



PROJECT MUSE®

África

Agüero Doná, Celma

Published by El Colegio de México

Agüero Doná, Celma.

África: inventando el futuro.

El Colegio de México, 1992.

Project MUSE. <https://muse.jhu.edu/book/74398>.



➔ For additional information about this book

<https://muse.jhu.edu/book/74398>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

[136.0.111.243] Project MUSE (2025-01-18 20:42 GMT)

ÁFRICA: INVENTANDO EL FUTURO

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

ÁFRICA

Inventando el futuro

Celma Agüero Doná
coordinadora



EL COLEGIO DE MÉXICO

*Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/
Andrew W. Mellon Foundation Humanities Open Book Program.*



The text of this book is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

**Portada de Mónica Diez Martínez
Fotografía de Ramiro Delgado**

Primera edición, 1992

**DR © El Colegio de México
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.**

ISBN 968-12-0523-5

Impreso en México / *Printed in Mexico*

A la memoria de Santiago Quintana Pali,
quien fuera profesor de nuestro Centro

INTRODUCCIÓN

CELMA AGÜERO DONÁ

HACIA 1982, la experiencia de veinte años en el desarrollo de los estudios sobre Asia y África del Norte había ofrecido sólidas bases para preparar y echar a andar en este Centro el Programa de Estudios de África. Este número, dedicado al análisis de problemas contemporáneos de África, aparece para celebrar los diez años de existencia del Programa.

Fue un grupo de jóvenes especialistas africanos quienes, al comienzo, llegaron a mostrar la realidad contemporánea de su continente según los parámetros que el Programa requería. Desde entonces numerosos intelectuales provenientes de África, América Latina, Estados Unidos y Europa han aportado sus perspectivas de análisis, enriquecidas, además, por la confrontación con los problemas latinoamericanos. Durante esta década hemos consolidado canales directos de comunicación e intercambio con los centros de producción intelectual especializados. De estos encuentros ha surgido un campo de discusión donde el ejercicio riguroso de la confrontación crítica busca disminuir la distancia con África y con su estudio.

En el esfuerzo por esta construcción las dificultades no han sido pocas ni menores. Una sobresaliente fue reconocer y buscar los medios para traspasar las vallas sucesivas que a través de los prejuicios, las interpretaciones, los modelos o la falta de información se empecinaban en esconder aquella realidad.

Las distancias se han ido acortando. Desde nuestro campo de trabajo en particular, la historia nos ha mostrado la similitud desde hace un siglo de los procesos de integración a la dinámica de la economía internacional y a la política de los centros metropolitanos. También nos ha acercado el reconocimiento de las huellas y marcas africanas presentes en nuestra cultura desde las épocas del mestizaje colonial.

Pero el mayor acercamiento logrado proviene del encuentro con una producción intelectual de la que sabíamos muy poco. Una producción que, más allá de los paradigmas consagrados, aporta y enriquece a la ciencia social de Occidente desde su libertad para identificar problemas y desde su capacidad para crear nuevas propuestas teóricas.

Confirmando esas perspectivas hemos invitado a algunos colegas comprometidos con nuestro Programa a discutir temas de la contemporaneidad africana.

Una nueva organización del poder económico mundial, que define otras áreas de interés, en desmedro de las regiones típicamente exportadoras, se asocia hoy en los discursos de Occidente con la "inviabilidad" de África. En la etapa inmediata anterior, África —objeto de atención— pagó con hambre, guerras, destrucción ecológica, marginalidad social y estancamiento político los "proyectos de desarrollo" que le fueron impuestos. A cada etapa correspondió una imagen construida desde afuera; conviviendo con el colonialismo y el neocolonialismo, las sociedades africanas han seguido construyendo su historia; discutiendo su desarrollo, generando alternativas. Con fuerzas y lenguajes locales han adoptado y adaptado las adquisiciones que, sumadas a las propias, parecen aptas para sus proyectos.

La capacidad de las sociedades africanas para restituir a su realidad las líneas que les son significativas ha sido tema de numerosas reuniones internacionales, discusiones y trabajos publicados en los centros de investigación de África y fuera de ella.

El presente conjunto de artículos muestra desde tres ámbitos de análisis la densidad del momento presente.

En el primero, disciplinas como historia, filosofía y literatura ofrecen su vigor metodológico a la reflexión que nos ocupa.

La historia de África, que penetra cada vez con mayor precisión en el pasado de sus sociedades, muestra en el texto de Yoro Fall su capacidad para ampliar el discurso científico. Según sus palabras, Yoro Fall está en una posición de privilegio como lector de tesis doctorales en África y en Europa, que le permite estar en contacto permanente con las nuevas ten-

dencias en la investigación histórica que se difundirán tal vez en diez o más años.

Desde la revisión rigurosa de conceptos heredados y la revolución semántica que impone esa empresa, hasta las nuevas formas de desentrañar la historia a través de técnicas nuevas en el mundo de la oralidad (por ejemplo) pasando por el estudio de objetos, sistemas gráficos, o “paisajes históricos” que guardan la memoria, Yoro Fall presenta los ejes de la sociología del conocimiento histórico. La periodización europea para el estudio de África evidencia sus limitaciones frente a la dimensión histórica que descubre la investigación reciente. La articulación entre arqueología e historia es la mayor novedad que aporta la historiografía africana sostenida por la construcción de nuevos instrumentos conceptuales. Su potencialidad ya está siendo probada en Europa para el estudio de temas europeos.

En “Paciencia de la filosofía”, V. Y. Mudimbe analiza las raíces de la invención de África en el pensamiento idealista que aún sigue operando. Ese discurso “que emana de los márgenes de los contextos africanos”, “con un lenguaje limitado por esa exterioridad”, consciente de la alteridad cultural, está sin embargo cuestionado a la luz de una historia de África descifrada desde otros enfoques. Es entonces cuando se abren nuevos horizontes teóricos que ofrecen mayor capacidad explicativa a las tensiones reales o potenciales de nuestros días.

En la época de la independencia, cuando los africanos toman la sucesión en la reflexión filosófica, hay, según V. Y. Mudimbe, “un nuevo descubrimiento de la racionalidad local como un lenguaje autosuficiente que se autodefine como cultura histórica”. De esta recuperación que combina fuentes islámicas, un conjunto de textos tradicionales y la renovación crítica de la antropología surge un nuevo cuerpo de conocimiento.

Si bien este conocimiento no cuestiona completamente la relevancia del acervo colonial, el autor reconoce la importancia de la tarea desarrollada. Más aún, se pregunta si los discursos de gnosis africana no oscurecen una realidad fundamental: la variedad y multiplicidad del propio discurso, y si

penetrar de manera fidedigna en el texto africano no implica acaso otro cambio epistemológico.

En las novelas de Cheikh Hamidou Kane y Camara Laye, Lemuel Johnson analiza las actitudes frente a la ortodoxia y al sincretismo en el contexto afroislámico, como él lo llama. La lectura de Johnson, articulada a la vertiente histórica del pensamiento religioso dominante en África occidental, muestra el dinamismo con que la crítica literaria enriquece la comprensión de los cambios en la cultura y la estética de la vida social.

Una minuciosa lectura intertextual, realizada en dos niveles —el de la fuente para la historia intelectual y religiosa y el de la expresión social actual proyectada hacia el futuro— descubre en profundidad las visiones locales del Islam que contienen las obras mencionadas.

Johnson está proponiendo una nueva forma de leer la producción literaria, la de traspasar los textos por miradas que desde direcciones distintas devuelvan a la realidad vista por los escritores la densidad de significados que contienen.

Ese estudio penetrante de los textos permite visualizar en una secuencia de varios planos la internalización del hecho estético, como discurso, como expresión y como visión del autor vocero de una cultura viva en la “oralidad”.

Los tres trabajos constituyen una muestra del cuestionamiento y la renovación teóricos y metodológicos que se están operando en las disciplinas para abordar el estudio de la propia realidad.

La segunda serie de reflexiones detecta los signos de rupturas posibles con la complicada red de relaciones entre el estado y las sociedades civiles en el marco opresivo de la historia colonial prolongada por los nuevos proyectos de integración a los mercados mundiales en situación de profunda desventaja. Las sociedades africanas, dice Lopes, “pueden tener el valor de hacer su catarsis denunciando el desarrollo que no ha sido sino disfraz de la relación colonial”, o bien, como dice Zocizoum, ellas “están en condiciones de inventar su autonomía, sus propias maneras de gobernarse” o, según palabras de Nyong’o, “de generar fuerzas políticas que

presionen y demanden poder para hacer reconocer su existencia”.

Desde ese punto de partida común sobre la capacidad de las sociedades africanas para crear sus propios espacios de acción, los autores enfatizan distintos vectores en las fuerzas de construcción política. Una misma constatación está en la base de las tres argumentaciones: la necesidad de liberar el pensamiento para encontrar caminos alternativos, endógenos e innovadores capaces de movilizar a los sectores sociales más dinámicos.

Yarisse Zocizoum presenta un panorama amplio de las situaciones de crecimiento y crisis económica en el continente para desembocar en el análisis de los problemas agudos provocados por la deuda externa en la década de los ochenta, momento de recesión mundial.

Los factores de orden sociopolítico se agregan a la difícil situación económica. La unidad nacional política, reforzada por las guerras de independencia y la base cultural común a pesar de la diversidad étnica, ha debido enfrentar problemas muy serios de crecimiento demográfico y alto índice de urbanización. Al mismo tiempo la situación política ha movilizadomasas de refugiados que ponen en riesgo la estabilidad de algunos países. El partido único como vía de solución terminó poniendo frenos a la dinámica social y provocó más bien conflictos étnicos, problemas fronterizos y agudos enfrentamientos. En los ochenta las protestas sociales abiertas contra el hambre y la pobreza, las reivindicaciones populares expresadas en manifestaciones, elecciones, disturbios, donde los jóvenes tienen una voz destacada, recorren la región desde Marruecos a Costa de Marfil, Malí, Benin, Nigeria, Liberia, Zaire, Camerún, Congo, Kenia y Tanzania hasta África del sur. Una tendencia democratizante generalizada, como dice el autor, “resulta positiva para una nueva descolonización política y financiera”, al tiempo que los pueblos exigen su participación en la construcción del futuro.

A propósito de la duración posible del afropesimismo Carlos Lopes centra la atención en la necesidad de cambiar los factores coyunturales que impiden a los pueblos del continente expresar sus puntos de vista. Eso significa que el diálogo

go viable es el que se establece con sociedades cuya tradición determine lo que se puede hacer, "ese determinismo es endógeno y corresponde al único enfoque posible".

El Banco Mundial ha cambiado su perspectiva. De la marginación de la tradición cultural e intelectual de los pueblos pasa a una nueva concepción que tiene en cuenta la importancia del desarrollo de los recursos humanos a través de la educación y los servicios sociales.

Pero los africanos han producido una reflexión elaborada por la Comisión Económica para África que invita a sus países a practicar otra política de ajuste que dé lugar a un crecimiento y desarrollo autofinanciado. Lopes advierte que en un mundo cada vez más integrado las presiones externas obligarán a los países a la construcción de una autonomía colectiva. Para ello hay que liberar según Lopes el debate político y económico y admitir que es la sociedad, no los viejos regímenes políticos, la que debe decidir la fórmula de esos debates.

Este vasto programa donde la libertad está en el centro es el que permitirá hacer frente al afropesimismo.

El análisis de A. Nyong'o sobre participación popular hace una historia de la desmovilización política provocada por los partidos de estado que esperaban dar viabilidad a los proyectos de acumulación, asegurar la modernización y la estabilidad requeridas para el desarrollo.

Es evidente, sin embargo, que los regímenes autoritarios así generados resultaron ineficaces para alcanzar esas metas. Por el contrario, la democratización aparece como la condición necesaria para construir el desarrollo. Las diversas concepciones de participación vigentes en los ámbitos políticos son objeto de crítica para este autor, quien concluye que la organización actual de la política africana es el obstáculo principal para transformarla. Un tema fundamental es la falta de respuestas del estado a las necesidades de la sociedad civil.

Sin embargo para construir la democracia no deben olvidarse los límites reales presentes en el continente.

El tercer grupo de trabajos informa, desde distintas perspectivas, sobre cambios que se están produciendo en las sociedades africanas en este momento crítico.

Celma Agüero pone la mirada en el sector del campesinado africano que ha optado por organizarse para solucionar problemas de producción, de relaciones con los mercados, con el estado y con las propias comunidades. En esa acción han logrado internalizar adquisiciones tecnológicas y adaptarlas al conocimiento profundo de su agricultura, revitalizar formas locales de organización social y política y producir nuevas respuestas para sí mismos y para los interlocutores. La historia ha estado presente en el dinamismo de cada construcción, lo que le ha otorgado solidez y fuerza al proyecto. A través de esas organizaciones los campesinos adquieren cada vez mayor capacidad de decisión, de cohesión a nivel comunitario y de audiencia a nivel nacional. La reflexión más inmediata es la de preguntarse qué formas de cultura política se estarán creando en el mundo rural para participar en la corriente democratizadora.

Las comunidades socioculturales designadas como etnias (que la ignorancia de cierta prensa llama tribus) han ocupado un lugar preponderante en las noticias recientes. La interpretación más difundida las considera portadoras de anarquía y posiciones reaccionarias y, como tales, obstáculos para todo desarrollo político.

Fabien Adonon y Massimango Cangabo enfrentan esos análisis y discuten su lugar en las sociedades futuras. Adonon sugiere en sus preguntas posibles crisis de interpretación del fenómeno, además de problemas de autopercepción o de pertenencia de los propios investigadores.

Sin embargo, pese a todos los análisis y al margen de ellos, esas comunidades continúan perturbando los proyectos de sociedad heredados del estado colonial. Adonon afirma que hay un error en privilegiar las manifestaciones externas de los grupos socioculturales frente al estado porque se pierde de vista la naturaleza de esos grupos. Ellos no hacen política. Su permanente manifestación de desconfianza frente al estado haría pensar más bien en el fracaso del estado africano de corte europeo. En este momento de multipartidismo resurge el interrogante sobre las posibles opciones políticas de esos grupos cuando está lejana la crisis del sentimiento de pertenencia.

Adonon afirma que el África negra tiene en su seno modelos propios de organización de sociedades viables.

Massimango, desde otra perspectiva, visualiza los problemas étnicos como centrales y no resueltos en la evolución política de los estados independientes, del mismo modo que lo fueron en el estado colonial.

Esa situación ha dado argumento para frenar la presencia de las etnias en la vida política a pesar de que han estado y están presentes en sus distintos niveles.

Cuando la aspiración al pluralismo político y a la democracia se expresa en disturbios sociales se argumenta que los africanos no están preparados para asumirlos a causa del peligro que representa la posible participación de las entidades étnicas. En épocas de los presidencialismos, constructores de naciones, las persecuciones o los privilegios otorgados a las distintas etnias crearon antagonismos profundos entre ellas.

El autor polemiza con la idea de que la problemática étnica pueda impedir cualquier proyecto de construcción democrática. Sugiere por el contrario la necesidad de consolidar esos grupos para establecer una nueva relación con el estado pluripartidista.

Los trabajos aquí reunidos evidencian una preocupación común: la búsqueda de nuevos campos de reflexión, para enfrentar el desafío de la construcción social en este tiempo de cambios profundos.

Publicamos además en este número, por primera vez, la traducción directa al español de poesía swahili hecha por John Cege Githiora, profesor asistente de lengua swahili en el Programa de África.

El autor, Shaaban bin Robert ha sido escogido como uno de los más destacados poetas contemporáneos, situado en el punto intermedio entre el clasicismo de la literatura swahili del siglo XIX y las pautas estéticas modernas. Su influencia entre los jóvenes poetas y en el ámbito cultural de su país esta reconocida por la popularidad de sus poemas y el conocimiento amplio de sus escritos entre los swahilihablantes.

Cege ha introducido algunos poemas de autores anónimos que contienen los elementos culturales correspondientes

a pautas sociales y religiosas propias de la más profunda identidad de esa cultura.

Esta entrega de traducciones de literatura swahili es la primera de una serie que comenzará a publicarse sistemáticamente para dar a conocer al público hispanohablante una producción rica y de vigente actualidad en África y fuera de ella.

HISTORIOGRAFÍA, SOCIEDADES Y CONCIENCIA HISTÓRICA EN ÁFRICA*

YORO FALL
*Universidad Cheikh Anta Diop
Dakar*

EL PRESENTE TRABAJO ANALIZA las nuevas tendencias historiográficas que se detectan en las tesis sobre África, en lugar de centrarse en las tendencias presentes en las obras publicadas. Tengo el privilegio de ser lector de tesis sobre África en París, en Dakar y, de vez en cuando, en Lisboa, Ginebra o Barcelona. En la mayoría de los casos, las tesis están escritas por africanos. El deseo de compartir la satisfacción que experimento cada vez que leo las tesis que se hacen en las universidades africanas o europeas sobre la historia de África me ha conducido a realizar este análisis.

No existe una relación fluida entre los conocimientos que se producen y la divulgación de los mismos. Este artículo constituye así una oportunidad para participar en la divulgación de conocimientos ya adquiridos. Intentaré descubrir el movimiento actual del pensamiento histórico en África, y qué cosas se están haciendo. Parte de estos nuevos conocimientos, quizá 10%, será divulgada dentro de diez, veinte o treinta años. De ahí que la publicación de los conocimientos sobre África sea un importante problema de la investigación científica.

Lo que busco es plantear las novísimas tendencias historiográficas africanas y, al mismo tiempo, acercarnos al movimiento actual del pensamiento histórico sobre los sistemas socioculturales en África.

* El presente artículo constituye una versión revisada de la Conferencia "Historiografía en África" que dictó el profesor Fall en El Colegio de México, en enero de 1990.

Historia e historiografía en África

Crítica del eurocentrismo

Desde hace más o menos diez años se ha desarrollado el interés por la historiografía en África y ya hay muchos trabajos realizados.¹ En este contexto, creo importante referirme a lo que se ha llamado la *crítica del eurocentrismo*, que no fue iniciada ni por los historiadores ni por los filósofos, y enfocarla en el contexto de los movimientos sociales que se han desarrollado en África como oposición a la colonización. Básicamente, fueron las luchas políticas —más ampliamente los procesos sociales en África en tiempos de la segunda guerra mundial— las que constituyeron una crítica al impacto del eurocentrismo. Fue entonces cuando los africanos hablaron de las *tradiciones* frente a las *modernizaciones* y cuando la mayoría de los escritores africanos habló de la cultura africana. Se puede decir que fueron los novelistas y los poetas los primeros en hacer la crítica del eurocentrismo, básicamente como afirmación de una cultura africana o de una personalidad africana (la negritud, por ejemplo). Ahora que los “sabios” hablan del eurocentrismo, sería interesante mostrar cómo están siguiendo un camino ya ampliamente abierto por la literatura, por el arte y por los movimientos políticos de lucha contra la colonización. Las referencias son muchas. Quizás la más destacada sea la posición enigmática de la Grande Royale, un personaje femenino de primer plano en la novela del senegalés Cheikh Hamidou Kane.² En una discusión de familia acerca de si el joven Samba Diallo debía ir o no a la escuela francesa, la Grande Royale opina que Samba Diallo sí debía ir a la escuela de los blancos para *aprender cómo vencer sin tener la razón*. Descubrimos, de esta manera, el antagonismo de dos lógicas: la lógica de la victoria opuesta a la lógica de la razón; la lógica de la fuerza irracional del armamento

¹ Jewsiewicki y Newbury (comps.), *African Historiographies*, Londres, Sage, 1986; *Histoire Africaine: constatations, contestations, Cahiers d'Études Africaines*, número especial 61/62, 1976; ver más detalladamente, Yoro K. Fall, 1988, sobre todo la bibliografía, pp. 203-210.

² Cheikh Hamidou Kane, *L'Aventure ambiguë*, París, Editions Julliard, 1961.

superior opuesta a la lógica de la conciencia racional de la legitimidad. Cultural y políticamente, la colonización no podía significar más que la conquista del territorio. Los europeos no tenían la fuerza necesaria para conquistar el alma y los cerebros de todos los africanos; los colonizadores nunca lograron conquistar.

Las iniciativas coloniales en todos los dominios —político, económico, administrativo, cultural— provocaron numerosas contradicciones internas dentro de las sociedades coloniales africanas.³ La capacidad africana de iniciativa ideológica fue dominante: la reactualización, la reconceptualización, el conservadurismo o la manipulación de las formas antiguas de las representaciones mentales y de los arquetipos culturales fueron características de la vida social. Podemos considerar todos esos procesos sociales como una crítica *en vivo* del eurocentrismo.

Investigación histórica y horizonte referencial

En lo que se refiere a la investigación histórica, es importante señalar que tanto para los historiadores africanos como para los europeos fue imposible escribir una historia de África, porque les faltaban los conceptos para escribirla, sin que fuera una historia de los europeos en África, de los árabes en África, o sea, una historia de los extranjeros en África.

Las dificultades eran muchas, pues se requería una historia que no se basara en los conceptos heredados de la historia de Europa. Cómo escribir una historia del estado en África con los conceptos del estado originados en Europa, o una historia de la nación con el concepto de la nación europea o una historia de la iglesia, siendo que en África no hubo iglesias, excepto en Etiopía. Además, con los conceptos heredados de la historia de la iglesia cristiana y de la historia general de los monoteísmos judeocristianos era imposible presentar una

³ Yoro K. Fall, “Colonisation et décolonisation en Afrique: dimension historique et dynamique dans les sociétés”, *Annales de l’Université d’Été d’Andorre*, 1985, pp. 207-225.

historia de la religión africana —que no es animista ni fetichista. Era muy difícil también escribir la historia de una clase social, de emperadores, de monarquías, de monedas emitidas por el poder político. Pero lo que resultaba más difícil era sintetizar la evolución histórica de las sociedades africanas tomando como referencia cronológica la periodización europea.

El descubrimiento de todas esas dificultades provocó que muchos historiadores de África realizaran una revisión de los conceptos y de las referencias heredados de la historiografía europea. En la mayoría de las tesis redactadas a partir de los años 1974-1975, se presenta una crítica de la aplicación rígida en África del funcionamiento de la historia europea.

Desde el punto de vista epistemológico, hoy en día vemos el desarrollo de preocupaciones intelectuales y científicas de esa índole. El ejemplo más rico es el del antropólogo e historiador inglés Jack Goody, quien trabaja sobre la historia de la escritura y de la familia en Europa.⁴ Después de trabajar sobre temas africanos, Goody ha vuelto ahora a trabajar sobre asuntos europeos, pero con conceptos básicos heredados del estudio de las sociedades campesinas africanas. En su estudio de la escritura en su nexa con el derecho y con el poder, demuestra cómo la razón gráfica corresponde a una domesticación del pensamiento y cómo la escritura europea puede aparecer como un empobrecimiento de la comunicación.

En otras oportunidades me he referido a la cartografía y a las reacciones de la gente frente a un mapa de acuerdo con su edad: los jóvenes actúan con mayor riqueza que los adultos; los jóvenes miran las imágenes mientras que los adultos leen lo escrito. Lo mismo sucede con la historiografía: actualmente es en Europa y África donde se hace una crítica de los fundamentos de la historia europea más profunda que la crítica del eurocentrismo porque —para usar una imagen deporti-

⁴ Jack Goody, *La raison graphique*, París, Editions de Minuit, 1979; *The domestication of the savage mind*, Cambridge University Press, 1977; *La logique de l'écriture*, París, Armand Colin, 1986, *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*, París, Armand Colin, 1985.

va— se trata de un juego de ping pong, mientras que la crítica del eurocentrismo es más squash que ping pong.

En este movimiento de relectura del horizonte referencial de los historiadores hay una ligazón con la hegemonía europea. Por ejemplo, hoy en día en Irán se hace una historia nacionalista que propone como referencia de nación una perspectiva muy europea. En muchas partes del mundo se hace una historia de los mitos nacionales y del nacionalismo como reacción a las hegemonías, que aparece como un calco de la hegemonía. Se puede entender eso de una manera muy amplia con los trabajos de Pierre Bourdieu, quien afirma que la oposición es una forma de reproducir las cosas a las cuales la gente se opondrá, porque está presente el peso de la cultura, de la educación y de la manera de ver.

Historia: técnicas y fuentes

Sociedad, discurso y oralidad: la “oralitura” como estética y como espejo

La palabra “oralitura” —“orature” en francés— es evidentemente un neologismo africano y, al mismo tiempo, un calco de la palabra literatura. El objetivo de este neologismo es buscar un nuevo concepto que pueda oponerse al de literatura, y que tenga los fundamentos y la forma específica de la comunicación.

La fuente más conocida de la historia de África es la llamada tradición oral, un concepto introducido por el historiador belga Jean Vansina, especialista de las culturas bantú, quien fue el primero en estudiar históricamente la tradición oral. Sin embargo, el pensamiento de Vansina ha tenido avances porque en su último libro, *Oral tradition as history*, no habla de tradición oral sino de historia oral. Podemos afirmar, sin embargo, que frente a la oralitura el concepto de historia oral constituye un empobrecimiento, porque la oralitura, que es una estética al igual que la literatura, tiene mayor riqueza que ésta. Las leyendas, los mitos, los cuentos, las epo-

peyas, los cantos son géneros diferentes y demuestran la increíble riqueza de la oralitura como estética. En el caso, por ejemplo, de los cantos constatamos que existen diferentes géneros. Los cantos genealógicos son historias de familia con referencia fundamental a las raíces de un individuo, a sus antepasados. Constituyen una redacción de la cronología y una lectura de la lógica de las generaciones, con sus valores, sus maneras de vivir y ver, con su sociedad. El canto genealógico está muy presente en todas las familias: se trata de una visión del individuo dentro de una cadena, dentro de un tiempo que puede ser muy amplio. Existen incluso cantos genealógicos que se remontan hasta el siglo XIII.

La oralitura, además, no es sólo una manera de ver el pasado sino también un sistema de conocimiento y un sistema de transmisión de los conocimientos.

Podemos hablar también de las genealogías de los mansa o de los oba, pues hoy en día ya no hablamos de reyes en África: utilizamos las palabras africanas, porque la palabra rey es propia de la historia europea. La genealogía de los depositarios del poder (para emplear una palabra más amplia) es diferente del canto genealógico común. Por ejemplo, la palabra dice una cosa, la música otra; las palabras enumeran una lista de nombres, la música presenta otra. Para alguien que escucha el canto y tiene todas las referencias es fácil manejar la música, que es un mensaje musical, y manejar la letra del canto. Históricamente hablando, aquí existirían dos evidencias que deben conocerse para entender y para descifrar el mensaje. Se trata de un canto genealógico político, diferente estéticamente de los cantos genealógicos de las familias comunes.

Podemos multiplicar los ejemplos y observar, al mismo tiempo, que hay una historia muy sofisticada, muy formal, diferente de la historia que se plantea en los cantos genealógicos, donde se coagula el tiempo. Una historia sofisticada llena de lo que los historiadores llaman anacronismos, los cuales son, una vez más, una estética.

Tomemos ejemplos literarios para entenderlo. Las obras de teatro del francés Jean Giraudoux están llenas de anacronismos: *Amphitryon 38*, *La guerre de Troie n'aura pas lieu* o

Pleins Pouvoirs. Para hacer sentir el peso de la realidad y de la actualidad el autor las esconde; lo escondido es lo fundamental, así se lo puede reconocer.

Los mitos, los temas y los personajes históricos son modernizados, mientras que la actualidad se presenta como antigua, envejecida. Los anacronismos sirven aquí para pensar en el movimiento histórico presente-pasado, para absolutizar las dimensiones de los arquetipos de la acción humana: la estética de los anacronismos es una filosofía de los hechos y de los procesos sociales. Frente a los problemas políticos que tienen una resonancia social muy intensa y muy importante, los anacronismos pueden servir para esconder las oposiciones entre grupos, porque se piensa que la historia no debe servir para hacer más y más heridas.

La estética puede resultar en la oposición entre la letra y la música, entre el canto genealógico político y el canto genealógico familiar y, además, en el ocultamiento. Por ejemplo, hay muy poca gente que sepa dónde están enterrados los antiguos reyes y las personas importantes. Prueba de ello es un acontecimiento sorprendente ocurrido en 1975, durante un congreso internacional sobre las tradiciones históricas que se organizó en un país africano. Allí hubo un *dyeli* —el llamado “griot”, un tradicionista— que contó mucho más que lo permitido; poco después murió sospechosamente. Se supone que su muerte pudo deberse a la abundancia y a la evidencia de las informaciones que suministró durante su amplia intervención en el congreso, sobre todo las indicaciones precisas sobre los cementerios. Tal conducta es algo imposible de aceptar en muchas sociedades africanas. El privilegio de hablar entraña mucho peligro y siempre es necesario que en la comunicación se mantenga separado lo implícito de lo explícito.

Esta riqueza de la oralitura está ligada a la multimodalidad de la comunicación oral. El historiador tiene que interrogar ampliamente los mensajes y tratar de descubrir lo que está escondido, los silencios, las alusiones, las codificaciones y el juego de la letra y de la música. De esta manera, la oralitura como fuente histórica se vuelve un espejo de la sociedad, una vía para observar la sociedad en su intimidad y acceder a una serie de evidencias secundarias diferentes de las primarias.

Existen muchos casos similares. Por ejemplo, sabemos que los historiadores europeos recopilaron muchas tradiciones orales a fines del siglo XIX y principios del XX. Como ilustración de este hecho podemos mencionar las tradiciones sobre la destrucción del imperio de Ghana, recopiladas por los franceses durante los últimos años del siglo XIX. El historiador francés Maurice Delafosse utilizó todas las versiones, mezclándolas en su obra más importante sobre la historia de África Occidental.⁵ Los historiadores de las generaciones siguientes trabajaron fundamentalmente sobre las diferencias que existían entre las distintas versiones, y sobre las diferencias que había entre las versiones respecto de los acontecimientos históricos.

Muy recientemente un historiador maliense, Boubacar S. Diallo, investigó en qué condiciones se recopilaron las 18 versiones y la identidad de los informantes.⁶ Lo primero que descubrimos es que la mayoría de los informantes estaba constituida por personalidades muy conocidas en su tiempo, de modo que era posible conocer la historia de sus familias. En su gran mayoría los informantes eran jefes, pertenecían a la administración francesa y hablaban de su legitimidad como jefes. Al trabajar la historia de estas familias y de estos personajes se ha descubierto que al ser jefes nuevos, nombrados por la administración colonial francesa, lo que querían era sobre todo legitimar su poder.

Es muy importante observar también que el mito de Wagadu es un mito de destrucción: la destrucción del antiguo imperio de Ghana por falta de sacrificios a la serpiente protectora del estado y de la sociedad. Hay que tomar en cuenta, entonces, el contexto histórico en que se recopilaron las diferentes versiones del mito de Wagadu, y preguntar por qué fue tan fácil a los colonizadores recopilar toda la tradición: es evidente que los informantes están dispuestos a hablar. Pienso que esa disposición a hablar se explica fácilmente: el mito y las tradiciones de destrucción no se refieren única-

⁵ Maurice Delafosse, *Haute-Senegal-Niger (Soudan français)*, París, Ed. Larose, 1912. Nueva edición, 1972.

⁶ Boubacar Segá Diallo, *Les origines de l'empire de Ghana*, tesis de doctorado del 3er. ciclo, Universidad de París I, Panthéon-Sorbonne, 1987.

mente a la historia propia del imperio de Ghana, sino también al sentimiento que tenía la sociedad de una destrucción ocurrida a causa de la colonización. Hoy en día, para nosotros historiadores es interesante descubrir, en primer lugar, que con estos textos no podemos estudiar realmente Ghana sino el sentimiento popular frente a la llegada de los franceses, y no tenemos mejores fuentes sobre eso. En la actualidad, la tradición de Wagadu está acabada: los tradicionalistas van a las bibliotecas, recopilan los textos recogidos y traducidos por los franceses desde hace casi un siglo y los dicen en lenguas africanas. Esto ya no es una forma de oralitura, sino realmente una forma literaria: casi lo mismo que una función teatral o que el telenoticiario. Podríamos definirlo, con la expresión de nuestro colega Alioune Tine, como una “oralidad fingida”,⁷ una oralidad construida por la literatura. Esta tradición es un texto leído, que no procede de la oralitura como forma de pensar. Es muy importante observar que la oralitura es una reconstrucción permanente y que el historiador no puede utilizar los datos sin estudiar, transcribir y traducir los textos, considerándolos internamente para descubrir así cuáles son los hechos que se esconden tras ellos, y para estudiar las lógicas intrínsecas al texto y no sólo las extrínsecas. En la historia estamos obligados a ver en los textos mucho más las lógicas extrínsecas, es decir la ligazón del texto con los acontecimientos, y prestar atención a la internalización del acontecimiento dentro del texto. Es decir, que son las circunstancias y los acontecimientos los que permiten el renacimiento del texto oral y no al revés. Tal es el *juego de espejo* dentro del texto. De esta manera los textos orales pueden ser utilizados como fuentes históricas pero a un precio muy elevado.

Metodología: en busca de la información histórica

Lo que hemos planteado con los textos ocurre también con los objetos. Así como es posible extraer la información histó-

⁷ Alioune Tine, “Esquisse d’une théorie pragmatique et ethnosémiotique de la littérature africaine écrite: l’oralité feinte comme code de représentation”, *Revue Senegalaise de Philosophie*, núm. 9, 1987.

rica de los cantos y de los textos orales, también es posible obtener lo mismo de los objetos, aunque con menos intensidad.

Los objetos están cargados políticamente, o bien hacen referencia a una responsabilidad, a algo espiritual o a algo sagrado. Hay historiadores que rastrean la historia de los any —una etnia de Costa de Marfil— en los cetros o bastones de mando y en los asientos;⁸ otros historiadores investigan las pesas para pesar el oro, a fin de conocer el pasado de los akan,⁹ otra etnia común a Costa de Marfil y a Ghana, o para demostrar la antigüedad de las relaciones entre esta zona africana y el Mediterráneo.¹⁰ Se trata así de dos perspectivas históricas, la historia interna y la historia de las relaciones internacionales, a través del estudio de los mismos objetos. El objeto clásico a estudiar es la estatua, que tenía un significado religioso, un significado político y un significado individual, como ocurrió históricamente en otras zonas. Resulta paradójico que tengamos una mayor inmediatez de la información histórica en los objetos que en los textos orales. Los mensajes y las informaciones grabados o inscritos en los objetos constituyen sistemas gráficos en los cuales la historia es directamente evidente. Es importante para nosotros que descubramos el hecho de que los pueblos africanos no han desarrollado una escritura de tipo europeo, pero tienen sistemas gráficos que han sido conscientemente utilizados para describir el mundo y escribir su historia. La escarificación corporal es otro de esos sistemas gráficos: corresponde a una verdadera identificación de las personas. Las informaciones históricas están presentes en lo que un historiador barundi llamó los paisajes memorables, compuestos por los árboles-memoria¹¹ o por los macizos sagrados. En los objetos, en el cuerpo hu-

⁸ Claude H. Perrot, *Les Anyi. Ndenye et le pouvoir aux XVIIIe et XIXe s.*, París, Publications de la Sorbona, 1982.

⁹ G. Niangoran-Bouah, *Les poids à peser l'or dans la civilisation akan*, Universidad de París X, 1972.

¹⁰ Thymothy Garrard, *Myths and mythology: The early saharian gold trade*, *J.A.H.*, xxiii, 1982, pp. 443-461.

