (Goldstein et al 2006; Cheru y Obi 2010).

Si India no está preparada para encarar estas preocupaciones básicas, la alfombra roja que les da la bienvenida al continente puede recogerse rápidamente y el estigma de India como nuevo colono tardará décadas en borrarse. En el análisis final, las perspectivas para que las relaciones entre India y África contribuyan positivamente al desarrollo africano permanecen, en última instancia, en manos de las élites económicas y políticas africanas y su cumplimiento (o traición) del potencial visionario y transformador que representa la diversificación de la producción africana y las exportaciones. Todo ello, en el contexto de un emergente cambio en la era global post-Guerra Fría donde el poder pasa de Occidente a Oriente.

Nota

[1]. Nombre general que se le asigna a las consecuencias dañinas provocadas por un aumento significativo en los ingresos de un país.

Referencias

-*Afrique en ligne* (2010) 'ECOWAS, India business group sign MOU', 19 marzo, <http://www.afriquejet.com/news/africa-news/ecowas-india-business-group-sign-mou-2010011542075.html>.

-Agrawal, Subhash (2007) 'Emerging donors in international development assistance: the India case', IDRC-CRDI Report, diciembre.

-Bhattacharya, Sanjukta (2010) 'Engaging Africa: India's interest in the African continent, past and present', en Cheru, F. y Obi, C. (eds) *The Rise of China and India in Africa*, Londres y Uppsala, Zed Books y The Nordic Africa Institute.

-Beri, Ruchita (2003) 'India's Africa policy in post-Cold War era', Strategic Analysis, abril-junio.

----- (2008) 'India woos Africa', IDSA Strategic Comments, Institute for Defense Studies and Analysis, 19 de marzo, http://www.idsa.in/idsastrategiccomments/IndiaWoosAfrica_RBeri_190308.

-Brautigam, Deborah (2009) *The Dragon's Gift: The Real Story of China in Africa*, Oxford, Oxford University Press.

-Cheru, Fantu y Obi, Cyril (eds) (2009) *The Rise of China and India in Africa*, Londres y Uppsala, Zed Books y The Nordic Africa Institute.

-*The Economic Times* (2010) 'India was not competing with China or any other country to expand its influence in Africa', 15 marzo, <http://economictimes.indiatimes.com/news/politics/nation/India-not-competing-with-China-to-expand-its-sway-over-Africa-Tharoor/articleshow/5686844.cms>.

-Ezigbo, Onyebuchi (2010) 'Nigerian crude oil export to India hits \$10 bn', *This Day*, 26 de enero, <http://www.thisdayonline.com/nview.php?id=165081>.

-Goldstein, A. et al (2006) *The Rise of China and India: What's in it for Africa?*, París: OECD.

-*Indiainteracts* (2010) 'Tharoor unveils Indian model of engagement with Africa', 15 Marzo, <http://indiainteracts.in/news/2010/03/15/Tharoor-unveils-Indian-model-of-engagement-with-Africa.html>.

-Jobelius, Matthias (2007) 'New powers for global change? International development cooperation: the case of India', FES briefing paper 5-07, <http://library.fes.de/pdf-files/iez/global/04718.pdf>.

- Katti, V., Chahoud, T. y Kaushik, A. (2009) 'India's development cooperation: opportunities and challenges for international development cooperation', briefing paper, no. 3, German Development Institute.
- Kragelund, Peter (2008) 'The return of non-DAC donors to Africa: new prospects for African development', *Development Policy Review*, vol. 26, no. 5, pp. 555–584.
- Madan, Tanvi (2006) 'India', Energy Security Series, Brookings Foreign Policy Series, Noviembre, http://www.brookings.edu/~media/Files/rc/reports/2006/11india_fixauthorname/2006india.pdf.
- Martin, W. (2008) 'Africa's futures: from North–South to East–West?', *Third World Quarterly*, vol. 29, no. 2, pp. 339–56.
- Mawdsley, Emma (2010), 'The non-DAC donors and the changing landscape of foreign aid: the (in)significance of India's development cooperation with Kenya', *Journal of Eastern African Studies*, vol. 4, no. 2, pp. 361–379.
- Mawdsley, Emma y McCann, Gerard (2010) 'The elephant in the corner? Reviewing India–Africa relations in the new millennium', *Geography Compass*, vol. 4, no. 2, pp. 81–93.
- Ministerio de Economía, Gobierno de India (2009) Informa Anual 2008–2009, Nueva Delhi, <http://finmin.nic.in/reports/AnnualReport2008-09.pdf>.
- Modi, Renu (2009), 'Pan-African e-network: a model of South–South cooperation', *African Quarterly*, vol. 49, no. 1.
- (2010) 'The role of India's private sector in the health and agricultural sectors of Africa', in Cheru, Fantu y Obi, Cyril (eds) *The Rise of China and India in Africa*, Londres y Uppsala, Zed Books y The Nordic Africa Institute.
- Naidu, Sanusha (2010) 'India's African relations: in the shadow of China?' en Cheru, Fantu and Obi, Cyril (eds) *The Rise of China and India in Africa*, Londres y Uppsala, Zed Books y The Nordic Africa Institute.
- National Intelligence Council (2004) 'Mapping the global future', report of the National Intelligence Council's 2020 Project, NIC 2004–13, Washington DC.
- NetIndian* (2010) 'India and the African Union (AU) have finalised a plan of action of the framework for cooperation of the Indian Africa Forum Summit', 12 de marzo, <http://netindian.in/news/2010/03/12/0005736/india-african-union-finalise-plan-cooperation>.
- Obi, Cyril (2009) 'Oil: a curse or a catalyst for African resurgence', en Lahiri, D., Schultz, J. y Chand, M. (eds) *Engaging with a Resurgent Africa*, Nueva Delhi, Observer Research Foundation, en asociación con Macmillan Publishers India, pp. 27–39.
- (2010) 'African oil in the energy security calculations of China and India', en Cheru, Fantu y Obi, Cyril (eds) *The Rise of China and India in Africa*, Londres y Uppsala, Zed Books y The Nordic Africa Institute.

Rao, S.R. (2006) 'Exim Bank: partnership in Africa's development', presentación realizada en la OCDE, París, 16-17 de marzo.

-Redvers, Louise (2010) 'India steps up scramble with China for African energy', *Pambazuka News*, 4 de febrero, http://www.pambazuka.org/en/category/africa_china/61982.

-Rowlands, Dane (2008) 'International development assistance executive summary report: the case of Brazil, China, India and South Africa', Ottawa, International Development Research Centre (IDRC).

-Schaffer, T.C. y Mitra, P. (2005) 'India as a global power?', Deutsche Bank Research, Frankfurt, 16 de diciembre.

-Sharma, Anand (2009) 'India and Africa: sharing a robust partnership', en Beri, Ruchita y Sinha, Uttam (eds) *Africa and Energy Security: Global Issues, Local Responses*, Nueva Delhi, Academic Foundation.

-Sharma, Devika y Mahajan, Deepti (2007) 'Energising ties: the politics of oil', *South African Journal of International Affairs*, vol. 14, no. 2, pp. 37-52.

-Singh, Sushant (2007) 'Peacekeeping in Africa: a global strategy', *South African Journal of International Affairs*, vol. 14, no. 2, pp. 71-85.

-Sinha, Pranay (2010) 'Indian development cooperation with Africa', en Cheru, Fantu y Obi, Cyril (eds) *The Rise of China and India in Africa*, Londres y Uppsala, Zed Books y The Nordic Africa Institute.

Suri, Navdeep (2007) 'India and Africa: contemporary perspectives', en Sinha, Atish y Moharta, Madhup (eds) *Indian Foreign Policy: Challenges and Opportunities*, Nueva Delhi, Foreign Service Institute, Academic Foundation Press.

-*Thaindian News* (2010) 'India-Africa business conclave to firm up \$9bn deals', http://www.thaindian.com/newsportal/business/india-africa-business-conclave-to-firm-up-9-bn-deals-lead_100333867.html

-Vines, Alex y Campos, Indira (2010) 'China and India in Angola', en Cheru, Fantu y Obi, Cyril (eds) *The Rise of China and India in Africa*, Londres y Uppsala, Zed Books y The Nordic Africa Institute.

-Vines, Alex y Oruitemeka, B. (2008) 'India's engagement with the Africa Indian Ocean rim states', AFP briefing paper P1/08, Londres, Chatham House.

-Volman, Daniel (2009) 'China, India, Russia and the United States: the scramble for African oil and the militarisation of the continent', *Current African Issues*, no. 43.

***Fantu Cheru** es director de investigación del Nordic Africa Institute desde agosto del 2007. Antes de esto, ha dado clases de economía de desarrollo en la American University (Washington).

***Cyril Obi** es el director del Social Science Research Council (SSRC) y dirige el programa African Peacebuilding Network (APN).

Traducción: Africaneando

Oswalde Lewat: documentales que transgreden fronteras

Beatriz Leal Riesco

Ahora se pueden ver los trabajos de una generación de directores más jóvenes que prestan atención a la introspección autobiográfica, antaño considerada una forma burguesa de auto-indulgencia, o a las representaciones simbólicas, paródicas o carnavalescas donde desaparece el modelo binario de educación frente a entretenimiento.

Kenneth Harrow (Eke, Harrow y Yewah: 2000, 4).

Las obras más recientes de Kenneth Harrow (2007) y Manthia Diawara (2010) demuestran cómo, en los últimos años, se ha convertido en lugar común para los estudiosos la tendencia a valorar lo híbrido, lúdico y experimental como características principales de las películas africanas contemporáneas. Este giro de la academia, tras décadas de entrega a la legitimación teórica de un cine africano *engagé*, va de la mano de las variaciones en el contexto histórico, muy diferente hoy al de los años 50 y 60 del siglo pasado, cuando los jóvenes países africanos otorgaron al cine un papel destacado en la causa de (re)construcción nacional. La urgencia del momento bebía a dos manos de las corrientes teórico-políticas del Tercer Cine latinoamericano y de los planteamientos autóctonos con Frantz Fanon a la cabeza, erigiendo al director como núcleo central de un discurso utópico crítico y pedagógico, que tomaba el relevo a la literatura en la misión de “inventar almas” soñada por Aimée Césaire. El cine, por su privilegiada capacidad comunicativa para una audiencia mayoritariamente analfabeta, pretendía convertirse en esa “escuela de noche” de la que hablara el senegalés Sembene Ousmane, y la cual guiaría a los pueblos africanos dejado atrás el yugo colonial en una etapa que se prometía brillante.

Con la perspectiva que nos da el paso de los años, podemos afirmar que este proyecto

educativo y social de las recién creadas naciones, en el que el cine y las artes debían llevar la voz cantante, no ha tenido el éxito esperado. Salvo casos puntuales, no existen en África industrias cinematográficas nacionales estables, viéndose sus realizadores constreñidos a buscar financiación y recursos técnicos y humanos en otros países e instituciones privadas. Las causas son complejas en un continente con grandes diferencias culturales, económicas, sociales y étnicas. Motivadas, en parte, por una historia fuertemente ligada a movimientos internacionales desde el siglo XV, las peculiaridades locales del África contemporánea se han de poner cuidadosamente en relación con los movimientos político-económicos a escala global y en perspectiva histórica, huyendo de una lectura simple de las mismas. Sin pretender ser exhaustiva, y con el único objetivo de situar brevemente la producción cinematográfica contemporánea africana actual, es preciso recordar que el continente se incorporó al mercado del cine de manera tardía tras la ola de independencias en los años 60. A causa de su herencia colonial racista y con la excepción de Egipto y su país más meridional, África carecía a mediados del siglo pasado de infraestructuras, técnicos y tradición filmica estables que nos permitan hablar de industrias cinematográficas regionales. Ni el Reino Unido ni Francia, los dos imperios coloniales más importantes en la zona, apoyaron la creación de una verdadera industria del cine en sus territorios africanos durante los primeros pasos del cine a finales del siglo XIX y principios del XX [1]. Para revertir esta posición subalterna, eran necesarias acciones contundentes a dos bandas: políticas públicas e inversiones privadas. En la mayor parte de los casos, los estados han carecido de verdaderas políticas cinematográficas y, cuando éstas han existido (Burkina Faso y Senegal), las actuaciones gubernamentales han sido insuficientes para hacer frente a los movimientos político-económicos internacionales y evitar así el monopolio de Hollywood y Asia en sus carteleras. En cuanto a los actores privados, tampoco éstos fueron capaces de revertir la situación: las rápidas y sustanciosas ganancias de la exhibición y distribución de películas extranjeras (más baratas) impidieron *de facto* la inversión en infraestructuras locales con una rentabilidad a medio o largo plazo (aparentemente) menos jugosa.

Más de 50 años han transcurrido desde que los cines africanos empezaran su andadura, y el panorama es hoy muy diferente al de entonces. África sigue careciendo de infraestructuras comparables a las de países de otros continentes, pero la industria audiovisual ha pasado de un estado de latencia a uno de contenida efervescencia. Entre

los factores determinantes de este cambio se encuentran: la facilidad en el uso y acceso a las nuevas tecnologías y su consiguiente abaratamiento, el empuje del modelo de Nollywood, las experiencias nacionales modélicas de Marruecos y Sudáfrica y, como colofón, un conjunto de iniciativas de base individual o colectiva. Todo ello se ha producido al ritmo de los movimientos de producción internacional, en los que una de las características más notables es la creciente diversificación de las obras en cuanto a los formatos y los géneros tratados, escapando de aquella añeja clasificación que dividía al cine africano en obras preocupadas por retratar problemas sociales de manera realista y comprometida, y aquellas pendientes de acudir a un pasado idealizado como estrategia para recuperar una identidad africana única (“cine de calabaza”). Estas dos tendencias -por lo menos para la crítica- dominaron el panorama del cine africano durante sus primeras tres décadas de vida; un dualismo largamente mantenido [2] que se empezó a suavizar en los años 90, cuando entró con fuerza en los estudios de los cines africanos el concepto de hibridación (formal, genérica, cultural...), un cajón de sastre postmoderno cuya consecuencia directa ha sido el huir del análisis histórico contextualizador y el denostar el cine mal llamado “político”.