¹¹ Leonidas Nduricimpa y Claude Guillet (comps.), *L'Arbre-memoire. Traditions orales du Burundi*, París, Bujumbura, Karthala, C.C.B., 1984.

mano, en los árboles, en los lugares existen diversos de niveles de presencia social y cultural de la historia. Para nosotros es de suma importancia concebir y analizar esas crónicas originales. Además, todo eso nos hace reflexionar sobre la sensibilidad histórica de los pueblos y sobre la riqueza de las maneras de ver la historia. Hay una historia política, una historia social, una historia familiar, y a esto lo podríamos llamar riqueza de la historia, porque cada uno se siente implicado en ella. No se trata únicamente de la historia de los reyes o de los personajes importantes. Cada persona tiene su historia, tiene sus raíces y se reconoce con ellas. Estamos descubriendo estas cosas de manera muy extraña, porque esto le da miedo a los historiadores. Cuando confrontamos los resultados de muchos años de investigación y se los presentamos a la población, muchas veces nos damos cuenta que ya *conocen* los resultados. Yo hice un trabajo sobre una determinada comunidad, y para mi fue muy interesante ver cómo después de diez años, cuando regresé para presentarles mi investigación, me dijeron: "Entonces tú querías escribir la historia de todas las familias, de las relaciones entre las familias. Eso ya lo hicimos hace mucho tiempo. Si quieres, aquí está el texto". Para una persona como yo, con mucho más entrenamiento en las categorías europeas, era increíble ver todas las relaciones, los casamientos, etc., escritos en lengua africana con caracteres árabes. Es importante señalar que ellos lograron escribir su historia tal como nosotros escribimos y pensamos escribir, creyendo hacer cosas nuevas. . .

Historia de los textos: pre-textos y sociología del conocimiento

Llegamos ahora a los sacrosantos ídolos de los historiadores: las fuentes escritas. Cronológicamente, existen fuentes griegas y romanas antiguas sobre África del Norte; fuentes medievales árabes sobre África del Sahara y del Sahel; fuentes modernas europeas sobre las regiones más al sur y para toda África. Además, sobre las fuentes ya tenemos trabajos de traducción de las lenguas de origen al francés o al inglés. Este tipo de publicación lo iniciaron los europeos durante los últimos

años del siglo XIX y dos o tres de los más importantes de ellos se han ocupado de las fuentes árabes.¹² Durante muchos años los historiadores utilizaban los textos originales o las traducciones para buscar la información histórica. Ahora, lo que se ve en la mayoría de las tesis es que los investigadores no están buscando la información histórica sino la historia de los autores que nos dejaron esos textos. Es decir, que no se trata de estudiar los textos primordialmente como fuentes sino como bases de estudio de la historia del conocimiento, de la historia de los conceptos o de la historia de la formación intelectual del autor mismo. Eso es fundamental para utilizar las informaciones históricas en segundo lugar, mientras que al mismo tiempo se hace la historia de los conceptos. (Sabemos muy bien, por ejemplo, que el concepto de nación durante el siglo XV no significaba lo mismo que hoy.)

En los textos árabes, la preocupación principal de los autores árabes era la alteridad de África, pero eso no es historia de África sino historia del mundo árabe. En la actualidad esos textos se trabajan de otro modo. Contamos con mucha información, porque los africanos, que no tienen la misma herencia intelectual que los árabes, pueden fácilmente interrogar los textos; frente a los textos árabes tienen otras referencias y otro conocimiento de su propia historia, por lo que pueden leerlos, corroerlos e ir lo más lejos posible en su lectura. Hay un trabajo, por ejemplo, sobre la denominación que se le daba al poder en África en las fuentes árabes del siglo VIII al siglo XIII. Es muy interesante observar cómo al principio en los textos árabes había muchos problemas para designar a los reyes africanos, por lo que utilizaron los nombres de los países para designar a sus reyes; así decían el *ghana*, para designar el rey de Ghana. Durante el siglo XI utilizaron mucho la palabra árabe *malik* y, más tarde, utilizaron la palabra *sultán* en el siglo XIII. Es importante reconocer que en este caso no se trata de historia de África, sino de historia de los conceptos árabes. De esta manera, una información sobre África se

¹² Joseph Cuoq, *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique Occidentale*, París, CNRS, 1975; N. Leutzion y J.F.P. Hopkins, *Corpus of early Arabic sources for West African history*, Cambridge University Press, 1981.

vuelve rápidamente una información sobre el mundo árabe, para luego utilizar el texto como información histórica. Lo mismo ocurre con la palabra que los portugueses utilizaron para designar las religiones africanas: *feitico*, de donde viene el concepto de *fetichismo*. *Feitico* proviene de la raíz *feito*, que significa la cosa hecha, que no tiene nada espiritual, que es algo hecho por el hombre. Al trabajar los textos y la historia de la palabra, descubrimos la influencia de la Inquisición. Los autores que hablan de fetichismo estaban impregnados del ambiente ibérico de la Inquisición. Para nosotros es mucho más interesante ver la historia de la palabra como una historia, como un pretexto, como algo que existe antes de su llegada a África y que proviene del ambiente intelectual propio de Europa y no de África. A partir de allí estudiamos intensamente la información que contiene el texto.

Un ejemplo ampliamente ilustrativo de los errores derivados de estas diferencias culturales lo encontramos en una descripción quinientista de una ceremonia religiosa africana en el Congo. El autor asistió a todo el rito africano y su descripción de los acontecimientos y del encadenamiento de los mismos es tan fiel que es posible, sin ninguna duda, identificar todas las etapas de la ceremonia. Sin embargo, el autor fue incapaz de verla como un rito y nos la describe como una fiesta sin orden, de las actitudes excesivas de hombres casi necios y tontos, sin ninguna preocupación religiosa. Es posible multiplicar situaciones parecidas a ésta desde la perspectiva de la sociología de las formas de mirar a la gente, de mirar las otras culturas.

Tiempos históricos y espacios: hacia la dimensión histórica de las culturas africanas

Periodización teórica y cronología de los procesos culturales

Todos sabemos que no todas las culturas han tenido las mismas maneras de hacer el cómputo del tiempo. La uniformización relativa del cómputo europeo no debe oscurecer la diversidad histórico-cultural de los calendarios. Con una difusión

menos importante, hubo también otros calendarios cuya existencia se conoce cada vez más. Podríamos decir que la historia de la invención, la difusión y la adopción de los calendarios por los diversos pueblos del mundo es de una complejidad y de una riqueza extremas. Llegar a un conocimiento detallado de este tema exige un trabajo interno y profundo.

Lo más importante para nosotros es plantear las dificultades que tenemos hoy en día en África con la periodización. No nada más el tiempo histórico, sino también los tiempos históricos carecen del mismo significado, del mismo tipo de entendimiento. Dentro de este tema, examinaremos las relaciones del hombre africano con el ambiente, y la evolución histórica de esas relaciones durante los últimos diez mil años. Tenemos muchas evidencias sobre la importancia de la ecología, la cual está tan presente en África que hemos empezado a identificar a las sociedades africanas como sociedades de solidaridad frente a los peligros ecológicos (la selva, el desierto, las sequías) y frente a sus manifestaciones sociales: el hombre, las enfermedades, etc. Las primeras culturas neolíticas históricamente conocidas desarrollaron la domesticación tanto de las plantas como de algunos animales, de manera original, en el Hoggar, el Azawag, el Awker, en las cuencas del Níger, Senegal, Zaire, Zambeze y Limpopo. Hace veinte años no podíamos imaginar la amplitud de las respuestas humanas —que incluyen el fortalecimiento de las comunidades— a los desafíos ecológicos en estas zonas, pues hace veinte años las antigüedades africanas eran confundidas con las antigüedades egipcias. Hoy sabemos con mucha certeza que la antigüedad egipcia hunde una parte de sus raíces africanas dentro de este ambiente de cristalización cultural.

En lo que se refiere a la actividad productiva tenemos datos casi inéditos sobre la cerámica, los metales y más ampliamente sobre las culturas materiales. Los pescadores saharianos fueron quienes iniciaron, en todo el continente, la producción cerámica más antigua, en las riberas de los lagos hoy desaparecidos del Azawad Taoudeni, Twat y Wargla en el Sahara central y, al este, los lagos Victoria y Nakuru en Kenia. El inicio de la producción cerámica en esta zona tiene más o menos diez mil años. Así, en lo que se refiere a la cerá-

mica, los saharianos han tenido una “anterioridad” de más de mil respecto de la de los antiguos egipcios. De todas maneras, tenemos la certidumbre de que no heredaron la cerámica de los egipcios.

Lo importante es observar el peso histórico exponencial de la cerámica en las culturas humanas; incluso el mito de Adán y la arcilla en el Antiguo Testamento lo hace sentir. Concretamente, la cerámica nos proporciona informaciones sobre la tecnología y la maestría de un sistema de producción; sobre la cocina y las técnicas de conservación; sobre la estética y los símbolos; sobre los intercambios y las relaciones con las otras culturas; sobre el nivel de complejidad interna y de integración; es decir, sobre todos los procesos sociales de una cultura.

Eso está presente desde hace aproximadamente ocho mil años, no sólo en África oriental y el Sahara sino también en Camerún y en la Cuenca del Uelé (Zaire). Nos permite rechazar la idea de la selva ecuatorial como una selva virgen o salvaje.

Es posible subrayar la diversidad de estos fenómenos históricos. En primer lugar, la diversidad geográfica. Las zonas en las cuales los hombres iniciaron la producción cerámica en África están situadas en varios ambientes ecológicos al oeste, al este y al centro del continente. En segundo lugar, la diversidad industrial y cultural dentro de esta producción cerámica. El inicio de la producción cerámica apunta claramente a otras perspectivas científicas: la importancia de la pesca en el proceso de desarrollo de las culturas neolíticas en África y la originalidad de las modalidades de autodescubrimiento o de autoinvención.

Es evidente que hay innumerables posibilidades de reinterpretar la historia africana, si se revisa la teoría defusionista y se le da crédito a la teoría de la arqueología de los pueblos, que hace énfasis en las capacidades universales de innovación y de mutación autónoma.

La historia de los metales nos permite a su vez observar las mismas características: diversidad de la localización geográfica, de las técnicas metalúrgicas y de las modalidades de autodescubrimiento. En lo que se refiere al hierro, los sitios exca-

vados en África central, en el sur y en el sureste del continente y también en África occidental revelan la riqueza mineralógica de los yacimientos y la variedad de las técnicas de fundición relacionadas con la arquitectura de los bajos hornos. En cuanto al cobre, los sitios arqueológicos más significativos se encuentran en Mauritania, en el norte del Níger y en la zona del Copperbelt, donde los yacimientos geológicos son importantes. Una vez más tenemos las mismas diversidades.

El progreso de los conocimientos arqueológicos sobre las culturas africanas impone así una renovación epistemológica en el pensamiento de los arqueólogos, lo mismo que los resultados de las excavaciones en varias zonas del mundo a propuesta de la cronología. Los tiempos históricos no siempre permiten una universalización sistemática de los procesos definidos teóricamente; la metodología arqueológica que es, sobre todo, monográfica revela las diferencias cronológicas y la universalidad de las capacidades, de las facultades de invención y de cambio. La diversidad de los centros de neolitización que conocemos en Europa, Asia y en las Américas y la diversidad en los procesos y los fundamentos de la urbanización, existen en África tal como en las otras zonas del mundo, de una región del continente a otra.

Las monedas africanas constituyen otro ejemplo de procesos de cambio de larga duración. El reino de Axum, en Etiopía, fue el único estado africano en el cual hubo monedas metálicas concebidas y garantizadas por un poder político, desde el siglo III a.C. hasta el siglo VIII d.C. En todas las otras partes del continente, al sur del Sahara, los intercambios y el comercio estuvieron basados en monedas que podrían resultarle extrañas a los extranjeros: pequeñas cruces y otros objetos de cobre; telas, objetos de hierro, diversas conchas y el caurí. Cabe citar aquí la tesis de Félix Iroko, de la República de Benin, y algunos de los resultados obtenidos.¹³

A partir de aproximadamente el siglo X aparecen los caurís (*cypraea annulus* y *cypraea moneta*), que hacen desaparecer

¹³ Félix Iroko, *Les cauris en Afrique Occidentale du Xe au XXe siècle*, Universidad de París I, Pantheon-Sorbonne, 1987.

en algunas zonas africanas otras monedas más antiguas. Es importante notar que los caurís no son originarios de África, sino que procedían del océano Índico, exactamente de las islas Maldivas y Laquedivas, y que eran utilizados como monedas en el Índico, antes de llegar a África.

Las sociedades africanas escogieron los caurís para monetarizar sus intercambios durante una época de relaciones económicas estrechas con los países del Índico: los africanos exportaban a la India, por ejemplo, el hierro y el oro. Casi todos los países africanos utilizaban los caurís como moneda; esto pone en evidencia la intensidad de las relaciones económicas e ideológicas dentro del continente, entre la zona oriental y las zonas centrales, occidentales y australes. Este hecho se sospechaba, pero no teníamos las suficientes evidencias materiales y míticas de él. Vemos así el ejemplo de un conocimiento que hace diez años ni se imaginaba. Este nuevo conocimiento esclarece el problema de la población de Madagascar, derivada de la intensidad de las relaciones históricas entre África y Asia a través del Índico. Una vez más, comprobamos la antigüedad y la universalidad de las navegaciones oceánicas. De todos modos, estas informaciones ya de por sí son fundamentales, porque permiten ver de una manera completamente diferente la historia económica del continente, así como la historia de las influencias entre las culturas africanas, y porque destacan la importancia del movimiento de las ideas. La monetarización es una idea, un símbolo, y toda la gente en África tenía el mismo simbolismo, al mismo tiempo. Los tiempos históricos, la cronología de los procesos sociales rescatados merced a la arqueología, nos permiten descubrir gran cantidad de hechos. Un ejemplo, en cuanto a la continuidad y la sensibilidad histórica, lo constituyen las trenzas: las primeras informaciones que tenemos sobre ellas datan de hace seis mil años. Se trata de una estética que tiene seis mil años de antigüedad y que la gente sigue haciendo suya. Las informaciones más antiguas sobre las trenzas las tenemos en las pinturas rupestres del Sahara (Tassili N'Ajjer, Hoggar, Adrar) y los historiadores consideran las trenzas como fuente histórica. Al estudiar las pinturas rupestres se advierte que los mismos sistemas gráficos han permanecido du-

rante seis mil años. Por increíble que pueda parecer, hay que admitir que existe una sensibilidad histórica, lo que se han llamado los arquetipos de la personalidad cultural, que no son arquetipos estéticos de unos pocos siglos sino de milenios. Se trata de una especie de contradicción: la historia es cambio y movimiento y, al mismo tiempo, hay continuidades en muchos aspectos, sobre todo en los estéticos.

Estos ejemplos ponen en evidencia la dimensión histórica de las sociedades africanas, que se opone a una periodización rígida basada sobre la sucesión antigüedad, edad media, tiempos modernos, etc., o sobre la tecnología (paleolítico, neolítico, mesolítico, edad del bronce, edad del cobre, edad del hierro, etc.). Los sincronismos, las combinaciones y los encañamientos de las tecnologías, de los símbolos y de los materiales son más importantes que las rupturas.

Por otra parte, no es posible hablar de "siglo de oro" y de decadencia. Sabemos históricamente que los africanos, si bien tenían recursos auríferos, no apetecían el oro: a éste no se le consideraba como un metal de lujo, sagrado o denotador de riqueza. A diferencia de los árabes y de los europeos que tenían una gran demanda de oro, los africanos lo explotaban como producto de exportación. ... Tenemos que hablar mucho más de mutaciones, de recombinaciones.

Nuevos temas de la investigación histórica

Para concluir, haremos un rápido análisis del impacto de la dimensión histórica, de las rupturas y de las continuidades sobre la investigación histórica. En la actualidad, los historiadores de África; sobre todo en Malí, Nigeria o en Zaire, trabajan sobre la etnoarqueología; es decir, sobre la interacción entre la cerámica actual y la cerámica antigua, entre la cerámica actual y las etnias. Se está haciendo una historia de la demografía ligada a la lingüística, a la genética o a algunas enfermedades típicas de las poblaciones africanas, mientras que se prosiguen los estudios sobre las consecuencias demográficas de la esclavitud. La genética de las poblaciones está planteando nuevas perspectivas científicas en la historia del

hombre y del hombre africano: se supone, por ejemplo, que las “poblaciones negras” de Melanesia, Australia, de India del Sur, de Sri Lanka o de África pertenecen a grupos diferentes y que la pigmentación es muy reciente, data de unos treinta mil años.¹⁴ Existe también una historia de las lenguas: nacimiento, convergencia, divergencia, desaparición.

En el caso de la esclavitud, se está haciendo la historia de la dimensión interna de la esclavitud en África, para tratar de entender cómo se produjo el hecho de que los africanos vendieran a otros africanos, y esto no como una problemática ética, no como una empresa moral, sino como la historia de las relaciones del poder, del estado y de la sociedad. Además, el estudio de la historia del pensamiento permite ahondar en cuáles eran las ideas y conceptos válidos para reducir las poblaciones a la esclavitud: cómo llegaron estos conceptos, cómo fueron formulados y qué cronología podemos establecer en las sociedades que han conocido sucesivamente la esclavitud. Es interesante notar que al mismo tiempo que las sociedades africanas mantenían con el mundo relaciones cuya importancia estaba basada en el comercio de esclavos, dentro de las sociedades africanas no había esclavos. Es durante el siglo XIX cuando las sociedades africanas pueden aparecer como sociedades esclavistas, porque después de la abolición de los esclavos, los que no pudieron venderse, quedaron en las sociedades africanas. En el siglo XIX, en el momento de la llegada de los colonos europeos, las sociedades africanas poseían esclavos. Este trabajo sobre la esclavitud no es una historia de los africanos fuera de África, sino una historia ubicada muy adentro.

Al igual que lo que sucede con la esclavitud, la historia africana es historia universal. África siempre ha estado ligada a ésta y no constituye una tierra virgen, pues ha mantenido muchas relaciones con las otras partes del mundo. Otros te-

¹⁴ Véanse los trabajos de André Langaney: “Diversité et histoire humaine”, *Population*, 6, 1979, pp. 985-1006; *Les hommes: passé, présent, conditionnel*, París, Armand Colin, 1988.

mas que también están presentes en la historia de África son los estudios del clima, de la salud, de la alimentación y de la economía. El papel de la economía en la historia africana es clave, puesto que algunas sociedades de productores han vuelto a la economía de subsistencia. Vemos cómo el pensamiento, la ideología, las opciones sociales tienen consecuencias sobre la economía, o cómo las opciones sociales tienen influencia sobre la alimentación. Un problema muy interesante que se discute actualmente es el de la velocidad con que las sociedades africanas adoptaron el maíz, el plátano o el cacahuate. Estas opciones se hicieron antes de la colonización; ahora lo sabemos con toda claridad. Hace veinte años se pensaba que esos cultivos eran una introducción europea producida durante la colonización. Es posible multiplicar los ejemplos, y eso demuestra que hay planteamientos nuevos sobre la historia de la economía ligada a la alimentación, a las opciones económicas de las poblaciones. ¿Por qué razón los africanos han abandonado el arroz africano para cultivar el arroz asiático? Hay problemas de dietas, de opciones, de cambio: era más "fácil" cultivar el arroz africano porque es un arroz de temporal y no de riego. Hay opciones parecidas que son muy interesantes. En los dos últimos puntos, lo que vemos ahora como actividad e intensidad de la historia es la importancia de la presencia social de la historia en las sociedades y lo que hacemos, en la mayoría de los casos, es estudiar eso en la perspectiva más científica posible; es decir, lo más cerca de la relación entre las fuentes y las referencias sociales pasadas o presentes.

Los historiadores están iniciando una ampliación del campo científico. Como en todas las partes del mundo, buscan nuevos instrumentos conceptuales para interrogar en profundidad los hechos humanos, los procesos culturales. La arqueología ha permitido una renovación de las perspectivas históricas, sobre la base de las facilidades y las aplicaciones ofrecidas por los nuevos métodos de laboratorio (datación, palinología, sedimentología, etc.).

Así, las ciencias experimentales son articuladas con las ciencias humanas en busca de la inteligibilidad de las sociedades. Como la mayoría de los conocimientos nuevos sobre la

historia africana resultan de la investigación arqueológica,¹⁵ y como la arqueología está más cerca de la artesanía que de la filosofía —en lo que se refiere a los conocimientos—¹⁶ esta articulación aparece como la mayor novedad en la historiografía africana.

Todas estas líneas maestras constituyen nuevas bases para enriquecer el pensamiento: evidencia de las diversidades; multiplicidad de las alternativas culturales; diferencias de las problemáticas y de las metodologías científicas; combinación de las regularidades y de las mutaciones; posibilidades de desarrollo de la imaginación y de las opiniones en la aproximación a las realidades cotidianas de las culturas humanas.

¹⁵ Devisse, "Ce que l'archéologie apporte aux historiens relativement à la connaissance des cultures anciennes de l'Afrique", *Colloque de Yaoundé*, 1986.

¹⁶ Alain Gallay, *L'Archéologie demain*, París, Belfond, 1986, p. 278.

PACIENCIA DE LA FILOSOFÍA

V. Y. MUDIMBE
Universidad de Lovaina

Introducción

LA EXPRESIÓN “FILOSOFÍA PRIMITIVA” era común en los años veinte y treinta. En un libro anterior, examiné extensamente el discurso de los antropólogos así como su potencial y su ambigüedad. El concepto de “filosofía primitiva” es parte de este sistema, el cual desde fines del siglo XIX colonizaba al continente, a sus habitantes y a sus realidades. Tal concepto pertenece también al edificio levantado sobre la obra de Lévy-Bruhl, particularmente sobre obras tan fundamentales como *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), *La Mentalité primitive* (1922), *L'Âme primitive* (1927), *Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive* (1931), y *L'Expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (1938). Estas obras establecen una diferencia radical entre Occidente, que se caracteriza por una historia de razonamiento intelectual y espiritual, y los pueblos supuestamente “primitivos”, cuya vida, *weltanschauung* y pensamiento se creía que no tenían nada en común con Occidente. Como escribiera Lévy-Bruhl en *La Mentalité primitive*:

La actitud de la mente del primitivo es muy diferente. La naturaleza del ambiente en el cual él vive se le presenta en una forma muy diferente. Los objetos y el ser están involucrados en un esquema de participación mística y de exclusiones. Éstas constituyen su orden y textura, se imponen de un modo inmediato sobre su atención y la retienen. (En Evans-Pritchard, 1980:88).

De este enfoque emerge la teoría sobre los dos tipos de mentalidad. La primera mentalidad es racional, y funciona

de acuerdo a principios lógicos y examina determinaciones y relaciones causales; la segunda es preológica, parece estar dominada completamente por una representación colectiva y depende estrictamente de la ley de participación mística. Los occidentales participan del pensamiento lógico. En el preológico y simbólico uno encuentra “pueblos como los chinos, incluidos los polinesios, melanesios, negros, indios americanos e indios australianos” (Evans-Pritchard, 1980:88).

Hacia 1965, Evans-Pritchard, un antropólogo, afirmó que “no existe ningún antropólogo reputado que hoy acepte esta teoría sobre los dos distintos tipos de mentalidad” (1980:88). Yo, por mi parte, haría notar que lo que implica la actual “gran dicotomía” no es el modelo de mentalidades opuestas de Lévy-Bruhl, sino una división de la razón entre las llamadas sociedades abiertas y las sociedades cerradas. En todo caso, en los años veinte y treinta dicha división significaba tanto la tarea de comprender la mentalidad primitiva en cuanto entidad pobre y no evolucionada, como la posibilidad de restaurarla al comienzo de la Historia de la Razón. Es dentro de este marco que se explican obras y contribuciones como las que tratan sobre “las filosofías primitivas”, como por ejemplo *Les Idées religieuses et philosophiques des Warega* de Delhaisse (1909), *La Psychologie des Bantu, des Bari Marungu* de Kaoze (1907-1911), *Vocables philosophiques et religieux des peuples Ibo* de Correia (1925), o los muy conocidos textos de Brelsford sobre *Primitive Philosophy* (1935) y *The Philosophy of the Savage* (1938).

No digo que todos los que entonces estudiaban las “organizaciones primitivas” hayan sido discípulos de Lévy-Bruhl y que defendieran la tesis de la diferencia de razonamiento entre el “primitivo” y el “civilizado”. Más bien, todos ellos —incluidos los que, como Delafosse (1922, 1927), hablaban de las estructuras africanas y de los pueblos con una vívida *Einfühlung* (simpatía)— estaban interesados en la discrepancia entre Europa y el continente negro y deseaban describir esta diferencia y, posiblemente, clasificarla dentro de un esquema taxonómico de culturas humanas. Como ya indiqué en mi análisis sobre el lenguaje misionero, el franciscano belga Placide Frans Tempels podría ser considerado como una

ilustración paradigmática a este respecto. Tempels constituye una señal atrapada en la encrucijada de varias corrientes: los supuestos evolucionarios de fines del siglo XIX, las tesis sobre el prelogismo de Lévy-Bruhl, la autodeclarada misión europea de civilizar a los africanos a través de la colonización y la evangelización cristiana.

Dentro del enfoque arrogante de una conquista colonial belga que duraría siglos, Tempels, misionero en Katanga, escribió un pequeño libro de filosofía que aún molesta a muchos pensadores africanos. Los conocimientos de Tempels sobre filosofía equivalían, esencialmente, a la educación que recibió durante su entrenamiento religioso. No era un filósofo profesional y sus principales preocupaciones, comenzando con su arribo al África en 1933, eran de naturaleza religiosa. Uno de sus exégetas, A. J. Smet, sugiere que la influencia de Lévy-Bruhl sobre Tempels es evidente en los primeros textos que éste publicó antes de *Bantu Philosophy*, los cuales tienden hacia una perspectiva etnográfica (Smet, 1977: 77-128). Tempels estaba totalmente comprometido con la misión de conducir al hombre negro (a quien él no concedía aún la categoría de ser humano completo) hacia el camino de la civilización, del conocimiento y de la verdadera religión. Su estilo era el de un picapedras *bulamatarari*, el de un maestro espiritual y doctor autoritario (Tempels, 1962:36). *Bantu Philosophy* podría ser considerado como el testimonio de una revelación y como el signo de un cambio en la vida de Tempels:

Debo decir que en este estudio sobre los bantú mi objetivo era sentirme "bantú" yo mismo al menos una vez. Quería pensar, sentir, vivir como ellos, tener un alma bantú. Todo ello con la intención de adaptación. . . Sin duda no había en mi actitud ni más ni menos que el simple interés científico del antropólogo que formula interrogantes sin el objeto de su ciencia, que tiene al hombre viviente ante él necesariamente como el objetivo de sus investigaciones. Quizás mi actitud contenía un elemento de simpatía hacia este individuo viviente y evocaba en él una reacción de confianza hacia mí (Tempels, 1962:37).

Si se mira retrospectivamente hacia el periodo en que se publicó *Bantu Philosophy*, Tempels se distingue nítidamente de los antropólogos. Su objetivo es diferente, dice él, y de-

pende de una actitud radicalmente distinta, de una actitud de *Einfühlung* o 'simpatía'. Pero su libro tuvo repercusiones extraordinarias: G. Bachelard lo saludó como un tesoro y Alioune Diop le otorgó su voto de confianza a esta pequeña obra, al prologar su versión francesa y al describirla como la obra más decisiva que jamás hubiera leído.

Horizontes de conocimiento

Voy a presentar simplemente unas ideas sobre el concepto de la invención de África. La historia del conocimiento en África y sobre África aparece hoy deformada y desarticulada y la explicación de ello está en el origen y el desarrollo de su historia. Como en el caso de otras historias, nos enfrentamos a lo que Paul Veyne —el especialista de la filosofía de la historia en Francia— llama “la ilusión de la reconstitución integral que procede del hecho de que los documentos que nos suministran las respuestas también nos dictan las preguntas”. Más aún, el cuerpo de conocimiento mismo —cuyas raíces se remontan hasta el periodo de los griegos y los romanos— indica una incompletitud y perspectivas inherentemente sesgadas. El discurso que atestigua el conocimiento de África ha sido durante mucho tiempo o bien geográfico o bien antropológico. En cualquier caso, un “discurso de competencia” sobre sociedades desconocidas sin sus propios “textos”. Esta situación se ha ido transformando gradualmente sólo hace poco tiempo, gracias al concepto de etnohistoria que postuló en los años cincuenta la unión de los *topoi antropológicos* con los de la historia y los de otras ciencias sociales y que, posteriormente, integraría la tradición oral y sus expresiones como la poesía, las fórmulas fijas, la antroponimia, la toponimia, etc. Así, este discurso empezó a construir simulacros sobre las relaciones existentes entre las organizaciones sociales africanas del presente y de la historia.

Globalmente, el discurso sobre las realidades africanas ofrece dos características principales: por un lado, es un discurso heterogéneo que emana de los márgenes de los contextos africanos y por otro lado sus ejes y su lenguaje han sido

limitados por la autoridad de esta exterioridad. La atmósfera de los años cincuenta significó una valorización nueva del discurso africanista; o sea, la promoción de otro centro: la historia y su actividad ideológica. Esta valorización se representa adecuadamente en el cambio que ocurrió progresivamente después de los años treinta al producirse un desplazamiento de la autoridad antropológica y su ligazón de la historicidad africana hacia la respetabilidad de un conocimiento histórico posible de las llamadas sociedades tradicionales. Herskovits, en 1962, y Jan Vansina, en 1961, en Estados Unidos, ilustran este cambio. Durante el mismo periodo, se fueron derivando otras formas de lenguaje, a partir de los mismos presupuestos de valor, y estas mismas se fueron liberando del espacio intelectual del antropólogo. El pensamiento religioso empezó a conceptualizar una historia y una sociología de lo que en 1931 el alemán Shmidt llamó "revelación primitiva", y como en el caso de *Des prêtres noirs s'interrogent*, publicado en 1956, empezó a buscar plataformas regionales para una teología cristiana africana. Con el francés Marcel Griaule y el belga Tempels, la lectura e interpretación de culturas locales había desafiado la estrechez de la etnografía clásica y del evangelio de sus *topoi* y había formulado problemas de racionalidades locales y considerado la posibilidad de filosofías africanas.

Jean Copans, el sociólogo francés, insiste en el advenimiento de la sociología y del marxismo como grandes hechos que caracterizan esta evolución intelectual del africanismo.

La sociología, escribe, no fue sólo una nueva especialización sino que constituyó una ruptura completa empíricamente en varios aspectos: a medida que iba considerando la historia real de los pueblos africanos, según su avance de una aldea a un grupo social nacional; teóricamente, a medida que la explicación materialista e histórica tomaba el lugar del idealismo de Griaule que ignoraba las realidades del colonialismo.

Este nuevo enfoque marxista fue inducido a fines de los años cincuenta, por lo que Copans llama "el colapso de la unidad anticolonial". Esto apresuró la aparición de un nuevo campo teórico de análisis marxista: el mercado económico

mundial, las luchas por la liberación política, el desarrollo de las clases sociales, las economías capitalistas, los imperialismos, etc. De este modo, después de 1956 el pensamiento marxista cobró nueva vida, particularmente en Francia, puesto que, desde una perspectiva marxista, África “era un campo teórico virgen”. “El uso de conceptos como sistema imperialista o modo de producción fue facilitado por la explicación en términos de órdenes inestables y el dinamismo de las contradicciones.” Después de los años sesenta, las características peculiares del neocolonialismo condujeron a investigar las raíces económicas de la explotación y cuáles eran las soluciones políticas y revolucionarias para la abolición de la misma y, por lo tanto, esto llevó a la adopción de una perspectiva marxista en las ciencias sociales. En general, estoy de acuerdo con el diagnóstico y análisis de Jean Copans, el cual requiere una dialéctica de las relaciones analógicas entre las construcciones históricas de lo Idéntico y las nuevas aquiescencias con y acerca de lo Distinto. Desde esta perspectiva, el marxismo lleva a cabo un enfoque radicalmente nuevo: no occidentaliza un terreno virgen, sino que más bien confronta las inadvertencias, los muros de apoyo que las presuponen, y bajo el techo de la analogía ensambla relaciones, contradicciones, imaginaciones. El método resulta en un tipo original de visibilidad de las diferencias, en términos de trazos teóricos de *tomar el lugar de y representar* este lugar. A través de “modelos”, la alteridad socioeconómica o cultural deviene representable bajo las modalidades de similitudes técnicas, de relaciones entre lo Idéntico y lo Distinto. Al mismo tiempo, esas categorías interpretativas pueden clasificarse bajo el nombre de su contexto regional. Tal es el caso, por ejemplo, de los trabajos realizados en Francia por Emmanuel Terray, y Pierre Philippe Rey.

La gran originalidad de los marxistas franceses, y de su contraparte africana de los años sesenta, reside en esto: comenzando en 1955 con las proposiciones de Georges Balandier sobre macroperspectivas en este campo, un nuevo discurso une lo que se había mantenido separado y abre el camino a una teoría general de la derivación histórica y económica, como lo ejemplifican las obras de Osende Afana en

economía política, de Jean Suret Canale en historia, de Claude Meillassoux en antropología y de Catherine Cocquery-Vidrovitch en historia africana. Así, en lo que el marxismo expone dentro de los estudios africanos, la centralidad de la historia es extraordinaria. En efecto, la invención de una historia africana coincide con una evaluación crítica de la historia de lo Idéntico. Se observa también que la posibilidad de una historia africana —de una historia que pueda enseñarse en la escuela— aparece ligada, en una relación de necesidad, a un cuestionamiento de lo europeo y a una redefinición de lo que no es la historia y de lo que ésta debería ser. Por ejemplo, es posible observar que es durante la renovación metodológica de los años cincuenta cuando Claude Lévi-Strauss, a fin de celebrar la “mente salvaje”, relativiza el concepto mismo de historia el cual, según este autor “es un todo desconectado, constituido por áreas que se definen, cada una de ellas, por una frecuencia diferente y propia”. Desde entonces Lévi-Strauss ha sido seguido en el africanismo por Luc de Heusch y por estudiantes que prefieren las estructuras de los mitos y de los ritos como planos pertinentes de identidad y diferencias.

La paradoja se hace más clara: el concepto de “historia africana” marcó una transformación radical de las narrativas antropológicas. Un nuevo tipo de discurso valoriza la dimensión diacrónica como parte del conocimiento acerca de las culturas africanas y estimula nuevas representaciones del “nativo”, quien previamente era un mero objeto dentro de la historicidad europea. Su versión marxista ofrece la inmediatez de la objetividad por medio de sistemas-signos de relaciones socioeconómicas que permiten tanto imágenes buenas de las organizaciones locales de poder como comparaciones de producción e interculturales. Mediante una articulación similar, y sin rechazar “la nueva entidad histórica”, los postulados estructuralistas abren áreas de investigación sincrónica, al enfatizar la tensión dialéctica y el equilibrio entre la creatividad regional y las restricciones universales de la mente humana.

En suma, P. Tempels, Marcel Griaule y todos los apóstoles de la alteridad africana han sido subsumidos en el proyec-

to marxista de un discurso universal de lo Análogo, como lo atestigua la ideología elegantemente ambigua de la revista francesa *Présence Africaine*, entre 1950 y 1960. Encontramos allí a Jean Paul Sartre, Franz Fanon, Garaudy y académicos comunistas soviéticos hablando y dialogando con Bachelard, Leopold Senghor, Aimé Césaire, Maydiéu y Tempels. Después y más visiblemente durante los años setenta, en una nueva reflexión sobre las culturas, la metodología estructuralista renovó cuestiones de métodos a propósito de discursos interpretativos sobre sociedades no occidentales. De este modo desafió a una etnohistoria que tiende a olvidar que “la historia está atrapada por el mito que impone su propia soberanía sobre los reyes”. El estructuralismo propuso preceptos sincrónicos para tabular las formas de los mitos, de los ritos y de las culturas dentro de un marco universal de relaciones de similitudes y diferencias.

Con toda sinceridad, no puedo aceptar el análisis de Copans con respecto a la sucesión de los paradigmas metodológicos desde Marcel Griaule hasta el materialismo histórico, aplicado al contexto africano en los años cincuenta y sesenta, ni con respecto al advenimiento en ese mismo periodo de la sociología como un acontecimiento que habría transformado la economía entera de los estudios africanos y el significado de su historia. El análisis de Copans es ligeramente engañoso, porque la transformación crítica de los años cincuenta está vinculada esencial y directamente a la redefinición del proyecto y la finalidad de la antropología. Esta crisis se expresó en los estudios africanos en dos formas. Primero, como una crítica de y un avance sobre el funcionalismo de Malinowski que, junto con el estructuralismo, se volvió un esfuerzo globalizante por descifrar, comentar y comparar mitos, ritos y culturas independientemente de los prejuicios primitivistas. Como consecuencia *Conversations with Ogotemméli* de Marcel Griaule, y *Bantu Philosophy*, de Tempels, se colocan entre los fantasmas del siglo pasado, Taylor, Spenser y Frazer por un lado y la larga conversación que ha estado uniendo a Malinowski, Claude Levi-Strauss y Luc de Heusch, por el otro, en este siglo. Hablando estrictamente, el idealismo de Marcel Griaule y de Tempels no parece pertenecer al pasado; más

bien, éste señala aún las oscilaciones de los marcos explicativos en los programas para constituir o para describir formas africanas del conocimiento.

La justificación de la cristiandad parece un caso extremo. No se refiere a una aberración histórica sino a un hecho sociológico: la universalización de una fe y de una ideología religiosa que aparece en la dispersión tanto de la imaginación científica como de la imaginación religiosa. Quizás nada haya sido más significativo al respecto que la conferencia de 1978 sobre cristiandad y religiones africanas organizada por la escuela católica romana de teología de Kinshasa. El académico belga Verhaegen —quien es marxista, comunista y católico— desarrolló sus preocupaciones en términos de un “desafío histórico”. Según Verhaegen:

las religiones cristianas en África estarán marcadas por esta triple influencia: el modo de producción *capitalista*, que ha arribado a su etapa de *imperialismo* mundial y que ha estado vinculada a un pasado *colonial*. La cuestión que se debe plantear es la siguiente: ¿de qué manera la política colonial, primero, y, después, las fuerzas imperialistas y las estructuras orgánicas de los estados independientes influyeron y manipularon a la religión en su contenido así como en sus formas y estructuras en términos de sus propios intereses?

Para encarar el efecto combinado de estos factores complementarios, y siguiendo la teología de liberación de Gutiérrez, Verhaegen propuso tres géneros de discurso teológico: primero *una teología de la modernidad*, que vinculará la búsqueda de la justicia social con “la promoción de la razón y la ciencia, y el progreso”; segundo, *una teología de la caridad*, que se consagrará al tema de las desigualdades sociales y de la pobreza y que ofrecerá soluciones morales radicalmente nuevas y, tercero, *una teología del desarrollo*, que redefinirá modalidades de desarrollo en términos de intereses locales. Verhaegen concluyó que:

Tres características marcarán la nueva teología africana: primero, será *contextual*, en otras palabras, surgirá de la vida y de la cultura del pueblo africano; segundo, será una teología de liberación, porque la opresión se encuentra no sólo en la opresión cultural sino también en

las estructuras políticas y económicas; tercero, deberá reconocer el lugar de las mujeres como una parte vital de la lucha por la liberación y de la lucha contra toda forma de sexismo en la sociedad y en la Iglesia.

Al paso de los años, los acontecimientos y la investigación confirmaron el análisis de Verhaegen. La filosofía del *Bulletin of African Theology* (una revista ecuménica de la Asociación de Teólogos Africanos) fomentó posiciones similares a las expuestas en el texto de Verhaegen de 1979. Me parece importante destacar la preocupación colectiva sobre la alteridad en asuntos culturales y espirituales, y la integración implícita de la "razón marxista" en una perspectiva idealista sobre temas espirituales, económicos y sociales. Así, el idealismo de Marcel Griaule y de Tempels todavía continúa operando, aunque en forma diferente y discreta; sin embargo, está tan difundido y es tan eficiente que podríamos preguntarnos si en países que tienen un alto porcentaje de cristianos, como Camerún y Zaire, no es ésta una corriente ideológica determinante, al menos a corto plazo.

En lo que respecta al segundo punto de mi ligero desacuerdo con el análisis de Copans, éste tiene que ver con la importancia de la sociología en la reconversión del africanismo de los años cincuenta. Empecemos por señalar que la crisis de la disciplina no fue ni original ni única. Ella representó un malestar más amplio, bien ilustrado por el debate entre Jean Paul Sartre y Claude Lévi-Strauss sobre la historia como una totalidad dialéctica, sobre la universalidad de las categorías del razonamiento y sobre el significado del sujeto. En los años sesenta, los conceptos de *modelo* y *estructura* invadieron progresivamente todo el campo de las ciencias sociales y humanas, postulando una discontinuidad epistemológica con las prácticas tradicionales y una comprensión nueva del objeto de investigación filosófica así como lo que revela su discurso. La teoría de la producción científica de Althusser, en 1965, epitomiza esta conciencia.

Al comentar la tensión existente entre la sociología y la historia, Fernand Braudel, el historiador francés, escribió en este tiempo:

El vocabulario es el mismo, o se está volviendo el mismo, porque la problemática está siendo cada vez más la misma, bajo el conveniente título de las dos palabras dominantes en estos tiempos, *modelos y estructura* [...] de hecho, al costo que sea, la ciencia social debe construir un modelo, una explicación general y particular de la vida social, y sustituir una realidad empírica desconcertante por una imagen más clara y más susceptible de aplicación científica.

De este modo, en el centro mismo de las ciencias humanas y sociales se afirma ahora un deseo que cuestiona radicalmente el espacio del conocimiento y el fundamento de los discursos que lo expresan. La crítica que hace Lévi-Strauss de la sociología y de la historia, como dos dimensiones de la misma figura en su modo de ser así como en su objetivo y su propósito, no es muy diferente del proyecto antropológico acerca de los "primitivos". Esta crítica afirma convincentemente la importancia de determinaciones epistemológicas nuevas. Siguiendo la línea de razonamiento de Claude Lévi-Strauss, es posible observar que la historia, como historia de lo Idéntico y de sus privilegios, está siendo desafiada. Paul Veyne, el especialista de la filosofía de historia, ha ido aún más lejos, al someter el ser de la historia a una evaluación y demostrar que "la historia no existe". Por otra parte, Veyne no consagra la sociología. En el nombre de identidades individuales y colectivas en sus diferencias y similitudes Veyne cuestionó el dominio de las representaciones sociológicas y la validez de su discurso.

Desde mi punto de vista, es precisamente bajo este signo paradójico de una historia desafiada que se han abierto nuevos horizontes en el campo de los estudios africanos, y que se explican las tensiones reales y potenciales de nuestros días. Las iniciativas de Melville Herskovits en antropología, de Georges Balandier en sociología, de Jean Vansina en historia, la búsqueda de paradigmas generales en ciencia política de Jean Coleman, son contemporáneas con esta conciencia crítica que afirma una nueva tesis que, a su vez, niega globalmente la pertinencia de la figura invertida de lo Idéntico. Concretamente, ellos imponen en el campo de los estudios africanos el rechazo de esquemas que conducen a patologías de las sociedades y —después de Tempels y Griaule— de aquellos que

proponen y clasifican las patologías de las creencias. El proyecto africano de sucesión designa también esta misma configuración como su plano de creatividad. En efecto, a principios de los años sesenta el académico africano sustituyó al antropólogo, el teólogo “nativo” remplazó al misionero y el político tomó el lugar del comisionado colonial. Todos ellos encuentran razones para sus vocaciones en la dialéctica de lo Idéntico y de lo Distinto. Es extraño, y significativo, que todos ellos tiendan a racionalizar sus misiones en términos de un encuentro entre una relación narcisista con el Yo y la relación dual con el Otro, como en el caso, por ejemplo, de Nkrumah en Ghana y de Leopold Senghor en Senegal. Así, las exégesis o comentarios sobre una racionalidad local descubierta nuevamente aparecen como *Gestalteneinheit*; es decir, aparecen como un lenguaje autosuficiente que explica su economía del ser y que se autodefine como una cultura histórica, deviene un marco de cooperación social que unifica a los pueblos en discrepancia, que hace inteligibles y significativos los hechos y controla la marcha de su propio cambio.

En este sentido, el nuevo conocimiento y sus símbolos no destruyen completamente la relevancia del acervo colonial, ni el idealismo de los apóstoles de la alteridad. El nuevo conocimiento africano ha originado nuevas normas para la colectivización y democratización de la razón histórica y ha reformulado cuestiones residuales concernientes al poder ideológico y a la ortodoxia científica. Su ilustración mejor, y probablemente más excesiva, es la africanización del difusionismo, tal como la realizó Cheikh Anta Diop, de Senegal. Se combinaron así tres iniciativas principales para recuperar el conjunto de la experiencia africana y confirmar su realidad, en un cuerpo nuevo de conocimiento o gnosis posindependencia. Estas iniciativas son: primero, la integración de fuentes islámicas e imaginaciones en la “biblioteca nuevamente expandida” que es diferente de la biblioteca colonial; segundo, la constitución de un cuerpo de textos tradicionales y, finalmente, la renovación crítica de la autoridad antropológica.

El marco conceptual del pensamiento africano ha sido entonces un espejo y una consecuencia de la experiencia de la hegemonía europea; dicho en términos de Gramsci, “la do-

minación de un bloque social sobre otro, no simplemente por medio de la fuerza o de la riqueza sino por medio de una autoridad social cuya expresión y cuya sanción última es una supremacía cultural profunda". Estos signos de una contradicción principal se manifiestan en la creciente brecha entre las clases sociales y, en el interior de cada clase, en los indicios del conflicto entre los africanos culturalmente occidentalizados y los otros. A fin de entender los factores estructurales que explican la contradicción, podría ser útil analizar los efectos de los niveles económicos así como de la arqueología de las ideologías culturales.

Sea como fuere, en lo que respecta a la *gnosis* africana tal parece que mientras Tempels, Griaule, Kagame y otros académicos derivaban enseñanzas del legado de Schmidt y pensaban poner en práctica nuevas políticas para explotar la cultura africana en la teología así como en la filosofía y la historia, el legado de Malinowski era cuestionado *in toto*; por su parte, el legado de Schmidt no se puso en tela de juicio desde un punto de vista estrictamente filosófico sino hasta los años setenta, mediante la crítica de Tempels y Kagame. De allí en adelante aparecieron dos métodos: el primero, orientado hacia una práctica crítica de las ciencias sociales y humanas; el segundo, que transforma la *Einfühlung*, la simpatía, en un método de autocontemplación, se preocupa de técnicas rigurosas para convertir las contribuciones de Schmidt, Griaule, Tempels y Kagame en prácticas estrictamente filosóficas o antropológicas, tal como las definen pensadores como Gadamer, Paul Ricoeur y Lévi-Strauss. En conclusión, *gnosis* como conocimiento especializado es, por definición, un tipo de conocimiento secreto. Los cambios de temas y la sucesión de éstos respecto del fundamento y las diferencias de grado en las interpretaciones que he intentado dilucidar acerca de la *gnosis* africana, confirman el vigor de un conocimiento que ocasionalmente es africano en virtud de sus autores y promotores, pero que se extiende a un territorio epistemológico occidental. La tarea desarrollada hasta hoy es ciertamente impresionante. Por otra parte cabe preguntarse si los discursos de *gnosis* africana no oscurecen una realidad fundamental, su propia *chose du texte*, el discurso africano primordial en su

variedad y en su multiplicidad. ¿No se distorsiona acaso la realidad en la expresión de modalidades africanas en lenguajes no africanos? ¿No se la invierte al ser modificada por las categorías antropológicas y filosóficas utilizadas por especialistas de discursos dominantes? ¿Acaso la cuestión de cómo referirse en una forma más fidedigna a la *chose du texte* no implica necesariamente otro cambio epistemológico? ¿Es posible considerar este cambio más allá del mero campo epistemológico que hace posible y pensable mi interrogante?

La única respuesta que puede devolvernos a la realidad consideraría la condición de existencia de la *gnosis* africana y de la invención de África y de su mejor signo, la antropología, simultáneamente como un desafío y como una promesa. Quizá esta *gnosis* tenga más sentido si se la considera como un resultado de dos procesos: primero, como una reevaluación permanente de los límites de la antropología en cuanto conocimiento —a fin de transformarla en un *anthropou-logos* más creíble; es decir, en un discurso sobre el ser humano— y, segundo, como un escrutinio de su propia historicidad. Por tanto, lo que esta *gnosis* confirma, más allá de su voluntad de poder, más allá de su aparato conceptual, es una cuestión dramática pero simple acerca de su propio ser: ¿en qué consiste y cómo puede continuar siendo una interrogante?

Traducción del francés:
IGNACIO PERROTINI

BIBLIOGRAFÍA

- AFANA, O., *L'Économie de l'ouest africain*. París, Maspero, 1967.
 ALTHUSSER, L., *Pour Marx*, París, Maspero, 1965.
 BALANDIER, G., *Sociologie de l'Afrique noire*, París, Presses Universitaires de France, 1955.
 ———, *Anthropologie politique*, París, Presses Universitaires de France, 1967.
 BRAUDEL, F., *On History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980.

- COLEMAN, J. J., *Nigeria: Background to Nationalism*, Berkeley, University of California Press, 1965.
- COPANS, J., "Pour une histoire et une sociologie des études africaines", en *Cahiers d'études africaines* 11, 43, 1971.
- COCQUERY-VIDROVITCH, C., "Anthropologie politique et histoire de l'Afrique". En *Annales* 24, 1, 142-63.
- DELAFOSSÉ, M., *L'Âme negre*, Paris, Payot, 1922.
- , *Les Negres*, Paris, Rieder, 1927.
- DIOP, C. A., *Nations negres et cultures*, Paris, Presence Africaine, 1954.
- EVANS-PRITCHARD, E. E., *Nuer Religion*, Londres, Oxford University Press, 1956.
- , *Theories of Primitive Religion*, Oxford, The Clarendon Press, 1980.
- GRIAULE, M., *Dieu d'eau*, Paris, Chene, 1948.
- HERSKOVITS, M. J., *The Human Factor in Changing Africa*, Nueva York, Knopf, 1962.
- HEUSCH, L., *Pourquoi l'épouser et autres essais*, Paris, Gallimard, 1971.
- , *Le Roi ivre*, Paris, Gallimard, 1972.
- KAGAME, A., *La Philosophie bantu-usandaise de l'être*, Bruselas, Académie Royale des Sciences Coloniales, 1956.
- , *La Philosophie bantu comparée*, Paris, Présence Africaine, 1976.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
- , *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- LÉVY-BRUHL, L., *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949.
- , *L'Âme primitive*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
- MEILLASSOUX, C., *Anthropologie économique des Gouro de la Cote d'Ivoire*, Paris, Morton, 1964.
- NKRUMAH, K., *Ghana. The Autobiography of Kwameh Nkrumah*, Londres, Thomas Nelson, 1957.
- REY, P. P., *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme*, Paris, Maspero, 1971.
- SARTRE, J. P., *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.
- SCHMIDT, W., *The Origin and Growth of Religion*, Londres, Methuen, 1931.
- , *Die Ursprung der Gottesidee*, Munster, Aschendorff, 1933-1949.

- SENGHOR, L. S., *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine*. París, Seuil, 1962.
- SMET, A., "Le Père Placide Tempels et son oeuvre publiée", en *Revue Africaine de Théologie*, 1,1, 1977.
- SURET, CANALE, J., *Afrique noire occidentale et centrale*, París, Editions Sociales, 1958.
- TEMPELS, P., *Bantu Philosophy*, París, Présence Africaine, 1959.
- , *Notre Rencontre*, Léopoldville (Kinshasa), CEP, 1962.
- TERRAY, E., *Le Marxisme devant les sociétés primitives*, París, Maspero, 1969.
- VANSINA, J., *De la tradition orale*, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale, 1961.
- VERHAEGEN, B., 'Religion et politique en Afrique noire', en *Religions africaines et Christianisme*, Kinshasa, Facultad Católica de Teología, 1979.
- VEYNE, P., *Writing History*. Middletown: Wesleyen University Press, 1984.

EL CUARTO CRECIENTE Y LA CONCIENCIA: ORTODOXIAS ISLÁMICAS Y LA NOVELA DE ÁFRICA OCCIDENTAL

LEMUEL JOHNSON
Universidad de Michigan

Introducción: *al-Mukhlit*

En los comienzos, pues, Malí era una provincia de los reyes bambara; aquellos que hoy en día son llamados mandingo, habitantes de Malí, no son autóctonos, ellos vienen del Oriente. Bilali Bounama, ancestro de los keitas, era el fiel sirviente del Profeta Mahoma (que la paz de Dios sea con él). Bilali Bounama tuvo siete hijos, de los cuales el mayor, Lawalo, dejó la Ciudad Sagrada y vino a establecerse en Malí; Lawalo tuvo por hijo a Latal Kalabi, Latal Kalabi tuvo a Dumul Kalabi quien entonces tuvo a Lahilatoul Kalabi.

D. T. NIANE, *Sundiata: An Epic of Old Mali*

La llamaban la Señora Más Augusta. . . El velito de gasa blanca colgaba sobre el óvalo de un rostro de contornos plenos. . . Era como una página viviente de la historia del país diallobe. Todo lo que el país atesoraba de la tradición épica podía leerse allí. . . Una mirada extraordinariamente luminosa le concedía un tipo de lustre imperioso a su rostro. . . El Islam moderaba la turbulencia formidable de esos rasgos, así como el velito los encerraba.

CHEIKH HAMIDOU KANE, *Ambiguous Adventure*

No estamos tan distorsionados en el alma, nosotros no somos árabes, nosotros no somos musulmanes como para fabricar un dios del desierto que canta en lo salvaje, y llama creador a nuestra criatura.

AYI KWEI ARMAH, *Two Thousand Seasons*

TAL COMO LO PLANTEA EL TÍTULO de este ensayo¹ y lo confirman las citas introductorias, el tema que aquí trataremos es

¹ El plural "ortodoxias" en el título es potencialmente problemático, dada la

el papel del islam en sus diversas manifestaciones afroislámicas, en relación a cómo éste afecta la estructura de ciertas novelas africanas seleccionadas y genera sus temas. Anticipamos de alguna manera nuestra conclusión indicando en este punto que las estructuras narrativas y temáticas se resuelven con más frecuencia en el sincretismo y la tensión que en un retorno a la ortodoxia. Las razones de tal tensión corresponden —y podrían deducirse de ella— a la tendencia general de la literatura moderna africana a presentar el fenómeno religioso primero que todo en términos de su contribución a las crisis de lealtad e identidad. Así, por ejemplo, el tratamiento que Ferdinand Oyono hace de la “cruz” (cristianismo) y de la conciencia en *The Old Man and the Medal* desemboca predeciblemente en una tensión que se resuelve finalmente en parodia y violencia. La orientación de Oyono no es, desde nuestro punto de vista, sorprendente. Tal como señalé en otra parte (1978, p. 20):

Su novela y las de nuestros (otros) autores se presentan en paisajes cuyo significado se puede deducir de esa inteligencia multifoliada propia del título de la colección de ensayos de Louis James sobre la literatura del Caribe. (“Estos paisajes”) son todas “las islas intermedias”. Esto es, son zonas de conciencia, temporal y espacial, que caen entre los extraños intersticios del evangelismo ortodoxo. Ellas son tal como Césaire lo desarrolló,

conciencia *suffi* de Cheikh Hamadou Kane y el conflicto entre la religión legalista y el misticismo. El hecho de que “el islam oficial muestre poca simpatía por un misticismo musulmán, y que incluso algunos nieguen su existencia” (Vincent Monteil, p. 88) queda claro en la literatura. También resulta claro que los *suffies* y los apolo-gistas *suffies* rechazan este punto de vista, en un intento por reducir el islam, en las palabras de Seyyed Hassein Nasr (pp. 16-17),

A la interpretación más estrecha posible de la Ley Divina o *shariah*. . . [pero] si por *al-islám* significamos la religión revelada a través del Sagrado Corán, entonces del mismo modo el. . . *tasawwuf* que podría practicarse legítimamente debe ser aquel que tiene sus raíces en la revelación coránica y que nosotros llamamos “*sufismo*” en la acepción general del término. En todo caso, una vía esotérica válida es inseparable del marco objetivo de la revelación a la que pertenece. No se puede practicar el esoterismo budista en el contexto de la *shariah* islámica o viceversa.

Islas que son cicatrices en el agua
 Islas que son la evidencia de heridas
 islas derrumbadas
 islas informes.

Estos paisajes son ciertamente la norma en la literatura que nos concierne. En consecuencia, estamos en un mundo codificado para que sea no ortodoxo, según razones épicas, trágicas o satíricas. Los planteos ortodoxos y formales del dogma, la imaginiería y la estructura se sitúan, se modifican e incluso se ridiculizan en los contextos que proporciona nuestra isla "resistente a la forma". Sin embargo, es básicamente en Yambo Ouologuem, Ayi Kwei Armah y Ousmane Sembene donde la resistencia a la ortodoxia islámica refleja los términos en los que se rechaza, por ejemplo, el cristianismo ortodoxo. El tenor de esa resistencia está dado en gran medida por el ridículo. Escritores como Cheikh Hamidou Kane, Camara Laye y D. T. Niane en *Sundiata, Epic of Old Mali* nos dan una perspectiva de alguna manera distinta. Los dos grupos de escritores en conjunto determinan la lectura que sigue acerca del cuarto creciente y la conciencia.

En un término de referencia derivado del pensamiento contraherético islámico, el contexto afroislámico es las más de las veces *al-Mukhlit*. El término, que significa "los que mezclan", no es, por supuesto, teológicamente desinteresado. Aunque su uso a través de este estudio ponga énfasis en aspectos estéticos más que teológicos, el término en esencia es religioso e inquisitorial; puede, por lo tanto, implicar una preocupación purista por la apostasía, la herejía y el sincretismo (Fisher, p. 128). Es sólo en el exceso casi patológico de la mortificación y el éxtasis que encontramos en Thierno, el maestro de los diallobe de Cheikh Hamidou Kane (en *Ambiguous Adventure*), donde nos acercamos a tal preocupación en nuestros textos. Para los propósitos de este trabajo, quizás la manifestación más clara de la conciencia dual y de la lealtad, más serena aunque dividida, que está implícita en *al-Mukhlit* se encuentre en *The Dark Child* de Camara Laye. Esto lo vemos en la aparente ecuanimidad con la que celebra a Kondén Diara y al totemismo malinke, a Alá y al Ramadán (p. 138):

En la víspera de mi partida todos los morabitos y los hechiceros, los amigos y los notables, y ciertamente cualquier otro que se preocupara por cruzar nuestro umbral, asistieron a un magnífico festín en nuestra concesión.

El sincretismo mágico-religioso de la cultura, tan claramente demostrado por el “elixir” de Kankan también refleja la misma lealtad dual, e incluso atemperada (pp. 139-140):

Ya había bebido algo de ese líquido. Mi maestro me había obligado a hacerlo cuando pasaba mi examen escolar. Era una poción mágica que poseía numerosas cualidades y que era particularmente buena para desarrollar el cerebro. Es una mezcla muy particular. Nuestros morabitos tienen pequeñas tablas donde escriben oraciones tomadas del Corán. Una vez que han escrito los textos, los borran con agua. El agua del lavado se recoge cuidadosamente y cuando se le ha añadido miel, la mezcla resultante es la esencia del elixir. Si ha sido comprada —y a un precio muy alto— en Kankan, un pueblo fuertemente musulmán y el más sagrado de nuestros lugares nativos, debe ser una bebida particularmente potente. La tarde anterior, mi padre me había dado un cuerno de macho cabrío que contenía talismanes. Habría de usarlos siempre como una protección contra los malos espíritus.

Dije antes “aparente ecuanimidad”, porque Laye reconoce, sin embargo, una shariah estricta y, por tanto, ortodoxa; en efecto, es el respeto a una tradición pura y fundamentalista en el islam lo que determina el retrato del Tío Mamadou en *The Dark Child* (pp. 150-151).

Él era musulmán —como somos todos, diría yo—, pero más ortodoxo que la mayoría de nosotros. Su observancia del Corán era escrupulosamente honesta. Ni fumaba, ni bebía y era absolutamente honesto. Sólo se vestía con ropa europea para trabajar. Tan pronto como llegaba a la casa, se desvestía y se ponía un *boubou* que tenía que estar immaculado, y decía sus oraciones. Cuando dejó la *École Normal* comenzó a estudiar árabe. . . Fue simplemente su deseo de un conocimiento más profundo de la religión lo que lo convenció de aprender la lengua del Profeta. El Corán lo guiaba en todo.

Aún así, cualquier tensión que haya en Camara Laye, es una tensión sorda. Es cierto —como veremos en la sección siguiente— que el sincretismo domina la estética propia del

mundo religioso que Camara Laye nos da en sus novelas, en especial en *The Dark Child* y *A Dream of Africa* [*Dramouss*]. En suma, ya sea que la evidencia nos llegue de la impaciencia en Ousmane Sembene y en Ayi Kwei Armah, de las inversiones coránicas exuberantes de Yambo Ouologuem, o de los dilemas sufíes de Hamidou Kane, ahora podría establecerse una premisa muy clara. Lo que tenemos, dadas las presiones de las exigencias conflictivas, es una coincidencia no ortodoxa del ser, del lugar y de la doctrina que simplemente no puede apoyar sin mutación los dogmas establecidos. Como sería de esperarse, esa mutación se demuestra de manera más extravagante y escandalosa en *Bound to Violence* de Ouologuem.

“No estén apurados por alcanzar al Más Supremo”, les dijo Saif, “o Él los castigará: un hombre puede morir por el prurito de la inmortalidad. Sean, por tanto, buenos soldados, luchen y esperen, porque el Cielo no llegará a ustedes hasta que Dios no les haya garantizado la salvación y no les haya dado su bendición. Mis dulces ovejas, oremos al Señor por los abundantes favores y beneficios que ha derramado sobre nosotros al hacernos sus adoradores devotos, preservándonos así del mal. *¡Allahu akbar! ¡wakul rabbi zidni ilman!*”

Entonces, Saif se desplazó con pasos medidos, precedido por tambores, *balafons*, tom-toms, *lambis* y trompetas, y sus brujos cantaron que él era invulnerable.

Sus guardias llevaban largas colas de buey que, según se decía, desviaban las balas. Kratonga, Wampoulo y Yafolé, cubiertos de fetiches y llevando gallos, caminaban con Madouba tras Su Real Magnificencia, murmurando oraciones sacrificiales.

Camara Laye es, por supuesto, más caritativo con las dos culturas que están actuando.

La *cora* y el Corán

“Fatoman, pídele a tu hechicero que cuente el cuento del hombre celoso.”

Siempre había oído esa historia con gran alegría no sé cuantas veces.

...Kessery el hechicero se levantó...
 “¡Moussa! ¡Moussa! ¡Moussa!” gritó de pronto como inspirado.
 “Moussa, el hombre celoso, sufría profundamente a causa de sus celos...” el hechicero, conmovido por el sonido de su propia voz y por la música de su *cora*, empezó su canto.

CAMARA LAYE, *A Dream of Africa* [*Dramouss*]

El trovador —llamado con sorprendente inadecuación un hechicero en la traducción que hace James Kirkup de *Dramouss*— es un *griot*. Su *chantefable* transcurre durante trece páginas (pp. 98-111) y constituye más de la mitad del capítulo “Kouroussa” de la novela. La impresión de informalidad narrativa de la novela se ve acentuada aún más por la historia del Imam Moussa, “criatura humana adorada”, y su encuentro a veces cómico, otras fantástico pero, en última instancia, ilustrativo, con una esposa, Habibatou, apasionada en su infidelidad hacia él, y su Señor, “a quien él llamaba el Rey de Reyes”.

La narración de la *chantefable*, sus actores principales, así como la naturaleza de su interpolación en la estructura formal de la novela, ilustran bastante bien las diversas dimensiones de una estética sincrética en acción. El cuento es, con bastante claridad, de una extracción dual. Permite una exégesis derivada de la estética del *griot* o islámica. Mejor aún, y con más lógica —puesto que ya planteamos que la percepción afroislámica es *al-Mukhlit* en conciencia— la exégesis del cuento del Imam Moussa podría representarse mejor a través de categorías *griot* e islámicas. El cuento mismo proporciona la dirección interna.

Imam Moussa recibe la visita de un ángel. “Era alado, y sus grandes plumas de plata y diamantes resplandecían como huestes de soles... eran tan impresionantemente brillante que el ojo humano no podía contemplar su magnificencia por más de treinta segundos sin parpadear” (p. 109).² Este

² Comparemos a Jan Knappert, p. 74, *Traditional Swahili Poetry*: “Según otras tradiciones, Gabriel tiene seis alas, que están hechas de esmeraldas, perlas y rubíes. Sobre su cabeza tiene una corona incrustada con perlas y otras piedras preciosas”.

encuentro entre un ángel islámico y un imam *konianké* es particularmente importante porque “El ángel vestía un *pipao* blanco”. Tal como señala una nota en el texto, el *pipao* es una vestidura que usan los musulmanes del África negra; pero esta vez las “vestiduras” musulmanas cubren identidades que son decididamente menos ortodoxas que los valores de la shariah o el hadith a los que, como ya vimos, se suscribe el Tío Mamadou de *The Dark Child*. En *A Dream of Africa*, el encuentro del Imam Moussa con el ángel es claramente *al-Mukblit* (p. 110).

“¿Acaso fuiste tú quien invocó al Rey de Reyes?” preguntó el ángel.

“No entiendo”, balbuceó Moussa.

Pues el ángel había formulado su pregunta en árabe literario, que el Imam no comprendía, porque no podía captar el significado de todas las palabras.

“¡Ah!” gritó el ángel. “¿Así que no hablas árabe? ¿Entonces, qué lengua hablas? Yo hablo todas las lenguas.”

“Yo hablo la lengua *konianké*.”

“¿Qué puedo hacer por ti?”, preguntó el ángel, hablando en la lengua *konianké*.

De esta manera, el cuento es realmente *konianké*. Lo relata un *griot* con acompañamiento de *cora*; también se narra y representa de manera tal que evoca las preguntas participativas y las interpolaciones de la audiencia. El desplazamiento que hacen las trece páginas del cuento del desarrollo argumental lineal de la novela también es explicable con categorías *konianké*. En efecto, la estructura tradicional de la novela ha sido reformulada por una virtuosista estética *griot*. El tiempo y el desarrollo del argumento son necesariamente mucho más maleables en las representaciones virtuosistas, especialmente en aquellas “con tan refinados matices, con tanta elocuencia”.

Knappert también registra (p. 74) la versión de al-Isbahan de un encuentro entre el Profeta Mahoma y el Ángel Gabriel. En respuesta al Profeta, “en una noche de luna llena, Gabriel se le apareció a él y ¡oh! llenó el cielo de Oriente a Occidente. El Profeta se desmayó y cayó al suelo. Gabriel lo levantó y le dijo: ‘No temas, soy tu hermano Gabriel.’”

En efecto, aunque sea llamado un hechicero, Kessery pertenece claramente a esa tradición histórica y estética de la que procede la voz recogida por Niane (1965, p. 1). “Yo soy un griot. . . Yo. . . Djeli Mamadou Kouyate, hijo de Bintou Kouyate y de Djeli Kedian Kouyate, maestro en el arte de la elocuencia.” No resulta, por lo tanto, sorprendente que la *chanteable* del Imam Moussa termine en un ritual malinke y en el éxtasis. El papel de la audiencia se dramatiza claramente en la respuesta emocional y práctica de Bilali cuando “radiante de felicidad” saca de su bolsillo un billete de mil francos que le da al *griot* Kessery. “He sido feliz esta tarde, realmente feliz de haber escuchado la historia de mis ancestros. Ya la oí contada por otros hechiceros, pero nunca con tan refinados matices, con tanta elocuencia. Gracias por el cuento sobre Moussa.” La respuesta de Bilali también apunta hacia la combinación de archivos orales y de panegíricos que con mucha frecuencia se encuentran en la expresión del *griot*. La respuesta de Kessery, como lo exige la estética, es al mismo tiempo poema-plegaria, canto extásico y contrato de negocio (p. 131):

“¡*Ohon!* ¡*Ohon!* ¡*N'diati Bilali!* ¡*Kante, Kante!* ¡tu ancestro Soumaoro no habría hecho menos que eso! ¡*Kante, Kante!*” gritó el hechicero.

“Mañana acudiré a ti al amanecer para recibir de tus nobles manos mi fino *boubou* bordado.”

La tradición estética en acción ha sido, por supuesto, más plena, íntima y exquisitamente demostrada en la primera novela de Camara Laye, *The Dark Child*. La vemos accionar en ese ilustrativo encuentro que hay en la novela entre el cantor de alabanzas y el orfebre. Así, en una *chanteable* integrada en la estructura formal de la novela, el cantor de alabanzas, “cuyo negocio era reflejar el entusiasmo. . . no paró de hablar rápido, cada vez más rápido, aumentando su tempo, a través de la metamorfosis del oro fundido y del carbón en la pirámide espiralada de un dije de mujer” (pp. 38-39):

Pues el cantor de alabanzas tuvo una extraña parte —yo diría más bien que fue directa y efectiva— en el trabajo. . . Gritó muy fuerte de alegría. Pulsó su cora como un hombre inspirado. Sudó como si fuera

él quien hacía el dije, como si fuera mi padre, como si el dije fuera su creación. . . Y cuando mi padre, luego de haber soldado la gran pepita de oro que coronaba el tope, levantó su trabajo para que lo admiraran, el cantor de alabanzas ya no pudo contenerse. Comenzó a entonar el *douga*, el gran canto que cantan sólo los hombres célebres y que sólo ellos bailan.

Griot y audiencia se mueven hacia la consumación en el ritual y el éxtasis. Y así, aunque a un nivel mucho más elevado de imaginería arquetipal y de realismo, la celebración de Bilali y Kessery de su relación es equiparada a la danza del orfebre y la música del cantor de alabanzas (p. 39):

A las primeras notas del *douga*, mi padre hubo de levantarse y lanzar un grito en el que se mezclaban la alegría y el triunfo; y blandiendo en su mano derecha el martillo que era el símbolo de su profesión y en su mano izquierda un cuerno de carnero lleno de sustancias mágicas, habría de danzar la danza gloriosa.

Una exégesis del cuento del Imam Moussa en categorías como las anteriores es, por supuesto, legítima. Sin embargo, es necesariamente parcial, dado nuestro postulado de la integración de la estética islámica y *koniarké*. La *chantefable* del Imam Moussa es, en su clara función etiológica, una fábula pedagógica, al igual que, por ejemplo, en el resumen de John M. Chen sobre la naturaleza y significado de las historias pedagógicas en Saiyid Idries Shah (p. 34):

Tanto *Reflections* como *Cuentos de los derviches* son colecciones de fábulas, leyendas e historias pedagógicas de los sufíes. Idries Shah ha logrado presentarlas en inglés de manera tal que siguen preservando su naturaleza provocadora del pensamiento. Él ha pasado mucho tiempo en el rastreo de estas historias y en compilarlas en sus libros. Estos cuentos divierten y entretienen. Sin embargo, en muchos casos, desafían al lector para que busque un significado más profundo. Estas fábulas también presentan una variedad de ilustraciones sobre la naturaleza humana.

Así, es de alguna manera significativo que en *A Dream of Africa* la petición de Marie sea "Fatoman, pídele a tu hechicero que cuente el cuento del hombre celoso".

Adicionalmente, el cuento del Imam Moussa está en muchos aspectos hecho de fórmulas islámicas. Éstas van desde la naturaleza del anticlericalismo benigno de la narración misma hasta el *chahada* y los ritmos litúrgicos que Laye nos da en “Mi Señor, alabado seas, Creador del cielo y de la tierra, de los ángeles y de los demonios, del agua y del fuego, Creador de todas las cosas, Rey de Reyes, múestrame la luz”. Hay la inevitable resolución de intensidad en la fórmula es-critural “¡Allahou akbar!”.

Estas fórmulas también encapsulan dos modos islámicos de percepción. En uno, el mundo fenoménico está unido y estabilizado por una percepción shariah del tiempo, el espacio y el propósito. “Pronto el muecín fue convocando a los fieles hacia la mezquita, para las primeras oraciones de la tarde” (p. 105). En el otro, la realidad es —tal como insisten los sufíes— inestable y se funde en correpondencias iconográficas que en última instancia “remontan directamente la escalera del cielo”. El cuento de la ontología fantástica del Imam Moussa se puede explicar fácilmente en términos como éstos. Así, el Imam entra en una contemplación mística y en un anhelo del “verdadero nombre bautismal del Rey de Reyes” (p. 108). Su contemplación provoca un “sonido fantástico”. Levanta la cabeza para encontrar que “el cielo raso ya no estaba allí, que tampoco el techo de su casa estaba más allí. Y ahora la mirada del Imam se remontó directamente hacia la escalera del cielo, y se perdió en la inmensidad de la bóveda estrellada. . .” (p. 113).