Creyéndose forzados a adaptar su discurso sobre autores y obras para inserirse en plano de igualdad en el panorama artístico y teórico global de los estudios fílmicos y estéticos, los académicos han dado rienda suelta a nuevas teorías. En ellas observamos una dualidad que se manifiesta en el huir de la interpretación histórico-política comprometida anterior y recurrir, en cambio, a los tres paradigmas teóricos mejor sancionados en el mundo anglosajón: la psicología lacaniana, los estudios postcoloniales y la posmodernidad. Si bien la crítica previa se podría considerar excesivamente ideológica, olvidándose de un cine de entretenimiento menos comprometido con géneros “populares” como la comedia o el melodrama como adalides, ahora tenemos una que cae en la trampa de lo voluble y lo despolitizado, llevándonos a concluir que, salvo excepciones notables como la del profesor camerunés radicado en Canadá Alexei Tcheuyap (2011) o el nigeriano residente en los EE.UU. Akin Adeosokan (2011), los estudios más recientes son incapaces de crear un entramado teórico alternativo que analice obras y autores en su contexto a partir de un análisis formal riguroso.

Esta situación de la crítica contemporánea es sintomática de un momento de transición en el que todavía no se han hallado los paradigmas teóricos adecuados que permitan un examen ajustado de obras, cinematografías y autores. Valiéndose de un análisis textual

a-histórico, la corriente más difundida en la actualidad cae, una y otra vez, en las redes del “todo vale” postmoderno con sus obsesión por las identidades difusas y en tránsito, la hibridación cultural, el mestizaje y el fin de la historia. Investigadores como Kenneth Harrow (2004, 2007) o Manthia Diawara (2010) reniegan del humanismo y la modernidad, presentando a cambio una lectura simplificada y postmoderna. Creyendo en vano que están destruyendo sus postulados deterministas y lineales vuelven a someterse a dicotomías esencialistas, resultantes esta vez del callejón sin salida al que el post-estructuralismo occidental nos ha llevado y olvidando, en el camino, el verdadero sentido de la modernidad derivada de un humanismo revisado y criticado en base a su contexto histórico específico y basado en la capacidad liberadora del arte.

Faltan por proponer una teoría y una crítica de los cines africanos que sean idóneas para penetrar en la compleja subjetividad y realidad africanas, partiendo de obras y autores en su contexto histórico. En esta tarea es ineludible acudir al politólogo y pensador camerunés Achille Mbembe, quien ofrece una línea de pensamiento y un modelo de acción puramente africano y anclado en los movimientos globales –el “afropolitismo”–, el cual nos plantea claves de análisis muy fructíferas. Nos dice Mbembe que el “afropolitismo” es “una estilística, una estética y una cierta poética del mundo”. [3] Esta filosofía africana derivada de un “cosmopolitismo” necesario a escala universal, tiene como mayores virtudes el volver a situar al artista y al arte en el centro de la reflexión y el cambio social, ubicándolo en su contexto específico como parte de una sociedad civil en transformación. Esto se produce gracias a la integración necesaria del componente teórico y práctico; dos aspectos que han de ir necesariamente unidos en una poética de base ética e histórica. Tras décadas de ajustes estructurales, deudas faraónicas a las instituciones mundiales, sueños frustrados de construcción nacional autónoma, corrupción de las élites, militarización y dictaduras, violencia, emigraciones a las ciudades y vitalidad creativa en África, las teorías que estudian la realidad africana, de las que el cine es una de sus manifestaciones socioculturales, se están liberando de la carga conceptual eurocéntrica y dogmática que había impedido durante décadas el brote de alternativas africanas autónomas. La realidad contemporánea postcolonial africana es fundamentalmente urbana y, nos explica Achille Mbembe “se nutre en su base de múltiples herencias raciales, de una economía vibrante, de una democracia liberal, de una cultura del consumo que participa directamente de los flujos de la globalización. Aquí estamos en el proceso de crear una ética de la tolerancia

susceptible de reanimar la creatividad estética y cultural africana” [4]. En su proyecto, Mbembe ancla esta creatividad estética y cultural en una ética de la tolerancia, desarrollada a través de la convivencia y de las historias compartidas de hombre y mujeres. El estudio de esta poética, estilística y estética es el camino que nos guiará en nuestra observación de la subjetividad y la realidad africanas, inmersos en ese proceso conjunto en el que ciudadanos y artistas transforman la sociedad civil. A través del análisis detallado de la obra más reciente de la directora camerunesa Osvalde Lewat demostraremos cómo es posible enfrascarse en este proceso que reúne ética y estética para comprender, a través de la producción de una de las autoras de documental africanas más destacadas, el verdadero significado de la práctica del “afropolitismo”. Una crítica como ésta, que no tenga miedo de apartarse de las corrientes generales, convierte al que la practica en (otro) actor fundamental en un presente en construcción que apuesta por un futuro tolerante, democrático y empeñado tanto en romper las barreras creadas por el sistema productivo-industrial como en subvertir las expectativas de entendidos y espectadores.

La transgresión afropolita de Osvalde Lewat

Esta nueva etapa de los cines africanos, tal y como nos repiten sus críticos y vemos en la programación de festivales, está caracterizada por la experimentación con la forma y el énfasis creciente en los géneros populares. El éxito en África de los thrillers, la ciencia ficción, el melodrama e, incluso, la animación, géneros denostados hasta fechas muy recientes, impide establecer una clasificación de las películas en aquellos receptáculos cerrados de antaño en los que el compromiso del director y la función de construcción nacional de sus obras funcionaban como criterios valorativos. Como he apuntado, el recurrir como alternativa al concepto amplio y desprovisto de sentido de “hibridación” no es una solución válida. En la obsesión formalista de raigambre postmoderna dominante en la actualidad, se ha llegado al punto de demonizar todo lo que tenga visos de crítica o análisis político (¿y qué obra no es política?). Este grupo de estudiosos asisten con sospecha al “compromiso” de las obras documentales del camerunés Jean-Marie Teno o de la última película del mauritano Abderrahmane Sissako *Bamako* (2006) [5], considerándolas muestras de fidelidad rancia a aquella primera etapa de urgencia postcolonial en la que predominaban las obras de cineastas *engagé* como Med

Hondo, Sembene Ousmane, Souleymane Cissé, Cheick Oumar Sissoko, Safi Faye u Oumarou Ganda, entre otros. Escudándose en una falta de experimentación formal que invariablemente derivaría en una menor calidad artística, son incapaces de entender autores y obras en su contexto. Sin embargo, los propios directores no tienen reparos en denominarse “comprometidos”, otorgando un nuevo significado al concepto. En este grupo se ha de incluir a Osvalde Lewat (Camerún, 1976), una de las voces más interesantes del nuevo documental africano, quien sigue reclamando un “sentido de urgencia” para la práctica audiovisual (Bonetti y Seag, 2010: 116) como lo hicieran medio siglo atrás los autores apenas citados. Haciendo uso de géneros y formatos a su antojo y con una gran capacidad analítica de la realidad, esta “transgresora”[6] firmó el año saliente su última obra individual [7]: *Sderot, Last Exit* (Israel, Francia, 2011). El análisis de la misma en su debido contexto demuestra que es posible continuar la labor de ese cine crítico de motivaciones utópicas siempre que se haga un empleo consciente y experimental de las potencialidades del lenguaje cinematográfico. En su más de un siglo de vida, el cine ha desarrollado enormemente sus estrategias discursivas, narrativas y formales, debiéndose situar las innovaciones formales y las decisiones de sus autores en su momento histórico y en relación tanto a propuestas nacionales como internacionales. Veremos que las obras de Osvalde Lewat son especialmente cuidadosas en evitar caer en discursos demagógicos o simplificadores, ofreciendo una reflexión sopesada de sus temas a través de un propuesta formal y práctica de base ético-estética y sin necesidad de posicionarse constantemente contra la tradición audiovisual africana. Su compromiso político es incuestionable, tanto en su praxis laboral como en el tratamiento formal de sus temas y personas. El análisis detallado de su último documental me permitirá demostrar cómo, partiendo de la obra en sí, existen formas de acercarse a la producción cinematográfica africana actual que, sin olvidarse del contexto y del trabajo de sus autores, creen lecturas complejas y adaptadas a su realidad específica. Críticos y cineastas, en una tarea conjunta de vasos comunicantes, contribuyen así a la construcción del “afropolitismo” del siglo XXI como figuras privilegiadas de una vibrante sociedad civil.

Las historias sobre periodistas que se replantean su profesión para convertirse en cineastas y así tener mayor libertad en su trabajo es un leitmotiv de nuestra época. Osvalde Lewat se incluye en esta narración, aunque su trayectoria contiene variables singulares que nos ayudan a comprender ciertos cambios en su praxis fílmica. Formada

como periodista, la naturaleza efímera de las noticias en nuestra sociedad de la información, haría que Osvalde se cuestionase muy pronto su trabajo. La perdurabilidad en el tiempo del formato audiovisual y su pasión por el cine le hicieron dar el salto al documental, estudiando primero en el Instituto Nacional de Imagen y Sonido de Montreal gracias a una beca otorgada por la televisión canadiense y la agencia “Cap sur le nord” para jóvenes directores africanos y, posteriormente, en La Fémis parisina. Será en Canadá en el año 2000 cuando filmará su primer documental; una historia sobre los nativos canadienses en lucha por el reconocimiento de su identidad (*Upsa Yimoowin, le calumet de lésespoir*, 2000). Trabajando como documentalista y absorta en temas complejos, se dio cuenta de que “no tenía las herramientas políticas o intelectuales adecuadas para analizar los temas que me interesaban y que eran, en el fondo, temas sociopolíticos” (Bonetti y Seag, 2010: 114). Fue por ello que regresó a las aulas para ahondar en su conocimiento sobre Ciencias Políticas. Esta decisión ha influido sin duda en *Un Affaire de nègres* (2007), el primer documental tras su paso por la facultad de Políticas. Se trata de una obra madura con decisiones en el rodaje y en la edición más arriesgadas; aspectos ambos que han sido especialmente valorados por la crítica. Parafraseando a Alexie Tcheuyap, “[con este documental] esta realizadora camerunesa cambió de registro en la práctica documental cinematográfica de las mujeres [africanas]” (Tcheuyap, 2010: 69). Más adelante profundizaremos en esta aseveración.

Hasta la fecha, Osvalde Lewat se puede considerar una directora prolífica para los estándares africanos. Con siete documentales en su haber, *Au-delà de la peine* (2003) la daría a conocer en el ámbito internacional. Filmado en su mayor parte en la prisión central de Yaoundé, la cineasta analiza la complejidad de la sociedad postcolonial de Camerún a través de las injusticias vividas en propia carne de un hombre que ha pasado media vida encarcelado por envidias familiares e ineptitud de los órganos judiciales. Si bien emplea de manera clásica las entrevistas creando una narración lineal para explicar las causas del encarcelamiento del protagonista y criticar la inexistencia del sistema judicial camerunés, una de las mayores virtudes de su posterior hacer fílmico se encuentra ya en esta obra temprana: la destreza para eludir la valoración simplificadora de los hechos gracias a un examen detallado del tema y al conocimiento previo de sus protagonistas. La confianza y el respeto mutuos de directora y entrevistados se debe a una cuidada preparación de años para cada obra, o

cual le permite esquivar una visión superficial o frívola de personas y temas. A *Au-delà de la peine* le seguirán la poética y emotiva *Un Amour pendant la guerre* (2005), sobre los efectos en las mujeres y en sus familias de la violencia sexual ejercida durante la guerra en la Rep. Democrática del Congo y, poco después, *Un Affaire de nègres* (2007), centrada en el Comando Operacional especial instituido en Camerún en el año 2000 para luchar contra el bandidaje en la región de Douala. El resultado es una cruda inmersión en el presente de víctimas y verdugos; análisis de la violencia política impune del régimen de Paul Biya y de sus efectos corpóreos y emocionales. Ambos documentales fueron rodados en África y se centran en problemas sociopolíticos de las naciones postcoloniales, siendo sus predilectos la violencia política, los traumas de la guerra, el papel de la memoria y la restitución de las historias de las víctimas. En su última producción, *Sderot, Last Exit* (2011), Osvalde Lewat sale de las fronteras de África para situarse en (otras) arenas movedizas: la escuela de cine Sappir en la frontera sur de Israel a apenas dos kilómetros de Gaza.

Osvalde Lewat, como mujer, como africana y como directora de documentales, transgrede y se compromete en ese “proceso de crear una ética de tolerancia susceptible de reanimar la creatividad estética y cultural africana” del que habla su compatriota Achille Mbembe. Transgrede no por su intención de hacerlo -pues creer que la voluntad del autor es suficiente para valorar positivamente el alcance transgresor de una obra sería naif-, sino por los temas que elige, la forma de tratarlos y su propia posición de mujer dentro de este mundo del audiovisual. En lo relativo a su condición de mujer, se han de hacer dos precisiones importantes. Por una parte, Lewat huye en sus obras de la tradición documental de las mujeres africanas. Por diversas razones sociopolíticas y culturales, desde la reconquista de la representación en África, las mujeres se han ocupado preferentemente de documentales educativos sobre temas de salud, higiene, sexualidad o alfabetización, en las que las mujeres son protagonistas indiscutibles. Entregadas como estaban en “dar voz” a otras mujeres, cineastas como Safi Faye de Senegal o la togolesa Anne-Laure Folly se centraron en temas, historias y personajes femeninos en sus películas, privilegiando además una mirada pausada y contemplativa sobre sus entrevistadas sin apenas experimentación o complejidad narrativas. Lewat se aparta tanto de estos temas como de su tratamiento, situándose en un espacio tradicionalmente considerado “masculino” al exponer la violencia y sus raíces sociopolíticas, así como los efectos de la guerra (“un asunto de hombres”) a través de