La plegaria que sigue a esta “visión” es formulaica de dos maneras: religiosa y genérica. La plegaria hace eco del lenguaje y el ritmo del misticismo islámico y del éxtasis. Su tono más secular, sin embargo, plantea una de las modalidades de la historia pedagógica, la de una fantasía cómica. En efecto, la fórmula mística de la plegaria se tambalea y se derrumba en una trivialidad estudiada —pues, tal como señaló Chen antes, las historias pedagógicas son frecuentemente divertidas y creadas para el entretenimiento. La devoción sobresaltada del Imam es significativa (p. 109):

“¡Gloria a ti, mi Señor!” oró, dominando el miedo. “Estoy convencido

do de que tú eres el único Maestro del Universo y de que el Profeta Mahoma es el emisario por ti escogido!” Entonces añadió: “Estoy convencido de que el poder que tú ejerces en el alto cielo y en todas partes es muy grande, es infinitamente más grande que el signo que acabas de revelarme. Sé que este signo es como nada, sólo un símbolo del poder que tú ejerces y que es incluso más asombroso, infinitamente más asombroso, que la desaparición de mi cielo raso y del techo del lugar donde habito.”

Al-Wahdaniyya: Aproximaciones

El elemento del misticismo en Camara Laye, en especial tal como está trabajado en los temas principales de *The Dark Child* y *A Dream of Africa*, necesita un desarrollo más completo y sutil. Dado que el misticismo de Laye también exige un acercamiento *al-Mukhlit*, introduzco en este punto una advertencia para atemperar el elemento sufi en Imam Moussa. Quizás he relacionado demasiado incondicionalmente ciertas fórmulas en el cuento del Imam Moussa sólo con el misticismo islámico. La mística en las obras de Laye, sin embargo, también es producto de un linaje dual, como lo es el cuento del Imam Moussa mismo; de allí la advertencia, que aclarará la siguiente discusión contrastante de Kane.

En las tres novelas de Camara Laye existe la evidencia, y en una profusión dramática, de que sólo un umbral de percepción sutilmente acoplado separa el mundo de los fenómenos del mundo de la esencia inmanente, inefable. Con mucha frecuencia, una ecuación fundamental *liber naturae/liber Dei* inspira o sustenta tal percepción. El ensayo de Nasrolla S. Fatemi sobre el sufismo ilustra esto mediante una formulación panteísta, en el siguiente fragmento de una oración de Dhu'l Nun (p. 51):

Oh Dios, jamás presté oídos a las voces de las bestias o al susurro de los árboles, al golpeteo del agua o a los cantos de los pájaros, al silbido del viento o al retumbar del trueno, pero siento en ellos un testimonio de tu unidad [*Wahdaniyya, sic*] y una prueba de tu Incomparabilidad; que tú eres el que todo lo provee.

La conciencia de Dhu'l Nun es, sin embargo, más gráfica

y lírica en *Ambiguous Adventure* de Kane que en las descripciones de las novelas de Laye. En suma, la visión islámica de Kane y su arte están más estrechamente ordenados que los de Camara Laye. Así, dada la lealtad sufi fuertemente tensa en *Ambiguous Adventure*, cuando el mundo de la realidad fenoménica se transfigura en un “más cercano incandescente” es un testimonio manifiesto de la *Wahdaniyya* de Alá, de su unidad, aprehendida con intensidad exquisita y agonizante (pp. 68 y 159):

En el horizonte, parecía como si la tierra estuviera colocada al borde de un abismo. Por sobre el abismo, el sol estaba suspendido peligrosamente. La plata líquida de su calor había sido reabsorbida sin la menor pérdida del esplendor de su luz. Tan sólo el aire estaba teñido de rojo, y bajo esta iluminación, el pueblito parecía pertenecer de pronto a un extraño planeta.

En el horizonte, el sol poniente había coloreado el cielo de un tono púrpura como una mancha de sangre. Ni una brizna de viento agitaba los árboles inmóviles. El único sonido que se escuchaba era la gran voz del río, que reverberaba en sus bancos vertiginosamente empinados. Samba Diallo inclinó su mirada hacia esa voz, y vio el acantilado arcilloso en la distancia. Recordó que en su niñez había creído durante mucho tiempo que esta inmensa grieta dividía el universo en dos partes, que estaban unidas por el río.

La imaginería del agua, del río y del mar domina la narración en *Ambiguous Adventure*. Estas imágenes insisten en el movimiento fluido de una manera que refleja las ideas sufíes. A la luz del pensamiento sufi, son representaciones formulai-cas e iconográficas de *Wahdaniyya*, esto es, de la unidad ontológica que define el origen, el medio y el objeto de la contemplación y consumación místicas. Como ha dicho Martin Lings en *What is Sufism?* (p. 13):

El Océano está tanto adentro como afuera; y el camino de los místicos es un gradual despertar como si fuera “retrocediendo” en dirección a la raíz de nuestro propio ser, una remembranza del Ser Supremo que trasciende infinitamente el ego humano y que no es otra cosa más que lo Profundo hacia donde refluye la ola.

Obviamente, con una imaginería y un estilo similares,

Samba Diallo entra “al lugar donde no hay ambigüedad” al final de *Ambiguous Adventure* (pp. 165-166):

en la arena luminosa de tu duración el hombre se despliega hacia el infinito. ¡El mar! ¡Aquí está el mar! Homenaje a ti, sabiduría redescubierta, ¡mi victoria! La limpidez de tu ola está esperando mi mirada. Fijo los ojos en ti, y tú brillas sin límite. Te deseo, a través de toda la eternidad.

El estilo, en un sentido, está conformado por el lenguaje de *al-Wahdaniyya*, por el lenguaje de la unidad ontológica (“duración”, “endurecer en el Ser”, “mar”, “lugar”); pero el vocabulario de la selección también es indicativo de otra comprensión sufí de la unidad de Dios, el *al-Ahadiyya* supraontológico (de allí “brilla”, “luminoso” “sin límites”). Este estado de Unidad suprema, inconocible para las criaturas a través de la cognición distintiva, es para el sufí “la absoluta e indivisible Esencia Divina, impersonal y supraontológica” (‘*Ata’illah*, p. 71). Kane escribe así con total conciencia de un estado de Unicidad anterior y subsecuente a su “endurecimiento del Ser”; se hace eco del de los místicos islámicos.

En una escritura más poética, “el gran sufí andaluz Muiy ‘d-Din Ibn ‘Arabi solía rezar una oración que comienza: ‘Introdúceme, Oh Señor, en la profundidad del Océano de Tu Infinita Unicidad’” (Lings, p. 11). Los umbrales de la percepción están delicadamente acoplados en *Ambiguous Adventure* —y eso es necesariamente así porque, como dice Seyyed Hossein Nasr en *Sufi Essays* (p. 16): “En el Sagrado Corán, Dios se refiere a Sí mismo como el Externo (*al-zahir*) y el Interno (*al-batin*). En la medida en que este mundo y todo lo que hay en él son reflexiones y teofanías de los Nombres y Cualidades de Dios, todas las realidades del mundo también poseen un aspecto externo y uno interno.”

La teología más ordenada que está en acción en *Ambiguous Adventure* resulta en una estructuración efectiva de la novela en concordancia con los principales postulados y la imaginería del pensamiento islámico sufí. Mediante imágenes, la narración se mueve por lo tanto de la pobreza del capítulo uno al mar del capítulo final. La pobreza puede verse así

como una ilustración del planteamiento de Nasr según el cual “El sufí lleva la pobreza espiritual (*faqr*) dentro de sí, incluso si externamente vive en medio de las riquezas del mundo. El sufismo, en efecto, suele ser llamado “la pobreza de Mahoma” (*al-faqr al muhammadi*). En la misma línea, la extinción y afirmación simultáneas de la conciencia que vemos en la confluencia entre la voz, el mar y el rostro que aparecen en el último capítulo podrían interpretarse como una traducción de lo que los sufíes llaman “externalidad luego de la extinción” (*al-baga ba’d al-fana*). El sufí andaluz del siglo XIII, Sufí Shustari, es exquisito en su resumen poético de este punto de vista (Lings, p. 88):

Luego de la extinción, salí
Externo ahora soy, aunque no como yo,
Sin embargo, quién soy, Oh yo, sino yo

Aun así, la peculiaridad del lugar de Kane en el mundo, que después de todo proporciona la crisis en *Ambiguous Adventure*, origina modificaciones del misticismo ortodoxo sufí. La teología es aún notablemente ordenada; allí realmente no se desciende al “desorden” sincretista del tipo que encontraremos más adelante en Camara Laye. La diferencia que surge en Kane más bien se proyecta psicológicamente; se manifiesta en la agonía apocalíptica que permea su éxtasis sufí. El marco temático del primer y último capítulos, en sí mismo optimista, encierra sin embargo una percepción que agoniza sobre la desaparición inminente de ese tipo de maestro sufí cuya influencia continua es un aspecto importante del optimismo cósmico y ecológico implícito en *al-Wahdaniyya*. Su ausencia, o su paralización, es una amenaza al gobierno —como podría deducirse del *Kashf al-Mahjub* de Al-Hujwiri (V. Monteil, p. 87).

Dios tiene Sus santos a los que Él ha nombrado por Su Amistad y a los que Él ha escogido para ser gobernadores de Su Reino, a los que ha designado para manifestar Sus obras, y a quienes Él ha bendecido con diferentes milagros (*karamat*); a quienes Él ha purificado de la corrupción natural y librado de los lazos de sus bajos instintos y de

sus pasiones de manera tal que sus pensamientos provienen de Él y ellos sólo tienen intimidad con Él. Él ha nombrado a los santos gobernadores del Universo; se han vuelto enteramente devotos de Su causa y han dejado de poner atención en sus ataduras sensuales. Por la bendición de su llegada cae la lluvia del cielo; por la pureza de sus vidas, surgen las plantas de la tierra; y por su influencia espiritual los musulmanes ganan victorias sobre los No creyentes.

La conciencia histórica y cultural en *Ambiguous Adventure* está determinada, sin embargo, por un punto de vista infeliz e incluso fatalista, muy sucinto y lúcido en el dicho fulfulde, “El clérigo (*tyerno*) engendra un jefe (*lamdo*); el jefe engendra un infiel (*kefero*)”. El lirismo extático y el apocalipsis sombrío del capítulo “La noche del Corán” es quizás la respuesta más agónica de la novela a la amenaza de apostasía, tan obvia en el dicho fulfulde que citamos. Estilísticamente, lo que resulta es una notable tensión entre la incandescencia transfigurante de una lectura sufí de una incantación coránica y una conciencia claramente no sufí de “Extinción” como finalidad (pp. 66-67).

Pero consideró que para él era importante, más que para cualquiera de los que lo habían precedido, absolverse por completo en su Noche. Porque le parecía que esa Noche marcaba un final. Este centelleo de los cielos sobre su cabeza, ¿no era acaso el rayo tachonado de estrellas trazado sobre una época cuyo tiempo había pasado? Tras ese rayo, brillaba suavemente un mundo de luz estelar, un mundo que era importante glorificar una última vez. Su voz, que se había elevado progresivamente como si estuviera ligada a la ofensiva de las estrellas, se elevaba ahora hacia una completud patética. Desde lo profundo de las edades sintió, brotando de él y exhalado en su voz, un gran amor que hoy se encontraba amenazado. En el sonido murmurante de esta voz se estaba disolviendo, pedazo a pedazo, un ser que hacía pocos momentos había sido Samba Diallo. Inadvertidamente, surgiendo de profundidades que no sospechaba, lo asaltaron una y otra vez fantasmas y se fueron sustituyendo por él. Le pareció que en su voz se habían amortiguado innumerables voces, como la voz del río en ciertas noches.

Pero la voz del río era menos vehemente, y también menos cercana a las lágrimas. La voz del río no arrastraba con ella este rechazo, que ahora estaba siendo gritado en la voz de Sambo Diallo.

En Kane, es verdad que el clérigo sigue señalando el Ca-

mino (*tariqa*) pues “los únicos momentos de entusiasmo que se podían ver en él [Thierno, maestro de los diallobe] eran aquellos en los cuales, perdido en las meditaciones místicas o escuchando el recital de la Voz de Dios, permanecía erecto, todo tenso, y parecía haberse elevado de la tierra, como si lo levantara alguna fuerza interna” (p. 6). Pero la realidad física (y la cultura) es la conciencia (o la sospecha) de que “El hombre eran viejas, demacradas, marchitas y arrugadas mortificaciones de la carne” (p. 6), que (p. 26):

el maestro estaba fallando físicamente. Cada día más, su cuerpo ponía énfasis en esta lamentable propensión a permanecer pegado a la tierra. Por ejemplo, ya no tenía más confianza en las articulaciones de sus pies, que se negaban a obedecerlo.

La tensión penetrante en *Ambiguous Adventure* asume así una forma que busca alivio en la devoción y en la mortificación: en la “plegaria lisiada” (p. 156), en la plegaria que es “un ejercicio grotesco y doloroso” (p. 109) y en la “plegaria rota, este incongruente y trágico *show* mudo” (p. 155). El maestro refleja así, en una forma intensamente física, la crisis cultural y espiritual de la novela de Kane: el Camino (*tariqa*) está atrapado en el conflicto con una necesidad secular y materialista de “unir madera con madera”. Ahora, lo que resulta no es el pragmatismo agonizante de la Señora más Augusta; tenemos, en cambio, la visión del apocalipsis propia de un caballero (p. 64):

En este punto de su reflexión, el caballero tuvo algo como una alucinación. Sobre nuestro globo ardía una mancha con un brillo enceguecedor, como si hubieran encendido fuego en un inmenso crisol. En el corazón de esta luz feroz y caliente, un enjambre de seres humanos parecía entregarse a una incomprensible y fantástica mímica de la adoración. Surgiendo de todos lados, desde los profundos valles de sombra, arroyos de criaturas humanas de todos los colores iban fluyendo; y en la medida en que se acercaban al crisol estos seres tomaban, insensiblemente, el ritmo que los había envuelto, mientras que bajo los efectos de la luz perdían sus colores originales, lo que dio lugar al pálido tinte que llenaba el tiovivo aéreo.

Sin embargo, el poder de la ortodoxia en *Ambiguous*

Adventure es tal que la novela no resuelve su dilema en la apostasía, aunque una paradójica profesión *chabada* de duda corra delicadamente por toda la novela. Aún así, nunca sube al tono que encontramos, por ejemplo, en Sounkare el personaje musulmán de Ousmane Sembene. Su oración, frente al caos que Thies proyecta y representa en *God's Bits of Wood*, es a la vez *chabada* (formulación de fe) y anti-*chabada*; está claramente al borde de la apostasía. La violencia colonial, la privación económica y una existencia físicamente precaria conducen a Sounkare hacia una respuesta especial a su fe, "un tipo de plegaria" se ha formado dentro de él (p. 179):

"Señor", había dicho, "Oh Señor que me amas, estoy solo en la única calle que conozco. Habiendo sufrido tanto como yo he sufrido, estoy aún en el comienzo del sufrimiento. ¿Significa esto que estoy condenado? Señor, ¿qué estás haciendo Tú por mí? Tú no impides que los inicuos hagan como les parezca, ni que el bueno sea aplastado bajo el peso de su miseria, y por Tus mandamientos tú sigues siendo el brazo del hombre justo cuando éste lo levanta para reparar el mal. ¿Existes realmente o eres sólo una imagen? No veo que Te muestres en ninguna parte. Señor, Tú eres un Dios de bondad, y me has concedido Tu gracia, ¿soy yo quien ha fallado? Perdóname y ayúdame, Señor, porque estoy hambriento, muy hambriento. Haz algo en favor mío, oh Señor que me amas, pues soy digno de Tu ayuda."

Por su parte, Sembene responde a la privación con una dialéctica materialista de una naturaleza mucho más decisiva que la ansiedad volátil de Sounkare. Las huelgas, por ejemplo, tienen más probabilidades de influir en las fuerzas de la producción que las plegarias. En su impaciencia frente al islam, Sembene difiere marcadamente de Kane o de Laye. En *God's Bits of Wood*, no es tan convincente ni incluso tan reconfortante que "Dios tiene Sus santos a los que Él ha nombrado por Su Amistad y a los que Él ha escogido para ser gobernadores de Su Reino" como lo es en esa visión mucho más ortodoxa que Monteil traduce (arriba) del *Kashf al-Mahjub* de al-Hujwiri. Sembene insiste en que queda mucho por hacer, especialmente a causa de los "gobernadores de Dios" (p. 279):

Una campaña para desmoralizar y minar la unidad de los huelguistas

—en particular de sus esposas— ha sido orquestada por los hombres que son sus “guías espirituales”, los imam y los sacerdotes de otras sectas. Luego de las plegarias y los servicios religiosos en toda la ciudad, había un sermón cuyo tema era siempre el mismo: “Por nosotros mismos, somos incapaces de crear ningún tipo de objeto útil, ni siquiera una aguja.”

Ceddo, el último film de Sembene, constituye su ataque más global contra “los santos y gobernadores de Dios” y su efecto sobre el pasado y presente africano.³ Por lo tanto, no es de sorprender que el dilema que en Kane se elabora y soporta exquisitamente, sea abruptamente eliminado en *God's Bits of Wood* (p. 281):

“Es la voluntad de Dios”, dijo Arona.

“¡Oh! ¡Acábala con tu habladuría sobre la voluntad de Dios!”

Como ya vimos, y como lo desarrollará más nuestra conclusión, la voluntad de Alá y la liturgia islámica son consideradas con mayor paciencia en Camara Laye. Nos dirigimos ahora hacia la discusión de otras razones para esto, enfocando nuestra atención en la mística de las obras de Laye.

³ Vincent (Monteil) en “Marabouts” (James Kritzeck y William H. Lewis (comps.), *Islam in Africa*) da variaciones en términos de oposición (pp. 100-101):

Las objeciones provienen también de aquellos a los que molestan ciertos excesos que parecen histéricos, como la conducta de Bay Fal, una rama no ortodoxa de los murids. El film *Pilgrimage to Touba* —hecho por Blaise Senghor en julio de 1961— muestra uno de estos “murids locos” que está siendo enterrado en un hueco donde arde el fuego. . . Sale ileso. . . En 1913, Paul Marty, hablando de los murids, usó expresiones como “asalto”, “extorsión de fondos”, y “explotación de los necesitados”. . . En marzo de 1963, en Dakar, un joven tokolor hizo una sátira en francés titulada *Astuce maurisque*, cuyo blanco eran los morabitos. . . Sembene Ousmane (1962) compara a los morabitos con gatos “que quieren ser alimentados sin hacer nada por ello”.

Además, la página “Artes” de *África* 86 (1978), 85, hace algunas observaciones pertinentes sobre *Ceddo* de Sembene, la Oficina de Censura Cinematográfica de Senegal y el sentimiento de Sembene de que “los africanos han sido despersonalizados por su conversión al islam. Les fue impuesto y perdieron su identidad tradicional”.

Al-Mukhlit: Conclusión

El “sabor de misticismo” en *A Dream of Africa* y *The Dark Child* crea un tipo de afinidad con el islam. Aunque sea muy sugerente de *al-Wahdaniyya* en Sufi y en Kane, el umbral de la percepción sutilmente acoplado que separa el mundo de la realidad fenoménica de la esencia inefable responde mejor a una clave *al-Mukhlit* en Camara Laye. Es sólo en *A Dream of Africa* donde este mecanismo de apertura se le atribuye directamente a Alá, pero incluso allí, mientras la atribución se propone en términos islámicos, los símbolos de su manifestación no son islámicos.

En *The Dark Child*, como veremos en la siguiente secuencia, hay tres etapas de percepción —aunque finalmente quede claro que deben considerarse como etapas de un modo simple. En la primera selección, el poder transformativo se le atribuye no a lo sobrenatural sino a los “agradables movimientos animales” (Wordsworth) de los jóvenes protagonistas (p. 44):

Pero yo apenas si me daba cuenta del camino, pues a lo largo de él había todo tipo de maravillas.

Digo “maravillas”, pues Kouroussa es realmente una ciudad y no tiene ninguno de esos paisajes del campo que un niño de ciudad siempre encuentra maravillosos. Mientras caminábamos había la probabilidad de que espantáramos a una manada de jabalíes salvajes; los pájaros volaban al acercarnos, con un gran batir de alas; a veces habríamos de encontrar una multitud de monos. Cada vez que pasaba algo como esto, yo sentía un pequeño escalofrío de emoción.

La intensidad hipnótica de la segunda etapa es altamente sugestiva de panteísmo; en esta etapa, sin embargo, se trata de un panteísmo que evita *el liber naturae/liber Dei* que encontramos en Dhu'l Nun y Hamodou. En Laye, una intensidad a la vez física y emocional resulta en que cuando se da la señal, se forma una larga fila de segadores para cosechar. “Los muchachos lanzaron sus hoces al aire y las atraparon al caer. Gritaron simplemente por el placer de gritar, y bailaron siguiendo a los tocadores de tom-tom” (pp. 56-57). Pronto se produce una mesmerizante fusión de hoces que centellean al

sol, música inspirada, dulzura en el aire, y el crescendo de los tom-tom. “Todo está en flor. Todo es joven” (p. 57). El modo de percepción tiene la luminosidad del lenguaje del misticismo; el tenso cambio al presente (p. 57).

Por todas partes, el campo, que hasta entonces había estado empapado de lluvia y agobiado por las pesadas nubes, está radiante. El cielo nunca ha sido tan claro ni tan brillante. Los pájaros cantan en éxtasis. La alegría está por todas partes, irrumpe por todos lados, y todos los corazones se sienten conmovidos por ello. Esta estación, esta bella estación, me conmovió profundamente. Y así lo hicieron el tom-tom y el aire festivo que adquirió nuestra marcha. Era una bella estación y todo lo que había en ella —¿qué no había en ella? ¿qué era lo que no derramaba en profusión?— me deleitaba.

Lo sobrenatural —aunque todavía no sea Alá, como en *A Dream of Africa*— es introducido en la tercera etapa. En lugar de Alá, vemos que lo sobrenatural se hace manifiesto en las ambigüedades del fenómeno del genio. La etimología de la palabra es, por supuesto, del árabe; su cultura es al mismo tiempo mágico-islámica popular y preislámica. Como ha dicho René A. Bravmann en su “Gyinna-Gyinna: Making the Djinn Manifest” (p. 46):

A todo lo largo del mundo islámico, tanto entre la élite clerical como entre la masa de los creyentes, el concepto de genio ha sido un rasgo siempre presente. Desde Marruecos a través de las partes islamizadas del África negra, hasta el Medio Oriente y tan lejos como el Sudeste asiático, los misterios y los trabajos del genio constituyen una parte central de las dimensiones escriturales, mágicas y populares de la fe.

Los genios son tan viejos como la fe misma. Por otra parte, “muchos los consideran como los espíritus naturales del mundo árabe preislámico” (Bravmann, *ibid.*).

Su presencia en la literatura africana y su integración en la narración *al-Mukhlit* son tan antiguas como de linaje ambiguo. Así, poco después de establecer el nexo genealógico entre Malí y la Meca en *Sundiata: An Epic of Old Mali*, que abre este ensayo, leemos lo siguiente (p. 2):

Lahilatoul Kalabi fue el primer príncipe negro que hizo el peregrinaje

a la Meca. A su regreso, lo asaltaron bandidos en el desierto; sus hombres fueron dispersados y muchos murieron de sed, pero Dios salvó a Lahilatoul Kalabi, porque era un hombre correcto. Él invocó al Todopoderoso y apareció un genio que lo reconoció como rey. Luego de una ausencia de siete años, Lahilatoul pudo regresar a Malí, por la gracia de Alá el Todopoderoso.

Aquí se propone al genio como una extensión de Alá y en una formulación derivada de la liturgia islámica. La épica, sin embargo, tiene otras referencias que localizan el fenómeno, haciendo de él una extensión sobrenatural del “País Brillante”, esto es, de Malí en su edad de oro y en la brillantez de la sabana. La invocación de Sundiata al borde del agua está así impregnada de un ritual que sugiere un linaje no islámico (*Sundiata*, p. 71).

“Oh, genio del agua, Maestro del Moghoya-Diji, maestro del agua mágica, sacrifiqué para ti cien toros, sacrifiqué para ti cien carneros y sacrifiqué para ti cien gallos. Me diste la victoria, pero no he destruido a Kita. Yo, el sucesor de Kita Mansa, vine a beber el agua mágica, el *moghoya dji*.”

En Camara Laye, el fenómeno parece derivarse más de muchos de sus valores —como en la invocación de Sundiata— del totemismo y del ritual malinke, en cuyos poderes transfigurativos se insiste a lo largo de *The Dark Child*. Los ejemplos que se nos vienen a la mente son, por supuesto, el nexo de la serpiente negra-padre y del cocodrilo-madre, cada uno de los cuales plantea grados de metempsicosis y magia. La adoración de los ancestros y el totemismo en esas relaciones nos acercan a fuerzas y agentes que cubren el abismo entre lo natural y lo sobrenatural (p. 64):

Por encima de nosotros, ya las golondrinas estaban volando bajo, y aunque el aire era claro como siempre, se acercaba el final del día. Estábamos felices cuando entramos en la aldea, cansados y felices. Los genios nos habían cuidado muy bien: a ninguno de nosotros lo habían mordido las serpientes que desalojamos al poner trampas en el campo. El aroma de las flores, revivido por la cercanía del atardecer, parecía envolvernos en guirnaldas frescas. . . ¡Ah! ¡Qué felices éramos en esos días!

Cuando el genio reaparece en *A Dream of Africa* lo hace, como veremos, en un contexto evocador del oscuro ocultismo afroislámico y de la conjuración.⁴ Dadas las orientaciones temáticas de ambas novelas, el cambio resulta apenas sorprendente. El lirismo nostálgico que mitiga los mundos fenoménicos y sobrenaturales de *The Dark Child* está ausente en la tercera novela de Laye. La conciencia *al-Mukhlit* en *A Dream of Africa* está más bien fuertemente comprometida con la escatología y la política. El simbolismo a través del cual Laye expresa ahora su visión del apocalipsis está hecho de iconos malinke: *Dramouss*, la serpiente, el halcón, el León Negro; sin embargo, es el Primer Motor Islámico, Alá, quien le confiere valor y unidad a los simbolismos. El estilo en el que Laye registra el sincretismo es cabalístico y sin embargo ortodoxo en cuanto a la liturgia y la visión moral; un resultado predecible del uso del genio, Alá, la conjuración y la plegaria late en la afirmación climática de *A Dream of Africa*.

Es así, en este profético y elevado drama en que termina *A Dream of Africa*, donde Laye nos muestra la más extraordinaria conciencia y profundidad *al-Mukhlit* que, sin embargo, tiene una gran carga política. Como podría esperarse, el cuento pedagógico del Imam Moussa ha anticipado, en sus rasgos políticos, la conjunción del ritual, la magia, la religión

⁴ La lectura que hace Charles Monteil del fenómeno (1969) es algo reduccionista. Vincent Monteil lo cita en "Marabouts", p. 97:

Los africanos están ávidos de todos los aspectos de la magia. Los paganos tienen medios limitados: el islam les ha proporcionado, a ese respecto, la mayor de las satisfacciones. Todos los sudaneses, creyentes o no creyentes, son clientes con fe de "los hombres que dicen cosas ocultas" —echadores de la fortuna o morabitos, para ellos todo es lo mismo. Éstas son las prácticas que establecen el puente entre el islam y el paganismo; estos magos de todo tipo, musulmanes o paganos, forman el nexo entre las dos religiones. La geomancia es probablemente la forma de magia que, gracias en gran medida a los musulmanes, ha profundizado más entre los negros y es la que se tiene en más alta estima.

Jan Knappert es reduccionista y feroz cuando persigue la pureza en la poesía swahili: "Cuán lejos estamos aquí de lo que parecía universal en África: tener muchas esposas, niños y vacas, y conquistar a nuestros enemigos. La terrible mancha del miedo a la brujería, del horror a los malos espíritus, fue removida por el islam." Nuestros textos y autores tienen, por supuesto, la ventaja de lecturas mucho más inteligentes y sutiles de las ambigüedades culturales y religiosas. Compárese también a René Bravmann, en el texto.

y el proceso político que la coda de la novela dramatizará (pp. 115-116).

“¡He aquí vuestro príncipe!”, gritó el Imam Moussa. No pudo terminar la frase, pues la gente, aullando de alegría, la había ahogado con sus gritos de alegría al unísono. El rey mismo apenas si podía creer lo que veían sus ojos. Arrasado por la emoción, empezó a llorar. Y tuvo un respiro de tranquilidad pues incluso si lo arrojaran del trono matándolo nada le impediría al reino seguir disfrutando del dominio real.

En la historia pedagógica resulta claro que el elemento caótico del dicho fulfulde ha sido eliminado. El *tyerno* nombra un *lamdo* y se restaura el orden.

Una oscura conjuración tiene lugar cuando la fábula nuclear del Imam Moussa se expande hacia la coda de la novela. Allí, la realidad que debe exorcizarse es el elemento caótico. Pues, “de pronto, como caído del cielo, un halcón que había estado planeando sobre nosotros durante un momento, se lanzó sobre la concesión. . . Cuando se abalanzó hacia el cielo vimos, para nuestro descontento, que llevaba atrapado en sus garras a uno de los pollos” (pp. 187-188). En un enorme estallido de furia, el padre de Fatoman hunde furtivamente su mano en el caftán y saca un rosario de cuentas que blande en dirección del halcón que planea en las alturas (p. 188):

“*Sala moúne gawlan mine Rabine Rahimine, adjib ly yâ Kachafa ya ilou, Wal Djini Alga Atou Bintou Maimouna*” [Dios, te invoco por intermedio de Bintou, hija del Genio Maimouna y a través de su maestro, el Rouhania Ya Kachafa Ya ilou].

Mi padre pronunció claramente estas palabras, una por una, cada vez que una perla del rosario pasaba por sus dedos. Estaba sentado, completamente absorto en sus plegarias.

De pronto, incluso antes de que el padre hubiera terminado de pasar las cuentas del rosario, el halcón, como atontado, se lanzó en picada hacia abajo, batió las alas, y descendió a la tierra al alcance de la mano del padre. Al halcón lo agarran y el pollo queda libre. “Entonces él tomó una caña —siempre hay alguna por ahí en nuestra concesión— y golpeó al halcón tres veces con ella” (pp. 188-189).

Cuando la novela termina, el significado del drama está localizado centralmente y se explica en categorías que sugieren una rama de la cábala y del misticismo islámico:

“Sí. Esas palabras tienen una gran cantidad de poder. Cuando uno ha hablado por el Señor, actuado por el Señor y vivido solitario en medio de lo salvaje por el Señor, como yo lo he hecho, en contemplación, y todo ello por el Señor, entonces el Señor escucha cuando uno le reza.”

Queda claro que el padre de Fatoman, al igual que el Imam Moussa en la historia pedagógica —aunque en un sentido más profundo e intenso— alcanzó “el real nombre bautismal de Rey de los Reyes” luego de mucha contemplación. Puede, por lo tanto, “remontar directamente la escalera del cielo”, pues “Dios tiene Sus santos. . . a los que ha designado para manifestar sus obras, y a quienes Él ha bendecido con diferentes milagros” para regresar a la formulación de al-Hujwiri. En forma apropiada, *A Dream of Africa* lo reformula en categorías *al-Mukhlit*. Una bendición tipo *chahada* finaliza la novela. La estructura litúrgica es islámica y la visión del futuro justo se encarna en el *recurrente León Negro* malinke (pp. 189-190):⁵

⁵ Compárese el siguiente extracto de Prolegómeno de Ibn Khaldun en el volumen I de su *General History of the Arabs and Berbers*. El pasaje se encuentra en William Desborough Cooley, *The Negroland of the Arabs* (p. 62):

Los musulmanes dicen que el primer rey de Malí fue Baramindánah. Realizó el peregrinaje a la Meca, y alentó a sus sucesores a hacer lo mismo.

Pero el gran rey de Malí, quien conquistó a los susus y les quitó su país, fue llamado Mári Játah, que significa, en el lenguaje de ese país, Amir León, pues mári significa un Amír o príncipe de la sangre real, y *játah* significa un león.

Es esta tradición la que se conjunta en *A Dream of Africa* con la del genio y el “arsenal mágico” de la fe islámica. René Bravmann (p. 46) recalca lo mágico: “La literatura musulmana está repleta de referencias a las hadas, *djinn* y las fuerzas espirituales que son o bien poco amistosas con la humanidad o que podrían servir a los individuos a través de una guía positiva e iluminadora.” El llamado a Bintou, la hija de Maimouna, es así un efectivo llamado a las fuerzas de una guía iluminadora. *A Dream of Africa* termina, pues, con una fuerte afirmación del arsenal mágico de la fe islámica.

“Sí, el heroico e infinitamente sabio León Negro, al que conoces tan bien como yo. La ley y la justicia regresarán también. Y entonces os reconciliaréis entre vosotros y con los otros. Sí, incluso con ese país, ese otro país que está allá, cuya lengua vosotros habláis. Os digo: si tal es la voluntad de Alá, ¡bendito sea vuestro nombre!” “¡Aminâ! ¡Aminâ!”, respondió.

Camara Laye pronuncia así una bendición, a la vez ortodoxa y heterodoxa, sobre la conciencia *al-Mukhlit* que hemos estado discutiendo. Como ya resultará claro, Laye ocupa una posición intermedia entre la asunción agonizante que hace Cheikh Hamidou Kane de un paraíso sufi y los pronunciamientos exorcizantes de los anatemas contra los santos, el credo y el paraíso de Ousmane Sembene. La perspectiva que obtenemos a partir de la historia corta de Sembene “White Genesis” es así típica de su juicio sin ambigüedades acerca del “creyente verdadero” (pp. 9 y 10): “Estaban gastando la piel de sus antepasados y la de sus rodillas en la oración, cinco veces al día. Buscaban alivio en el *adda*, la tradición y en la promesa hipotética de uno de los mejores lugares del paraíso”. Hace, para terminar, la más inquietante unión del cuarto creciente y de la conciencia en este estudio de las expresiones *al-Mukhlit* (p. 10):

El paraíso de Alá, como un clavo en el centro de su cerebro, la piedra miliar de cada actividad de su existencia cotidiana, debilitaba y quebraba su fe en el futuro.

Traducción del inglés:
MARIELA ÁLVAREZ

BIBLIOGRAFÍA

- ARMAH, Ayi Kwei, *Two Thousand Seasons*, Nairobi, East Africa Publishing House, 1973.
- ‘ATA‘ILLAH, Ibn, *Sufi Aphorisms* [Kitab al-Hikam], traducción de Víctor Danner, Leiden, E. J. Brill, 1973.
- BRAVMANN, René A, “Gyinna-Gyinna: Making the Djinn Mani-

- fest". *African Arts* 10, abril de 1977, 3.
- COOLEY, William Desborough, *The Negroland of the Arabs*. Londres, Frank Cass, reedición de la edición de 1841, 1966.
- CHEN, John H. M., "Literary Comparisons and Effects", en *Sufi Studies: East and West*, L. F. Rushbrook Williams, 1973.
- FATEMI, Nasrollah S., "A Message and Method of Love, Harmony, and Brotherhood," en *Sufi Studies: East and West*. L. F. Rushbrook Williams, ed., 1973.
- FISHER, Humphrey, J., "Separatism in West Africa", en *Islam in Africa*. James Kristzeck y William H. Lewis, eds., 1969.
- JOHNSON, Lemuel A., "Cross and Consciousness: The Failure of Orthodoxy in African and Afro-Hispanic Literature." *Studies in Afro-Hispanic Literature*, en prensa.
- KANE, Cheikh Hamidou, *Ambiguous Adventure [L'Aventure ambigu]*, traducción de Katherine Woods, Nueva York, Collier, 1974.
- KNAPPERT, Jan, *Traditional Swahili Poetry: An Investigation into the Concepts of East African Islam as Reflected in the Utter Literature*, Leiden, Brill, 1967.
- KRITZECK, James y William H. Lewis (comps.), *Islam in Africa*. Nueva York, Van Nostrand-Reinhold, 1969.
- LAYE, Camara, *A Dream of Africa [Dramouss]*, traducción de James Kirkup, Nueva York, Collier, 1971.
- , *The Dark Child [L'Enfant noir]*. Traducción de James Kirkup y Ernest Jones, Nueva York, Farrar, Straus y Giroux, 1970.
- LEWIN, Leonard, ed., *The Elephant in the Dark and Other Writings on the Diffusion of Sufi Ideas in the West by Idries Shab and Others*. Nueva York, E. P. Dutton, 1976.
- LINGS, Martin, *What is Sufism?* Berkeley, University of California, 1975.
- MONTEIL, Charles, Notas no publicadas. En Vincent Monteil, "Marabouts", 1949.
- MONTEIL, Vincent, "Marabouts", en *Islam in Africa*, James Kristzeck y William H. Lewis, eds., 1969.
- NASR, Seyyed Hossein, *Sufi Essays*, Londres, Allen and Unwin, 1972.
- NIANE, D. T., *Sundiata: An Epic of Old Mali*, Londres, Longman, 1965.
- OULOQUEM, Yambo, *Bound to Violence [Le Devoir de violence]*, traducción de Ralph Manheim, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1971.

- RUSGBROOK, Williams, L. F. (comp.), *Sufi Studies: East and West*. Nueva York, E. P. Dutton, 1973.
- SEMBENE, Ousmane, *The Money Order* with *White Genesis*, traducción de Clive Wake, Londres, Heinemann, 1972.
- , *God's Bits of Wood* [*Les Bouts de bois de Dieu*], traducción de Francis Price, Londres, Heinemann, 1970.
- SHAH, Idries, *The Sufis*, Nueva York, Doubleday, 1964.
- TRIMINGHAM, J. S., *Islam in the Sudan*, Londres, Frank Cass, 1965.
- , *Islam in East Africa*, Oxford, Clarendon, 1964.
- , *A History of Islam in West Africa*, Londres, Oxford University Press, 1962.

NECESIDAD DE UNA INTERVENCIÓN QUIRÚRGICA URGENTE POR LA DEMOCRACIA EN ÁFRICA

YARISSE ZOCTIZOUM

El Colegio de México

Introducción

EN ABRIL DE 1990 ME ENCONTRABA en África, específicamente en mi país, República Centroafricana, cuando estalló una revuelta popular en la capital, Bangui. En una calle de la ciudad vi de pronto a un niño de más o menos doce años con una piedra en la mano, que caminaba con rapidez para tratar de alcanzar a sus amigos que estaban en una calle cerrada por tanques antimotín, con militares franceses y centroafricanos. Cuando me atreví a preguntarle al niño qué pasaba y por qué todo mundo corría, me respondió que yo parecía estar al margen de lo que pasaba y añadió que ellos iban a demostrarles lo que nunca habían conocido, también a sus tanques y a sus caras pálidas. “Ya llegó la hora, es mejor que caigan lo antes posible.” Al preguntarle “¿quiénes van a caer?”, me respondió “los dictadores, sus ministros y sus consejeros europeos”. Me sentí avergonzado al ver a este niño con una piedra en la mano, enfrentando a una gran cantidad de tanques. ¿Y yo qué?

Más tarde tuve un encuentro con un anciano que apenas si podía caminar y que es muy respetado en el país, porque toda su vida ha luchado por la justicia y por eso había pasado gran parte de ella en prisión.

Este anciano me dijo: “Hijo, lo que actualmente necesita África es una intervención quirúrgica urgente por la democracia, pero dudo mucho que los valientes jóvenes lo logren

con sus piedras. Sin embargo, y a pesar de todo, el camino está hecho.”

Hoy en día esta escena es muy común en toda África, del norte al sur y del este al oeste. El gran continente enfermo necesita una intervención quirúrgica urgente por la democracia. Esta vez los médicos salen de las calles, de los campos, de los barrios pobres y, a pesar de su inexperiencia y de lo rudimentario de sus instrumentos, los tumores que son los dictadores están siendo extirpados uno tras otro.

El objeto de este artículo es analizar los factores que han determinado la necesidad de una “intervención quirúrgica urgente por la democracia en África”. En primer lugar, consideraremos la imagen de África después de la independencia; en segundo lugar, los factores socioeconómicos y políticos de la crisis y, por último, el nivel de la lucha por la democracia durante 1990-1991.

La imagen de África

En los años sesenta, se hablaba con orgullo de África y de sus grandes líderes carismáticos: Lumumba, Kruma, Nasser, Boga, Sekou Touré, Cabral, Neto, Nyerere, Senghor, etc. Ellos encabezaron las luchas por la independencia y por una integración adecuada de África en la economía moderna mundial. Pero desde 1965, cinco años después de la ola de las independencias de la mayoría de los países del continente, nos hemos ido habituando a los golpes de estado (se pueden contar más o menos ochenta desde 1964 hasta 1990), a las luchas por la liberación de una parte de los países (Guinea-Bissau, Angola, Mozambique, Sahara Occidental, Namibia, Sudáfrica-*apartheid*, etc.) y a la guerra que continúa aún en Mozambique y en Angola después de su independencia; nos hemos habituado también a las guerras de secesión y de fronteras (Biafra en Nigeria, Eritrea en Etiopía, Sudán: norte/sur, Argelia/Marruecos, Mauritania/Marruecos, Libia/Chad, Senegal/Mauritania, Gambia/Senegal, Guinea Bissau/Senegal, Sudáfrica/Mozambique, Angola/Sudáfrica, Malí/Burkina, Etiopía/Somalia, Kenia/Somalia), y no debemos olvidar además

las masacres étnicas (Burundi, Rwanda, Sudáfrica), las revueltas contra el hambre y las dictaduras sangrientas cuyos prototipos fueron Idi Amin, Bokassa, Massian Guema, etc. A esto hay que añadir las intervenciones extranjeras: Francia, Estados Unidos, la Unión Soviética, Cuba, China, Inglaterra, etc., y los organismos financieros multinacionales (el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional), las empresas trasnacionales, los organismos no gubernamentales occidentales, el nuevo éxito del islam y de las diferentes sectas religiosas cristianas así como los múltiples viajes del Papa al continente africano.

Todos estos sucesos, combinados con una serie de sequías prolongadas, el rápido crecimiento del sida y la crisis económica internacional, han dejado entrever un futuro sin éxito para todo el continente. Fue así como se desarrolló lo que en los medios periodísticos y de los expertos occidentales se ha llamado "el afropesimismo", que ideológicamente funciona con la misma capacidad de dominio que una intervención militar extranjera o que los conflictos fronterizos. En consecuencia, durante la década de los ochenta se desarrolló la imagen de un África sin futuro, de un continente hambriento, mendigo e incapaz, a pesar de sus ricos recursos que siguen siendo saqueados por las trasnacionales. Desde hace tres años (1988-1991) y en los últimos meses —a pesar de los conflictos que surgieron el 2 de agosto de 1990 en Medio Oriente, que ocuparon y ocupan todavía los espacios informáticos en el mundo— es África quien atrae la atención de todos, por las protestas abiertas, a veces violentas cuando no sangrientas, de los pueblos africanos, reprimidos durante mucho tiempo.

Dejando de lado todos estos acontecimientos, intentaremos ahora dilucidar cuáles son los verdaderos factores socioeconómicos de las revueltas que intentaron lograr la democracia.

Factores socioeconómicos de las revueltas por la democracia

Desde principios de los años ochenta, África se enfrenta a una severa crisis económica (alimentaria, financiera, estructu-

ral, comercial, etc.). En 1985, la situación se agravó a tal punto que la ONU decidió convocar por primera vez a una sesión extraordinaria de la Asamblea General —en mayo de 1986— consagrada exclusivamente al continente africano. Después de esta asamblea tuvieron lugar otras conferencias en Europa y en África misma.

En 1988 se esperaba poder controlar la crisis, pero el periodo 1989-1990 puso rápidamente fin a esta esperanza. África, con sus cincuenta y tres países, no es un lugar donde se pueda controlar fácilmente una crisis económica; es un continente no sólo gigante (el tercero en extensión después de Asia y de América), sino también muy rico en contrastes y diferencias en cuanto a la superficie de los países que lo conforman, a la población, los recursos físicos y naturales, las culturas, las estructuras socioeconómicas y las instituciones políticas. En virtud principalmente de las diferencias en la riqueza de los recursos naturales, las estimaciones del producto nacional bruto (PNB) por habitante varían de 6 270 dólares en Libia a 220 dólares en Chad. En este mismo sentido, el producto interno bruto (PIB) de Nigeria es aproximadamente ciento treinta veces superior al de Chad y participa de 44% de la producción total del África subsahariana.

Si se considera el periodo que va desde 1960 hasta 1980, resulta que 12 de los países africanos registran una tasa de crecimiento media anual por habitante de 2.5% o más, comprendidos algunos países no exportadores de petróleo del África subsahariana. Durante estos años, Botswana tuvo la tasa más elevada de crecimiento de la región, con un índice estimado de 9.1% anual. Esta progresión del crecimiento se explica, en particular, por un aumento considerable de la producción industrial, principalmente de los productos manufacturados, y por un incremento de la producción agrícola destinada en su mayoría a la exportación. En el sector social, el periodo registró un enorme desarrollo de la educación en todos los niveles (comprendida la alfabetización de adultos), y las reservas africanas de mano de obra calificada y especializada crecieron sustancialmente. También hubo progresos en el área de la salud y muchas personas se beneficiaron por primera vez de determinados servicios sanitarios. Sin embargo, los resulta-

dos obtenidos durante ese lapso por cada país fueron muy desiguales, y el avance no fue ni uniforme ni continuo.

El optimismo de muchos países africanos durante los años posteriores a la independencia se vio luego quebrantado. En efecto, la primera serie de alzas sensibles de los precios del petróleo en 1973-1974 y la recesión mundial que le siguió, la inflación continua en los países industrializados capitalistas dominantes (inflación que se transmite automáticamente a los países africanos y a otros países dominados en todo el Tercer Mundo), redujeron enormemente el impulso de crecimiento de las economías africanas, las cuales tienen en su mayoría estructuras tales, en particular en sus relaciones con el mundo, que son extremadamente sensibles a los choques externos. Por ello no pueden ajustar rápidamente sus sistemas de producción y sus estructuras de desarrollo, a fin de minimizar los efectos de los factores externos desfavorables.

Con la aceleración del endeudamiento, muchos países vieron malograrse su posibilidad de crecimiento. La producción alimentaria tuvo que disminuir con relación a la de productos exportables, lo que condujo a un aumento de las importaciones de alimentos. África, que era autosuficiente en alimentación hasta 1970, pasó a una situación de dependencia que afectó a la mayoría de sus países. Las iniciativas africanas e internacionales no pudieron frenar la crisis, la cual se agravó durante 1985. A pesar de los esfuerzos realizados por los gobiernos africanos, la situación económica en el continente empeoró. La adopción de programas de recuperación por parte de la ONU (ayudas financieras, etc.) no ha dado ningún resultado positivo.

Estancamiento de las corrientes de recursos

Las corrientes netas de recursos hacia África se han estancado. Éstas alcanzaron en 1987 un valor real de 22.9 mil millones de dólares; es decir, 2.3% más que en 1986, pero 2.2% menos que en 1985. Por su parte, las transferencias financieras netas al FMI alcanzaron casi mil millones de dólares por año, sobre todo entre 1986-1987; los créditos a la exportación

en favor de África disminuyeron cada vez más, y los créditos comerciales privados fueron deleznable a partir de 1983.

La Ayuda Pública al Desarrollo (APD), proveniente de los países miembros del Comité de ayuda al desarrollo de la DCDE, de los países de la OPEP y de las instituciones multinacionales, aumentó en valor en 1988, aunque fue casi imperceptible comparada con el año de 1986, si se mide la APD en relación con los precios de 1986.

Se ha previsto un programa especial de ayuda del Banco Mundial en favor de los países africanos de bajos ingresos y fuertemente endeudados, para aumentar las corrientes de recursos hacia los países de África subsahariana. Se contemplaba que la ayuda alcanzaría los 3 mil millones de dólares desde 1988 hasta 1990, y que la facilidad de ajuste estructural reforzado por el FMI aumentaría a 6 mil millones de dólares los recursos destinados a estos países, a título de derechos especiales de giro, donde lo esencial debería destinarse a África. Sin embargo, esto no ha sucedido así. Por su parte, el Banco Africano de Desarrollo aumentó sus obligaciones, que alcanzaban los 2 mil millones de dólares en 1984-1985, a 3.8 mil millones para 1986-1987, pero todas estas operaciones fueron marginales y no alcanzaron a mejorar la situación de los pueblos.

Estancamiento de los mercados de productos de exportación

La reducida demanda de productos exportados por África ha sido la causa de una baja continua de los precios a partir de 1986, a pesar de una muy modesta alza (principalmente de los minerales) en 1987 y en el primer semestre de 1988. Los precios de algunos productos africanos esenciales como el cacao, el café y el té han continuado su caída en valor nominal.

En 1987 se observó un índice medio de los precios de las bebidas tropicales inferior al de todos los años transcurridos desde 1975, y la baja se mantuvo para 1988-1989.

En 1986, los países africanos productores de petróleo experimentaron una caída espectacular en sus ingresos por exportación; posteriormente, los precios del petróleo se recu-

peraron en 1987, para caer nuevamente en 1988. Además, se debe destacar que el desgaste del dólar desde 1985 no benefició a ciertos precios de exportación, ya que la mayor parte de los países africanos es tradicionalmente tributaria de las importaciones de los países europeos, quienes por el contrario han visto revalorizar su moneda. En estas condiciones, ha sido difícil para los países africanos detener el deterioro de los términos de intercambio propios de África.

Por otro lado, el proteccionismo y las subvenciones agrícolas que se practican en los países industrializados limitan el acceso a los mercados y hacen que los precios en los mercados mundiales bajen. Entre tanto, el desarrollo de la industria de transformación en África se ve frenado, entre otras cosas por obstáculos de orden arancelario.

Así, los ingresos por exportación sufrieron una contracción sustancial de casi 24% en 1986, para mejorar en 13% para 1987 como resultado de una recuperación parcial de los precios del petróleo después del derrumbe de 1986. La situación agravó los problemas de intercambio exterior al aumentar los precios de importación y bajar su volumen en 4.3% para 1987.

África como un todo debe considerarse como una víctima: lo que arruinó a las economías africanas fue la rápida disminución de los precios de las materias primas, dictada por las naciones industrializadas. De 1981 a 1990, se calcula que hubo una pérdida acumulada de 150 mil millones de dólares por ingresos no obtenidos debido a los precios bajos.

Dado que los países africanos son ampliamente tributarios de sus importaciones, la disminución de éstas desde 1981 es una de las principales causas de los malos resultados económicos en el sector de la industria manufacturera. Esta reducción de las importaciones fue también uno de los factores que influyó en el déficit de las cuentas de operaciones corrientes de África, que disminuyeron de 13.7 mil millones de dólares en 1986 a 11.2 mil millones en 1987. Dicha reducción fue en detrimento tanto de la importación, indispensable para la utilización de la capacidad de producción existente, como de las inversiones. Las consecuencias son: el desempleo, baja del nivel de los salarios, crisis social, etcétera.

El peso de la deuda

Otro factor que frena el desarrollo socioeconómico africano es la enorme carga del servicio de la deuda externa de los estados. En África, la deuda se ha convertido en uno de los factores que se oponen a la recuperación económica y al desarrollo del continente. En 1987, la deuda alcanzó los 218 mil millones de dólares; es decir, casi tres veces el equivalente de los ingresos anuales por exportación del continente. Si los pagos de la deuda no se hubieran espaciado de nuevo, 35.8% de los ingresos del continente hubiera sido consagrado a los servicios de la deuda, y 47.3% para el caso de África subsahariana.

Los dirigentes de los siete principales países industrializados llegaron a un consenso sobre la deuda de los países más pobres del mundo —que en su mayoría son países africanos— que contemplaba una baja de las tasas de interés, escalonamientos más espaciados y anulación parcial de la deuda. En este momento todavía es difícil evaluar los efectos que este consenso podrá producir. Mientras tanto, África sigue enfrentándose a un alza continua del servicio de la deuda (los reembolsos fueron más importantes en 1989). Las obligaciones del servicio de la deuda, evaluadas en 1987 en 29 mil millones de dólares, alcanzarán, según las proyecciones, los 45 mil millones de dólares por año hacia 1995, monto muy elevado con relación a la capacidad de los países africanos. Esto pone a África en una situación más difícil que América Latina, por ejemplo; según las evaluaciones de la CNUCED, la deuda de los países de América Latina representaría de aquí al año 2010, más o menos 83% del monto total de sus ingresos de exportación, mientras que la deuda de África rebasará 280% de sus ingresos. Esto es consecuencia de la total dependencia de la economía africana de sus exportaciones de materias primas, que comprenden alrededor de 90% de las exportaciones del África subsahariana, en tanto que para el resto de los países en desarrollo de bajos ingresos representan menos de 40 por ciento.

Como resultado de esta situación, África tiene la tasa de ahorro interno más baja del mundo e incluso algunos de sus

países registraron una tasa negativa por primera vez en la historia. La compleja situación creada por la deuda, además de otros factores, hace que África tenga dificultades para sostener su competencia en el mercado internacional, tal como existe ahora.

Baja del PIB per cápita

A pesar de los esfuerzos de recuperación realizados por los países africanos en el transcurso de los últimos años, el PIB per cápita bajó a 2% y hoy en día se encuentra más débil que en 1980. Si la producción agrícola conoció en 1986 un mejoramiento de 3.8%, no registró gran aumento (1.1%) en 1987, y menos aún en 1988-1989.

Estos porcentajes están muy por abajo del crecimiento de la población, que es de 3%. Según estimaciones de la FAO, la producción de cereales por habitante bajó 9.2% en 1987 a causa de la sequía que reapareció en algunas partes del continente, y también por las plagas que destruyeron las cosechas, lo que demuestra que África es todavía vulnerable a las condiciones meteorológicas desfavorables. El déficit alimentario se agrava en aquellas regiones ganadas por las guerras y la sequía. En consecuencia, la FAO considera que las necesidades globales de ayuda alimentaria al continente son cada vez mayores (ayuda que para 1987-1988 alcanzó 45 por ciento).

La situación sociopolítica y cultural

A estos factores económicos y técnicos hay que agregar los de orden sociopolítico. En efecto, África está aún más dividida que en la época precolonial, o incluso que en la colonial. A partir de la década de los sesenta, cuando se constituyeron los estados en su mayoría independientes, África no ha dejado de tener golpes de estado. Si el récord en materia de golpes de estado militares en América Latina lo detenta Bolivia, África cuenta ya con más de ochenta de ellos en 30 años de independencia; esto se ve agravado por la crisis política per-

manente que caracteriza a la mayoría de los países, donde imperan varios tipos de regímenes políticos que van desde la monarquía hasta el régimen militar dictatorial y los denominados regímenes socialistas, que también pasan por los mismos problemas que los países de Europa oriental.

Se puede afirmar, sin temor a equivocarse, que a pesar de la diversidad étnica, África contaba con una base cultural común, la cual constituía un factor de unidad que ni el esclavismo ni el colonialismo pudieron destruir completamente. Al contrario, las luchas de independencia reforzaron la unidad política del continente a pesar de los desacuerdos entre los estados y la división actual. Sin embargo, la situación no mejoró, ni siquiera después de las independencias. En efecto, la configuración que le dieron a África las grandes potencias coloniales sigue existiendo hasta nuestros días, e incluso se ha acentuado y marca negativamente la unidad de África y su desarrollo. Hay que señalar que las regiones de África que accedieron a la independencia se vieron en la necesidad de imponer un sistema formalmente análogo al de las metrópolis, aun cuando las sociedades africanas fueran diferentes. Este sistema no podía tener entonces la misma función que tiene en Occidente y, en consecuencia, los nuevos estados se formaron sobre las eternas contradicciones, desigualdades y contrastes creados por los colonos mismos. Estas contradicciones y contrastes desempeñaron un papel negativo sobre el desarrollo y la unidad del estado y contribuyeron así a su debilidad.

África, un continente que representa 23% de las tierras firmes del planeta y 12% de la población mundial total, padece hoy en día numerosos problemas. Su tasa de crecimiento demográfico y su ritmo de urbanización son los más elevados del mundo; asimismo, más de la mitad de los refugiados censados del mundo vive en África. Este continente, al que se considera como vacío, cuenta con zonas de grave sobrepoblamiento. Los expertos internacionales constatan que desde hace diez años el crecimiento de la población ha sobrepasado el de su producción, y que esta tendencia podría muy bien prolongarse durante los próximos diez o veinte años si no se propone una solución apropiada. La autosuficiencia alimen-

taria del continente ya no está asegurada; la esperanza de vida, el estado sanitario de la población, la mortandad, la tasa de alfabetización, el nivel de formación técnica y el nivel tecnológico son problemas reales; además, el lugar destinado al campesino y, en general, al sistema productivo, inmediatamente útil, casi en todas partes ha sido insuficiente.

A nivel político, los regímenes corruptos y los dictadores sangrientos ejercen la violencia para mantener sus cargos de privilegio. En cuanto a la organización, el partido único fue el único medio que tuvieron los gobiernos africanos para “garantizar” la participación popular y remplazar por esta vía la función de la integración nacional. El objetivo principal de absorber en uno a todos los partidos era lograr la unificación nacional, pero para los gobiernos el partido único se convirtió en un instrumento para lograr la participación política de los individuos. Entonces, el partido ejercía el control sobre las asociaciones de masas, limitando así la movilidad social o la posible organización de la sociedad. De esta manera, los canales de transmisión entre la sociedad y el estado se ven delimitados y reducidos al igual que todos los espacios de libertad. El partido sofocaba la dinámica social, provocando la inercia social.

Lo que en realidad logró el partido único, que no representaba los intereses de todas las capas de la sociedad sino de la élite y de la clase gobernante, fue que el estado se desvinculara de la sociedad al no haber correspondencia entre las demandas y las respuestas del estado. Eso provoca los conflictos entre las diferentes etnias y los problemas de las fronteras artificiales, establecidas por las grandes potencias durante la colonización.

Otro problema fue el de los movimientos de oposición, a pesar de que éstos se encontraban restringidos; es decir, que se gestaban al margen de la legalidad. En este plano, es posible caracterizar a los estados africanos como ignorantes de las necesidades del individuo y de la sociedad así como de los derechos elementales del individuo y señalar que la sociedad civil cuenta con líderes, o posibles representantes de las demandas sociales, que se ocultan tras la apatía, debido a las frustraciones y a la marginación; salvo algunos casos, como

los de aquellos que están presos o de Nelson Mandela y otros.

En África, el mantenimiento del poder ha implicado la utilización sistemática de la violencia. El estado preserva los intereses particulares de las multinacionales y de la etnia o el clan, por encima del interés nacional. La mayoría de los regímenes africanos se ha transformado en etnocracias, donde el individuo no existe más, en tanto que su pertenencia regional o étnica o también sus nexos con las multinacionales son más importantes. Pero la situación más grave se dio durante la década de los ochenta, cuando los problemas socioeconómicos del continente se recrudecieron debido al desequilibrio general: la escasez mundial y la disminución de los capitales vía préstamos hicieron que los países que dependen de los préstamos extranjeros para lograr su crecimiento se vieran afectados; asimismo, debieron aplicarse medidas de ajuste y reajuste, que a corto plazo significaron un mayor deterioro de las condiciones socioeconómicas y sociales, lo que provocó una mayor desigualdad en la distribución del ingreso, mayores niveles de pobreza, desempleo, etc. Las medidas planteadas por el Fondo Monetario Internacional agudizaron los problemas sociales.

Dentro de este contexto, las posibilidades de negociación de las clases populares es mínimo y los canales de comunicación para expresarle sus demandas al estado se encuentran bloqueados, por lo que las posibilidades de mejorar su situación económica, social y política son escasas.

A treinta años del movimiento independentista africano una cosa fue patente: los módulos importados junto con los armamentos, de las superpotencias, del Banco Mundial y del FMI, fracasaron tanto como las ideologías en las que se basaron los gobiernos. Esto tiene vigencia tanto para el parlamentarismo estilo europeo occidental como para los regímenes unipartidistas de tendencia marxista-leninista. Las dictaduras militares fracasaron al igual que las variaciones del socialismo africano.

Fue así como empezó a partir de 1986 el levantamiento contra el hambre en algunos países. Pero los acontecimientos que se han dado en África en estos últimos dos años, de norte a sur y de este a oeste pasando por el centro del continente, anuncian un cambio social.

El nivel de la lucha por la democracia

Desde hace tres años (1989 a 1991) las protestas abiertas de los africanos, que hoy atraen la atención de todo el mundo, aumentan cada vez más. En efecto, la crisis económica financiera, social y cultural sacude a los regímenes de toda naturaleza que intentan sobrevivir combinando métodos represivos y tímidas reformas. Sin embargo, las reivindicaciones que exigen los pueblos contra la pobreza y los engaños incluyen ya en todas partes la democracia y el multipartidismo, confiscados desde hace mucho tiempo por los regímenes dictatoriales y corruptos. En África del Norte, durante las primeras elecciones pluralistas realizadas en 28 años de poder del Frente de Liberación, el pueblo argelino le otorgó el triunfo en el parlamento y en los municipios al Frente Islámico de Salvación. En Túnez, el partido en el poder ganó las elecciones municipales del 10 de junio de 1990, boicoteadas por los principales partidos de la oposición, sin que cesen las peticiones populares y el crecimiento de la corriente islámica. En Egipto, encuestas de la UNICEF revelan que cerca de la mitad de la población vive bajo el umbral de la pobreza y las desigualdades sociales no dejan de aumentar. Mientras el pueblo se subleva, el gobierno acepta las condiciones dramáticas que exige el FMI. En Marruecos y Mauritania se producen manifestaciones, y no olvidemos la guerra en el Sahara occidental y los conflictos fronterizos entre Mauritania y Senegal. Durante la guerra de Medio Oriente los pueblos del Magreb han tomado posición contra las opiniones de sus gobiernos y la coalición, reivindicando en las calles los derechos de los pueblos árabes de la zona.

En África occidental, la desobediencia contra el régimen de Houphouët-Boigny en Costa de Marfil ha resultado sorprendente. Considerado como el presidente más prudente de África, Houphouët-Boigny logró modernizar al país en treinta años, pero enfrenta hoy a una nueva juventud que no acepta el unipartidismo y el papel de un jefe que monopoliza todo el poder, a contrapelo del papel de los jefes tradicionales africanos. Las amenazas de intervención militar francesa no lograron poner fin a las manifestaciones y, finalmente, el poder

legalizó nuevos partidos políticos cuyos dirigentes exigieron las elecciones. Finalmente, los disturbios, que duraron meses y que ninguna fuerza ni violencia logró dispersar, obligaron al más antiguo autócrata de África, Houphouët-Boigny de Costa de Marfil, a someterse a la voluntad popular con elecciones democráticas libres. Aunque el anciano en el poder logró vencer a sus opositores, el tabú de un dominio único e incontestable por su parte ya no existe.

En Benin, las manifestaciones estudiantiles apoyadas por los sectores profesionales obligaron al régimen a que pasara, en el transcurso de una semana, de una autocracia llamada marxista a un estado de derecho. A la espera de la nueva constitución y de las elecciones generales previstas para enero y febrero de 1991, el señor Nicephore Soglo —un ex alto funcionario del Banco Mundial— fue nombrado primer ministro de transición. En la lucha electoral, con una mayoría sorprendente de 67% de los votos, los habitantes de Benin votaron contra su presidente el dictador Kerekou, quien ocupara el poder durante largos años. El presidente, víctima de un voto de desconfianza por parte de su pueblo, acató la voluntad popular y le hizo lugar al candidato de oposición victorioso.

En Guinea-Bissau y en Cabo Verde se produjo la misma situación. Los presidentes de ambos países fueron rechazados por un voto de desconfianza popular y hoy en esos países hay nuevos presidentes. En Malí, decenas de miles de trabajadores paralizaron el país con sus huelgas. Cuando el presidente Traoré quiso huir el lunes 25 de marzo de 1991, fueron soldados gubernamentales los que lo arrestaron en el aeropuerto de Bamako, pues una parte de las tropas se había unido al levantamiento popular. El nuevo personaje en el mando, el teniente mayor Amadou Touré, anunció elecciones democráticas y prometió que tan pronto se nombrara un nuevo presidente de Malí, él renunciaría a su cargo de líder. La caída del déspota de Bamako pone fin a una de las más largas y corruptas dictaduras de África. En todo África occidental: Senegal, Togo, Ghana, etc., los países enfrentan manifestaciones violentas y una proliferación de partidos opositores.

En Guinea, el gobierno se ha visto obligado a prever un debate nacional para formular una nueva constitución. En

Togo, al borde del estallido social, las matanzas perpetradas por la tropa exacerbaban la tensión. El presidente Eyadema, quien se limitó a lamentar la muerte de los civiles y los militares durante las manifestaciones de abril de 1991, aceptó las legislaciones sobre la amnistía y el multipartidismo, que el parlamento votó a toda prisa.

En Nigeria —el gigante de África que nunca acaba de contar sus golpes de estado— el presidente Ibrahim Babangido ha tenido que ofrecer el bipartidismo que rechazan los movimientos de oposición. El presidente, por su parte, quiere dejar el poder en 1992. En Liberia, los movimientos populares se han vinculado a la lucha armada —hoy dividida entre la tendencia de Prince Johnson y la de Charles Taylor— mientras que los soldados del ex presidente asesinado, Samuel Doe, siguen resistiendo.

En África central, y contra todo lo esperado, el Zaire de Mobutu ha prometido tomar en cuenta las quejas populares contenidas en 6 618 memoranda que le han sido remitidos desde el 14 de enero de 1990. Mientras el desastre económico lleva a todos los sectores a protestar contra el poder, Mobutu desató una represión brutal con más de cincuenta muertos en la Universidad de Lubumbashi, y finalmente aceptó un gobierno de transición para formular una nueva constitución con multipartidismo.

En Camerún, la represión brutal no ha puesto fin a las manifestaciones, y el presidente Bia aceptó liberar a todos los presos políticos y prometió una nueva constitución.

En la República Centroafricana, las protestas provocaron un cambio de gabinete en junio de 1990. El presidente Kolingba, que rechazaba el multipartidismo, se vio obligado a aceptarlo en abril de 1991.

Sin embargo, ha sido en Gabón donde han tenido lugar las manifestaciones más violentas. La intervención militar francesa ha ayudado al presidente Omar Bongo a mantenerse en el poder, pero fue obligado a declarar legales partidos políticos de oposición al gobierno, además de someterse a la voluntad popular con elecciones democráticas libres. Si bien Bongo logró vencer a sus opositores, ya no se cree más en su dominio incontestable.

En el Congo, el presidente Devis Sassou Anguesso aceptó un socialismo pragmático y realista y organizó un debate nacional sobre el multipartidismo y una nueva constitución.

En África oriental, la situación está dominada por las guerras de Eritrea, el sur de Sudán, Somalia y las tentativas de golpes de estado. El presidente de Somalia, Syad Barre, ha prometido el multipartidismo tras la matanza perpetrada el 6 de julio de 1990, pero movimientos de oposición armada rebelde fueron la causa de su destitución y eliminación. Una guerra similar hace rabiar a la vecina de Somalia, Etiopía, en donde los rebeldes de Eritrea y de Tigre han colocado en una falsa posición al presidente Mengistu Haile Marian.

En la última semana de marzo los rebeldes y sus tropas del sur de Etiopía estaban muy cerca de la capital, amenazando el suministro de alimentos y de otras mercancías. Mengistu inició una liberalización económica, se declaró demócrata y dijo que el modelo del socialismo en Etiopía había sido un fracaso. Sin embargo, sólo pocos etíopes creen en las intenciones sanas del presidente, en tanto que los frentes de liberación de Eritrea y Tigre ocupan puntos estratégicos como el puerto de Masawa.

El presidente de Zambia, Kenneth Kaunda —quien gobierna su país desde la declaración de independencia en 1964— fue obligado a doblegarse ante un fuerte movimiento democratizante dirigido por los diversos líderes sindicales del país. Los disturbios han dejado un saldo de 23 muertos, pero en octubre de 1991 se realizarán votaciones para elegir o confirmar en el cargo al presidente.

En Tanzania, por el contrario, el ex presidente Julius Nyerere, tras abandonar la secretaría general del partido en el poder, se declara en favor del multipartidismo y las elecciones libres.

En Kenia, el debate sobre el multipartidismo ha sido frenado por el presidente Arap Moie, quien teme, según dice, “el caos y el desastre” que podría traer éste por razones étnicas. Pese a toda, la lucha continúa.

En África austral, los acuerdos entre Angola y Sudáfrica, las negociaciones entre el Consejo Nacional Africano y el gobierno de De Klerk y la independencia de Namibia han facili-

tado el viraje de los países de la región hacia la democracia. Mientras en Sudáfrica continúa la lucha, también el desmantelamiento del *apartheid*, y el presidente De Klerk junto al CNA tratan de llegar a un acuerdo sobre el futuro democrático del país. La ejemplar constitución de Namibia ha hecho que Mozambique, Angola y otros países de la región se preparen también para la democracia aunque siguen las guerras fratricidas de los rebeldes.

Conclusión

En conjunto, además del descrédito de los viejos regímenes y la lucha de una juventud educada para encontrar medios de trabajo y expresión política, en África es evidente el fracaso de las políticas económicas —tanto de corte capitalista ortodoxo como socialista— que han bloqueado el desarrollo económico creando una crisis que se agrava con las relaciones desiguales norte-sur y las exigencias del Banco Mundial y el FMI. El movimiento por la democracia resulta así positivo para una nueva descolonización, política y financiera; ya sea con protestas masivas o con los votos, las poblaciones de los distintos países de África exigen y logran que los antiguos detentadores del poder den paso a otros gobernantes.

Los pueblos no sólo exigen alimento de sus nuevos gobernantes sino que de una vez por todas sean escuchados con la democracia. Ya la gente no se deja dominar por aquellos que cuando estuvieron en el poder sólo se interesaron en llenarse los bolsillos y los de su familia y protegidos.

Sin embargo, los intentos de los gobiernos europeos, de Estados Unidos y de los organismos financieros por imponer desde arriba un multipartidismo y una democracia favorables a sus intereses no responden a las verdaderas aspiraciones populares de construir la democracia desde abajo.

Pero los cambios más o menos sangrientos o pacíficos que han ocurrido en el continente africano llevan a la reflexión de que los modelos de sistemas económicos y de ideologías importados, o impuestos por las tendencias de las grandes potencias, no tienen efectos por diversos motivos. África

tiene que inventar su autonomía, sus propias maneras de gobernar. El resultado de estos movimientos decidirá el futuro de este continente.

El nivel máximo de las reivindicaciones logradas es la reaparición de varios periódicos en los diversos países y el congreso de los periodistas africanos que se llevó a cabo este año, pero también el derecho de voto para derrocar a los dictadores.

El anciano de mi país tenía razón al decir qué es lo que África necesita hoy.

¿PERDURARÁ EL AFROPESIMISMO?

CARLOS LOPES

Análisis de la situación actual y perspectivas
del desarrollo en África

Razones de un alegato

LA HUMANIDAD ATRAVIESA POR un periodo decisivo en este fin de siglo. Por todas partes se producen conmociones en las estructuras que rigen las relaciones entre los hombres, las sociedades y los estados. Vivimos un proceso de mutaciones a escala mundial, que se relaciona con varios factores de dimensión universal como, por ejemplo, el avance de las tecnologías —desde el microprocesador hasta la biotecnología—, la degradación del medio ambiente, la explosión demográfica, el desarrollo de las desigualdades y el cambio de los paradigmas y modelos ideológicos.

A este escenario que define sus contornos ante nuestros ojos algunos lo juzgan positivamente y muchos con gran negatividad. Ciertamente, la mayor parte de los pesimistas se encuentra en el sur del planeta, donde la crisis hace estragos y donde los modelos, hasta ahora importados, han sido un fracaso salvo raras excepciones.