historias donde los hombres son protagonistas. De esta forma se opone a esa supuesta solidaridad femenina y maternal que compele a las mujeres a ocuparse de sus “hermanas”. A pesar de que esta actitud solidaria tiene como misión inicial la de recuperar “otras voces, otras miradas, otras historias”, el efecto real es que las directoras siguen viéndose relegadas a un espacio secundario de la representación que se olvida premeditadamente de la individualidad de cada ser humano sin importar su sexo. Esta subversión de las expectativas que de ella se tienen como mujer africana documentalista tiene una importante consecuencia: al adentrarse en temas y estilos socio-políticos reservados a los hombres y enfrentarse a éstos como mujer, crea una hendidura en el discurso audiovisual, ya que éste sigue siendo un monopolio masculino. Osvalde, al introducirse en un espacio discursivo tradicionalmente reservado a los hombres, cuestiona la habitual división en géneros, temas y tratamiento del documental africano ligado a hombres y mujeres, proponiendo nuevos paradigmas de análisis político-sociales para el conjunto de la producción cinematográfica africana. Como hemos fugazmente apuntado, esta tendencia se observa de manera clara en la personal construcción fílmica de Lewat desde *Un Affaire de nègres*. En este documental nos encontramos, por vez primera, ante “una verdadera economía política del dolor, de la memoria, del miedo y de los traumatismos inconfesables” (Tcheuyap, 2010: 69). La directora supera el discurso típico del cine africano desligándose tanto de los temas considerados íntimos o femeninos como de las dicotomías propias de aquel momento de urgencia de (re)construcción nacional repetidas sin fin (tradicción/modernidad, campo/ciudad, colonialismo/postcolonialismo, etc.). El Camerún de *Un Affaire de nègres* es un estado postcolonial en el que las relaciones humanas no se miden por oposiciones claras sino por una cierta “convivencia” con la tensión; una tensión que se establece entre los familiares de las víctimas, los verdugos del Comando Operacional y el resto de la sociedad civil en un presente de múltiples capas donde la violencia, la corrupción, el consumismo, lo urbano y las conexiones globales definen la subjetividad africana. Esta idea la recuperará en *Sderot, Last Exit*, filmada íntegramente en una escuela de cine que es, en la *voice-over* de Osvalde; “un espacio para aprender a vivir juntos; donde descubrir al otro”. La convivencia con la tensión llegará a su clímax en este espacio de excepcionalidad en el estado de Israel que es la escuela Sappir, una institución sometida a las presiones de los órganos de poder que ven con malos ojos un centro educativo donde algunos miembros del personal docente

son de izquierdas e, “incluso”, uno de ellos es palestino. Cuando sus directores, Erez y Avner, decidieron embarcarse en este proyecto único en la región -y, probablemente, en el mundo- lo hicieron con la filosofía de base de crear un espacio donde promover el diálogo y el intercambio de historias y experiencias; un lugar en el que el impulso de la convivencia pacífica a través de la investigación y la práctica fílmica fuese el objetivo final.

Oswalde, invitada por Avner y Erez para charlar sobre sus películas en el festival de la escuela, es testigo de las contradicciones que surgen en la escuela de cine por su peculiar emplazamiento geopolítico y su misión progresista, decidiendo encender la cámara y convertir a la escuela de cine en su protagonista. Sappir, fundada con el objetivo de ayudar a la construcción de la paz a través del uso ético, ideológico y artístico del lenguaje fílmico, es una institución que se convierte en microcosmos del paisaje geopolítico y en la que, a través de declaraciones de estudiantes y profesores, se manifiesta diariamente el peligro latente de la interacción entre judíos, musulmanes, cristianos, palestinos, israelíes, extremistas de izquierda y ultranacionalistas. Ante esta realidad donde a cada segundo puede estallar el conflicto, Lewat se aproxima cámara en mano, dejando hablar a sus protagonistas mientras los acompaña en sus actos cotidianos: asistiendo a clase, paseando por la ciudad o por el campo, cenando con sus familiares, charlando con amigos, rodando, trabajando frente al ordenador... La aparentemente desordenada y casual sucesión de fragmentos ordinarios está cuidadosamente organizada a través de los comentarios de la autora y del montaje final, en la línea de la modalidad de documental reflexivo propuesto por Bill Nichols (1997).

Oswalde, nos dice ella misma en su obra, ha llegado a la mesa de montaje con la cuestión planteada por los directores Avner y Erez “¿es posible hacer arte oscureciendo el contexto?” como timón. En base a ella ha seleccionado un conjunto de debates que se produjeron en las aulas, una serie de declaraciones de la pareja de profesores-directores y de media docena de estudiantes, y los ha puntuado con sus propios comentarios para ayudar al espectador. Uno de sus mayores hallazgos es el uso de una serie de barridos horizontales del paisaje que rodea la escuela, los cuales funcionan como espacios privilegiados de reflexión poética y anclaje en la realidad histórica. La clave de lectura de los mismos se encuentra en la explicación que en una clase da Erez a un pasaje de la película *Shoah* (1985) de Claude Lanzmann. Casi medio siglo después

del Holocausto, Lanzmann filma los exteriores de un campo de concentración nazi. Estos prados bellos y silenciosos, nos aclara el profesor israelí, “nos recuerdan que cualquier lugar puede convertirse en un campo de concentración”. Osvalde retoma esta reflexión en sus planos del exterior de Sderot y los adapta a su discurso pues, través de estas secuencias, parece querernos decir que, si bien ya no estamos en la Polonia en el siglo XX sino en la frontera de Israel con Gaza en el siglo XXI, necesitamos pararnos a reflexionar -a través del cine- para no repetir aquel horror. Con la distancia de los años, Lanzmann nos hacía reflexionar sobre el papel de la memoria como mecanismo para acceder al horror del Holocausto a través de las declaraciones de sus supervivientes y de la reflexión fílmica del autor. Osvalde retoma estas mismas herramientas de análisis y las adapta a nuestro contexto actual. En su caso y huyendo de paralelismos simplificadores, los campos que rodean a Sderot son tanto un campo de batalla que se enciende periódicamente con los bombardeos israelíes como un espacio de calma en el que salir a descansar, pasear con tu perro o pararse a hacer un té y reencontrarse con la placidez que se siente al recuperar el contacto con la naturaleza. Las contradicciones y la riqueza del ser humano se expresan en estos planos de gran belleza, cuyo último sentido es demostrar la capacidad del propio medio cinematográfico para hacernos reflexionar sobre nuestra posición ambivalente y compleja en el mundo. “Cualquier lugar puede convertirse en un campo de concentración”, y esta es una evidencia diaria en Sderot.

En los documentales de Osvalde su subjetividad política se manifiesta a través de diversos mecanismos fílmicos. En oposición a esa pretendida subjetividad del relato fílmico en 3ª persona, Lewat opta por la narración en primera persona a través de la *voice-over* explicativa y reflexiva. Al hacerlo, continúa una cierta tradición del cine africano inaugurada Sembene Ousman, quien se sirvió de la *voice-over* de raigambre literaria en sus dos primeras películas -*Borom Sarret* (1962) y *La Noire de...* (1969)- como guía y comentario de sus relatos audiovisuales. A través de ella, la directora acompaña al espectador, ayudándolo a organizar su reflexión. Cierta sorpresa llega al saber que (probablemente) hayan sido restricciones económicas las que forzasen a la directora a hacer uso de este mecanismo. En sus propias palabras: “los problemas de financiación surgieron por la naturaleza política del tema, cuya complejidad no fue bien recibida” (Lewat, 2012). La inicial ayuda recibida se quedó huérfana, impidiendo a la directora regresar a Sdero. Ésteo la obligó a quedarse con el metraje de su primera y

única estancia y a unir pasajes a través de la *voice-over* (auto)reflexiva. Sin duda, la necesidad hubo de convertirse en virtud, siguiendo esa tradición africana tan bien definida por Sembene como *mégotage* (Hennebelle, 1978: 125), término que alude a la realización de una película a través del doloroso proceso de ensamblar piezas y fragmentos que no han sido empleadas por los productores occidentales (rollos de celuloide, dinero...). Basado en el paralelismo sonoro entre colilla (“mégot” en francés) y el término del “collage”, el “mégotage” sigue siendo hoy día la manera que tienen los directores africanos de ver terminadas sus películas y en los que la última producción de Osvalde se enmarca. Incapaz de encontrar más apoyo de las instituciones que inicialmente la financiaron, tuvo que ingeniárselas para acabar la película tal y como la podemos ver hoy.

En una perspectiva histórica internacional, la *voice-over* se ha empleado con fruición en el ámbito del documental, desde las obras más tradicionales a las más experimentales, cambiando su interpretación y valoración con el paso del tiempo. Si bien su uso ha sido una característica habitual del documental expositivo, su empleo revisado le otorga un nuevo sentido desprovisto de la carga demagógica inicial de aquella *voice-over* en primera persona llamada “voz de Dios” y que imponía un punto de vista absoluto e incuestionable al espectador. Tal y como la emplea Osvalde, la *voice-over* representa una toma de partido y un posicionamiento personal ético y político, es decir: una inclusión meditada de la voz autoral reflexiva y consciente, sin imponer por ello una única verdad supuestamente objetiva. A través de ella, la directora introduce su propia subjetividad de mujer africana filmando en la frontera israelí con Gaza. Todos estos datos confieren interesantes claves de lectura sobre el documental. Los paralelismos que se han establecido entre la política de Israel con el pueblo palestino y el régimen segregacionista del Apartheid sudafricano son múltiples, y han creado una rica producción ensayística. Lewat se introduce en este espacio de conflictos excepcional y toma la palabra en razón de un ejercicio de sinceridad y compromiso personal al que no estamos habituados. Se puede pensar el cine haciéndolo, y se puede pensar a través del cine en una puesta en abismo del dispositivo cinematográfico. Es esta segunda opción la que toma la documentalista, incluyendo escenas en las que profesores y alumnos debaten sobre la función del cine. Igual que en la vida diaria en Sderot, al espectador que ve el documental se le exige tomar partido, cuestionándose una y otra vez el papel del arte y de las acciones individuales en nuestro

tiempo. Una pregunta acecha a Lewat desde que empezó a realizar documentales: “¿qué quiere ver la gente?”. La directora intenta darle respuesta y alcanza en *Sderot* dos momentos climáticos que nos ayudan a comprender su postura. El primero se produce durante una lección en un aula de la escuela, en la que se desarrolla una acalorada discusión sobre si hacer cine -siguiendo la afirmación de Goddard- es una cuestión moral. En esta sesión teórica que se abre con un fragmento del que todavía es hoy uno de los mejores poemas visuales sobre el Holocausto -*Nuit et brouillard* (Alain Resnais, 1955)-, Osvalde graba opiniones diversas, demostrando cómo la única forma de enfrentarse a los problemas y contradicciones de esta pregunta sobre las implicaciones o no morales del cine, es dejando que cada uno de los presentes sea libre de dar su propia versión. El segundo momento climático se da cuando un grupo de estudiantes se reúnen para ver un partido de fútbol. El encuentro, a priori, se antojaba relajado más allá de las desavenencias deportivas clásicas, pero cuando el alcohol y la camaradería han rasgado el velo de lo políticamente correcto, uno de los jóvenes da rienda suelta a sus ideas sionistas, explicado su punto de vista sobre la verdadera causa de la pervivencia del conflicto palestino-israelí. Es simple y rotundo: “si se hubiesen matado en 1948 5000 palestinos más, hubiésemos evitado una guerra entre dos naciones que dura más de medio siglo.” Acto seguido trata de rectificar, dirigiéndose directamente a cámara: “disculpa, te he estropeado la película”, presuponiendo que la realidad está reñida con la ficción en el rodaje de un documental. Todo lo contrario; el estudiante ha puesto en evidencia el pacto creado entre el espectador y el dispositivo cinematográfico y demuestra cómo la realidad se cuele sin embustes ni disfraces siempre que el director permanezca a la espera y ayude a crear las condiciones ideales de filmación. Algunos pueden seguir negando la función política del cine, pero esta fractura en la narración en la que se ha colado toda la crudeza del conflicto racista en Israel les dejaría desarmados.

He apuntado brevemente que al elegir la escuela Sappir como tema principal de documental, Lewat está realizando un acto de transgresión en la línea de sus documentales previos. ¿Cuáles son las razones que me motivan a mantener esta afirmación en su última película? Dentro de su contexto, la decisión de filmar fuera de África no es sólo extraña para una mujer africana, sino también para un hombre. Pocas son las ocasiones en las que los cineastas africanos salen de su espacio continental o diaspórico y, si lo hacen, se recluyen en películas sobre la emigración a Occidente. Este

crear imágenes de África y sus gentes tuvo completa justificación en un momento en el que los artistas africanos se hacían cargo de su propia representación, la cual había sido reprimida y tergiversada por los poderes coloniales. Sin embargo, esta lucha por otorgar a los africanos el monopolio de su representación ha producido hoy en día un efecto perverso: se les ha reducido a unos ámbitos geográficos y temáticos concretos, siendo casi imposible ver a un director africano tocando otros temas [8]. Aunque excede el espacio de este análisis, la política de subvención de Francia a películas africanas y sus control de contenidos ha tenido mucho que ver en esta tendencia. La diversidad de temas, géneros y formatos que afloran hoy en cine contemporáneo sudafricano, novedosa en gran medida, demuestra la “dirección” que Occidente ejerció sobre el cine africano durante décadas. Osvalde vivió con *Sderot* estas contradicciones en carne propia al no renovársele la financiación por “la naturaleza política del tema” (Lewat, 2012). En efecto, el conflicto árabe-israelí y la “cuestión palestina” son temas de gran complejidad, pero ¿acaso no hay una tradición notable de documentales palestinos y películas de ficción israelíes que lo tratan? Por no hablar de libros, ensayos teóricos o periodísticos y un sinfín de novelas gráficas... Por tanto, el problema no reside en el tema en sí, sino en que sea Osvalde Lewat, una mujer africana, la que lo aborde. Este hecho nos compele a reflexionar sobre el delicado tema de quién está legitimado para producir un discurso.