África tiene el triste historial de ser el continente de todos los fracasos. Durante el último decenio —considerado con razón como perdido— tuvo una regresión en todos los indicadores habituales del crecimiento y el desarrollo. La distancia que separaba al continente de otras regiones del mundo se ha ahondado más, al grado de que las poblaciones de grandes regiones del África subsahariana no hablan más que de sobrevivencia. En un contexto semejante, la situación se

hace difícil para todos aquellos que se preocupan por esta enorme porción de nuestro planeta.

Este alegato tiene, pues, la intención de ayudar a la creación de una plataforma de ideas que pueda contribuir —dentro de la conmoción que experimenta la política internacional— a la búsqueda de soluciones válidas y aceptables para los africanos.

Proponer los arquetipos de una solución que se salga de los senderos trillados es una tarea noble pero difícil. Desde el siglo de las luces se piensa que la ciencia y la técnica serán capaces de darle al hombre el progreso, y que le permitirán construir una sociedad más justa, equilibrada y feliz: en pocas palabras, un mundo mejor. Sabemos, sin embargo, que estos himnos al progreso son un poco ridículos, cuando pretenden hacernos creer que ese progreso se puede alcanzar mediante el desarrollo del conocimiento y la tecnología.

El principio según el cual el hombre, tarde o temprano, se irá liberando más y más de la necesidad de trabajar, para producir una cantidad cada vez más sustancial de bienes y servicios para su propio consumo, se ha transformado en un mito, no obstante la revolución del microprocesador. Este tipo de mito tiene, al menos, la función de animarnos, darnos confianza en el futuro, cuando las quejas tienden a volverse desconfianza.

Lo que constatamos es que luego de un periodo de crecimiento significativo de los países industrializados, sus sociedades y organizaciones sociopolíticas se centran cada vez más en comportamientos individuales y colectivos de competencia, agresivos, egoístas y egocéntricos. Esto provoca una disparidad mundial, un acrecentamiento de la desigualdad en los ingresos con consecuencias terribles sobre los mercados de empleo, tanto en el norte como en el sur.

En África, la crisis económica ha cambiado profundamente el carácter del empleo: 1) en los salarios urbanos se ha producido un descenso muy claro del ingreso; 2) la seguridad y la estabilidad de los empleos del sector formal han disminuido considerablemente; 3) las ventajas y diferencias entre el sector formal y el informal se desvanecen; 4) el abismo entre el rendimiento de los salarios urbanos y el de los campesi-

nos se reduce; 5) a pesar de todo, el éxodo rural no hace más que acentuarse; 6) los rendimientos se degradan en todo el país.

Esta situación, que ilustra el deterioro de la calidad de la vida, modifica la dinámica existente orientándola hacia una dirección no muy positiva y llena de consecuencias respecto de los modelos económicos exportados por la ideología del desarrollo. Y ni siquiera parece que esos problemas estén en vías de solucionarse. Los diagnósticos coinciden: África ha mostrado gran incapacidad para presentar e imponer sus puntos de vista; los africanos no hacen conocer sus soluciones; se alienan por las influencias externas; están sumergidos en propuestas con perspectivas contradictorias que aceptan por necesidad de sobrevivir, por el modelo de crecimiento (que regresa por la puerta del ajuste estructural), incapaces de superar los complejos de la noche colonial.

Esta crisis constituye también un malentendido entre compañeros, pues los africanos están sobre todo cansados de que se los considere infantiles, de ser marginados, de que se los desprecie, de que se los vea como una sociedad gregaria, en un juego del cual no manejan las reglas. Quienes disfrutaban del monopolio de la iniciativa, porque tienen los capitales y el control de los mecanismos de inserción de las economías africanas en el sistema económico internacional, comienzan también a tomar conciencia del malentendido y saben que la raíz de éste se encuentra, justamente, en los diagnósticos que ellos realizan.

Ahora bien, ¿es posible explicar todo este círculo vicioso mediante la incapacidad de definir el desarrollo?

Al dejar de ser un proceso endógeno y autocentrado de evolución *global* específica de cada sociedad —y porque se ha vuelto un proceso de crecimiento técnico económico propio de algunas naciones conquistadoras— el desarrollo ya no podía ser más una dimensión de la historia humana: está geográfica y socialmente circunscrito a esas naciones.

Estaba y lo sigue estando. La situación en la que se encuentra el mundo después de dos “decenios de desarrollo” bastaría para probarlo. El desequilibrio que han provocado en beneficio propio los países hoy industrializados es absolutamente irreductible.¹

¹ F. Partant, *La fin du développement*, Maspero, 1982, p. 29.

Desgraciadamente, esta interpretación no lo explica todo, pues el drama del África actual es también en gran parte el drama de sus regímenes políticos, con ideologías y sistemas que han envejecido: un continente de jóvenes con regímenes viejos, incapaces de enfrentar los desafíos de este fin de siglo. He ahí las necesidades de la acción, las razones del alegato.

¿Cómo hemos llegado a esto?

Hay dos factores que hay que tomar en consideración para comprender el estado actual de las cosas: los factores permanentes y los variables. Comencemos ahora por los permanentes.

Todos hemos creído en el desarrollo, y sería bueno seguir creyendo en él pues ese término tiene realmente una interpretación positiva para todos, incluso si lo revestimos de diversos sueños. Para que los sueños tengan una mínima posibilidad de realizarse es necesario que al menos estemos de acuerdo en qué no es el desarrollo. Dicho en otros términos, hay que purificar el término de su pasado y de su ideología.

Los indicadores del desarrollo han tenido como eje el Producto Interno Bruto. Era la época de las teorías sobre el “despegue” de François Perroux y Walter Rostow, en las que no se lograba distinguir entre desarrollo y crecimiento. La meta de todos los países africanos era lograr un aumento de su PIB, lo cual no quería decir de ninguna manera que el estado no tuviera el derecho de acaparar todo ese esfuerzo, monopolizando las inversiones y la propiedad.

Luego se nos hizo creer en las dimensiones sociales, y se concibió la teoría de las necesidades fundamentales como una respuesta a las desgracias de los más despojados. Pronto nos dimos cuenta de que los más despojados hacían aumentar las inversiones no productivas y que la rentabilidad —criterio económico de base— se resbalaba. Ya no se podía hacer oídos sordos a las críticas que denunciaban los desequilibrios cada vez mayores en los indicadores macroeconómicos.

El ajuste estructural surgió con el fin de poner las cosas en su lugar. No se podían tolerar los resbalones pero, sobre

todo, había que imponer condiciones que guiarían la buena integración de las economías del Sur en el mercado mundial. El peso social que había que pagar se hizo intolerable y la presión de unos y otros hizo surgir la necesidad de tomar otra vez en cuenta las dimensiones sociales.

Es a partir de esta nueva dimensión —de hecho, no tan nueva— que se desarrolló la teoría más reciente: la del “desarrollo humano”. Esta aproximación es muy similar a las de las necesidades fundamentales, pero toma en cuenta más que antes la capacidad que tiene la tierra para soportar todo lo que se le quiera tirar. La ecología está a la orden del día, como sucede con las nuevas categorizaciones sociales.

¿Nos encontramos frente a un nuevo aporte?

A decir verdad, parece lógico que durante los periodos de crisis nos preocupemos de la relación entre los gastos sociales, las inversiones y la responsabilidad fiscal. Pero, eso es todo. No creemos que el debate entre el crecimiento y las dimensiones sociales sea sustancialmente superado o agotado por este nuevo enfoque,² lo que significa que el factor permanente del *desarrollo* siga inmutable.

El otro factor permanente es el de las *ventajas comparativas*. Con la finalidad de justificar la repartición de las responsabilidades productivas en el mundo, se supone que cada país aprovecha las ventajas comparativas que posee. No obstante el hecho de que el desarrollo de los índices de productividad varía en una escala cada vez más amplia, según las diferentes regiones del mundo, el mercado se ha vuelto casi único. En este sentido, la teoría de las ventajas comparativas debería hacerse pedazos, al menos para todos los productos que ya no son específicos de una región. Y bien, no hay nada de eso.

El tercer factor permanente es la estructura organizativa de los países, el *estado-nación*. El concepto tras esta fórmula es de los más ambiguos, pero eso jamás ha impedido que el estado-nación no sea el modelo de todos los países del mundo, por tres razones bastante simples: la demarcación de una

² Sam Cole, *Human Resources Development and long-term forecasting*, UNESCO BEP/GPI/50, 1984 y UNDP, *Human Development Report*, borrador 1990.

territorialidad, la simbología del poder estatal y la construcción de un mercado.

El problema que se le plantea al estado-nación en África es que le cuesta justificarse en términos de la territorialidad (los espacios de circulación de las etnias no suelen corresponder a los de los estados), de la simbología del poder (porque apela a la herencia colonial más que a la historia del territorio) y, sobre todo, del mercado (por el fracaso de las tentativas de integración y lo inadecuado del modelo de desarrollo).

Estos tres factores siempre están presentes cuando se hace el diagnóstico de los males de África, y las circunstancias los hacen sistémicos, por lo tanto, los más consistentes y difíciles de cambiar.

Sin embargo, hemos llegado a la situación que ya conocemos debido a factores que son variables y, esperamos, coyunturales, como la inestabilidad política, la incompetencia de la administración y la mala gestión de los recursos.

Después de las independencias, los regímenes políticos africanos adoptaron todos el mismo programa político: la reconstrucción nacional, la inversión de la pirámide de los privilegios y las obligaciones, la copia de las estructuras organizativas de la "madre patria". Todo esto estaba más bien implícito, pero lo bastante arraigado en la mentalidad de los dirigentes como para provocar los grados de aculturación propios de los dirigentes africanos. Con mucha frecuencia se ha descendido a un nivel caricaturesco, con personajes como Bokassa, Nguema o Idi Amin. Los políticos monopolizaron todo el espacio, la *intelligentsia* jamás pudo expresarse y se sumió en la frustración.

A nombre de la unanimidad, del consenso e incluso de la "sabiduría" la creatividad y la diferencia han sido escarneadas, y el estado-nación ha podido erigirse en el corpus de la legitimización de un poder que se apartaba de su base social de apoyo y que se percibía como *extranjero*. De allí la inestabilidad política, que se expresa mediante golpes de estado (exitosos, intentados, sospechados, abortados o mitificados) o por golpes bajos. El control del poder político en África —el acto de rendir cuentas para ser legitimado— prácticamente no existe. Y la economía también sufre.

La economía africana tiene dificultades para asimilar las reglas de base del modelo capitalista. Se llega a ellas por vías torcidas —que por supuesto habría que estudiar— que no corresponden a los principios que rigen su buena integración en el mercado mundial. Siguen siendo muy periféricas, con prácticas primarias, un clientelismo que remplace a la producción y una red de complicidades que emanan del estado, de la administración. Una administración que sirve para todo menos para “gobernar”, donde “el estado hace como que paga y los funcionarios hacen como que trabajan”, donde la crisis es una apuesta realmente difícil ¡pero comfortable!

Son estos factores coyunturales los que hay que cambiar primero para poder permitir que los africanos *hablen, expresen sus puntos de vista sin temor al ridículo*, con confianza y legitimidad.

Tal como lo señalaba un especialista en estos asuntos,

No es posible ser dogmático en este tema, pero hay que concluir que mientras que la situación existente pueda ser insatisfactoria, debe prevalecer la sabiduría de una privatización profunda frente a la posibilidad de que el escenario alternativo sea superior. La tendencia del donador es a subestimar las consecuencias prácticas de adoptar determinadas políticas, mientras que éstas pesan profundamente en el pensamiento del gobierno receptor. Éste es otro ejemplo del hecho de que los donadores, en la práctica, tengan el poder sin la responsabilidad por las consecuencias de ejercerlo, y eso tinte sus recomendaciones políticas.^{3*}

Esto simplemente quiere decir que el diálogo no es uno, y que la única posibilidad de cambiar esta situación es exigirle a los donadores que relativicen sus juicios y que le pongan mano dura a la noción de *internalización*. Ahora bien, aceptar una concepción exógena no puede transformarse en instrumento de desarrollo más que cuando hay ingredientes locales. La tradición de una sociedad *determina* lo que es posible hacer. Este determinismo es endógeno y corresponde a la única aproximación posible.

³ Charles Clift, “Aid Coordination: Are there any lessons to be learnt from Kenya?”, *Development Policy Review*, vol. 6, 1988, pp. 115-137.

* En inglés en el original [N. del T.].

Fuerzas y debilidades de las propuestas y prácticas en presencia

La respuesta institucional a la crisis

No siempre la historia nos da la posibilidad de reflexionar a tiempo para influenciar las realidades. En este fin de siglo, esta verdad es más dura que nunca. Cada día nos enteramos de noticias que nos obligan a cambiar las previsiones que habíamos tomado la víspera.

Para mucha gente, los acontecimientos políticos de Europa oriental, bajo la égida de la *glasnot* y de la *perestroika*, son conmovedores pero también trágicos, por lo que representan como mutaciones ideológicas, creencias y verdades que conformaron una visión del mundo donde era fácil saber quién era quién. Éste ya no es el caso, y se constata un desconcierto entre los intelectuales. Son muy pocos los que no pueden más que regocijarse con las transformaciones políticas de nuestros días y, sin embargo... nos encontramos en presencia de una situación que nos permite cambiar "las reglas del juego".

Es cierto que constatamos una desestructuración económica, social y política de África, que los reflejos racistas están a la orden del día y que las inversiones se vuelven ilusorias. Los inversionistas huyen de África; Polonia o Hungría son mucho más interesantes. Pero es necesario evaluar la situación y hacer propuestas realistas; la reflexión crítica debe guiar nuestro camino, por lo que los profesionales del desarrollo deben hoy más que nunca plantearse preguntas.

...los profesionales del desarrollo están seguros de que sus programas, proyectos y consejos son válidos de acuerdo con los estándares y las metodologías que ellos siguen rigurosamente. Están igualmente seguros de que muchos funcionarios de los países comparten sus opiniones. A decir verdad, las evaluaciones de los proyectos del Banco Mundial apoyan esta convicción, pues indican que el Banco Mundial juzga como exitoso 90% o más de los proyectos que financia, una vez que éstos se llevaron a cabo. Así, los profesionales del desa-

rrollo tienden a creer que lo erróneo no puede ser sus prácticas y proyectos.^{4*}

Es a partir de este principio que los profesionales del desarrollo, empleados por las grandes agencias del desarrollo, han construido sus escenarios para hacer frente a la recesión africana. ¡Y todos creen tener razón!

El desarrollo de estas nuevas estrategias se realiza en medio de controversias que ya no se ocultan más (véase, en particular, el debate entre el Banco Mundial y la Comisión Económica para África) y que condicionan el alcance de las soluciones avizoradas. El tema central de este debate son las políticas de ajuste estructural y su catálogo de condicionamientos, que apuntan a establecer equilibrios macroeconómicos. ¿Se puede estar *inteligentemente* en contra de eso? Y bien, tememos que eso no sea posible, pues a la larga ninguna economía puede sobrevivir con semejantes desequilibrios. ¿Se tratará entonces de un problema de dosis y de medicación?

Este debate es interesante y útil, pero está fuera de lugar... cuando no se pone en relación con los cambios institucionales y la necesidad de internalización. En realidad, es posible *ajustar* las economías africanas, con presiones externas, pero no *estructuralmente*. No hay cambios estructurales sin una aceptación de las políticas por parte de los actores.

El sentimiento que prevalece hoy en día es el de que las políticas económicas *propuestas* a los países africanos no toman en cuenta la tradición cultural e intelectual de las poblaciones, a semejanza de lo que sucede en los países del Sudeste de Asia, por ejemplo. Esto explicaría, en parte, la resistencia frente a las diversas respuestas institucionales que se le dan a la crisis, pues éstas siguen considerando soluciones sin antes consultar a los actores.

Un buen ejemplo de este proceso es un informe reciente del Banco Mundial, *El África subsahariana, de la crisis a un*

⁴ James Kearns/Turid Sato, *New Practices for Development Professionals*, ODII, 1987.

* En inglés en el original. [N. del T.]

crecimiento duradero. Este informe es una continuación lógica de las críticas sobre los resultados de las políticas de ajuste estructural, y representa un cambio importante en relación a las ideas del bien conocido *Informe Berg*, de 1981. Por primera vez, el Banco se decide a hacer un análisis a largo plazo, tanto para el pasado como en una dimensión prospectiva, destacando la importancia del desarrollo de los recursos humanos y del conjunto de los servicios sociales.

El informe hace recomendaciones importantes a partir del análisis de los problemas actuales, llegando a la conclusión de que los aspectos de formación y educativos deben ser centrales para los esfuerzos que se lleven a cabo. De hecho, si África no retiene ahora su mano de obra más calificada, se encontrará desvalida para hacer frente a los desafíos del siglo XXI.

Las mismas consideraciones son válidas para la tecnología, que fue descuidada en el periodo posindependentista y que se considera como uno de los medios para revitalizar y hacer competitiva la agricultura africana. El desarrollo agrícola es, a decir verdad, una de las esperanzas más sólidas para el desarrollo de la economía africana, pues hay formas de lograr que genere excedentes para invertir en los sectores no tradicionales de la industria y de los servicios. Hay que precisar, sin embargo, que el Banco parece demasiado optimista en sus previsiones, dada la competencia que representan los avances tecnológicos y productivos del Sudeste de Asia y de América Latina. El informe destaca también la necesidad de aumentar la rentabilidad de las inversiones, sin lo cual seguirá siendo aleatoria la posibilidad de mejorar el ahorro y las inversiones mismas.

Evidentemente, el análisis específico de la situación de cada país es muy poco detallado. Pero, lo que resulta menos comprensible, es que no se haga ni siquiera un esfuerzo mínimo por descomponer los datos. Es, por ejemplo, increíble que se puedan poner en relación las economías de países como Zimbawe, Nigeria o Kenia (que ya tienen una base infraestructural e industrial) con las de la zona sudanosaheliana. Esta generalización ha conducido al Banco a prever en el decenio que viene un crecimiento real del PIB de cerca de

1%, cuando todos sabemos que la repartición geográfica del crecimiento será muy desigual.

El conjunto de estos elementos exige más madurez, pero es evidentemente contraproducente querer profundizar el análisis a partir de Washington. La tentación es grande, pues los llamados a la *internalización* y al refuerzo institucional tienden a quedar como letra muerta.

Más allá de los prejuicios que se tengan, las propuestas del informe sobre el sector privado son muy vagas y carecen de fuerza. No basta con darle importancia a la dinámica creada por el sector informal. Los empresarios potenciales, aquellos que serían capaces de movilizar las energías africanas para establecer una nueva base económica, aún están en el olvido, porque los argumentos y medios susceptibles de movilizarnos se encuentran en desarrollo. Siguiendo la misma dirección, el Banco no ha propuesto medidas concretas para reforzar la cooperación e integración regionales. No sólo no se consideran los cuadros de referencia actuales, sino que se prescinde del hecho de que el mejor instrumento para esta cooperación es *la empresa*.

Este informe del Banco Mundial trata de tomar en cuenta las críticas expresadas por varios de sus interlocutores. Claro que no se trata de la última palabra sobre el tema, sin embargo representa un avance más que se ha hecho. . . sin los africanos.

Los africanos, sin embargo, han producido una reflexión y propuestas propias: el "Cuadro africano de referencia a las políticas de ajuste estructural" (CARPAS), elaborado por la Comisión Económica para África de las Naciones Unidas.

Hoy en día, incluso el Banco Mundial acepta que este documento es "utilizable", sin embargo considera que sus propuestas de conjunto deben tomarse en cuenta en su propia relación. La realidad es un poco diferente. El CARPAS invita a los africanos a practicar otro ajuste relacionado con una preocupación a largo plazo, pero que también da lugar a un crecimiento y desarrollo autosostenidos. Lo que hay que desarrollar son los mercados africanos, lo que debe crecer es el consumo africano, para provocar como consecuencia un renacimiento de la demanda y de la producción.

El modelo extrovertido de economía, con las condiciones actuales de competencia internacional, no tiene ninguna posibilidad de éxito si no se orienta más hacia los mercados regionales que hacia los mundiales.

La internalización de la base de acumulación y consolidar este proceso son lo único que puede garantizar un grado de autonomía que permita cambios del excedente, más que la extorsión pura y simple. El crecimiento autosostenido y endógeno exige una reorientación de las estructuras de producción, no hacia una autarquía sino más bien hacia una revalorización del uso local de las ventajas comparativas. Dicho en otras palabras, combatir el hostigamiento y la desarticulación de las economías, es decir, de los mercados africanos y revitalizar sus capacidades endógenas de rentabilizar las inversiones orientadas hacia el consumo interno. Si esto no se ha producido hasta ahora es porque las burocracias y los intereses políticos de los regímenes africanos se adaptan bien al sistema actual. Pero en un mundo cada vez más integrado (tratado de libre comercio EUA-Canadá, desarrollo del mercado único en Europa, dominio japonés en el Sudeste de Asia) las presiones externas obligarán a los países africanos a la construcción de una autonomía colectiva o los condenarán a la periferización absoluta.

Parece ser, pues, que la gran debilidad de las respuestas institucionales es la persistencia de una percepción exógena del desarrollo. Actitud que, ciertamente, no eliminará la crisis estructural de la economía africana.

Ir más lejos: la gran catarsis

Es imperativo que eliminemos de nuestra reflexión todos los condicionamientos de orden ideológico, filosófico o simplemente moral. Pongamos de una vez en cuestión todas las variables que guían nuestras decisiones, que limitan nuestra voluntad: todo lo que nos desmoviliza.

En un contexto semejante, casi todo va a estar permitido. Cuando se constata que el PIB de toda el África subsahariana (con exclusión de África del Sur) corresponde al de Bélgica;

que los beneficios de la Renault en 1989 fueron superiores al presupuesto de Costa de Marfil en ese año; que África no cuenta más que para el 1 al 21% del comercio mundial; que las poblaciones africanas están hartas —ya sea en Zaire, Gabón, Kenia o Benin—, hay espacio para poner en cuestión el total de los compromisos. Si ese “desarrollo” nos ha conducido a esta situación, tengamos el valor de renunciar a él. Ahora bien, ¿es posible hacer eso?

Así, la sociedad occidental persiste en pensar que encarna el porvenir de todas las sociedades. Su misión civilizatoria se ha transformado en misión de ayuda. Y como los salvajes de ayer son los subdesarrollados de hoy, los que ayer los civilizaban hoy los desarrollan. La concepción etnocentrista de la evolución es, por lo tanto, la misma.⁵

Este párrafo quizás sea exagerado en su juicio, pero encarna bastante bien lo que piensa mucha gente. Para no negar las posturas y tener el coraje de la catarsis, admitamos durante un instante que el desarrollo no ha sido más que un “disfraz” de la relación colonial. ¿Cuál sería la alternativa?

Antes de suministrar respuestas rápidas, sería más sensato pasar revista a cierto número de elementos que influyen en las decisiones. La falta de legitimidad de los poderes es uno de ellos. Los gobiernos africanos se han vuelto en su mayoría ilegítimos, primero por su incapacidad para conducir sus asuntos, pero también por su dificultad para establecer un sistema político participativo.

Una de las formas que ha tomado el poder en África ha sido la tentación burocrática y de laxitud. El funcionario público africano, muy frecuentemente con una pésima formación, es la base de una estructura que sirve para todo menos para sus atribuciones oficiales u oficiosas (pues, muy a menudo, los organismos del estado no tienen ni siquiera leyes y cuadros orgánicos). Al no ser el estado capaz de suministrar servicios y de coordinar iniciativas, muy pronto es superado por la dinámica del sector informal (en el plano económico) y es víctima de todo tipo de clientelismo. Su utilización para objetivos que no son su vocación primaria plantea el proble-

⁵ Christian Harzo, citado por Partant, *op cit.*, p. 25.

ma de su excesivo intervencionismo, que se vuelve un arma peligrosa manejada por un actor incontrolable.

Hay que admitir que el estado ha desempeñado un papel en el desarrollo de las inversiones y que fue, ciertamente, el motor de cierto crecimiento. Pero ya dejó de tener ese papel, porque ha sido englobado por una crisis que no pudo medir, prever y mucho menos superar, a causa de la *naturaleza inestable* de los instrumentos a los que recurre para asegurar su autoridad.

A esta tendencia burocrática y laxa hay que añadir el papel que ha desempeñado el sistema en el bosquejo de los contornos de los regímenes políticos africanos. A través de la ayuda —a veces usada como instrumento para desculpabilizarse— estos regímenes han podido sobrevivir, ocultando sus faltas y su corrupción. Si bien es cierto que África tiene una enorme necesidad de capitales, también lo es que las inversiones no han sido productivas y que han permitido la constitución de riquezas no por la vía empresarial (económica) sino más bien por la vía política, utilizando los recursos pertenecientes al estado.

La ayuda a través de estos esfuerzos de cooperación técnica también ha fracasado, porque no ha sabido integrar los programas y los proyectos en un cuadro definido, con prioridades bien establecidas y con nexos estrechos entre la problemática de los recursos humanos nacionales y la asistencia técnica. Se constata así el aumento permanente de la fuga de cerebros, el remplazo de los nacionales capacitados por expertos que producen la necesidad de nuevos expertos.

Dentro de un contexto semejante, ¿es posible encontrar soluciones a problemas concretos como, por ejemplo, los de la política de precios? Si el estado define sus políticas de precios en función de relaciones sociales, más que según las leyes de la oferta y la demanda, volvemos a encontrar una situación típica de desregulación del mercado. Ahora bien, muy a menudo la ayuda del dejar hacer no ha permitido que los condicionamientos actúen en el momento adecuado, e incluso ha sido cómplice del endeudamiento al alentar el que las economías adquieran bienes y servicios para a renglón seguido —a través de los programas de ajuste estructural— hacer

que se trague el remedio un enfermo somnoliento y pasivo, incapaz de defenderse. La factura, además, la tienen que pagar los más pobres.

Ahora bien, un servicio de la deuda con un monto igual o superior al PIB de un país es intolerable, mucho más cuando conocemos las razones que permiten que se produzcan esas situaciones. Hoy en día, África tiene un flujo negativo de capitales y esa situación es intolerable por injusta e insostenible. Incluso en relación a instituciones como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, el flujo de los capitales es negativo desde 1987. Es inadmisibles que los países de Europa oriental vengan, además, a competir con África en este juego que ya de por sí es profundamente injusto para el continente.

He aquí un tema a la orden del día. La catarsis a la que estamos invitando permitirá liberar nuestro pensamiento de todas esas ataduras, durante un tiempo nos permitirá pensar en un camino que deberá ser alternativo, por endógeno e innovador, y capaz de movilizar a los actores sociales más ágiles y creativos. Y esto presupone un diagnóstico severo.

¿Qué hacer? Las posturas del nuevo proceso

El desarrollo para el África de mañana

El continente africano atraviesa una crisis que tiene la ventaja de poner en evidencia el fracaso de sus modelos políticos y económicos y, de paso, del sistema actual de ayuda:

“Somos el culo del mundo”, dicen los campesinos de Burkina Faso. “No saldremos de esto (declaró Julius Nyerere, antiguo presidente de Tanzania) si no aceptamos transferirle a las colectividades rurales un mínimo de capacidad técnica y de poder de decisión.” Dicho en otras palabras: nada de transferencias técnicas valaderas sin la modificación de las relaciones de poder y de dominación, sin que se creen nuevas relaciones de responsabilidad. Desgraciadamente, los adversarios de tales cambios siguen siendo numerosos: gestores, investigadores, tecnólogos, funcionarios, etc. De allí la reflexión siguiente: ¿en qué medi-

da la ayuda avala a las relaciones de desigualdad, de desprecio y de opresión que existen y que son las verdaderas causas de la pobreza?⁶

Esta constante ha sido integrada a un artículo que publicó la revista de cooperación de Suiza. La interrogante se responde a sí misma, pues es evidente que la ayuda constituye en realidad un aporte a este sistema. Pero, ¿deberíamos introducir nuevos condicionamientos, de naturaleza política, como por ejemplo el respeto a los derechos del hombre?

El interés no está en provocar la democracia desde afuera. Una vez más, no es “a los otros” a quienes corresponde decidir sobre la suerte de “los pobres africanos”, pero es cierto que hay que contribuir a la búsqueda de soluciones democráticas. Si algún condicionamiento puede haber, éste debe expresarse mediante el rechazo de las iniciativas que preserven el estado actual de cosas, lo que significaría admitir una *corresponsabilidad*. Pues la ayuda es fungible: ha contribuido también a la riqueza de los Mobutu, Houphouët-Boigny y otros jefes de estado africanos y es parte sustancial del sistema que permite la transferencia —ilícita dirán algunos— de los capitales. Es obvio que hay una corresponsabilidad en la *mala gestión* de las economías africanas. Y, sin embargo, ¿esta mala gestión no lo explica todo!

Sólo un proceso que preserve el carácter endógeno del desarrollo puede articular el sentido y lo real (las voluntades y las posibilidades). Hay que regresarle el debate a los africanos; darles una posibilidad de pensar con autonomía. Esa reflexión debe incorporar la dimensión cultural y el respeto a la tradición africana; un sistema político democrático, participativo; una distribución equitativa de los ingresos; respeto por el medio ambiente.

Todos estos elementos nos hacen regresar a la definición más aceptable de desarrollo, formulada por la Fundación Dag Hammarskjöld

El desarrollo constituye un todo: es un proceso cultural integral cargado de valores; incluye el medio ambiente natural, las relaciones socia-

⁶ Pierre Petitat, “Poursuivre”, ED, DDA, Suiza, enero de 1990.

les, la educación, la producción, el consumo, el bienestar. El desarrollo es endógeno: surge sólo del fuero interior de cada sociedad que define su visión o su proyecto de manera soberana, contando ante todo con sus propias fuerzas y cooperando con las sociedades que comparten sus problemas y aspiraciones.⁷

Para que el “desarrollo” pueda aplicarse necesita *libertad* y *responsabilidad*. Contrariamente al pensamiento común, la libertad no significa hacer lo que uno quiera sino más bien tomar en cuenta las restricciones inherentes a ser responsable de sus actos dentro de un espíritu de superación. Dentro de esta óptica, la superación es también la condición de una libertad responsable.

No puede ser que el desarrollo esté fijado por su historia, que lo acantona en una región y dentro de una fracción mínima de la humanidad. Tal desarrollo, que está limitado en el espacio y en el tiempo, ha sido una aventura que toca a su fin al término de este siglo. Nadie cree más en él, y su fin es también el de los modelos organizativos que ha engendrado. Ya no existe la posibilidad de florecimiento en el actual cuadro político y social africano, que todos concuerdan en considerar como malsano.

El desarrollo, tal como fue definido por la Fundación Dag Hammarskjöld, es capaz de cuestionar las estructuras organizativas porque no preconiza en ninguna parte que la gente deba obtener del poder lo que puede hacer por sí misma. El florecimiento pasa por descubrir soluciones aplicables, a veces exitosas, que tienen el mérito de permitir otro crecimiento.

La eficacia de las sociedades africanas está, quizás, en el descubrimiento de vehículos nuevos que sean aptos para permitir ese florecimiento: la empresa, el empresario en la obra, las comunidades de base, pero también la fuerza de la sociedad civil. Además, será necesaria la revisión de numerosos principios. Ya no es más posible que se apliquen criterios de rentabilidad y de competitividad internacional, sin atemperarlos. La tendencia a que éstos se vuelvan criterios exclusi-

⁷ Fundación Dag Hammarskjöld, “Que faire”, *Développement Dialogue*, 1-2, 1975.

vos pone en cuestión la racionalidad de la economía africana, con componentes mercantiles y no mercantiles; ahora bien, los límites de esta racionalidad no son objeto de estudio.

Es necesario considerar

La búsqueda sistemática de las contribuciones más útiles que podría aportarle al desarrollo la cooperación internacional: a nivel de las propuestas prácticas implica, por ejemplo, intensificar una verdadera cooperación en la investigación científica, en los modos de acción de las organizaciones no gubernamentales; en términos más generales, implica una orientación mayor hacia los medios de acrecentar la *capacidad de elección* de todos los participantes, especialmente en aquellos dominios (los condicionamientos, las reglas de la economía mundial, la práctica de los intercambios internacionales) donde esta capacidad de elección depende, antes que nada, de las condiciones internacionales.⁸

Conclusiones

El nuevo proceso que proponemos ofrece muchas ventajas políticas y sociales. La democratización a través de los nuevos vehículos es una combinación que debe respetar la cultura africana, y que revitaliza el principio de la distribución de los ingresos implícita en el comportamiento económico africano.

No intentamos alcanzar estos objetivos mediante una declaración ideológica o un sistema político diseñado en el cuadro de un régimen cualquiera. Se trata de liberar el objetivo, darle una fuerza autónoma, pues la empresa, por ejemplo, no tiene ninguna posibilidad de éxito si no está bien manejada, si no es creativa, innovadora. Ésta apela a valores que nos permiten superar las coacciones institucionales de coyuntura así como las estructurales; asimismo puede superar el rígido cuadro territorial africano, en ella puede estar la base de un nuevo sistema financiero, puede desembarazarse de los pesos, de máquinas experimentadas hasta ahora. Es necesario permitirle a las comunidades de base y a la sociedad civil —su

⁸ Ideas desarrolladas por Christian Comélieu, en un texto para el Forum de Delphes, enero de 1990.

extensión urbana— que expresen sus elecciones. El debate político y económico ya no puede seguir siendo monopolizado: hay que liberar el objetivo.

No le corresponde a los regímenes (viejos) decidir sobre la fórmula de ese debate (multipartidismo o partido único, una decisión liberal u otra, etc.) sino más bien le corresponde a la sociedad tomar el relevo.

El programa es amplísimo. Hay que capitalizar la mano de obra más calificada, detener la fuga de cerebros y provocar el desarrollo de la formación. Hacerle un llamado a los expatriados, como verdaderos compañeros, para que corran el mismo “riesgo” que sus colegas africanos sobre la rentabilidad de las acciones. Así habría una corresponsabilidad en el conjunto de las iniciativas. Los africanos dejarían de ser considerados infantiles, de ser despreciados, reducidos a una sociedad gregaria. El papel de la ayuda se haría más transparente, sin artificios, pues una vez más se trataría de corresponsabilidad. La alternativa no podría ni siquiera imaginarse sin el diálogo; la tolerancia de los desequilibrios no tendría más sentido que en un cuadro definido, establecido de antemano, medido de alguna manera.

Este nuevo desarrollo será el vector principal de la libertad responsable; de la libertad que permite el florecimiento. Y no es sino con ese florecimiento que se podrá hacer frente al afropesimismo ¡que no debe hacernos desistir!

Traducción del francés:
MARIELA ÁLVAREZ

LA PARTICIPACIÓN POPULAR Y EL DESAFÍO DE LA AUTOSUFICIENCIA EN ÁFRICA*

P. ANYANG' NYONG'O
Academia Africana de Ciencias

Introducción

NO NOS ENGAÑEMOS; HASTA HOY EN DÍA, los principales cambios que se han producido en el mundo —realmente, las revoluciones— han tenido que ver con gente que lucha por *entrar* y no salir; entrar en el proceso de gobernarse a sí misma y de controlar sus medios de subsistencia y no renunciar a lo que ya ganó, para tener que soportar una vida más denigrante.

Consideremos lo siguiente:

Cada *minuto* las naciones del mundo gastan 1.8 millones de dólares en armamentos militares; sin duda alguna, en defensa de los “intereses nacionales” definidos por la minoría que pertenece a los círculos gobernantes, y a expensas de la subsistencia de millones de otros que le darían un mejor uso a esos recursos si tuvieran el poder de hacerlo;

cada *hora*, mil quinientos niños mueren de causas relacionadas con el hambre; con bastante frecuencia, esa hambre la originan guerras y disturbios civiles derivados del conflicto entre quién debería gobernar a quién, como en el caso de la guerra entre Etiopía y Eritrea que ha durado 28 años;

* Trabajo presentado en “Darle prioridad a la gente”, Conferencia Internacional sobre “Participación popular en la recuperación y el desarrollo en África”, 12-16 de febrero de 1990, Arusha, Tanzania.

cada *día*, se extingue una especie, sin duda como resultado de la cacería o la pesca ilegales, o por la degradación del medio ambiente debido al uso excesivo de éste;

cada *semana*, durante la década de los ochenta, los gobiernos represivos detuvieron, torturaron, transformaron en refugiados o violentaron de otras maneras a más gente que en ninguna otra etapa de la historia, a excepción del periodo de la segunda guerra mundial.

cada *mes*, el sistema económico mundial le añade más de 7.5 miles de millones de dólares al peso de una deuda catastróficamente invencible de más de 1 500 miles de millones de dólares, que hoy en día descansa sobre la espalda de la gente del Tercer Mundo la cual, a pesar de que desde 1974 se exige un Nuevo Orden Económico Internacional, ha sido marginada sistemáticamente de la economía mundial;

cada *año*, toda un área de bosques tropicales, quizás tan grande como Kenia, Uganda y Tanzania juntos, se destruye y pierde debido a intereses económicos que no toman en consideración las necesidades humanas futuras, sordos a las exigencias populares de la protección ambiental;

cada *década*, el nivel del mar se elevará unos 1.5 metros, debido a la actual amenaza del calentamiento global, con consecuencias desastrosas para nuestro planeta y, en especial, para las áreas costeras. Sin embargo, los intereses industriales responsables de esta situación no necesariamente compensan al resto de la humanidad por el daño que le han ocasionado al futuro de nuestro planeta.

Casi en todas partes del mundo, han surgido movimientos de la gente para ejercer presión sobre los gobiernos establecidos, a fin de que éstos hagan algo sobre los temas mencionados. En bastantes oportunidades, estos movimientos han desafiado directamente la autoridad establecida en su búsqueda de llegar al poder y establecer cambios.

Así, en Europa los Verdes se han transformado en una potente fuerza como un movimiento que busca corregir los problemas del medio ambiente, pero que también pretende detentar el poder político "y cambiar el mundo para mejor". En el Cuerno de África los movimientos de liberación quie-

ren acabar con la agitación social estableciendo nuevos gobiernos para que eliminen las condiciones de opresión y de explotación del hombre por el hombre. En Sudáfrica, el estado del *apartheid*, responsable de la tortura, asesinato y detención de miles de africanos, ha sido desafiado desde abajo; en la actualidad lo único que se ve como una solución viable y aceptable al *apartheid* y al futuro de África del Sur es un nuevo gobierno basado en el mandato de la mayoría y establecido democráticamente.

En todas partes de África, resulta más que obvio que la gente ha sido marginada del proceso de gobierno. Se comprueba que los gobiernos son demasiado grandes, hacen más bien poco y agravan los problemas ya existentes. Allí donde el estado se ha involucrado en actividades económicas que no puede realizar en forma eficaz y eficiente, aboga por la *privatización*. Allí donde el estado ha hecho mal uso de los recursos del desarrollo, lo local se está transformando en la religión de los donantes, de los que prestan ayuda, de los organismos no gubernamentales (ONG), de los cuerpos de las Naciones Unidas y del Banco Mundial. Lo local implica la idea de que los recursos para el desarrollo deberían canalizarse hacia organizaciones a nivel popular o local, como si se tratara de “evadir al estado”. En este caso, el estado se considera tan sólo como un agente que provee y asegura un “medio ambiente permisivo”, mientras que otras organizaciones que se auto-describen y definen como “no gubernamentales” manejan las finanzas y los recursos que pueden transformar a la sociedad en interés de la mayoría. Se asume que esas organizaciones, al no ser gubernamentales ni estatales, están por su naturaleza “basadas en la gente” y cuentan con “la participación de la gente”. Por lo tanto, asegurarán el empleo efectivo de los recursos de la gente y un proceso acumulativo que conducirá hacia un proceso de desarrollo autosuficiente.

Preguntas clave

¿En qué medida es cierto que en África los gobiernos, simplemente como gobiernos, han sido insensibles a las necesidades

populares y que, por lo tanto, han ido estrangulando cada vez más los procesos de acumulación o de desarrollo? La participación de la gente en el proceso de desarrollo ¿puede mejorar este estado de cosas? En caso de que esto fuera así ¿qué forma tomaría la participación y qué contenido debería tener? ¿El problema es la "falta de participación" o la manera como el estado organiza esa participación?

La historia de la desmovilización política en África

El proceso de obtención de la independencia política en África estuvo precedido por la movilización de las masas en partidos políticos nacionalistas, en general a manera de amplias coaliciones de las fuerzas sociales de las masas populares. Pero después de la independencia los partidos políticos, organizados monolíticamente, perdieron con rapidez su base popular al transformarse en "partidos de estado". El movimiento hacia el partidismo de estado apareció primero como una racionalización del sistema político unipartidista de África. Se planteaba que los sistemas multipartidistas eran ajenos a África y que, además, eran innecesariamente costosos. En la sociedad tradicional africana, las políticas eran por consenso: los mayores se sentaban bajo un árbol y hablaban hasta ponerse de acuerdo. Así, como el sistema unipartidista permitía la discusión total y ventilar los diversos puntos de vista hasta llegar finalmente a un acuerdo por consenso, ese sistema satisfecería todos los principios vitales del gobierno democrático. Si bien esto era teóricamente cierto, en la práctica el sistema unipartidista se concentró más sobre la participación en lo administrativo, restringiendo las áreas de discusión, limitando la toma de decisiones y subordinando las políticas populares al control del estado. Esto es lo que algunos académicos han llamado el proceso de "reducción de la esfera política en África". En algunos casos, la esfera política se ha reducido tanto que sólo se puede oír la voz de un hombre en el campo de la política: la del guía supremo.

El partidismo de estado también surgió como resultado de argumentos economicistas asociados con los escritos de

los teóricos de la modernización. Se planteaba que en los países recién independizados construir la nación era antitético con la participación de las masas en la política. Como los recursos eran escasos y el estado tenía que maximizarlos para la acumulación (o el desarrollo), las demandas excesivas de las masas populares conducirían a disipar esos recursos en el consumo más que la acumulación. Por otra parte, si los grupos políticamente activos presionaban al estado para que satisficiera sus demandas sin que el estado tuviera los recursos necesarios para hacerlo, el sistema político podría sufrir alguna fatiga con la consecuente inestabilidad política. Esta desmovilización política —o la reducción de la esfera política— se justificó presentándola como una condición previa para el desarrollo o la modernización, y de esa manera los regímenes autoritarios se justificaron como los garantes de la estabilidad del desarrollo.

Tales argumentos asumían que los estados africanos independientes podían tener proyectos viables de acumulación, y que emplearían el espacio político creado por la no participación de las masas en política, a fin de establecer modelos eficientes de acumulación que conducirían a la rápida modernización de las economías africanas. El balance luego de veinticinco años de partidismo de estado en África es más bien decepcionante: se han sucedido los regímenes autoritarios ineficaces; las dictaduras militares no han ofrecido alternativas halagüeñas y allí donde la política popular se reafirma en la sociedad civil (burguesa), los muchos años de estrangulamiento estatal de la vida civil han hecho retroceder aún más las perspectivas de un desarrollo autosuficiente, al punto de que es necesario partir casi de cero. Así, en muchos países, veinticinco años de independencia no han conducido ni a la participación ni a la acumulación. Sin embargo, allí donde se ha producido cierta acumulación, las condiciones para un desarrollo ulterior de la sociedad exigen que el marco económico y el político actuales cambien radicalmente hacia el establecimiento de *estados nacionales, populares y democráticos*. ¿Por qué decimos eso? Es bastante fácil clasificar los infortunios de África —y en realidad los infortunios del mundo entero, tal como hicimos al comienzo de este trabajo— sin

darse cuenta de que ese cuadro sombrío por sí mismo no basta para movilizar a los que están en el poder, a fin de que actúen de manera diferente. Con frecuencia nos preguntamos por qué los gobiernos no pueden actuar para que cambien los lamentables problemas de los pueblos africanos. Una vez más los gobiernos —como simples gobiernos— no pueden hacer mucho. Debemos entender cuáles son las *fuerzas sociales* que hacen funcionar a los gobiernos, y los contextos (internos e internacionales) en los que operan, para así poder abarcar lo que éstas son capaces de hacer.

Modelos de las economías políticas africanas

En la época de la independencia, muchas economías africanas podían ubicarse bajo las siguientes cuatro categorías: las economías de plantación, como la de Costa de Marfil; las economías de mercado, como la de Nigeria; las economías rentistas (o de minería/extracción) como las de Zambia y Gabón; las economías campesinas de pastoreo como las de Malawi y Uganda.

En todos los casos, las economías políticas coloniales se habían organizado en torno a la explotación interna intensiva para la acumulación externa. Esto implicó, en todos los casos, la exclusión del productor (africano) de la vida política, fuera como campesino o como asalariado. También significó un proceso de estratificación social concomitante con el modelo de acumulación. Así, en Uganda surgió una agricultura campesina, injertada en ciertas relaciones feudales de tenencia de la tierra, mientras que en Costa de Marfil surgió un campesinado legal y políticamente divorciado de la tierra, para proporcionar la fuerza de trabajo necesaria para la agricultura de plantación de los blancos. Las políticas anticoloniales también respondieron a los agravios ocasionados por estos modelos de explotación. A pesar de que obviamente no existen en formas puras, fueron las estructuras dominantes de la explotación económica colonial las que dieron forma a los movimientos políticos anticoloniales y explicaron el carácter esencial de las coaliciones nacionalistas.

Al producirse la independencia, estas economías políticas no cambiaron sustancialmente sus estructuras. En las economías de plantación se diversificó el número de las cosechas para la exportación producidas y las fronteras de las mercancías se extendieron hacia el campesinado. Así, mientras la economía colonial había restringido el surgimiento de un campesinado medio en Costa de Marfil —cuando no lo había bloqueado por completo— ese campesinado floreció en el periodo posindependentista como recompensa por haber formado parte de la coalición de la independencia. Pero su emergencia también significó que el trabajador inmigrante quedara subordinado continuamente a sus dictados, y que esa mano de obra fuera explotada en forma extensiva a través de las relaciones de tenencia de la tierra impuestas por el estado y la tradición. Para continuar con esta relación, el campesinado medio encontró que también era necesario subordinar sus propios derechos políticos al estado. Esto se hizo incorporando la participación campesina en la política en un partido político monolítico que era, esencialmente, un partido de estado dentro del sistema político unipartidista. Bajo este tipo de arreglo, la burguesía estatal —tanto ideológicamente como en la práctica política— controló efectivamente al campesinado medio.

La burocracia estatal, a su vez, se compromete en proyectos de modernización “nacionalistas”, adonde se dirigen los excedentes, sin mucho control público. Así, casi sin excepción, pero con diferentes grados de éxito o fracaso, muy poco después de la independencia los gobiernos africanos empezaron proyectos de industrialización de sustitución de importaciones que se justificaron como necesarios para el establecimiento de economías autosuficientes. En general, estas industrias sólo tuvieron un éxito limitado. Enfrentadas a los problemas de insumos importados muy caros; mercados estrechos —por lo tanto, falta de economías de escala—; baja utilización de la capacidad, y tendencias de “enclave”, las industrias de sustitución de importaciones permanecieron profundamente ajenas a las economías campesinas, de manera que el peso económico que le impusieron a la sociedad no se integró a la percepción política de las clases populares. El

estado sigue buscándole a ese atolladero industrial una “solución” casi exclusivamente en términos de un problema técnico/tecnicista. Las condiciones para la acumulación futura no se ven en términos de revitalizar una economía y una política participativas, sino como respuestas a fórmulas apropiadas que dan por sentadas las actuales relaciones estructurales, tanto interna como externamente.

Una de esas relaciones es la que presenta la economía internacional. Todos los modelos de las economías políticas africanas que enumeramos antes son, y siempre han sido, “con vistas al exterior”. El sector agrícola produce materias primas en gran medida para la exportación y no como insumos para las manufacturas internas. De igual manera, con excepción de los bienes de consumo ligeros, los productos no perecederos ensamblados para el consumo de la élite y los minúsculos sectores de bienes intermedios en unas pocas economías avanzadas, la mayoría de las economías africanas importa productos del exterior y exporta materias primas. Junto a los gastos militares, el monto de los préstamos al exterior para financiar las necesidades internas, sin que se fundamente la capacidad interna para devolver la deuda, no sólo ha conducido a una deuda creciente y a un flujo neto de los recursos financieros, sino también ha incrementado el desfase respecto de la economía internacional por falta de pago. Mientras que es la gente en última instancia la que soporta las iniquidades del sistema, también es la que tiene menos que decir frente a la búsqueda de una “salida”, dada su desmovilización de la esfera política.

Cómo se plantea el tema de la participación

Ahora que el estado no puede repartir, la gente clama porque la dejen decir más. El concepto de “gente” —que casi ha desaparecido de la ciencia política y del lenguaje del discurso político internacional en el mundo occidental— parece estar regresando. Considerado anteriormente como “charlatanería” de los radicales y de los regímenes revolucionarios, hoy

en día incluso los organismos no gubernamentales (ONG), los cuerpos de las Naciones Unidas y los donantes están buscando a la gente y poniendo fe en ella. Pero aquellos que pretenden que la gente se salve a sí misma conciben de diferentes maneras la participación de ella en su propia vida política y en su destino económico.

En primer lugar, se prefiere a la gente en oposición al estado, como si ambos fueran antitéticos por su misma naturaleza. Esas perspectivas utópicas ven a los donantes internacionales como si se abrieran espacio en África, y en relación directa con la gente inocente “en su propio medio ambiente y sus organizaciones”, sin que esto involucre de ninguna manera al estado, excepto cuando se trata de facilitarle esa entrada a la gente.

La segunda concepción de cómo participa la gente relega el estado al papel de un actor benévolo que le permite a la gente participar en la planificación y la toma de decisiones a nivel local, pero en instituciones y estructuras establecidas por el estado mismo. Así, el lenguaje del “distrito polo del desarrollo rural” cae dentro de este género. Se asume que una vez que las instituciones y las estructuras existen, aun cuando en la sociedad civil no haya una fuerza social organizada autónomamente para emplearlas en metas basadas en la gente, la población las utilizará asumiendo la benevolencia del estado.

La tercera concepción asume que el estado actúa con malevolencia y trata de relacionarse con estas instituciones de base y con las estructuras establecidas por el estado bajo la égida de factores internacionales como el Banco Mundial y los donantes. Aquí se le proporcionan recursos a la gente, como si fuera a través de estas estructuras e instituciones, y se chantajea al estado para asegurar que “el sistema funciona”, como condición para sacarlo de apuros en sus otras crisis fiscales y de desarrollo. Una vez más, la gente no es más que un simple receptor de formas participativas impuestas desde arriba, con la diferencia de que esta vez el actor principal es un jugador externo.

La cuarta percepción de cómo participa la gente plantea el tema de la *democratización del estado y de la sociedad civil*.

En este caso hay dos importantes escuelas de pensamiento, que han originado las dos formas principales de práctica política en África.

La primera escuela de pensamiento es la que prefiere la democratización limitada. Esto implica, principalmente, la reestructuración del proceso político como una vía de institucionalizar las formas burguesas de la participación política democrática. En este sentido, la participación de la gente se ve básicamente en términos de una política partidista competitiva. Allí donde han dominado los partidos estatales únicos, se sustenta el multipartidismo. Se asume que los partidos políticos alternativos, cualquiera que sea su base social, ofrecen ese tipo de competencia que conducirá a gobiernos más responsables a un mayor control público y, por lo tanto, a probabilidades más grandes de que el estado sea más responsable ante las necesidades de la gente. Muy poca es la crítica que se le hace a la sociedad civil misma y a su debilidad para asegurar que ese sistema burgués de políticas de partidos competitivos sirva para lograr las metas para las cuales se estableció. Allí donde se hace una crítica, como en el caso de Nigeria, los intentos por establecer instituciones viables para la resolución de conflictos aparecen como arreglos legales absurdos, que tienen pocas raíces internas en la sociedad civil y que, en última instancia, dejan poco lugar para el control popular del poder del estado.

La segunda escuela aboga por una democratización total del estado y de la sociedad civil. El punto de partida, en este caso, es una crítica de la sociedad civil misma y de cómo, por su propia estructura y por las prácticas sociales, genera y sustenta las formas de estado que han surgido en África. Así, para hacer algo con la política dominante, con el autoritarismo, con lo local, etc., es necesario vérselas desde el principio con las relaciones de producción. Los productores deben estar libres de todas las formas de extracción forzada de los recursos —sea por el estado o por los funcionarios de los partidos políticos— a fin de tener el espacio social necesario para una participación libre en la política de su sociedad. La formación del estado será entonces fruto de la competencia en la sociedad civil y no un ordenamiento anterior del poder

político, al punto de reordenar las relaciones económicas desde dentro del estado.

Resulta, sin embargo, difícil ver cómo se producirá la total democratización del estado y de la sociedad en África, sin que se produzcan varios cambios importantes en la política africana actual. Quizás a eso se deba que el tema de la participación popular para un desarrollo autosuficiente se plantee en la actualidad en términos tan “tecnicistas” y generales. Aunque, sin duda, habrá que dar pasos intermedios hacia la democratización total de la sociedad, incluso esos pasos sólo podrán darse de manera efectiva si el “poder de la gente” es mucho más amplio del que existe actualmente en África. Por ejemplo, el sector privado en manos nativas no podrá fortalecerse a menos que se le dé apoyo estatal a los empresarios, sin que necesariamente deban quedar agradecidos por el patronazgo estatal y las canonjías.

Por su parte, el estado debe aceptar el control de la sociedad civil como parte del contrato social cotidiano con los ciudadanos para asegurar así su legitimidad y que no se vea como el dispensador de privilegios y oportunidades excepcionales que le merecen clientes y “nódulos de apoyo” en la sociedad civil.

En última instancia, lo que avizoramos es un estado activista, pero popular y nacional, como el único sistema político viable en África hoy en día, capaz de asegurar la participación popular y la autosuficiencia al darle preferencia a la gente en el proceso de desarrollo.

Estados populares, nacionales y democráticos

El argumento anterior nos ha llevado a concluir que las políticas, tal como están organizadas actualmente en África, obstaculizan cualquier desarrollo posterior. Cualquier justificación de los estados autoritarios sobre la base de que aseguran el desarrollo queda rápidamente desacreditada por la evidencia: África, llena de regímenes autoritarios, no tiene modelos exitosos de acumulación como para justificar la existencia de tales regímenes. Además, la falta de desarrollo se debe en

gran medida a cómo ha sido usado el poder estatal. Una forma populista de desacreditar al estado consiste en destacar el tema de la corrupción; sin embargo, esto es muy subjetivo. Un tema mucho más fundamental es el de la falta de sistemas efectivos de control para la sociedad civil. Así, aunque el estado conduzca una economía de mercado, en sí mismo no está ligado por las leyes de reproducción de la sociedad de mercado. De esa manera tiene acceso a los excedentes generados por las relaciones de mercado, pero no está obligado a asegurar que tales excedentes reabastezcan a la sociedad de mercado. Además, impulsa la generación de excedentes fuera de las relaciones de mercado y, por lo tanto, estrangula el desarrollo saludable de la sociedad de mercado misma. Lo que se necesita, por lo tanto, es transformar al estado, crear una nueva forma de estado que será responsable de las necesidades del desarrollo de una sociedad de mercado en la que la gente es, en cualquier caso, un participante activo pero explotado. En el actual contexto del desarrollo de África tal estado deberá ser nacional, popular y democrático.

El carácter nacional se refiere al hecho de que la gente ya está en el proceso de crear naciones. Estas naciones, ligadas por lo que alguna vez se vio como nexos artificiales, constituyen sin embargo una realidad histórica. Pero el desarrollo posterior hacia la nacionalidad total queda ahogado por el énfasis que se pone en la artificialidad del territorio, en lugar de ver que proporciona una oportunidad para la evolución de comunidades nacionales con culturas compartidas, sentido de unidad psicológica y crecientes relaciones de mercado. Así, los gobiernos africanos han puesto un énfasis indebido en mantener a la gente encadenada al estado-nación territorial, incluso aunque la pertenencia a un estado soberano particular no asegura ni los derechos ciudadanos ni la certeza del futuro. No es de asombrarse que con mucha frecuencia la gente vote con un pie en el exilio o como refugiados de los estados vecinos. África tiene hoy una buena parte de la dotación de refugiados del mundo.

El carácter popular, nacional y democrático del estado asegurará que la gente tenga derechos como gente y como ciudadanos. En ambos aspectos, no es el estado el que está an-

tes de la existencia de la gente sino la gente la que constituye el estado en tanto que ciudadanos. Así, los ciudadanos pactan para crear al estado, y éste garantiza que este acto de pactar sea la única fuente vital de legitimidad. De esa manera, la gente debe tomar parte, casi cotidianamente, en la vida política a fin de asegurarle a la gente el control sobre el estado (esto es, que haga aquello que se supone debe hacer).

Tal estado nacional popular debe, en consecuencia y casi por lógica, ser democrático. La democracia implica lo siguiente: a) que la gente, como una comunidad política, se autogobierne; b) que las instituciones políticas establecidas con el propósito de ejercer poder político y autoridad pública estén basadas en la gente y sometidas al control popular; c) que aunque entre la gente existan, sin duda, diferencias sociales e intereses diversos, y que tales diferencias puedan conducir a conflictos respecto de cómo se usa la autoridad pública y cómo se dispone de los excedentes, tales conflictos estarán dentro del marco del discurso y de la competencia libre y abierta de ideas; d) que la controversia pública sobre la política pública no equivale a deslealtad hacia la gente o la nación, sino a lo que uno podría igualar con la "charlatanería" sobre la aldea africana; e) que, por último, la comunidad nacional se conforma a medida que la gente desarrolla una economía nacional y no como resultado de algún proceso de ingeniería social que, ideológicamente o a través de alguna demagogia, obligue a la gente a identificarse con el estado, el partido del estado o el guía supremo.

No hay duda de que si la gente está implicada en producir para su propia subsistencia será participativa, sobre una base de autosuficiencia, respecto del desarrollo de una economía nacional. La pregunta que debemos plantearnos es cómo se relaciona la noción de estado popular, nacional y democrático con el atraso de las economías africanas, donde la pobreza absoluta reduce a los individuos al nivel de subhumanos.

Se ha planteado que la democracia no es posible bajo condiciones de atraso económico y neocolonialismo. Esto podría conducir a la noción pesimista de que en la medida en que África sea económicamente atrasada, estará obligada a tener gobiernos despóticos y autoritarios. Pero no deberíamos

excluir dogmáticamente la capacidad de los gobiernos para emplear recursos democráticos en la solución de los problemas de la pobreza, precisamente como resultado de las prioridades que se ponen los gobiernos. Esas prioridades no están a salvo de la influencia humana; tratan de responder a intereses muy concretos —internos o extranjeros— que ejercen sobre el poder estatal más influencia que la que ejercen los pobres. Debe ser, por lo tanto, una fuerza social interna la que se alíe con aquellos a los que la pobreza ha reducido a niveles subhumanos, de manera que esta gente tenga algún poder político antes de tomar su propia vida económica en las manos. La democracia tiene que ver con este proceso de *potencialización* de la gente para determinar su propia vida.

En última instancia, pues, el asunto es más político que económico. Cuando hablamos de “potencializar a la gente” a fin de enfrentar el desafío de la autosuficiencia en África, estamos hablando esencialmente de reestructurar el estado en África: democratizándolo, transformándolo, haciéndolo un estado popular, nacional y democrático. Esto es un proceso que no puede estar presidido por aquellos que ya tienen el privilegio del poder político. Debe haber fuerzas populares en la sociedad que harán presión para ello, que lo exigirán, que obligarán a que surja.

África está, pues, enfrentada a un dilema. Por una parte, se organizan conferencias como ésta para imaginar cómo se dotará de poder a la gente. Por la otra, algunos gobiernos se ocupan de eliminarle los derechos políticos a la gente, porque si hubiera una participación popular cada vez mayor, tales gobiernos no existirían. Por lo tanto, sería inútil hacerle recomendaciones a esos gobiernos respecto de “darle prioridad a la gente”. Para ellos, darle prioridad a la gente podría resultar bueno en el campo de la retórica pero no en la realidad. Además, puede ser que sólo se le dé prioridad a la gente de maneras acotadas y benévolas, no en políticas democráticas abiertas.

Debemos, por lo tanto, estar conscientes de los límites de nuestras recomendaciones. Sin duda, no estamos aquí para plantear programas maximalistas del tipo “todo o nada”. Nuestra meta ha sido presentar varios puntos de vista, anali-

zar la situación para un debate posterior y sugerir los parámetros de varios modelos de participación de la gente en sus vidas económicas y políticas.

Tal como lo revelan los acontecimientos de Europa oriental, la burocracia puede bloquear el desarrollo económico durante mucho tiempo. Si el estado se organiza para salvaguardar los privilegios de clase de una élite, ésta puede obstaculizar fácilmente —mediante la ley y el poder armado del estado— aquellos cambios que podrían conducir al progreso social y que por su propia naturaleza desmantelarían los privilegios de la élite. Estos cambios implican la apertura del espacio político, de manera democrática, a las masas.

El hecho de que África sea económicamente atrasada no significa que en ella no puedan ocurrir cambios de esa naturaleza. Si esto fuera así, los líderes nacionalistas no habrían abogado por partidos políticos basados en las masas como el medio a través del cual se obtuvo la independencia. Namibia acaba de dar un primer paso importante hacia la independencia: la participación de la gente sólo empieza con las elecciones. Para que esto tenga significado en el periodo posindependentista, debe continuar en todas las facetas de la vida: la producción, la cultura, la justicia y la política.

Traducción del inglés:
MARIELA ÁLVAREZ

CAMPESINOS DE ÁFRICA: LOS CAMBIOS EN SILENCIO

CELMA AGÜERO DONÁ
El Colegio de México

A Guillermo Bonfil

Los campesinos son los guardianes de la vida. Son como las raíces de un árbol. Los que pasan ven las hojas, las flores, las ramas. Pero hay algo que sostiene al árbol: sus raíces. Las raíces son los campesinos.

HALIDOU SAWADOGO
Campesino de Burkina Faso

ESTUDIOS RECIENTES, QUE ALIMENTAN diagnósticos y proponen soluciones desde ámbitos internacionales, presentan un panorama de la contemporaneidad africana marcado por un signo: el de la crisis. Este signo que parece explicarlo todo: desde las guerras internas hasta la penuria de alimento, desde la inestabilidad económica hasta el fracaso en la educación; desde la marginalidad política de África en el mundo hasta el deterioro de los estados.

Mientras la crisis de África sigue vigente, en no pocos análisis se habla menos sobre la crisis de las disciplinas que los sustentan.¹ Los grandes enfoques que, desde el punto de vista de la historia, han ofrecido explicaciones a la realidad africana, esto es el colonialismo, la independencia, el neocolonialismo, el desarrollo, han ocultado las tendencias de las

¹ Véase A. Mbembe, "Pouvoir, violence et accumulation", *Politique Africaine*, 39, septiembre de 1990, pp. 7-24, y Copans, "Du vin de palme nouveau dans de vieillesalebasses? État, marches paysans, crises et luttes populaires en Afrique", *Genève Afrique*, vol. XXVII, núm. 1, 1989.

transformaciones sociales operadas a lo largo del último siglo.

Aun cuando la propia realidad africana, construida como “objeto de estudio” a partir de ello, ha puesto al descubierto sus límites son, sin embargo, esos enfoques los que están en el origen de la imagen catastrófica de África hoy, que se proyecta en agonía hacia el futuro.

La atención a la dinámica económica —explícita o implícita— prioritaria para los análisis internacionales coloca a la población y a su dinámica social en posición de dato estático. El único dinamismo que se le reconoce a la población dentro de esos modelos es el movimiento “en contra” de las propuestas de desarrollo.

El rostro visible que más se conoce de África dentro de esa imagen es el hambre. En este momento la amenaza se cierne sobre veinte millones de personas en el Sahel. Las poblaciones de Sudán, Etiopía, Chad, Níger, Malí y Mauritania son las que corren riesgos más severos, con sus distintos grados de esperanzas respecto de las ayudas, detenidas a veces por razones políticas o militares o simplemente económicas.

Las causas reales de esa tragedia quedan minimizadas frente a la responsabilidad que se le otorga a la agricultura y a los agricultores africanos por su incapacidad para responder a las soluciones llamadas modernas. Las sociedades campesinas —que son mayoritarias— aparecen así como los componentes pasivos de esa historia o bien como agentes en la profundización de la crisis.

El flagelo de las sequías, que esas sociedades no saben ni pueden prever, azota de vez en cuando a un mundo de gente que, por conservar sus tradiciones de organización social y de uso de la tierra, no ha logrado acceder a la modernización de la producción agrícola. Ignorantes e iletrados, no están en capacidad de adoptar insumos ni tecnologías avanzadas. Más aún, son ellos los responsables del deterioro ambiental: se les culpa de la deforestación salvaje hecha para uso doméstico, del avance de las dunas que eso provoca y ¿por qué no? del avance del desierto. Sus prácticas tradicionales de quema y roza empobrecen los suelos y su ignorancia del equilibrio ambiental provoca rupturas catastróficas. Incapaces de integrarse a los grandes proyectos de producción moderna, aban-

donan las tierras y se instalan en zonas aisladas donde la supervivencia es casi imposible. El éxodo y la miseria los invaden. En esa coyuntura, la única alternativa que les resta es la de permanecer inactivos en espera de la ayuda, sin organización alguna ni para resistir, ni para demandar, ni para proponer. Caracterizado de esta manera, el mundo rural constituye uno de los obstáculos mayores a las políticas de desarrollo, que ven la crisis de alimento como un hecho y no como el resultado de un proceso. En el momento de ponerlas en práctica, esas políticas parecen hacer tabla rasa de la historia.

Pero únicamente desde la historia se entiende la fragilidad de los suelos superexplotados con monocultivos coloniales, el equilibrio de los sistemas ecológicos interrumpidos por grandes trabajos, la presencia de gente que ha sido privada de su iniciativa de producción económica y cultural. La acumulación histórica presente en el mundo rural africano es no sólo profunda y a menudo consciente, sino también creativa, capaz de encontrar en su experiencia respuestas siempre nuevas.

La identificación de tendencias en el estudio de las sociedades ha sido uno de los aportes del análisis histórico que ha permitido localizar en su trama señales, gérmenes, de movimientos que surgen de los pueblos. En esa perspectiva se ubica este artículo, que trata de percibir en las sociedades campesinas las experiencias de un sector que en las últimas décadas está transformando sus sistemas de relaciones sociales y sus formas de organizar la producción. Expuesto al embate de aceleradas mutaciones en el continente, de globalización e imposición de políticas mundiales, el intento de descifrar la construcción cauta y difícil de estos grupos tiene riesgos. Perderse en el laberinto del mundo campesino para aprender de sus silencios y opiniones, y no lograrlo, no sería el menor. El único fracaso, dice un proverbio africano, es el de no intentarlo.

El saber y los cambios

Avanzado el siglo XX, la aceleración de los ritmos históricos por la intervención externa transformó las llamadas políticas de desarrollo en las de ajuste estructural, poniendo al descu-

bierto los signos del fracaso de los modelos exógenos. Este pasaje reveló, al mismo tiempo, que la violencia de las confrontaciones le había hecho visible a los propios actores cuáles eran las fuerzas sociales que constituyen el campo de las iniciativas y de la acción.

Desde los primeros años de la década de los setenta se conocen organizaciones aldeanas, surgidas de la necesidad de elaborar estrategias alternativas adaptadas a su situación y al medio ambiente, para enfrentar de manera colectiva los problemas de la producción, la transformación y la comercialización de productos alimenticios.

La existencia de antiguas formas de asociación de todo tipo en las aldeas (del Sahel por ejemplo) y la experiencia de trabajo comunitario para asegurar alimento y responder a necesidades culturales y sociales constituyeron un antecedente apropiado para la construcción de las nuevas asociaciones. Diferentes en sus historias según las circunstancias locales de relación con el estado y sus niveles de organización o de experiencia, ellas comparten un proyecto de recuperación de iniciativa.

Las cifras informan de la magnitud y de la velocidad con que se ha expandido esa práctica organizativa. Se calcula que son cerca de trescientas mil las asociaciones aldeanas comprometidas en buscar soluciones, con propuestas que exceden en profundidad y en proyecto a las que les dieron origen. En el inicio, todas aspiran a alcanzar los medios para autoabastecerse y para decidir y gestionar la producción de lo indispensable para la existencia del grupo: alimento y cohesión social en función de la propia cultura. La experiencia muestra la amplitud del horizonte de realizaciones que ese punto de partida ha ofrecido.

La transición hacia las formas modernas que requiere la asociación no ha descuidado, en la expresión de algunos líderes, el respeto profundo por las bases culturales y sociales del grupo. Halidou Sawadogo, un líder campesino de Ségué-niga, Burkina Faso, lo expresa así:

sobre todo debemos empezar desde el punto en que estamos, debemos saber quiénes somos y luego qué podemos mejorar de lo que nues-

tros padres hicieron. Debemos valorar lo que tenemos en casa, en la aldea, en la región, en el país. Sólo si apreciamos el valor de estas cosas seremos capaces de entrar en relación correctamente con las cosas que llegan de fuera, algunas de las cuales son muy convenientes para nuestro país. Pero todo debe provenir de nuestras propias raíces.²

Los campesinos conocen la paciencia, pero conocen también la urgencia de las presiones. En la encrucijada buscan soluciones sin desmayo, enfrentando las dificultades —a veces inmensas— como desafíos.

La transición es difícil, se trata de que las nuevas formas de acción no destruyan las estructuras locales sino que, lentamente, como levadura, transformen desde dentro la naturaleza del grupo. El ensayo se ha cumplido, denso de éxitos y fracasos que permitieron revisar y recrear soluciones inmediatas y prever acciones de más largo alcance. De ese modo, se corrigieron y transformaron prácticas como la discriminación de las mujeres y los jóvenes en la toma de decisiones para la vida del grupo. Si bien el aporte del trabajo de éstos era esencial para el funcionamiento de la aldea, la integración de su punto de vista fortaleció la cohesión y la perspectiva de futuro. Pero fue necesario un periodo inicial de toma de conciencia para alcanzar una visión común, no sólo de futuro sino de un cambio en la autopercepción.

La aceptación de responsabilidades por parte de los miembros de la asociación implicaba rehusarse a verse como víctimas de los desastres naturales, de la incompetencia del gobierno, de la ocupación colonial, de las condiciones del mercado internacional, factores que sin duda influyeron en su situación actual. Liberarse de esa imagen a través del trabajo organizado para el uso de las tierras comunales que se le otorgó a los jóvenes, significó asumir la dimensión de su poder; el poder de educarse, de producir y de reaccionar a las fuerzas del mercado de manera racional y, especialmente, promover el desarrollo en beneficio de la aldea.

Los logros provenientes del trabajo conjunto generaron ideas para la realización de obras mayores (pozos, diques, clí-

² Citado por P. Pradervand, *Listening to Africa*, Nueva York, Praeger, 1989, p. 77.

nicas, escuelas). En poco tiempo, la movilización de miles de agricultores produjo cambios en la vida aldeana cuyos efectos, en algunos casos, llegaron a invertir el sentido de las migraciones. No sólo se detuvo el éxodo sino que los propios migrantes empezaron a retornar. Abdoulaye Diop, líder de la Amicale des Agriculteurs de Walo, comentaba en 1987: "en los últimos diez años ningún joven, hombre o mujer, ha abandonado la aldea de Ronkh; por el contrario, son unos cincuenta hombres los que han regresado".³

Una interpretación simplista podría atribuirle la mutación de la vida aldeana a la confianza que han adquirido los campesinos en su capacidad para crear las condiciones para solucionar los problemas. Empresas gigantescas para la aldea como la lucha contra la erosión de los suelos, contra el hambre y las enfermedades, contra el avance del desierto, no podrían haberse emprendido sin el compromiso de la totalidad de la población y, en particular, sin el dominio de las técnicas.