Desde los años 70, los estudios post-coloniales y los feministas han abogado por una autoridad derivada del discurso de los testigos directos o de sus propios protagonistas. Con el deseo inicial de devolver la voz a esos “otros” expulsados del discurso hegemónico del arte y de la historia (mujeres, negros, gays y lesbianas, clases desfavorecidas y minorías étnicas) las consecuencias de estas políticas son hoy, en muchos casos, desastrosas. Al afirmar que los africanos, las mujeres o los indios son aquellos legitimados para hablar sobre sí mismos y sus realidades, ¿no estamos impidiendo a artistas como Lewat adentrarse en espacios “ajenos” como *Sderot*? Porque; ¿acaso no está extralimitándose en sus funciones una mujer documentalista camerunesa al desplazarse a esta franja candente de Oriente Medio? Si, tal y como muchos siguen empeñados en creer, el testigo directo es el que está mejor cualificado para analizar y transmitir su propia historia: ¿quién está legitimado para hacerse cargo del discurso sobre Oriente Medio? ¿únicamente palestinos e israelíes? ¿o quizás también los estadounidenses y otras naciones interesadas como Rusia, Turquía o Irán

que tienen mucho que decir en la geopolítica de la región? Por mi parte, no creo que se trate de establecer como privilegiada la voz y/o la persona del nacional a la hora de plantear preguntas y reflexionar sobre una realidad sociopolítica concreta, pues hemos visto que no hay garantía de que este contacto directo con la realidad nos lleve a una supuesta “verdad” u “objetividad” en su representación. Partiendo de la subjetividad en el mundo del arte, se trata de reconocer la singularidad, la habilidad, el saber hacer y la sensibilidad de cada artista y ciudadano, independientemente de su sexo y origen. La negociación del cineasta en cada fase de la película le permite (o no) crear espacios donde “irrumpe lo real” o, como dice Lewat: “hendiduras, fragilidades: todo lo que está más allá de lo evidente. Lo que me interesa en las películas que hago es la capacidad de la gente corriente de compartir lo extraordinario” (Bonetti y Seag, 2010: 117). Es en estas fracturas donde, si el director escucha respetuosamente a los mujeres y hombres de sus obras, hace las preguntas adecuadas y se prepara concienzudamente, irrumpe lo (extra)ordinario; ese espacio donde se fuerza a la reflexión crítica del director y el espectador y nace la comprensión de y con el otro.

Es preciso atacar la idea de la mala representación (tergiversación). Y sólo queda el paso al cosmopolitismo, para cambiar a la vez una democracia de comunidades y minorías y a su doble enmascarado: una democracia racializante pero que, imbuida en sus propios prejuicios e ilusiones, refuta admitir su nombre y reconocer, haciéndolo, sus propios límites. Hoy, no se trata tanto de producir “individuos” como de hacer lugar a las “singularidades”. En cuanto a la fuerza de nuestro modelo de universalismo, ésta provendrá de nuestra capacidad de comprender que el lugar con aquellos que no son nosotros consiste, en buena parte, en la experimentación de historias comunes, especialmente ya que han sido éstas las que han sido objeto de desavenencias.

Achille Mbembe. (Blanchard et al, 2006: 157).

Olvalde parece seguir, palabra por palabra, esta reflexión de Achille Mbembe en *Sderot*. Las discusiones de los estudiantes, las reflexiones en torno al cine y su función social, o los problemas políticos en Israel que se viven dentro de la escuela; todos estos conflictos parecer encontrar respuestas en la convivencia diaria y la puesta en común de historias singulares de israelíes, palestinos, etíopes, etc., de mano de la práctica y la reflexión artísticas. En el caso de Osvalde Lewat son sus elecciones, desde el tema en sí

a las decisiones formales en el rodaje (elección de entrevistados, distancia de la cámara...) y durante la postproducción (orden y selección de secuencias, inclusión o no de música en la banda sonora...), las que la sitúan en este espacio de convivencia que transgrede el discurso preponderante mantenido por las instituciones cinematográficas. Siguiendo la pregunta que guía el día a día de Erez y Avener -directores y fundadores de la escuela Sappir- “¿es posible hacer arte oscureciendo el contexto?”, Osvalde demuestra de manera práctica con *Sderot, Last Exit* que no es posible, deseable ni permisible. La transgresión, el sobrepasar los límites a los que un cine de entretenimiento vacío e inocuo nos tiene acostumbrados, es necesaria para crear obras que hagan las preguntas oportunas que cada realidad exige, permaneciendo a la escucha de ésta y estudiándola en profundidad. Partiendo del respeto a las historias individuales de “aquellos que no son nosotros”, como decía Mbembe, y experimentando sus aspectos comunes, estamos cuestionando la “versión oficial” narrada por el cine y los medios de comunicación generales, y creando una fisura crítica en el sistema.

Las declaraciones de una joven palestina estudiante en *Sderot* es paradigmática sobre este contexto que se ha de “dejar en evidencia”. Se describe como “mujer, feminista y palestina” y, empeñada en contar su historia con sus propios ojos, afirma que no puede dejar de mostrar ese contexto en el que múltiples factores sociopolíticos toman cuerpo a través de su propia persona. Estar atenta a sus experiencias vitales es inevitable cuando filma sus documentales en un espacio tan candente como *Sderot*. Las preguntas derivadas se agolpan: ¿acaso el resto del planeta no entraña una cantidad de conflictos sociopolíticos similares? ¿no se trataría más bien de querer enfrentarse a ellos y no recurrir, una y otra vez, al cine como lugar de puro entretenimiento y escapismo narcotizante? En un momento de crisis global como el actual, es cada vez más evidente que el contexto fuerza al director a tomar partido y a ser cuidadoso con sus elecciones. Aunque el éxito de esta metodología de trabajo no tenga un efecto notable en las obras producidas en Sappir, donde sólo un 15% de las películas realizadas se enfrenta a los problemas sociales, políticos, religiosos, geográficos del país, es un punto de partida para futuras producciones. “A pesar de la aproximación iconoclasta de la escuela -puntualiza Osvalde- [Sappir] no logra cambiar la realidad, hecha de separación, exclusión y división”. En Israel, tanto el cine como la vida entraña enfrentarse diariamente a conflictos y, por ello, no se debería ser capaz de permanecer pasivo. El acto de comunicación y diálogo que se produce en la escuela a través del cine, entre

personas que, de no estar allí, no tendrían nada en común, es un paso enorme en el proceso de reconocimiento de las singularidades en un mundo cosmopolita. En la historia del cine universal, obras como *Sderot*, *Last Exit* nos recuerdan que el cine es un lugar único desde el cual compartir historias que nos hablen de singularidades de esos “otros” diferentes a nosotros y poder así embarcarnos de su mano en el proceso de construcción de un cosmopolitismo del siglo XXI.

Notas

[1] A través de la firma del Decreto Laval en 1934, Francia controló (en realidad, evitó) el acceso a la producción fílmica de los habitantes autóctonos y de las películas subversivas o críticas con su gobierno. Introduciendo la censura previa al guión, muchos teóricos consideran que retrasó el nacimiento del cine africano en sus territorios. Si bien la política inglesa fue más favorable a la educación de técnicos nativos y a la creación de infraestructuras locales (en Nigeria, por ejemplo), tampoco se puede hablar de una política de apoyo a la creación de industria autónomas y competitivas a escala global.

[2] Dependiendo del virtuosismo crítico del estudioso en cuestión se introducían algunos matices y/o subcategorías a la división principal.

[3] Achille Mbembe, “Afropolitanism”, en *Africultures*, N° 66, 1º semestre 2006, publicado previamente online en diciembre de 2005. Última consulta: 01/09/2012. <http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=4248> [Traducción de la autora].

[4] Ibid.

[5] En esta línea, aunque de manera mucho más matizada, se encuentran estas declaraciones de Alexie Tcheuyap: “[...] tampoco se puede perder de vista la trayectoria histórica que produjo la retórica anticolonial y que continúa resonando, a veces de manera demasiado simplista, en películas como *Le Malentendu colonial* (2005) de Jean-Marie Teno o *Bamako* (2006) de Abderrahmane Sissako”. (Tcheuyap, 2011: 29). [Traducción de la autora].

[6] Tomo el término del iluminador artículo del profesor Alexie Tcheuyap “Cinéma documentaire et expériences féminines en Afrique francophone”. En *French Forum*. Primavera/Otoño, 2010. Vol. 35, N°s 2-3. Pp. 57-77.

[7] Junto a Hugo Berkeley, Osvalde Lewat acaba de terminar el documental *Land Rush*. La sinopsis de presentación, a la espera que empiece a circular de manera extensiva por festivales especializados reza: “África produce un 10% menos de comida que en el año 1960. Con el aumento del monocultivo y la globalización de la producción alimentaria, el panorama del continente está cambiando y se está viendo amenazada la capacidad de alimentarse por sí mismo. En Mali, un plan norteamericano que pretende crear una vasta plantación de caña de

azúcar en las orillas del río Níger amenaza a los cultivadores locales a pequeña escala, quienes han alimentado a sus comunidades durante generaciones”. Última consulta: 24/01/2013. <http://www.itvs.org/films/land-rush>. [Traducción de la autora].

[8] Un cineasta como Steve McQueen, descendiente de africanos, nunca es analizado como parte del “cine africano en la diáspora”, en buena parte debido a que tanto sus temas como sus sujetos no son específicamente africanos.

Bibliografía

-Libros

Adeosokan, Akin, *Postcolonial Artists and Global Aesthetics*. Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press: 2011.

Bonetti, M. y M. Seag, *Through African Eyes. Conversations with the Directors*. Vol. 2. Nueva York, African Film Festival Inc.: 2010.

Diawara, M. *African Film. New Forms of Aesthetics and Politics*. Munich, Berlín, Londres y Nueva York, Prestel: 2010.

Eke M., K. Harrow y E. Yewah (eds.), *African Images. Recent Studies and Text in Cinema*. Africa Trenton y Asmara, World Press: 2000.

Fanon, F. *Les damnés de la terre*. París: La Découverte & Syros: 2002. (1ª edición con Prefacio de Jean-Paul Sartre. París, Editions François Maspero: 1961).

Givanni, J. y I. Bakari. *Symbolic Narratives/African Cinema. Audiences, Theory and the Moving Image*. Londres, BFI: 2001.

Harrow, K. *Postcolonial African Cinema. From Political Engagement to Postmodernism*. Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press: 2007.

Hernández Huerta J. L., L. Sánchez Blanco y otros (eds.). *Historia y Utopía. Estudios y reflexiones*. Salamanca, AJHIS: 2011.

Murphy, D. y P. Williams. *Postcolonial African Cinema. Ten directors*. Manchester y Nueva York, Manchester University Press: 2007.

Nichols, Bill. *La representación de la realidad. Cuestiones y conceptos sobre el documental*. Barcelona, Paidós Comunicación: 1997.

Tcheuyap, A. *Postnationalist African Cinemas*. Manchester y Nueva York, Manchester University Press: 2011.

-Artículos

Hennebelle, G. “Interview with Sembene Ousmane”, en *Afrique Littéraire et Artistique*, N° 49 (edición especial: “Cinéastes d’Afrique Notre”), 1978.

Lewat, O. Entrevista en YouTube, 2011. Última consulta: 01/09/2012. <http://www.youtu->

be.com/watch?v=D6Nej4PwzWg

Lewat, O. Entrevista realizada por Michèle Solle : “Moi, aussi, je veux rompre avec la pensée unique”. Clap Noir, 26/01/2012. Última consulta: 01/09/2012. <http://clapnoir.org/spip.php?article815>

Mbembe A. “Afropolitanism”, en *Africultures*, N° 66, 1º semestre 2006, publicado previamente online en diciembre de 2005. Última consulta: 01/09/2012. <http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=4248>

Tcheuyap, A. “Cinéma documentaire et expériences féminines en Afrique francophone”, en *French Forum*, Primavera/Otoño, Vol. 35, N° 2-3, 2010.

***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 *Africaneando*, *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.

Mujeres musulmanas intelectuales en los siglos XIX y XX: Marruecos y Nigeria

Beverly B. Mack

Este trabajo empezó como un estudio comparativo entre la educación tradicional de las mujeres musulmanas en el Magreb, ampliando el marco geográfico para abarcar desde Marruecos al norte de Nigeria y, de este modo, reflejar los vínculos históricos. El motivo de mi interés por esta cuestión era demostrar los lazos entre la Mauritania histórica (que incluye buena parte del actual sur de Marruecos) y las comunidades intelectuales musulmanas del norte de Nigeria, como queda plasmado en una carta escrita en el siglo XIX por la intelectual nigeriana Nana Asma'u a un intelectual mauritano, del cual ella se muestra muy informada. Estas relaciones fueron establecidas por miembros de la hermandad sufi Qadiriyya durante los siglos XVIII y XIX. Los sufíes se desplazaban constantemente entre hausaland y El Cairo o Fez y después relataban algunas maravillosas visiones experimentadas por determinadas personalidades espirituales de esas metrópolis. Uthman dan Fodio (el Shehu o Shaij) mantuvo relaciones cordiales con Shaykh al-Mukhtar al-Kunti, el líder de una comunidad sufi establecida en los alrededores de Tombuctú, que también tenía visiones. La población en el Fez contemporáneo conocía la familia Fodio y fácilmente hablaba de sus numerosas obras escritas, mientras que la hermandad de la Tijjaniyya llevaba muchos fieles desde Nigeria a Marruecos. Muchos tijanis del norte de Nigeria realizaban peregrinajes a Fez, donde está enterrado el fundador, al-Tijani.

En estas conexiones subyace la importancia del norte de Nigeria en esos tiempos como una destacada región islámica y que ocupa la mitad del país más poblado del continente africano. Sólo en cifras, las mujeres musulmanas nigerianas ya son importantes en cualquier análisis del islam en África. En un contexto comparativo, los logros de las

mujeres intelectuales del norte de Nigeria son muy parecidos a las de Marruecos en términos de estructura e intención. Lo que todavía está por estudiar son los trabajos particulares utilizados por las mujeres marroquíes que prosiguen sus estudios avanzados en el marco de la educación tradicional islámica.

Educación islámica en el Magreb

Estudios recientes han establecido perspectivas previas sobre el papel de las mujeres en la región, en especial con respecto a la educación. La responsabilidad de las mujeres mauritanas en la educación infantil es similar a la situación de las mujeres del norte de Nigeria en el siglo XIX. Sigue siendo igual por las familias nigerianas de esa época, matizado por el añadido de la educación diaria fuera del hogar, dividida entre los estudios formales islámicos y los no islámicos. Además, al proporcionar la educación básica para los niños que criaban, las musulmanas de ambas regiones también solían ser maestras para adultos, además de académicas destacadas por sus conocimientos. Las mujeres mauritanas parece que hicieron itinerarios similares a las de la familia Fodio en el norte de Nigeria en términos pedagógicos, tanto en la educación infantil como para adultos, al mismo tiempo que producían suficiente material pedagógico propio para formar parte de un canon creciente de trabajos para los académicos que les siguieron. Así, el intento de descubrir el canon de obras utilizado por las musulmanas en el Magreb debe considerar también los materiales tradicionales que habitualmente se estudiaban en el sistema educativo islámico. Del mismo modo, debemos centrar nuestra atención en los trabajos producidos por estas mujeres como ayudas mnemotécnicas para su profesión docente.

El Corán es la base para el pensamiento y la literatura islámica. Es imposible imaginar la educación islámica sin la memorización del Corán, que empieza en la educación infantil. El programa continúa hasta el equivalente occidental del postgrado a través de un complejo programa de cursos. Este incluye un amplio elenco de temas como ciencias naturales, física, historia, geografía, sociología, medicina y matemáticas, con frecuencia en renombradas instituciones como la Universidad de al-Azhar en El Cairo y la *madrasa* Qarawiyyin en Fez. Como demuestran las bibliotecas de Mauritania, los estudios más avanzados incluían multitud de temas, como ciencias coránicas, lengua árabe, misticismo (literatura sufí), jurisprudencia, manuales científicos (de medicina,

astrología y matemáticas), literatura general, relatos históricos (genealogías, diccionarios biográficos, cronologías, memorias de peregrinajes), material político y correspondencia general. En aquel siglo XIX, la colección de Nana Asma'u demuestra un repertorio igual de amplio.

La educación islámica seguía un patrón similar en Kano a mitades del siglo XIX. En esta ciudad del norte de Nigeria, el sistema educativo empezaba a los tres años. Durante nueve años aprendían a escribir y recitar el Corán, memorizándolo por entero. Después, empezaban una introducción a varios campos: *fiqh* (jurisprudencia), *hadith* (narraciones del profeta), *tawhid* (unidad de la creación), *sira* (biografía del profeta) y *nahawu* (gramática). Seguía una segunda lectura del Corán, lo que aseguraba una mejor facilidad de comprensión y pronunciación. Aproximadamente a los 20 años, los estudiantes empezaban los estudios avanzados de libros famosos, leyéndolos una vez con la guía del profesor. El dominio de una obra en particular significaba la obtención de un diploma que permitía enseñar aquella obra.

Estudiantes y profesoras mujeres

Aunque las niñas empiezan su educación coránica al mismo tiempo que los niños, al llegar a la adolescencia parece que muchas abandonan. Hasta qué punto esto es cierto o sólo aparente es complicado de determinar. En muchos casos, en especial en las zonas urbanas, simplemente no están visibles. Al caminar por una calle de Fez es habitual escuchar cómo los niños recitan el Corán. Si preguntas dónde están las niñas, te aseguran que sí están en clase, pero en el fondo, fuera de la vista. En Kano las niñas eran educadas en casa por una generación mayor, lo que comporta la falsa impresión de que las niñas no reciben ningún tipo de educación. Nana Asma'u y sus hermanas (en especial Khadija, que tradujo el renombrado *Mukhtasar* de Khalil al fulfulde) no son excepciones: el estudio de 1991 llevado a cabo por Balaraba Sule y Priscilla Starratt sobre mujeres intelectuales, místicas y trabajadoras sociales demuestra que la tradición de la educación islámica es crucial en el norte de Nigeria de esa época.

Asimismo, en Fez y Meknes las mujeres dirigían escuelas de educación primaria islámica, y las mujeres intelectuales sufís podían elegir continuar su educación avanzada en programas tradicionales de estudio más que en la universidad de corte occidental. Además, es habitual para aquellas más inmersas en la vida tradicional

asistir de forma regular (una o dos veces por semana) a grupos de estudio en *zawiyas* locales para la discusión de un pasaje coránico u otros comentarios sobre cuestiones contemporáneas. En cada caso, la reunión en la *zawiya* está dirigida por una mujer cualificada para la enseñanza, dar sermones y responder cuestiones.

Incluso al margen del sistema educativo formal, la idea de la palabra escrita conservada en el libro es algo muy valorado en las culturas musulmanas. El doble precepto que fundamenta el islam -la importancia de crecer en conocimiento y la confirmación de equidad- guía la actitud, y hace que la erudición de las mujeres sea patente en aquellas culturas que no se han visto superadas por las limitaciones patriarcales. Pero incluso en estas culturas, la insistencia de las mujeres en sus derechos reflejados en el Corán les motiva a proseguir con sus actividades intelectuales. Del mismo modo, esto no es un concepto nuevo. La evidencia en el al-Ándalus del siglo X indica que las niñas iban a la escuela con los niños y que las mujeres escribían. Wallah, la princesa poeta, fue educada “en clases que incluían a ambos sexos”.

Influencias tradicionales

Nos centraremos en las obras de Nana Asma’u, con trabajos poéticos en numerosas categorías. Sus obras, influenciadas por el Corán y la Sunna, incluyen guías mnemotécnicas para facilitar la memorización del Corán, las historias basadas en la Sunna, elegías y poemas sobre medicina del Profeta. Los trabajos históricos incluyen influencias de la *sira* y panegíricos. Los trabajos inspirados en el contexto sufi reflejan la experiencia de *khalwa* (retiros espirituales) y *dhikr*, un relato de una mujer sufi y un panegírico. La mayoría de estos reflejan una creatividad colaborativa, pero muchos son el mejor ejemplo de la técnica colaborativa con miembros de la comunidad, y la versión de poemas que eran conocidos en la región, algunos de los cuales están directamente vinculados a manuscritos del siglo X, influenciados por los panegíricos del siglo XIII o centrados en los conceptos abasidas de Estado.

Prácticamente todas las obras de Nana Asma’u muestran la influencia directa de trabajos anteriores; todos ellos pueden entenderse en el contexto de su educación islámica, fundamentada en el estudio del Corán y la Sunna. Así, un “canon” de obras no representa una colección estática y protegida, sino una colección vital de materiales que incluye tanto las composiciones de clásicos como las contemporáneas inspiradas por

otras obras antiguas y de la época. Un único manuscrito sólo representa un momento en la continuada variación de materiales utilizados para el estudio. Algunas de estas nuevas creaciones, a su vez, se convirtieron en parte de un canon nuevo y siempre cambiante de trabajos en un contexto fluido de aprendizaje.

Más allá de los ejemplos en las obras de Nana Asma'u, la atención en los materiales utilizados en la región indica que el intercambio de poemas y tratados no sólo era habitual, sino también necesario para el desarrollo del aprendizaje en las comunidades islámicas. En este punto, la definición de "canon" se vuelve más problemática debido a que los materiales escritos sólo tienen una importancia secundaria para el avance intelectual en los círculos sufíes. En efecto, en Fez muchas autoridades sufíes expresan su reticencia a basarse en la palabra escrita o publicada.

Se avanza en la comprensión a través de la contemplación de la palabra hablada, la memorización de pasajes del Corán y la discusión de conceptos en una variedad de lugares, entre estos las escuelas coránicas en los niveles más bajos y más altos, los grupos de estudio en *zawiyas*, y en la afiliación a grupos de estudio particulares de la hermandad. Así pues, el "canon" sobre el que se basan las mujeres intelectuales del Magreb incluye trabajos de transmisión oral, lo que suele apreciarse mucho más que los escritos.

La comunidad Fodio

Los escritos de Nana Asma'u dejan muy claro que su educación, así como la de todas aquellas personas con su mismo nivel, incluía el estudio y la imitación de obras clásicas, además de la actividad colaborativa entre familiares y compañeros. Su educación siguió los mismos patrones tradicionales de aprendizaje evidenciados por otros en la región, desde Mauritania y Mali a Kano, tal y como queda reflejado en la familiaridad que trata los diversos temas en los escritos, característico de estos programas de estudio. En consecuencia, su obra formó parte del corpus de trabajos pedagógicos, en especial en la educación de las mujeres en el Califato de Sokoto.

Alhaji Umaru (nacido en 1858 en Kano) conocía a Nana Asma'u y en sus escritos comentó que ella era famosa en la región. Umaru empezó la escuela coránica a los siete años y pasó cinco años aprendiendo el Corán y el árabe. A los 12 empezó la secundaria, con diferentes profesores hasta los 21, finalizando en 1891. Las áreas de estudio que

cursó abarcaron religión, historia, ley y lengua árabe, así como dos años dedicados a historia y comentarios del Corán y once años más implicado en el estudio de la religión y el idioma. Además, estudió teología, *hadith*, ley malikí, tradiciones históricas del islam, la biografía del Profeta y también historia mundial, literatura oeste-africana, gramática árabe y poesía islámica y pre-islámica. Es factible que este itinerario de estudios estuviera influenciado por el movimiento intelectual que surgió en Sokoto y que se expandió por el norte de Nigeria durante el siglo XIX en el transcurso reformista que siguió al *jihad* de Sokoto. Y aunque Umaru no cita ningún trabajo de los Fodios, no sería extraño encontrar pruebas de que la poesía y la prosa producida por el Shehu, su hermano Abdullahi, su hijo Bello y su hija Asma'u fueran una parte integral de la educación islámica en ese final del siglo.

La obra de Asma'u titulada "El Corán" y realizada a principios del siglo XIX es citada por Mervyn Hiskett como un poema "de escaso interés literario". Aun así, el valor de esta obra es que incluye en 30 versos los nombres de cada capítulo del Corán, algo que lo convierte en una herramienta nemotécnica para la enseñanza. Cualquier profesor cualificado era capaz de desarrollar cada título y enseñarlo por entero en varias lecciones. Asma'u escribió este poema en los tres idiomas más importantes -árabe, fulfulde y hausa- con la obvia intención de llegar a una amplia audiencia. El valor de este trabajo, pues, es su eficacia en guiar y organizar el estudio del Corán para los estudiantes, tanto para los principiantes como para los niveles superiores. Así, aunque no está basado en una pieza anterior -que yo sepa-, su valor en la educación formal islámica es evidente.

Influencias en los trabajos de Asma'u: Corán y Sunna

En *Tanbih al-ghafilin* (El camino de los fieles, 1820) Asma'u utilizó la obra de su hermano *Infaqul al-Maisur* como modelo de discusión sobre los métodos y materiales pedagógicos del Shehu. Este trabajo se centra en la Sunna y resulta familiar a cualquiera educado en la tradición del *hadith*. Otra obra de este tipo es *Godaben Gaskiya* (El sendero de la Verdad, [en hausa] 1842), donde Asma'u aconseja seguir el camino del buen comportamiento, advirtiendo explícitamente contra los errores y describiendo los dolores del infierno y las recompensas del paraíso. Una vez más, es una obra que bebe de la Sunna, derivada directamente del Corán como en *Sharuddan*

Kiyama (Signos del Día del Juicio [en hausa]). En esta última obra, Asma'u destaca de forma detallada los castigos del infierno tal y como se describen en el Corán. Además, este trabajo le permite trazar un paralelo metafórico entre el precio del pecado y el coste de la desobediencia a la autoridad local. La *sharia* del califato reforzaba el comportamiento mediante la penalización reglamentaria, y Asma'u elige inculcar a las masas la importancia de la obediencia a todos los niveles, desde lo civil a lo espiritual.

Tal vez su obra más aterradora donde señala los peligros del infierno es *Hulni-nde* (Lo que has de temer [en fulfulde]). No estaba dirigida a las masas, sino a su clan. El origen de la obra se encuentra en un poema de Muhammad Tukur; Asma'u añadió el *takhmis*. Ella también estaba familiarizada con los sermones del Shehu sobre el miedo al infierno, que Bello incorporó después en su libro *Infatul al-maisur surat al-ikhlas*. En cada caso, estos trabajos son muestras de la familiaridad de los autores con las descripciones del Corán sobre el infierno. También son ejemplos explícitos de trabajo colaborativo por parte de sus autores.

Muchas de las obras de Asma'u están en el modo poético del árabe clásico de la elegía. Se centran en aspectos del carácter que deberán ser familiares en estudios de la Sunna y el *hadith*. Esto incluye elegías a personajes conocidos, como su hermano, el califa Muhammad Bello, así como a individuos desconocidos. Queda reflejado, por ejemplo, en el poema *Alhinin Mutuwar Halima* (Elegía para Halima [en hausa], 1844), donde comenta las virtudes de esta mujer corriente, una vecina, recordada especialmente por su paciencia y habilidades mediadoras entre los miembros de la familia. En sus 61 obras compiladas, Asma'u incluye 15 elegías, y tres más que podríamos considerar en esta categoría: dos lamentan la pérdida de Aisha, una amiga íntima, y otra escrita el año después y donde celebra el carácter de Bello. Debemos añadir que en su emotivo recuerdo de su hermano califa, Asma'u no menciona ninguno de sus logros políticos o históricos. En su lugar, destaca las cualidades morales y éticas que lo distinguían como una persona que seguía la Sunna desde el corazón.

La obra de Asma'u *Tabshir al-ikhwan* (La medicina del profeta [en árabe], 1839) refleja la inmersión en los *hadiths*. Escrita en árabe, está dirigida a estudiosos, en especial a aquellos especializados en *tibb an-nabi*, considerado el sistema sanitario de Medina con base religiosa y un alto nivel espiritual. Todos los *hadiths* que tratan con la medicina y asuntos relacionados están presentes como una parte inseparable de un cuerpo más amplio de tradiciones proféticas, consideradas genuinas e infalibles. Este

trabajo, como muchos otros de su autoría, refleja obras comparables por otros miembros de su clan. El Shehu menciona que recibía tratamiento médico con versículos del Corán y que esto era Sunna (en su *Ihya al-Sunna* [Recuperación de la Sunna]), y su hermano Abdullahi escribió sobre la conducta de los médicos y los procedimientos que deben seguir (en *Masalih al-insan al-muta'alliqa bi al-adyan* [Beneficios para los seres humanos vinculados a la religión, 1827]) y en *Diya al-qawa'id wa nathr al-fawa'id li-ahl al-maqasid* [Las normas para propagar los beneficios para los objetivos de la gente, 1827]). Pero, como en otros trabajos, fue su hermano Bello quien más influenció a Asma'u en esta pieza sobre medicina. Él era uno de los escritores de todo el Bilad al-Sudan que tenía autoridad en cuestiones médicas. Entre los 10 libros de Bello sobre medicina encontramos su *Talkhis al-maqasid al-mujarrada fi'l adwiya al-farida* (Resumen de un Objetivo Único)[31], un resumen del libro del siglo XV de al-Kastallani sobre medicina con base religiosa. Otros libros de Bello sobre medicina incluyen uno centrado en las enfermedades de la vista, purgatorios y hemorroides. En 1837, en su avanzada edad, escribió *Tibb al-Nabi* (Medicinas del Profeta), un tratado de medicina metafísica tras una visita del intelectual egipcio y miembro de la qadiriyya Qamar al-Din, que transmitió su conocimiento médico a Bello. Además de estos trabajos, Asma'u también cita a Muhammad Tukur como fuente de referencia. Tukur fue convencido por Bello para que escribiera un libro de 22.000 palabras en 1809, *Qira al-ahibba' fi vayan sirr al-asma*, donde explica los beneficios médicos de recitar los nombres de Dios o algunos versículos coránicos. Su *Ma'awanat al-ikhwan fi mu'asharat al-niswan* (Los medios de ayudar a los hermanos hacia sus relaciones sociales legítimas con las mujeres) se centra en el uso de minerales y plantas junto a plegarias con propósitos curativos. En su versión, Asma'u se centra en las suras 44-108, aunque desconocemos por qué. En todas las obras de Bello, y en Asma'u sobre este asunto, el objetivo es proporcionar información que beneficie al conjunto de la comunidad.

Influencias históricas

Otro clásico del género poético árabe, la *sira* (biografía del Profeta), es evidente en el libro de Asma'u *Filitage/Wa'kar Gewaye* (El viaje [en fulfulde/hausa], 1839, 1865) -sobre las campañas reformistas del Shehu- y *Begore* (Deseo para el Profeta [en hausa],

sin fecha). En el primero, Asma'u traza claros paralelos entre la campaña del siglo XIX sobre las reformas del islam del Shehu y las del Profeta para establecer el islam en el siglo VII. En el segundo, se centra en los aspectos de la vida del Profeta que pueden compararse fácilmente con la vida del Shehu.

Asimismo, *Tabbat hakika* se centra en la necesidad de los gobernantes de tener presente la ley divina. Este poema de naturaleza colaborativa demuestra la interdependencia practicada por los intelectuales islámicos para elaborar obras que ahora consideramos de un único autor. Si Asma'u basaba su poema en los pareados de su padre y creaba nuevas versiones en quintetos, ¿quién es el autor del poema? Un librero de Fez me mostró diversos libros antiguos sobre *hadith* y *fiqh*, todos escritos por hombres. Cuando le pregunté si era posible encontrar obras de mujeres, me dijo que no, pero añadió que eso no significaba que las mujeres no escribieran. Insistió que era muy habitual que las mujeres compusieran, pero en lugar de firmar con sus nombres lo hacían con el de sus maridos.

Trabajos sufíes

A finales del siglo XVIII y principios del XIX, el tráfico sufí entre Hausaland en el norte de Nigeria, Fez y El Cairo era habitual. No sólo los devotos en hausaland estaban familiarizados con la Qadiriyya, sino que la recién formada Tijjaniyya (1780) confirmó un vínculo con Fez, donde Ahmad al-Tijani está enterrado. La afiliación a la qadiriyya del clan Fodio era generalizado. Además de la implicación en el misticismo de Asma'u, la esposa del Shehu, Aisha, era una piadosa mística, y su otra mujer Hawa y su hija Fadima hacían retiros espirituales con regularidad. Pronto en su educación, el Shehu estudió *Las revelaciones de La Meca* de Ibn Arabi (1238).

La obra de Asma'u *Mimsitare* (Perdóname, 1833) está escrita en fulfulde, lo que indica que no estaba pensada como una herramienta pedagógica para la audiencia, que hablaba mayoritariamente en hausa, sino que se dirigía al clan fodio. Este trabajo, junto a *Tawassuli Ga Mata Masu Albarka/Tindinore Labne* (Mujeres sufíes [hausa/fulfulde], 1837) y *Sonnoire Mo'Inna* (Elegía para mi hermana Fadima [en fulfulde], 1838), destaca la actividad sufí de Asma'u. *Mimsitare* indica la propia entrada de la autora en *khalwas* (retiros espirituales), mientras que los otros dos trabajos mencionan que la madre de Bello, Hawa, y su hija Fadima (respectivamente) realizaban con frecuencia estos

retiros. Asma'ú tenía cuarenta años cuando escribió *Mimsitare*, aproximadamente la misma edad en que su padre empezó con los retiros y a tener visiones que establecían su conexión con el Shaykh Abd al-Qadir al-Jilani, fundador de la qadiriyya. Su recolección de experiencias místicas está vinculada a su *wird* (letanía).

Su trabajo posterior, *Mantore di Dabre* (Recuerdo del Shehu [en fulfulde], 1854) se basa en una obra escrita por el Shehu cuando era muy joven, quizá cuando tenía 10 años, en 1765. Este poema, titulado *Afalgimi* (en fulfulde) es una simple letanía sufí, cuyo estilo ella copió del Shehu casi un siglo después. Ambos trabajos llaman a seguir la Sunna y a ser generosos. La imitación de su padre es una forma de honorarle, siguiendo la tradición poética de imitar el estilo de otro autor.

El único poema donde Asma'ú menciona su salud es en un contexto claramente sufí. De apenas doce líneas, esta pieza no tiene título, aunque en la traducción se le dio el nombre de “Agradecimiento por la Recuperación” (1839). Aunque no existan otros poemas conocidos sobre la recuperación, este se vincula por contexto y tono a uno de Rabia al-Adawiya de Basra, la conocida sufí del siglo VIII. El poema de Rabia habla de rezar toda la noche y ayunar como ayuda sanadora a su muñeca rota. En la obra de Asma'ú sobre el mismo tema, muestra una influencia tanto de las fuentes clásicas como del modo creativo sufí.

“La mujer sufí” de Asma'ú fue escrito con el propósito de honrar a las mujeres musulmanas del Califato de Sokoto, tanto las recién conversas como las veteranas. La base del trabajo es una obra en prosa de Muhammad Bello, *Kitab al-nasihah* (Libro de Consejos, 1835), el cual pidió a Asma'ú que lo tradujera al hausa y al fulfulde y lo versificara. Su objetivo era crear una herramienta pedagógica con la intención de promover la educación de las mujeres dentro de un marco islámico. Para lograrlo, Asma'ú elaboró un poema que se centró en mujeres ejemplares de la comunidad, mezclando sus nombres e historias con una letanía de mujeres sufíes históricas cuyas reputaciones eran muy conocidas. En la época en que los trabajos recopilados de Asma'ú fueron traducidos al inglés (1997), se pensaba que el manuscrito en el cual se basaban tanto la obra de Bello como el suyo era *Sifat al-safwat* (siglo XII) de Ibn al-Jawzi. Sin embargo, la traducción que elaboró Rkia Cornell, en 1999, de la obra de Abu Abd al-Rahman al-Sulami escrita en el siglo X, *Dhikr al-niswa al-muta àbbidat al-Sufiyyat* (Primeras mujeres sufíes), demostró que la propia obra de al-Jawzi estaba basada en esta anterior de as-Sulami.

El poema de Asma'ú comparte una conexión obvia con la de al-Jawzi (y, por extensión, con la de as-Sulami) porque la mayoría de nombres en el original aparecen con el mismo orden y con las mismas descripciones. No obstante, se diferencia del original al añadirle las mujeres del califato a la lista de mujeres sufíes veneradas, elevando de este modo su estatus al de las sufíes históricas. Su poema también se distingue de la versión de Bello en que ella omite las advertencias que realizó su hermano como un modo de controlar el comportamiento irreverente. En lugar de esto, se centra en lo que estas mujeres han conseguido, y en aquello que son capaces de hacer para contribuir a la comunidad musulmana. Este es otro ejemplo del uso que realiza Asma'ú de trabajos ya existentes como base para nuevo material con otro objetivo. De este modo, podía beneficiarse de la credibilidad asociada a las obras conocidas en los círculos intelectuales islámicos y también revisar aspectos de estos trabajos para comunicar mensajes relevantes para su lugar y su época. “Las mujeres sufíes” es una de las obras utilizadas extensamente en la formación de Asma'ú a profesores y así proporcionó una ventana al mundo islámico donde las mujeres estaban reconocidas como piezas importantes de la comunidad.

Las actividades colaborativas de Asma'ú también son evidentes en otros trabajos. Ella y otros intelectuales del califato se sentían muy vinculados al mundo islámico. Su padre, el Shehu, escribió sólo en árabe. Su tío 'Abdullahi se inclinó por la poesía preislámica y la del siglo VII del poeta norteafricano Abu Ali-Hasan b. Mas'ud al-Yusi. Las elegías de Asma'ú guardan gran similitud con las de al-Khansa, una poetisa contemporánea del Profeta, así que es probable que conociese los poemas de esta mujer. Su obra *Dalilin Sanuwar Allah* (Motivos para buscar a Dios [en hausa], 1861) se basa en la obra de Bello *Infaqul al-naisur*, donde aclara el contenido de los sermones del Shehu. Abundan los ejemplos del estrecho vínculo colaborativo entre diferentes generaciones de Fodios y su lazo con las obras clásicas.

Kiran Ahmada (Alabado sea Ahmad [en hausa], 1839) es un panegírico al Profeta en la forma conocida como *madih*, que proporciona una salida para las necesidades emocionales en la adoración; los panegíricos al Profeta suelen asociarse al sufismo. Asma'ú estaba acostumbrada con este tipo de obras de alabanzas al profeta, muy conocidas desde el siglo XIII, en especial *al-Burda* (Manto) de al-Busiri, *al-Ishriniyyat* (Los veinte) de al-Fazazi, *al-Qasa'id al-witriyya* de Lakhmi y *Simt al-huda* (El collar de la Guía) de al-Tawzari, todas ellas célebres en la región. La emulación de Asma'ú de los

temas y estilos de estas obras es evidente en sus poemas, además se sabe que estaba familiarizada con ellas. Otro ejemplo de sus panegíricos es *Mantore Arande* (Recuerdo del Profeta [en fulfulde, 1843]). En esta obra seleccionó detalles de la vida del Profeta que podían parecerse a las del Shehu, como también hizo en “Anhelando el Profeta”.

Colaboración

Fa'inna ma'a al-usrin yusra (en fulfulde, 1822) es un perfecto ejemplo de autoría colaborativa entre Nana Asma'u y su hermano Muhammad Bello. El poema de ella es una respuesta a un poema acróstico que Bello le dejó cuando se dirigió a la batalla. Cada uno recoge el versículo *Fa'inna ma'a al-usrin yusra* (Corán 94:5), y en el acróstico esto se lee de arriba abajo durante las 14 líneas, marcando la primera letra de cada línea. El poema de Bello estaba escrito para confortar a la preocupada hermana; el de Asma'u fue compuesto como una plegaria para la victoria y el regreso seguro. Aunque estas obras no guardan relación con poemas clásicos anteriores, el hecho de su íntima colaboración indica un estilo representativo de la poesía árabe.

La obra de Asma'u *Gawakuke ma'unde* (La batalla de Gawakuke [en fulfulde], 1856) también es muy colaborativa. Bello describió esta batalla, como hizo al-Hajj Sa'id, un seguidor de al-Hajj Umar, y Asma'u debía conocer ambos trabajos. A pesar de su aparente tema histórico, esta obra es, en realidad, una elegía que describe el carácter de Bello, su bāraka, el liderazgo carismático y sus milagros, situándolo en un contexto de la devoción sufí. Al combinar estos estilos y tratando un tema ya cubierto por otros poetas de su época, Asma'u crea un trabajo de amplia repercusión, al mismo tiempo que dibuja una figura política con particulares colores islámicos.

El Kano contemporáneo

El estudio de Sule y Starratt sobre las mujeres educadas en Kano demuestra que la educación de las mujeres es un fenómeno urbano extendido. Analizan la educación de las mujeres que fueron adultas a mediados del siglo XX. Este patrón de aprendizaje anterior era parecido para todas: estudio del Corán a manos de un familiar durante la infancia, seguido del estudio de obras sobre ley malikí y los principios de la plegaria. Tras esta etapa, estudiaban varios libros centrados en la ley y el ritual malikí,

panegíricos del Profeta, historias sobre la familia del Profeta, misticismo y gramática árabe. Su canon de obras preparaba a estas mujeres para sus papeles como profesoras y líderes espirituales. Era habitual que enseñaran en diferentes niveles. Muchas a niños durante el día y a adultos por la tarde. También eran varias las que dirigían escuelas islámicas (*islamiyya schools*) en los barrios y una fue muy conocida como experta en la recitación de *tafsir* -gravó lecturas en la radio y la televisión-. En cada caso, las trayectorias de estudio de las mujeres continuaban a través de sucesivos matrimonios, estableciendo el hábito de aprender en su trabajo diario. A su avanzada edad, continuaban enseñando en privado y dando clases particulares a otras mujeres sobre libros en concreto.

Mi propia experiencia en íntima asociación con las mujeres de Kano es que los niños empiezan a los 4 años y continúan tanto en el modelo coránico como en el occidental, dividiendo los días entre las dos escuelas. Existen muchas opciones para la escuela secundaria, desde la Escuela de estudios Árabes a colegios occidentales. En esta etapa las mujeres, que se casan jóvenes, parece que dejan la educación, pero su retiro al ámbito privado no implica el final de su aprendizaje. Las clases privadas son habituales y encajan fácilmente con las exigencias de la vida doméstica, en clara oposición a las rígidas clases alejadas de los hogares. En las décadas de 1970 y 1980, el gobierno del estado de Kano promovió un programa de clases de adultos en toda la región. Las clases se llevaban a cabo durante el día y la noche para conseguir una mayor afluencia. El currículo era extenso, e incluía literatura, matemáticas, conocimiento religioso, cuidado infantil, higiene y manualidades para posibles aplicaciones emprendedoras. Al mismo tiempo, en el palacio, muchas de las esposas del emir, con diplomas de formadoras de profesores, se implicaron en las clases privadas de la comunidad real y también del exterior del palacio. Una de ellas también fundó una escuela de primaria para niños que no podían ir a un colegio formal. En la moda de las escuelas islámicas (*islamiyya schools*) que sustituían a las escuelas coránicas, el estudio de Helen Boyle centrado en Kano señala que la ratio por sexo favorecía a las niñas, pues había dos por cada niño. Parece que las mujeres en el norte de Nigeria se toman muy en serio el consejo profético “busca el conocimiento, aunque llegues a China”.

El Marruecos contemporáneo

Varios estudios de mujeres y educación en Marruecos se han centrado en saber hasta qué punto las chicas y mujeres están integradas en la escuela pública donde los sexos están mezclados. En cada caso, los estudios hablan del papel de la educación como una herramienta de empoderación para las mujeres en su tarea de cambiar los roles socioeconómicos. Pero ninguno de estos trata sobre el papel y el alcance de la educación tradicional entre las mujeres marroquíes, en especial en la educación sufi. Es probable que las mujeres que asisten a *zawiyas* de forma regular, en los pueblos de todo Marruecos, hayan estudiado obras similares a las que hemos señalado en Kano -ya sea de forma oral o escrita-.

Además de los documentos escritos, las obras de transmisión oral son centrales para una explicación de los trabajos sobre los que se basan las intelectuales musulmanas del Magreb. El análisis de Helen Boyle dedica mucho espacio al concepto del cuerpo como un lugar de producción cultural, señalando el valor de memorización del Corán en inculcar valores culturales y comprensión. Esto es particularmente relevante para los tipos de estudio encontrados entre los grupos sufíes de la región. En una charla en la casa del Shaikh Moulay Hassan y su esposa en Fez, seguidores de un maestro sufi rural, señalaron que las obras que estudiaban eran orales. Al ser preguntados sobre si podían escribir, su maestro les explicó que prefería que las memorizaran. Otros sufíes discuten la perspectiva de que la palabra escrita es como una muleta que necesitas para moverte cuando internalizas la palabra de Dios. Al intentar comprender el canon de obras pertinentes a las intelectuales mujeres, la importancia de la palabra hablada y memorizada no puede ser ignorada.

***Beverly Mack** es profesora de estudios africanos en el Departmenta de Estudios Africanos y Africanos Americanos de la Universidad de Kansas (EE.UU.). Es autora de los libros *Hausa Women in the Twentieth Century*; *The Collected Works of Nana Asma'u, daughter of Shehu Usman dan Fodiyo, 1793-1864*; *One Woman's Jihad: Nana Asma'u, Scholar and Scribe*; y *Muslim Women Sing: Hausa Popular Song*. El artículo publicado forma parte del libro *The meanings of Timbuktu*, Shamil Jeppie, Souleymane Bachir Diagne (eds), CODESRIA/HSRC, 2008. Para la bibliografía consultar este libro en la web de CODESRIA.

Traducción: Africaneando.

Lenguas africanas: perspectivas en el África francófona

Gérard Galtier

El 20 de marzo de 2013 se celebró en París la mesa redonda «Lenguas y conocimientos», dentro del ciclo «Producción de conocimiento» organizado por la entidad CADE (Coordination pour l'Afrique de Demain). A continuación ofrecemos la relatoría de la intervención del profesor Gérard Galtier.

Gérard Galtier introdujo su conferencia con algunas informaciones básicas. Las lenguas africanas pueden ser reducidas y limitadas a las comunidades que las hablan como lenguas maternas o bien de extensión mayor hasta el punto de ser adoptadas por otras comunidades. Estas últimas son las lenguas vehiculares que se imponen como medio de comunicación privilegiado en las grandes urbes del África actual. Estas mismas lenguas se difunden a través de campañas. Su enorme difusión proviene de diversos factores que han podido combinarse, como su empleo en los grandes reinos precoloniales, por los comerciantes, los ejércitos, las capitales de los nuevos Estados, etcétera.

A continuación, Galtier recordó el papel histórico que tuvieron estas lenguas en la educación durante el periodo colonial y tras las independencias. Distingue las políticas lingüísticas de los colonizadores franceses y portugueses que impusieron el idioma europeo como lengua oficial de aquellas llevadas a cabo por ingleses, alemanes, belgas y los blancos en el África Austral, que permitieron compartimentar tareas entre las lenguas africanas y las europeas, y las primeras mantuvieron su privilegio en la educación primaria y la administración local.

Tras las independencias, el francés permaneció lengua administrativa y de enseñanza en las antiguas colonias francesas. Debido a la competencia entre las diferentes lenguas

autóctonas y por miedo a favorecer el nacionalismo interétnico, los nuevos gobiernos se mostraron más favorables a difundir la ciencia moderna que a conservar las culturas africanas. El antiguo Congo belga, por su lado, abandonó las lenguas africanas acusadas de mantener a la población local en la ignorancia y el subdesarrollo. En el África francófona, el francés permanece como la única lengua oficial, al igual que el portugués para las zonas lusófonas. Los países anglófonos continuarán asociando el inglés y las lenguas africanas con un amplio uso del suahili en los países del África oriental y la administración, la educación y la literatura. En otros países anglófonos donde coexisten muchas lenguas africanas, el inglés permanece como idioma de comunicación a nivel nacional.

¿Cuál fue la evolución durante 1969, 1970 y los años siguientes?

En la zona francófona, se vio que el empleo exclusivo del francés en la enseñanza llevaba a una deculturación de los escolarizados en relación a su ámbito de origen y al éxodo rural de los licenciados, con frecuencia poco productivos en comparación con los verdaderos productores (campesinos, pescadores y artesanos) que no solían tener estudios o no los habían terminado. Galtier remarca que al no utilizar las lenguas africanas esto impide las nociones modernas de penetrar en la vida cotidiana pero que, al mismo tiempo, el dominio de un idioma europeo representa para los africanos una apertura al mundo. De aquí la idea, con frecuencia evocada en los países francófonos, de asociar las lenguas africanas y una lengua internacional como el francés. Se realizaron intentos en este sentido, en particular en Mali, que tenía una política voluntarista en favor del desarrollo de las lenguas africanas.

Hay ámbitos donde las lenguas africanas son básicas para la transmisión o la producción de conocimiento. Por ejemplo en el caso del medio ambiente, del desarrollo rural y de la educación sanitaria. También en el ámbito cultural. Estas lenguas permiten, mejor que las extranjeras, la asimilación de conocimiento.

Acto seguido, Galtier presenta diversas experiencias llevadas a cabo desde la década de 1970. En primer lugar, menciona el gran desarrollo de las radios locales, que fueron uno de los factores clave para la renovación de las lenguas africanas. Desde hace mucho tiempo, emiten programas de alfabetización rural en idiomas africanos como en Mali, en especial en bambara y peul, que tuvieron una gran acogida en esa década. Otras

lenguas fueron introducidas a continuación (soninké, songhaï, tamashek, dogon) creando así dos sistemas paralelos: el sistema escolar oficial en francés y la alfabetización, llamada «funcional» en lenguas locales. En los años ochenta, se abrieron colegios bilingües experimentales en el sistema oficial, con los dos primeros cursos en lenguas africanas y, seguidamente, un paso progresivo al francés. En los años noventa, ante el éxito, a la vez, de la alfabetización y de los colegios experimentales, se decidió generalizar la experiencia en el conjunto del sistema educativo de Mali. Se creó la NEF, la Nueva Escuela Fundamental. Sin embargo, la NEF no tuvo el éxito esperado y encontró una oposición activa, por lo que el gobierno se vio obligado a dar marcha atrás. Actualmente, los colegios malienses eligen cada uno las lenguas utilizadas y se inscriben en múltiples sistemas escolares en paralelo, incluidas las madrasas franco-árabes.

A continuación reproducimos integralmente el texto propuesto por Gérard Galtier.

La situación actual en 2013

El estado lingüístico es muy diferente según el país africano. La situación de Mali no tiene nada que ver con la de Gabón. En los mercados de Bamako se utiliza, básicamente, el bambara; en los de Libreville, es el francés.

Asimismo, en 2013 las lenguas africanas se han desarrollado, de forma inesperada, en nuevos ámbitos, en especial en internet. Muchas veces, en webs desarrolladas por las comunidades en la diáspora y con el objetivo de ser un vínculo con los países de origen. Es el caso, por ejemplo, de la comunidad soninké, que ha creado numerosas páginas web bilingües francés-soninké. Asimismo, en Facebook existen muchísimos grupos bilingües soninké-francés. Esto también ocurre con otros idiomas, como el peul.

Debemos señalar que estas iniciativas provienen de la sociedad civil y no de los Estados. Esto significa que internet y otros medios como las radios locales contribuyen al desarrollo de las lenguas africanas, independientemente de la intervención de los diferentes gobiernos. En Francia también existen asociaciones que trabajan para el desarrollo de las lenguas africanas, por ejemplo para el peul y el soninké. En especial, existe una asociación muy activa, la APS (Association pour la promotion de la langue et la culture soninké), cuya sede está en Saint-Denis (París). Entre sus actividades,

realizan programas de radio en lenguas africanas y editan algunos libros.

Por otro lado, constatamos que el gobierno francés, desde hace algunos años, tiene una actitud mucho más abierta en esta cuestión si lo comparamos con unos años antes. Existe, por ejemplo, un proyecto apoyado por el Ministerio del Exterior y la Agencia Francesa de Desarrollo llamado ELAN (Escuela y lenguas africanas). Su idea es introducir las lenguas africanas en un determinado número de colegios piloto de ocho países del África francófona. A nivel panafricano, existe también la Academia Africana de las Lenguas (Acalan) con sede en Bamako.

¿Cómo mejorar las cosas?

Ante todo esto, parece como si todo funcionara perfectamente y que las cosas van mejorando. Sin embargo, en la práctica real vemos que no es tan sencillo.

En efecto, ya no existe el tabú o un discurso negativo en relación a las lenguas africanas, y todo el mundo está de acuerdo en valorizarlas. Pero en un país como Mali, es palpable que la lengua escrita dominante continúa siendo, en realidad, el francés (las publicaciones en lenguas africanas son, sobre todo, periódicos subvencionados o libros escolares).

Antes he dicho que la NEF (la Nueva Escuela Fundamental) no había logrado cuajar. ¿Qué ocurrió? Esta reforma fue lanzada en los años noventa bajo la presidencia de Alpha Oumar Konaré. Se trataba de reformar el sistema de educación primaria basándose en dos principios:

- Dar una educación adaptada a las realidades locales y proporcionar conocimientos prácticos y útiles más allá de la teoría. Esto, a veces, con la colaboración de personas externas del entorno escolar, como por ejemplo artesanos.
- Asociar la lengua africana local y la lengua francesa, con un paso progresivo de la primera a la segunda.

Sin embargo, esta reforma fue un gran fracaso debido a los siguientes motivos:

- La oposición de algunos profesores que tenían la sensación de que su profesión era cuestionada, pues se les pedía de enseñar en lenguas africanas y se introducía

formadores que no procedían del entorno académico.

-La oposición de los padres para quienes el objetivo de la escuela era el de aprender el francés, medo de promoción social (aunque ilusorio).

-Las clases experimentales de los años ochenta habían sido un éxito, pues se beneficiaron de profesores muy competentes y de clases reducidas. Pero con la generalización de la educación primaria que quería hacerse, había un profesor para cada 100 alumnos, con profesionales con escasa formación, lo que convertía la viabilidad en algo imposible.

-La grafía de las lenguas africanas utilizada hasta la década de 1980 era muy simple y no generaba una ruptura brutal con el francés. Sin embargo, en la década siguiente se adopta una nueva grafía muy científica, con muchos caracteres fonéticos especiales, lo que desalentaba a muchas personas. Si no eras un especialista tanto en lingüística como en el campo de la edición, era imposible para el ciudadano medio imprimir las lenguas africanas con el material del que se disponía.

Así pues, la reforma no se llevó a cabo por las numerosas huelgas tanto de profesores como de alumnos. Se llegó entonces al sistema actual, que es mucho más abierto y cada colegio se organiza como quiere. Gracias a esto, podemos esperar que con el tiempo se verá cuáles fórmulas funcionan mejor.

Con todo, constatamos que, a pesar de todos los esfuerzos llevados a cabo por Mali desde hace más de cuarenta años, las lenguas africanas, aunque continúan dominando en el empleo oral, casi no han penetrado en el ámbito escrito. La existencia de cuatro caracteres fonéticos en bambara (que no existían hasta la década de 1980) es, en efecto, una de las razones del problema.

Afortunadamente, en la actualidad en Mali existe un núcleo de personas muy competentes, dedicadas y conscientes, que pueden mejorar las cosas en un futuro.

¿Qué hacer?

Llegados aquí, ¿qué podemos hacer? Creo que debemos conservar el ejemplo de una lengua africana que lo ha conseguido: el suahili.

En primer lugar, debemos señalar que el éxito del suahili en África del Este (en Tanzania, Kenya y Uganda) no ha expulsado al inglés. Este continúa siendo practicado

sin dificultad. Por lo general, en África, se da un gran crecimiento de los hablantes en lenguas europeas oficiales; inglés, francés y portugués. El francés no debe preocuparse: no se ve amenazado por las lenguas africanas. Para el éxito del suahili veo dos motivos principales:

-Es un idioma internacional hablado en países africanos diferentes bajo una forma estándar idéntica. Su utilidad práctica es, pues, muy importante y la edición en esta lengua puede resultar fácilmente rentable.

-Su sistema gráfico es muy simple, no tiene caracteres fonéticos especiales y es fácilmente compatible con los idiomas europeos.

Es así que si se consigue unificar y estandarizar las lenguas africanas transnacionales empleadas en el África francófona será algo que contribuirá a reforzarlas. Esto es válido, por ejemplo, para idiomas como el conjunto mandinga o el conjunto songhai-zarma.

También se necesitaría que su grafía se simplificara ligeramente y que se sustituyeran los símbolos fonéticos por letras presentes en todos los teclados y en el conjunto de las políticas de caracteres. Es una grave fantasía creer que el sistema Unicódigo (Unicode) resolverá todas las dificultades. Actualmente, la escritura en lenguas africanas se ha convertido en el monopolio de algunas personas muy competentes y bien equipadas, mientras que los ciudadanos de base se enfrentan a mil dificultades.

Otra cosa: el sector de la educación. En efecto, el objetivo a largo plazo es introducir las lenguas maternas africanas en todos los colegios de primaria, durante los primeros años. Pero, en la etapa actual, si se quiere aplicar una reforma educativa que tenga éxito, sería mejor introducir las lenguas africanas en la secundaria y descender poco a poco al resto de cursos. De este modo, sería muy rápido formar personas que escribieran su lengua materna (pues ya saben escribir): personas que también tienen una cierta influencia social y que podrían fructificar esta nueva capacidad cultural. También se necesitaría que las lenguas africanas fueran una materia más en las selectividades africanas, y así los alumnos se tomarían más en serio su estudio. Finalmente, no hace falta intentar revolucionar todo el sistema con el riesgo de conocer múltiples oposiciones. Se debe actuar lentamente en las reformas.

Turno de preguntas

·Una primera pregunta plantea el problema de la falta de voluntad de utilizar la lengua local, en particular en la relación cotidiana con la administración. Se trata de reticencias de las clases dominantes en materia de educación que imponen su monopolio. G. Galtier responde que, en efecto, el poder utiliza el francés y que introducir una lengua africana sería mantener a la gente a un nivel inferior.

·Otra intervención señala que la formación de profesores es nula. Se limita a enseñarles los sistemas de transcripción y algunas reglas gramaticales, pero no se profundiza en el idioma. Para ilustrar la cuestión de la comprensión, Galtier pone un ejemplo de su experiencia en Mali, donde vio que las terminologías elaboradas en los despachos eran muy mal comprendidas por la gente. En bambara se creó un término que significaba «posposición». Como la noción de antes y después se expresa diferente en francés que en bambara, el término se entendía como «preposición». La reflexión gramatical no había sido realizada a partir de la propia lengua, sino a partir del francés. Asimismo, hace falta que las palabras se entiendan bien en la lengua. Lo mismo con las letras con las que la gente le da el sonido del francés. En el aprendizaje de las letras, no se contempla la pronunciación, como se ha constatado en los documentos oficiales de Senegal. Con frecuencia, las reflexiones se hacen en francés en lugar de pensar directamente en la lengua africana.

·Una puntualización habla del creole (criollo), lengua descuidada cuyos hablantes reclaman su enseñanza y que plantea los mismos problemas de pronunciación y de vocabulario. G. Galtier responde que suele haber una distorsión entre las declaraciones gubernamentales y la práctica en el terreno. Las hablas criollas se consideran como lenguas de Francia, con el mismo rango que las lenguas regionales o de los departamentos de Ultramar. El criollo, oficialmente, recibe el apoyo de la Delegación General para la Lengua Francesa y las Lenguas de Francia (DGLFLF), pero faltan recursos humanos. También existe oposición por parte de los universitarios locales.

·En respuesta a una cuestión sobre las madrasas en Tombuctú, Galtier subraya que esta ciudad es un caso aparte en Mali. Durante la colonización subsistió una educación

franco-árabe, pues Tombuctú fue la sede de antiguas universidades árabes y todavía se conservan numerosos manuscritos, muchos de ellos en lenguas africanas con grafía árabe [1].

·Otra pregunta se plantea la cuestión del coste de la difusión de los productos culturales capaces de conseguir la alfabetización en las lenguas nacionales. Han habido experiencias de alfabetización funcional prometedoras en Mali y en Burkina Faso, pero no han funcionado por los costes de producción, demasiado elevados para los gobiernos. Los proveedores de fondos tampoco han invertido en estas experiencias paralelamente a los programas de desarrollo rural que apoyan. G. Galtier comparte la intervención y recuerda que en las décadas de 1960-1970, habían locutores de radio voluntarios que se ponían al servicio de la comunidad y que a cambio obtenían una cierta promoción social. A partir de los ochentas, las cosas fueron diferentes por la competencia de las ONG, que financiaron en aldeas piloto la alfabetización pagando a los locutores. Sobre la cuestión económica, las operaciones de desarrollo rural ayudaron a las operaciones de alfabetización, como fue el caso para la sociedad del algodón que, en Mali, forzó mucho a la alfabetización en bambara. Es un ejemplo de integración entre desarrollo económico y lengua africana.

·Otra intervención se pregunta si sería pertinente plantear estas cuestiones a nivel federal. G. Galtier está de acuerdo. Pone el ejemplo del suahili, que es un idioma federal en África del Este. En África del Oeste sería fácil unificar el bambara de Mali, el diula de Costa de Marfil y el de Burkina Faso. La lengua mandinga podría unificarse igualmente, lo que favorecería la publicación de textos en este idioma. En algunos idiomas es algo que se está intentando. Es el caso del soninké, para el que existe un movimiento de armonización interna de este idioma que afecta Mali, Mauritania y Senegal. La Academia Africana de las Lenguas (ACALAN) creada por la OUA lanza programas de armonización de las grandes lenguas africanas (mandinga, wolof, peul, hausa...). La idea está allí, pero todavía no se ven los resultados.

Nota

1. Sobre esta cuestión, ver el libro de Ousmane Kane, *África y la producción intelectual no eurófona. Introducción al conocimiento islámico al sur del Sáhara*, oozebap. Barcelona, 2011.

***Gérard Galtier**, doctor en lingüística africana, es profesor de soninké en Inalco. Trabajó en programas de educación rural en Mali y antiguo responsable de edición de *Afrique et pays du Sud*. Notas y comentarios recogidos por Philippe Mathieu.

Traducción de Africaneando.

Desde la comunidad para la comunidad.

Entrevista a Mactar Thiam Fall

sobre sus manuales wolof-español

En estos últimos meses han aparecido tres libros pioneros para aquellas personas que quieran introducirse en la lengua wolof o para los wolofhablantes que quieran mejorar su castellano. Su autor es el profesor y documentalista senegalés Mactar Thiam Fall, residente en Barcelona. Gracias a su empeño y esfuerzo, los libros han salido a la luz promovidos por él mismo, una labor que combina con su trabajo de mediación con jóvenes y su realización de documentales sobre la realidad de la inmigración senegalesa. *Africaneando* lo ha entrevistado.

-Cuéntanos un poco, brevemente, tu trayectoria hasta ahora.

-Perdí a mi padre a los 11 años y fui criado por mi madre con mis cinco hermanos: tres chicos y dos chicas. Mi madre es de una familia de grandes intelectuales musulmanes, su padre era el imán del barrio y el segundo de la gran mezquita de la ciudad de Thiès, a 70 kms al norte de Dakar.

Después del bachillerato, hice una formación en Magisterio y empecé a enseñar en el año 1991.

En el 2006, decidí venir a Europa para descubrir el mundo occidental, y fui a Alemania, Francia, Italia y en 2008, llegué a Barcelona. Desde entonces, vivo aquí y voy cada año a Senegal a visitar a mi familia.

-Guía de conversación, diccionario, gramática... ¿Cómo empezaste a idear todos estos libros?

-Desde que estoy en Barcelona, estoy enseñando wólof, y me di cuenta que no había casi ningún material en wólof-español y wólof-catalan. Decidí hacer una colección “Dímelo en wólof” de cuatro libros: gramática, conversación, diccionario y libro de texto. De momento tengo publicado la guía de conversación y el diccionario. También he publicado un vocabulario de wólof-catalan “Man la Modu/Sóc el Modu. Parlem wòlof i català” y estoy preparando un diccionario wòlof-català.

Los libros de catalán están más enfocados hacia el aprendizaje del catalán para facilitar la integración en Cataluña de los wolofhablantes: senegaleses, gambianos, mauritanos...

-Resulta sorprendente tu vitalidad. ¿Con qué apoyos has contado para poder escribir los libros?

Los dos apoyos más importantes han sido los de dos personas: Ángeles Arregui Sierra, que hizo todo el trabajo de corrección y de edición de los tres libros, y el apoyo de Edmundo Sepa que se comprometió personalmente a llevar los dos primeros libros a la imprenta. También doy las gracias a Didac y a mi amiga Laura que me hicieron correcciones del libro de catalán, a oozebap que aceptó coeditar los dos primeros libros y a mi amigo Carlos Chang que hizo la maquetación de los dos libros sin cobrar.

-¿Es la primera vez que se publican libros de este tipo sobre wolof en castellano y catalán?

Sí, son los primeros de wólof-español y wólof-catalan. Ya no hace falta pasar por el francés, el wolofhablante puede aprender directamente el castellano desde su lengua materna.

-¿Cómo está siendo la acogida de los libros?

-Muy buena, tanto por la comunidad senegalesa que por los españoles y catalanes. Se nota que eran necesarios para todas estas tres comunidades. Ya he hecho presentaciones en muchos municipios de Cataluña: Barcelona, Granollers, Salt, Tordera, Salou, Amposta, Tortosa, y también en Madrid y Granada. Me siento muy orgulloso de la acogida, me llaman de muchas librerías para pedirme libros.

-¿Tienes previstos más libros de este tipo?

La “Colección Dímelo en wólof” comprende cuatro libros complementarios. Ya se han publicado la guía de conversación y el diccionario, quedan por publicar la “Gramática básica wólof” y un libro de texto que se harán este año. Estamos también preparando la publicación del primer diccionario wólof-catalan.

-Cuéntanos un poco el proyecto de Éditions Madina.

Éditions Madina se creó en el 2012 en la ciudad senegalesa de Touba. Nace de la voluntad de poner en marcha una editorial especializada en idiomas de África subsahariana y en libros y materiales educativos, pero sobre todo en la idea de recoger toda la tradición oral y escrita (libros escritos en árabe, líderes religiosos, personajes famosos,...) de Senegambia para publicarla en libros accesibles a la población autóctona, en sus lenguas, y también en idiomas europeos.

-¿Cuáles son tus planes para el futuro?

Estoy preparando con dos amigos de Senegal la publicación en lenguas fula y mandinka de la guía de conversación y del libro de catalan “Man la Modu/Sóc el Modu”, para promocionar estas dos lenguas africanas más importantes que el wólof, y así facilitar también la integración de los senegaleses, gambianos, mauritanos, guineanos y malienses en las sociedades españolas y catalanas.

*Más información de estos libros en <http://oozebap-zoco.org/11-dímelo-en-wolof>

Reseña del libro
'Africana. Aportaciones para la
descolonización del feminismo' (oozebap, 2013)

Eulàlia Fanar

Aunque esté sólo en formato digital, el nuevo libro de oozebap mantiene la misma calidad que sus títulos precedentes en papel. Se trata de una colección de entrevistas en profundidad con varias mujeres africanas cuyo denominador común es más simbólico que palpable. Es decir, gracias al formato de diálogo, podemos entrar en vidas, ideas y experiencias difíciles de aunar en un texto académico, donde suele primar una voluntad más “objetiva” (si acaso esto es posible, en especial en estas cuestiones de identidad y género).

Fijémonos, en primer lugar, que el paraguas donde se cobijan estas mujeres, o el gran árbol que da sombra a la charla pausada y serena, no se llama “feminismo”. El título nos habla de aportaciones a la descolonización del feminismo, sin por ello proponer una única palabra sustituto. Nos alejamos pues de las definiciones, de los encorsetados marcos mentales, incluso de las teorías postcoloniales más intelectualizadas. Porque en este impactante libro, la “africana” no existe si no es en la multiplicidad de africanas. A su vez, ellas tampoco existen sin una contraparte que las escuche, las contradiga, en definitiva, las convierta en personas con capacidad para narrar y llevar a cabo una vida con sentido.

No en vano, muchas de estas mujeres que aparecen en el libro han dedicado gran parte de su tiempo a la escritura. Al compromiso con la palabra. Ya sea desde la literatura, la academia o la política, el texto escrito y la narración oral se entremezclan con lo vivido cotidianamente, con lo soñado en las reuniones de mujeres, con lo chillado en la calle,

con lo aprendido y heredado o con los silencios obligados en todo proceso.

Son luchas, sí, pero sin uniforme. Esto las enriquece y nos enriquece, pues implica abrirnos a su apertura. A medida que escuchamos sus testigos da la sensación de que las entrevistadas somos nosotras, lectoras y lectores, pues sus palabras nos interpelan, sus planteamientos nos sacuden. Una vez más, nos acercamos a las africanas con un aire entre curiosidad, benevolencia y otredad y nos regalan sabiduría, risas, ternura, ejemplo, compromiso y entereza.

Contenido

Amina Mama o Molare Egundipe, ambas nigerianas, son dos referentes clave de la teoría feminista postcolonial, y aquí nos lo demuestran acompañando sus planteamientos teóricos con retazos biográficos tan importantes para conocer la historia sutil y las experiencias de género de una época y una región. Aminata Traoré, desde su “otro” Mali altermundista, aporta grados de actualidad futura necesariamente optimista. Las experiencias traumáticas pero resistentes a diversos conflictos que han azotado partes del continente vienen de la mano de la ruandesa Yolande Mukagasana y de la sierraleonesa Yasmin Jusu-Sheriff, ambas empapadas de un trabajo persistente y predominado por las mujeres en estas zonas en guerra. Igual de rotunda en su estrategia nos aparece Fatema Meer en Sudáfrica o Ayesha Imam, que trabaja defendiendo los derechos de las mujeres en los tribunales islámicos nigerianos. En el ámbito creativo, la documentalista y activista Fatima Allo (Tanzania) insiste en la necesidad de generar las propias imágenes para una población que no sólo utiliza la lengua del colono, sino también sus ojos. Y el libro finaliza aterrizando de lleno en la literatura, ese ámbito expresivo donde la literatura africana sigue ofreciéndonos auténticas joyas y cuyas autoras femeninas ponen el listón muy elevado. En este caso, tres grandes y conocidas figuras, Assia Djebar (Argelia), Tsitsi Dangaremba (Zimbabue) y Ken Bugul (Senegal) consiguen ampliar todavía más los matices y las perspectivas focales con las que acercarnos al tema.

En definitiva (si es que buscamos algo definitivo), oozebap nos regala once entrevistas que se convierten en muchas más desde la primera página. Un ejercicio, sinceramente, de estimulación de los sentidos. Resulta imprescindible como herramienta de reflexión, no sólo para las personas interesadas en las cuestiones de género, ni siquiera de África,

pues la complejidad de las cuestiones tratadas y la gran cantidad de temas hablados se dosifican y suavizan por una puesta frontal sincera y firme que nos habla cara a cara, sin argucias intelectuales. Es, así, una obra acogedora: nos reunimos, una vez más, bajo la palabra. Y crecemos.

Datos del libro

Título: Africana

Subtítulo: Aportaciones para la descolonización del feminismo

Nº de páginas: 215

Formato: Libro electrónico (PDF) (No disponible en papel)

PVP: 6 euros

De venta exclusiva en: <http://oozebap-zoco.org/46-africana-entrevistas.html>

oozebap y la Revista Africaneando son proyectos autogestionados.

Si quieres contribuir a nuestra independencia y sostenibilidad,
asóciate por 35€ al año, un libro de regalo y el 40% de descuento
en las compras que realices en nuestra web.

Más información en www.ozebap.org

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

Colaboraciones y suscripciones gratuitas en
africaneando@oozebap.org

Un proyecto de oozebap, www.ozebap.org

Barcelona, 2013