En agricultura no se hace tabla rasa de la historia. El peso de la etapa colonial pudo deteriorar las capacidades campesinas para desarrollar las técnicas agrícolas locales, pero no pudo borrar el conocimiento acumulado sobre ellas. El saber agrícola sobre la fragilidad de los suelos, la imprevisibilidad de los climas, la viabilidad de gran número de especies para un mismo medio ecológico posibilitó, desde tiempos muy antiguos, el desarrollo de técnicas de cultivo de una gran complejidad y eficiencia. Estudios recientes de estas técnicas y, en especial, la del cultivo mixto, sostienen que su alto nivel de adaptación a suelos de escasa fertilidad permiten proponerlas como el camino hacia una revolución agrícola posible. ". . . Los cultivos mixtos, dice P. Richards, deben ser considerados un área donde los agricultores de África occidental han concentrado gran iniciativa e invención experimental."⁴

El mismo autor muestra que los campesinos que han quedado al margen de los proyectos convencionales de desarrollo seleccionan sus propias semillas mejoradas, que se adaptan

³ De mi entrevista personal con Abdoulaye Diop, líder de la organización, en junio de 1987.

⁴ P. Richards, *Indigenous agriculture revolution, ecology and food production in West Africa*, Londres, Hyman, 1988.

cuidadosamente a las necesidades del terreno. Un estudio hecho en 98 explotaciones familiares de Sierra Leona encontró 59 variedades de arroz en uso. Cada familia plantaba entre cuatro y ocho variedades separadas, dependiendo de las características del suelo y de las condiciones de riego de su parcela.

El reconocimiento de la eficacia de las técnicas y de los conocimientos agrícolas locales, presente en numerosas obras de antropología y de agricultura, sólo recientemente ha surgido en las obras de difusión, sin que todavía se logren eliminar los prejuicios. De todos modos, no se muestra lo que está presente en ese saber, que son las lógicas profundas en la gestión tanto de los recursos naturales como de las relaciones sociales. El agrónomo De Schlippe escribió en 1957, al concluir una encuesta en Burundi:

El sistema de los barundi es del mismo rango que el de los lozi de Rodésia, proverbialmente complicado. Por su complejidad, el sistema de los barundi posee un valor cultural muy grande. Someterlo a una aculturación hacia una agricultura más avanzada es muy delicado, y no sería de ningún modo arriesgado afirmar que si se le aboliera para remplazarlo de golpe por una agricultura a la europea, eso acarrearía la muerte del país.⁵

En esa cultura se inscriben las recuperaciones que hacen los campesinos en la actualidad.

La erosión de los suelos en las zonas templadas y costeras de África constituye un problema presente en la actividad agraria desde épocas muy antiguas. Cerca de 130 millones de hectáreas, 16.4% del total de las tierras cultivables (790 millones de ha.), se está perdiendo para la producción de alimento. Los proyectos masivos de rescate del suelo (como el del Fondo Europeo para el Desarrollo del Alto Volta sobre 120 000 ha., por ejemplo) han fracasado por la tecnología usada, que ignora las condiciones del suelo y del clima. Para hacer ese rescate, los campesinos conocen una gran cantidad de métodos que han sido probados por su efectividad y que todavía

⁵ P. D. Schlippe, "Enquête préliminaire du système agricole des Barundi de la région de Bulutsi (Ruanda Urundi)", *Bulletin Agricole du Congo Belge* 48 (4), 1957, pp. 827-882.

están en uso. Cuando ellos han sido consultados y han participado no sólo en la detección del problema y en las propuestas de soluciones, sino también en el diseño de la tecnología, los resultados han sido óptimos. Tal es el caso de Machakos, en Kenia, donde hoy las terrazas cultivadas con acacias dominan el paisaje total de una zona donde la erosión había lavado y agrietado la roca, armando perfectas trampas para los animales. El agua de lluvia ya no erosiona, ni arrastra el humus que se detiene en las pestañas de las terrazas.⁶

Mutaciones I: Las mujeres amplían sus espacios

Las campesinas, cargadas con la más exigente de las responsabilidades, alimentar a la familia, supieron intensificar las técnicas de cultivo y diversificar los productos, a medida que empeoraban sus condiciones de trabajo.

El periodo colonial había despojado a las campesinas de no pocos derechos y de gran parte de su estatus. La imposición de sistemas de cultivos para la exportación cambió las formas de división del trabajo entre hombres y mujeres. Obligados a integrarse a estos sistemas coloniales, los hombres transfirieron a las mujeres su responsabilidad de cultivar alimentos para la familia. Cuando la colonia decidió ampliar las tierras rentables y disminuir las parcelas comunales, las mujeres recibieron las tierras más pobres. De todos modos, su derecho a la tierra no les otorgaba derecho a planificar ni a decidir. Sólo debían trabajar, privadas cada vez más de ayuda, por el éxodo de los jóvenes y de los adultos.

La conocida capacidad de innovación de las mujeres para hacer eficaz su trabajo generó entre ellas formas incipientes de organización, con el objeto de aliviar sus cargas. En muchos casos, ésa fue la estrategia que opusieron a la desesperación, para salvar así el alimento de niños y ancianos. Los grupos de ahorro fueron las primeras organizaciones que les permitieron acceder —con ayuda— a la bomba y al molino, para así aliviar el acarreo cotidiano de agua y el filado de gra-

⁶ P. Pradervand, *op. cit.*, p. 39.

no. Con la llegada de los aparatos, aprendieron las técnicas para fabricarlos (bombas de mano) o para repararlos (molinos); asimismo, idearon maneras de adquirirlos y de compartir y multiplicar sus servicios. De una vieja campesina de Burkina Faso fue la idea de extender a otras aldeas la propiedad de los molinos, mediante un sistema original para garantizar su disponibilidad permanente.⁷ En poco tiempo el sistema proveyó de molinos a cientos de aldeas y se convirtió en el modelo para la adquisición de vehículos y de otros elementos de trabajo.

Con base en esta experiencia las dos últimas décadas fueron escenario de una verdadera ruptura con las tradiciones. Las mujeres tomaron la decisión de elevar la productividad de su trabajo, limitando la exclusividad de su entrega a la parcela familiar. Ampliaron así sus espacios de cultivo, reclamando y obteniendo parcelas colectivas que en la tradición sólo estaban destinadas a los hombres.

El camino es difícil para las mujeres. A pesar de que han logrado la propiedad colectiva de la tierra, tener voz en las organizaciones y cierta participación en la toma de decisiones aún se las discrimina en el otorgamiento de los créditos, de los apoyos técnicos y en el acceso a la formación. Sin embargo, sus técnicas y sus sistemas de cultivo intensivo y diversificado se reconocen como la agricultura más respetuosa de la tierra y más apta para responder a las necesidades alimenticias. Ellas han adoptado las nuevas formas de cultivo de irrigación en huertas, adaptando las semillas y los abonos a las condiciones locales. Estos procesos explican la eficacia con que han emprendido las actividades de conservación y mantenimiento de los suelos, pues reconocen la necesidad urgente de que éstos recuperan su fertilidad.

La otra actividad de base es la reforestación, que se cumple en gran escala en muchos países del Sahel, y que también está en manos de mujeres. Éstas trabajan organizadas a través de aldeas federadas o en directa relación con planes gubernamentales.

⁷ Un pago mínimo por el uso del molino permitió acumular el costo de otro molino, que sería como la hija destinada a una aldea vecina (nuestras hijas se casan fuera de la aldea), y de un segundo molino destinado, como los hijos, a la propia aldea y a remplazar al "padre".

mentales, como es el caso del Consejo Nacional de Mujeres en Kenia. “La escala de esas plantaciones es prodigiosa y está a cargo de agrupaciones aldeanas cuya mayoría es de mujeres”, dice P. Harrison.⁸

La reforestación como actividad especializada —desde la siembra en viveros hasta el trasplante en el campo de árboles frutales, de árboles para leña y sombra y de árboles que fijan los nutrientes del suelo— descansa en no pocos lugares en el trabajo femenino. El acceso a las decisiones y el conocimiento específico ha permitido emprender proyectos realmente ambiciosos como el de Assaba, una de las regiones más secas de Mauritania. Allí, trescientas mujeres organizadas en una cooperativa de artesanía han comenzado a invertir sus beneficios, con criterio de *marketing*, en la producción de bienes escasos y de gran demanda. La plantación en el desierto de palmeras datileras, árbol de Hena y cítricos ha sido un éxito en pocos años por las calidades logradas. La creciente demanda ha motivado nuevas inversiones en tierras y cultivos cuya productividad está prevista para el mediano plazo. En Senegal el proyecto para fijar las dunas al norte de Saint Louis, realizado por iniciativa de una asociación de mujeres, ha significado el comienzo de la siembra de árboles frutales y medicinales. En Cabo Verde las mujeres, expertas en la cría de plantas en viveros, han logrado especializar la actividad constituyendo cooperativas de comercialización que proveen al gobierno y cuya funcionalidad es innegable para apoyar la difícil política de reforestación del país. Las mujeres han sido responsables de plantar las faldas rocosas del volcán y las terrazas áridas de la isla de Santiago.⁹

Entre las numerosas experiencias de reforestación una de las más interesantes es la de Gandiolais, en Senegal, donde las campesinas han combinado el cultivo de más de treinta especies, que incluyen varias de plantas medicinales. Para realizar esto debieron acondicionar los suelos y preparar los abonos orgánicos requeridos para un conjunto de tal complejidad.¹⁰

⁸ P. Harrison, *The greening of Africa*, Londres, Paladin, 1987.

⁹ M. Monimart, *Femmes du Sabel*, Karthala, y OCDE, París, 1989, p. 123; Praderant, *op. cit.*, p. 146.

¹⁰ M. Monimart, *ibid.*, 127.

Las mujeres, preparadas para encontrar las soluciones infraestructurales que aseguran el éxito de la producción, se alistán simultáneamente para enfrentar los problemas de la gestión de esa producción: almacenamiento, transformación, comercialización, entre otros. Las ideas crecen y las mujeres amplían las iniciativas hasta formar equipos especializados que dominan las distintas técnicas agrícolas y que están destinados a entrenar a las jóvenes campesinas. Ellas aprenden lo que todos conocen y a las nuevas adquisiciones agregan lo que hay que reclamar: el derecho a la tierra y a los árboles, el derecho al crédito y a la información y, esencialmente, el derecho a la formación. De entre ellas han surgido líderes cuya acción es vital para movilizar y reorientar las asociaciones.

La participación de las mujeres en las organizaciones aldeanas va más allá del difícil acceso a las decisiones y al trabajo productivo. En sus manos están las propuestas sobre la salud, la nutrición, el control de la natalidad y, especialmente la educación. Tales son las tareas clásicas de su género en la aldea. Al dominar las soluciones que por siglos ha ofrecido el saber local, ahora exigen acceso a nuevas propuestas para combinarlas con las conocidas. Las ancianas, por esa vía, han reforzado su autoridad a partir de sus conocimientos sobre control de la natalidad y sus posibilidades de integración con las nuevas técnicas.¹¹

Mutaciones II: La integración productiva de los jóvenes

En esta reformulación de las formas de vida aldeana están presentes la necesidad de ocupar la fuerza de trabajo de los jóvenes y la urgencia de conformar espacios sociales que los retengan. El problema más acuciante de estas últimas décadas es el desempleo, originado en la época colonial y resuelto a través de migraciones temporales, prolongadas y a veces definitivas hacia los centros urbanos nacionales, ya sea de otros países africanos o de países europeos. La aldea vacía de hombres adultos y de jóvenes y sostenida por las mujeres es un hecho recurrente en

¹¹ Entrevista personal con Djabe Sow en mayo de 1987, y Pradervant, *op.cit.*, p. 121.

distintos países. Semejante distorsión, fuente de éxodos, abandonos y desnutrición también generó la búsqueda de soluciones.

Lo mismo que en el caso de las mujeres, las organizaciones han incrementado las posibilidades de participación de los jóvenes en la producción y en la toma de decisiones. Se han rescatado antiguas instituciones como las asociaciones por edad y la asignación de tierras comunales para el cultivo en la posibilidad de disponer libremente del producto. En Koungani, al norte de Senegal, que desde mucho tiempo atrás contaba con los recursos provenientes de los migrantes en París, los campesinos encontraron solución a la interrupción violenta de los contratos en Francia. La consiguiente "desocupación" prematura de los jóvenes, que ya no podían trabajar en alguna fábrica automotriz, pudo ser enfrentada a través de decisiones locales, mediante las cuales por primera vez se les adjudicó tierras y más aún, parcelas irrigadas, de privilegio, para que el grupo las explotara de inmediato. Eso significó un esfuerzo de reestructuración social y económica en el seno de la comunidad. Fue la Federación de Campesinos Soninké quien tomó esa responsabilidad, después de largas discusiones. Las implicaciones de las nuevas medidas eran profundas: cambios en la práctica de la distribución de las tierras, cambios en los sistemas de autoridad y cambios en las condiciones para lograr la membresía en la Federación. Desde ahora podrían asociarse aquellos jóvenes decididos a asegurar su ingreso, a demandar formación y a participar en las decisiones.

El caso de Koungani, registrado en la década de los ochenta, no es único; otros similares y previos pueden encontrarse en otras regiones de Senegal y de toda África. Ya se mencionó la "Amicale des agriculteurs de Walo" de Ronkh, que data de una década anterior, y tenemos también la pequeña aldea de Kheune, al norte de Senegal, donde 113 hombres de los 725 habitantes volvieron de la ciudad.¹² Hay otras experiencias interesantes entre los jóvenes senegaleses. Por ejem-

¹² J. P. Chretien, "Développement rural et démocratie paysanne, un dilemme L'exemple de Burundi", *Politique Africaine* 11, 1983.

plo, a los egresados universitarios que quieren iniciarse en la agricultura se les asignan créditos, insumos y capacitación; asimismo, están los migrantes que prefieren dejar su difícil experiencia urbana y que regresan con planes, propuestas e ideas para cambiar las cosas y lo consiguen a través del apoyo a las organizaciones existentes o estimulan la creación de nuevas. Una vez instalados en las tierras comunales asignadas, recuperan las prácticas del trabajo colectivo. El producto, también colectivo, les permite disponer de dinero contante que se distribuye en tres partes: un aporte a las necesidades de la aldea (graneros, nuevas empresas agrícolas); una respuesta a las necesidades del grupo (inversiones en cultivos de estación seca), y el apoyo a la Federación campesina local.

Esta actividad inicial, básica para asegurar la supervivencia del grupo de edad y su pertenencia a la aldea, requiere capacidades que se aprenden: en primer lugar, las técnicas de conservación del suelo y del agua. Es necesario saber cómo hacer los diques de nivel para conservar la fertilidad de la tierra, las terracerías y las canalizaciones, los pozos y el mantenimiento de las bombas para los nuevos cultivos irrigados. La comunidad, la organización aldeana, o la federación de aldeas encontrarán la solución. Una vez que adquirieron la formación adecuada, en muchos lugares los jóvenes han constituido grupos especializados en diversas técnicas. Esa práctica ha agilizado la circulación de los campesinos entre las aldeas difundiendo técnicas, intercambiando experiencias y recuperando conocimientos a veces olvidados.

Las comunidades reclaman cada vez con mayor urgencia la construcción de escuelas, dispensarios, mezquitas, iglesias, graneros, caminos, diques, lo que a su vez genera necesidades de herrería, carpintería, mecánica, etc. Estas actividades están en manos de jóvenes que ahora se forman con los viejos campesinos-construtores o toman cursos en otras comunidades.

El problema de la educación es otro desafío que las propuestas aldeanas le plantean a sus propias organizaciones. La sed de aprendizaje, la necesidad de capacitación y, en especial, el valor que se le otorga a la alfabetización son una constante, expresada de muchos modos por los líderes de las organizaciones de distintos países y latitudes. La alfabetización como

instrumento indispensable para acceder a los productos, los usos, los bienes, y en especial a los servicios provenientes de las áreas urbanas, se considera como el punto de partida de la educación. No sólo necesaria para leer instrucciones sobre el uso de plaguicidas o abonos, para la fabricación o armado de aparatos o para alcanzar información sobre la salud o la conservación de los suelos, la alfabetización permite guardar la memoria de esas informaciones, "escribir las ideas" que surgen en las discusiones y comunicarlas a quienes están lejos.

Las nuevas organizaciones proponen alfabetizar en las lenguas locales. Sólo así es posible acceder a la dimensión cultural contenida en la lengua. Al mismo tiempo, se planea el aprendizaje de las lenguas europeas, oficiales en los países africanos, como idiomas extranjeros instrumentales para la comunicación con los centros de diseminación de otros conocimientos. Las asociaciones toman bajo su responsabilidad los programas de alfabetización y de capacitación, actividad que exige una reflexión a fondo de lo que se está construyendo en materia social.

La preparación de la juventud para que sirva a las aldeas requiere de especializaciones que se deben adquirir fuera de ellas. Los trabajadores de la salud se entrenan en los hospitales públicos de las ciudades, de donde regresan parteras, médicos de primeros auxilios, enfermeras, animadores rurales en planificación familiar, etc. Muchos de ellos se dedican a revitalizar la medicina tradicional, especialmente la preventiva o de atención primaria. Sin embargo, más allá del entrenamiento especializado, los jóvenes saben que deben conocer las formas más apropiadas para que sus conocimientos sean funcionales para los actuales proyectos.

Hacer la gestión del granero de la comunidad, comercializar las hortalizas, administrar el molino, el almacén, los fondos de autoayuda, organizar un centro de nutrición, todo ello requiere el dominio de conocimientos y técnicas de organización, de planificación y de operación que garanticen su integración al mercado y fortalezcan su propuesta social. En este sentido, cualquier otro cúmulo de conocimientos resulta igualmente necesario para reforzar las redes locales de rela-

ciones sociales y económicas y para incorporar las nuevas prácticas de relación.

Las recientes adquisiciones están permanentemente a prueba, para potenciar su instrumentalidad y su adaptación. Los logros alcanzados lenta y dificultosamente reconocen múltiples raíces y muestran, una vez más, la antigua capacidad de innovación de los pueblos africanos. Todo esto se combina con el aporte de los migrantes, cuya experiencia urbana en la desocupación, el trabajo o la explotación trae visiones renovadoras que, lejos de ignorarse, se articulan a un mundo creativo y movilizado alrededor de sus propuestas.

Nuevas relaciones y viejos poderes

La nueva solidaridad ha atravesado barreras sociales y acercado en relaciones inéditas a hombres y mujeres, a jóvenes y ancianos, a gentes de distintos grupos étnicos o tradiciones nacionales.

La necesidad de encontrar los caminos para organizar la producción, con todo lo que eso implica, ha obligado a las aldeas miembros de las asociaciones a replantear las bases de sus relaciones internas y a operar un profundo cambio cultural que, a su vez, es frente de cambios políticos.

Los jóvenes, sometidos a la autoridad de los mayores, con escaso margen social para la iniciativa, que han vivido de expedientes o del trabajo asalariado como migrantes y que constituyen la mitad de la población global del continente, acceden en las organizaciones campesinas a espacios de responsabilidad que desconocían. Lo mismo sucedió con las mujeres. La integración de estos dos sectores al sistema de poder que se construye conmocionó la vida de la aldea, provocando largas discusiones para legitimar la necesidad de los cambios.

Las autoridades de las asociaciones han retomado la estrategia de lograr consenso entre los ancianos jefes de familia en la toma de decisiones que afectan al grupo. La ampliación del número de participantes ha dado origen a formas de trabajo político en tensión con las interferencias del estado, de las agencias o de los intereses del mercado.

Ese avance democratizado sustenta la articulación entre la promoción comunitaria y el crecimiento de la productividad: "se trata de la participación de los campesinos en el cambio de sus condiciones de vida, cuestión eminentemente política en el sentido profundo del término", como afirma Chretien en su trabajo sobre Burundi.¹³

La historia de las relaciones políticas entre los campesinos y los poderes dominantes está jalonada de violencia, de imposiciones, resistencias, adaptaciones y despojos culturales, como consecuencia de las distintas formas de explotación colonial. Esta situación obligó a cambios en la distribución de las cargas dentro de la aldea, y liberó a los hombres de ciertas obligaciones en provecho de los nuevos cultivos; asimismo los derechos a la tierra sufrieron modificaciones y la imposición de nuevos hábitos de alimentación y de consumo transformó las relaciones, mientras que el grupo expelía a los jóvenes para liberarlos del peso de los impuestos.

La búsqueda de dinero y de instrucción fortaleció el individualismo necesario para lograr la inserción en la economía colonial. Tal situación deterioró las relaciones internas y externas de los grupos aldeanos, que además fueron agravadas por los efectos ideológicos del dualismo inventado por el sistema para oponer el mundo "atrasado" del campo al industrial moderno de las ciudades.

El comienzo de este siglo presenció revueltas ligadas a la introducción de nuevos cultivos. Luego, la resistencia pasiva, el doble lenguaje, la apatía fueron las tácticas de relación que se han proyectado hasta el presente como formas de acción política. La confrontación se manifiesta más bien como una oposición que pone en evidencia los problemas; sin embargo, los campesinos son capaces de enfrentar al estado violentamente si ésta es la vía para exigir soluciones a situaciones críticas. En este movimiento de construcción profunda de su medio social, los campesinos le piden al estado que apoye sus proyectos. Para ellos la política "no se dice" sino "se hace". La construcción de escuelas, dispensarios, molinos, de "cosas

¹³ A. Adams, *Le long voyage du gens du Fleuve*, París, Maspéro, 1977. *La terre et les gens du Fleuve*, L'Harmattan, 1985.

que sirven a todos", es básica y se espera que el estado le haga frente. Si no hay respuesta, y dependiendo del grado de capacidad operativa que hayan logrado, las organizaciones toman la iniciativa y presionan al estado mediante la construcción y gestión de esos servicios, como acto de afirmación de su existencia política. Esta decisión, que en muchos casos ha estado en el origen de organizaciones aldeanas como la Federación de los Campesinos Malinké de Bakel, Senegal, alertó en sus inicios a las instancias del poder. La primera expresión de reconocimiento del valor político de la Federación fueron la represión y hasta la persecución. Ocho años de dura resistencia frente a los cercos y embates desde distintos niveles del poder conforman una historia de construcción y de luchas casi subterráneas para preservar las propias fuerzas. Al cabo de ese tiempo, Djabe Sow, el líder que inició el movimiento, recibió los reconocimientos del estado y las autorizaciones necesarias para que la Federación pudiera operar económicamente.¹⁴

Esa prueba exterior de la profundidad que alcanza la transformación en algunas regiones, se ha repetido con diversos lenguajes y resultados. Lo visible es el interés de los gobiernos por comunicarse con los líderes para lograr acuerdos; este proceso va desde la confrontación hasta el apoyo, pasando por intentos de manipulación y de cooptación. Los campesinos saben que su líder puede ser recibido por el presidente, escuchado por el ministro, consultado en foros nacionales o elegido en el parlamento y se refieren a ello con expectativas y, a veces, con satisfacción por esa nueva presencia que han logrado.¹⁵

Los gobiernos, por su parte, no siempre logran transponer la punta del iceberg que representa el diálogo con los líderes. Carentes del dinamismo de las organizaciones, parecen quedarse atrás apostando al antiguo clientelismo. Las instituciones políticas inmóviles desde hace veinte años excluyen aún a los jóvenes y las mujeres de la representatividad, lo que

¹⁴ Ibrahima Seck, Abdoulaye Diop, Djabe Sow, Mamadodou Cissokho de Senegal; B.L. Ouedraogo de Burkina Faso.

¹⁵ P. Geshiere "La politique en Afrique: le haut, le bas et le vertige", *Politique Africaine*, 39, 1990, p. 158.

provoca un desfase crítico que no detiene el movimiento sino que más bien provoca riesgos y, sobre todo, promesas. Pero en el campo ya no parece haber temor ante el peligro de la cooptación de los líderes.

Para cumplir con el servicio a la comunidad, las primeras asociaciones contaron, inicialmente, con los recursos de los migrantes. La aplicación de esos recursos a gastos suntuarios dejó lugar a su utilización en verdaderas inversiones sociales. Cuando aparecieron las ayudas externas a través de las organizaciones no gubernamentales, con proyectos y financiamientos que a menudo ignoraban las necesidades reales, los datos culturales y, sobre todo, las propuestas locales, los campesinos reforzaron su vigilancia para defender el proyecto de controlar sus propias asociaciones.

La ayuda externa para el desarrollo "cuya duración es comparable en algunos países a la de la era colonial"¹⁶ es ya un componente en los análisis políticos sobre África. No lo es menos en la vida de las asociaciones, donde cotidianamente se maneja una información actualizada sobre ese universo. Expertos de las entidades financiadoras, como el Banco Mundial, y numerosos estudios sobre el terreno, han puesto en evidencia los fracasos de esas gestiones. Ese material ha generado revisiones, interpretaciones y rectificaciones destinadas a reformular los planes futuros. Los campesinos, por su parte, no permanecieron pasivos; la experiencia acumulada orientó sus búsquedas hacia un uso eficaz y apropiado de los recursos. Al conocer los costos sociales de las ayudas y penetrar en las ideologías y en las intenciones, ellos generaron prácticas para neutralizar los efectos del aislamiento y de la desinformación. Los campesinos han llegado a exigir su participación en la concepción de los proyectos, a poner condiciones como la de lograr el autofinanciamiento a mediano plazo, a elegir la procedencia de la ayuda y a rechazar a los que introducen productos para abrir mercados, como en el caso del asbesto canadiense en los proyectos de autoconstrucción en

¹⁶ Entrevista personal con Djabe Sow, líder de la Federación, realizada en mayo de 1987.

la zona de Bakel.¹⁷ La naturaleza de las relaciones entre las asociaciones locales y las organizaciones de ayuda constituye otro núcleo clave de reflexión para preservar el principio que conforma a las asociaciones: valerse por sí mismos.

Desplazando la mirada para ubicarla en la perspectiva global, el análisis de C. Courade respecto a la autosuficiencia alimentaria considera que

en la hora actual, África se ve obligada a optar por la prioridad agrícola a falta de otras alternativas. Y, por primera vez, el contexto interno es favorable mientras el medio internacional se muestra destructivo para las producciones agrícolas africanas. La vocación exportadora no tendrá el lugar de privilegio que tuvo y la industrialización acelerada ha pasado a ser un sueño imposible. En ese contexto, el estado arriesga verse reducido por un largo tiempo a la mínima expresión y las puertas de la función pública no se abrirán más que a algunos pocos escolarizados. En consecuencia la agricultura se convertirá en el dominio clave y recibirá a la sangre nueva que antes salía hacia afuera.

Courade atisba las posibilidades de que la agricultura africana logre una mayor producción, a fin de cubrir las necesidades alimenticias de la población a un costo razonable, en caso de que existan políticas agrícolas estimulantes. Esas políticas serán capaces de preparar el futuro de los sistemas agrarios, siempre que propicien cambios importantes en la construcción de espacios económicos y políticos viables, redefinan las obligaciones del estado frente a los agricultores y sus productos y alienten la constitución de "sindicatos campesinos". Esa perspectiva sobre la autosuficiencia alimentaria podría constituir el nuevo escenario para la acción de los movimientos renovadores del campesinado africano. Ahora bien, la experiencia adquirida ¿será suficiente como para alcanzar la voz de ser un sujeto histórico?

El Banco Mundial, luego de aceptar los efectos negativos de sus programas agrarios de las dos últimas décadas, propone darle prioridad a la agricultura de la alimentación y, por lo tanto, a los campesinos y a las campesinas. Así ha avanza-

¹⁷ G. Courade, "Peut il y avoir des politiques d'autosuffisance alimentaire?", *Politique Africaine*, 39, 1990, p. 97.

do el concepto de "autosuficiencia local", lo que implica que no es el mercado quien tiene la responsabilidad de garantizar la seguridad alimenticia, y propone duplicar la tasa de crecimiento de la producción local de alimento para que ésta exceda la del crecimiento demográfico. Eso implica una política de estímulo a los pequeños productores que el Banco ha iniciado con decisión a través de los organismos estatales en países como Senegal, Zimbabwe, Zambia, Kenia.

Al mismo tiempo, el Banco insiste en el fracaso de la gestión que ha hecho el estado de la ayuda para el desarrollo y propone que ésta llegue a África a través de las organizaciones no gubernamentales, para reforzar así los circuitos externos del estado.

Un escenario distinto al de la integración al mercado mundial por las ventajas comparativas con intervención del estado: éste plantea otro desafío a las fuerzas renovadoras del mundo campesino que deberán enfrentar nuevas demandas de producción en otro universo político nacional.

El avance de las tendencias democratizantes, en marcha desde distintos ámbitos sociales africanos, pareciera encontrar en los campesinos actores capaces y dispuestos a consolidarlo. Sin embargo, en un presente conmocionado, cuando por todas partes emergen formas inéditas de expresión política y de representación sociológica ¿cómo se insertan en el nuevo proceso las fuerzas de la acción campesina? Los espacios ganados por las mujeres y los jóvenes ¿encontrarán legitimidad en una cultura política que integra sus voces en los ámbitos nacionales? ¿Cuáles son las formas culturales de interacción entre los sujetos del mundo campesino, entre éstos y el estado, entre éstos y los representantes de las agencias internacionales?

Éstos son algunos de los desafíos que obligan a una mirada rigurosamente nueva hacia lo que África está dando a luz.

BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, A., *Le long voyage du gens du Fleuve*, París, Maspero, 1977.
———, *La terre et les gens du Fleuve*, París, Karthala, 1985.

- AMARA, H. y B., Founou, *African agriculture, the critical choices*, Londres, Zed Books, 1990.
- BAYART, J. F., "La revanche des sociétés africaines", *Politique Africaine*, 11, 1983, 95-128.
- BAYART, J. F., "La politique par le bas en Afrique Noire", *Politique Africaine*, 1, 1981, 53-82.
- BELLONCLE, G., *La question paysanne en Afrique Noire*, París, Karthala, 1982.
- CERTEAU de M., *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1985.
- CISSOKHO, Mamadou, *Association Internationale Six S*, Rapport Annuel, 1987-1988.
- COPANS, J., "Du vin de palme nouveau dans des vieilles calabasses? État, marches paysans, crises et luttes populaires en Afrique", *Geneve Afrique*, vol. XXVII, 1, 1989, 7-44.
- COURADE, G., "Peut il y avoir des politiques d'autosuffisance alimentaire?", *Politique Africaine*, 39, 1990, 79-97
- CHRETIEN J. P., "Économie coloniale, agronomie et paysannerie en Afrique Noire XIX-XX siècles", en Commission Internationale d'Histoire des Mouvements Sociaux et des Structures sociales, *Innovations technologiques et civilisation*, CNRS, París 1989.
- CHRETIEN J. P. y G. Le Jeune, "Développement rural et démocratie paysanne, un dilemme? L'exemple de Burundi", *Politique Africaine*, núm. 11, 145-76.
- DAVIDSON, B., *The fortunate isles*, Nueva Zelanda, Century Hutchinson, 1989.
- De Ronkh a l'amicale des Foyers de Walo. Les Associations villageoises de Développement*, École National de l'Économie Appliquée, *Bulletin de la Recherche Appliquée*, núm. 3, 1988.
- GESHIERE, P., "La politique en Afrique: le haut, le bas et le vertige", *Politique Africaine*, 39, 1990, 155-160.
- GRAAP, *Nouvelles paroles de Brousse*, París, Karthala, 1988.
- HARRISON, P., *The greening of Africa*, Londres, Paladin, 1987.
- MBEMBE, A., "Pouvoir, violence et accumulation", *Politique Africaine*, 39, 1990, 7-24.
- MILIMO MABEL, C., "Women population and food in Africa, the Zambian Case", *Development: Seeds of Change*, 1987, 2/3, 70-82.
- MONIMART, M. *Femmes du Sabel*, París, Karthala y OCDE, 1989.
- PRADERVANTO, P., *Listening d'Africa*, Nueva York, Praeger, 1989, "Les impasses d'une sortie par le haut", *Politique Africaine*, 37, 1990, 3-8.

- RICHARDS, P., *Indigenous agriculture revolution, ecology and food production in West Africa*, Londres, Hyman, 1988.
- TIMBERLAKE, L., *African in crisis*, Earthcan, Londres, 1985.
- WANYANDE, P., "Women's group in participatory development", *Development: Seeds of Change*, 1987, 2/3, 94-101.

VIEJA REALIDAD Y MODERNIDAD SIMBÓLICA

FABIEN ADONON D.
UNAM

LOS NUEVOS RENACIMIENTOS POLÍTICOS multipartidistas en el África negra nos remiten una vez más a la actualidad radiante de una vieja realidad que muchos “intelectuales” negroafricanos consideran caduca o sustancialmente inexistente, sobre la base de casi tres décadas de procesos políticos articulados en el estado-nación, imagen y panacea representativas de la modernidad de segunda mano heredada de la trilogía colonización-descolonización-independencia.

En los numerosos estudios generales y monográficos —con grados variables de seriedad según las épocas y los autores— sobre tribalismo o etnicismo se observa que los elementos de la dinámica interna del fenómeno “tribal” o “étnico” acaban por empantanarse en una bipolaridad evolución-reducción que se autoalimenta con certidumbres racionales. África negra es un espacio múltiple: un mosaico de rica diversidad cuyas especificidades inéditas siguen alimentando las especulaciones intelectuales exquisitas de propios y extraños.

Treinta años de “independencia” han transcurrido con su cortejo de tropiezos dolorosos: una generación, en el sentido moderno. Las filas de los llamados padres de la “independencia” y las de sus pupilos paulatinamente se van despejando; las siguientes generaciones tendrán la difícil tarea de asumir y enfrentar tanto las alternativas equivocadas que sus antecesores han puesto en práctica hasta la fecha, como los verdaderos problemas que aún no se plantean o apenas se evocan y, por consiguiente, trazar otras vías transitables sobre la base de las características históricas o culturales propias del África negra.

Los estudios de los “africanistas modernos” sobre el “tribalismo o etnicismo” en el África negra se circunscriben a

menudo, si no es que siempre, a las alianzas y rupturas estratégicas del quehacer político, es decir, a la llamada sociedad civil negroafricana cuyos contornos siguen siendo nebulosos.

En realidad, los grupos socioculturales negroafricanos (¿tribu?, ¿etnia?) no surgieron con la llegada de los europeos al “continente negro”, ni desaparecieron por arte de magia con la descolonización o la independencia ilusoria, formal e inconclusa. Sería tal vez imprudente sostener que el “tribalismo” o “etnicismo” es el único factor determinante en la vida política de los países negroafricanos. Sin embargo, hay que reconocer que no se le ha prestado atención al fenómeno tribal o étnico —o como queramos llamarle—, cuyo arraigo en las sociedades negroafricanas y su presencia permanente en el contexto de los estados negroafricanos son ineludibles. El estudio de dicho fenómeno se evita cuando no sencillamente se sataniza y es expulsado de las reflexiones febriles de muchos intelectuales inconscientes, miedosos u oportunistas. Así, el “tribalismo” o “etnicismo” sigue siendo ferozmente atacado, combatido y reprimido por los políticos y similares, adeptos de la “modernidad engañabobos”.

Tales actitudes y comportamientos explican pero no justifican el estado embrionario y las distorsiones que caracterizan la gran mayoría de las referencias disponibles sobre el fenómeno, cuando no es que su estudio se empantana en la bipolaridad evolución-reducción.

Hay una serie de interrogantes presentes tras este problema, que si bien no pretendemos responder dentro de este espacio relativamente limitado, sí consideramos importante formular: ¿Hemos equivocado el camino hacia la investigación de las comunidades socioculturales negroafricanas?; ¿estamos frente a una crisis de interpretación del fenómeno “tribal” en el África negra?; ¿cómo perciben los grupos socioculturales del África negra profunda a sus hijas e hijos “aculturadas(os)”?; ¿qué percepción tienen los negroafricanos de un jefe de estado en relación con los jefes consuetudinarios?; ¿existe un proceso sustancial de introversión étnica en las comunidades negroafricanas?; ¿qué papel juegan las “religiones importadas” en el sentimiento de pertenencia de los negroafricanos?; las comunidades socioculturales negroafr-

canas ¿pueden ser una fuente de civilización nacional en el sentido moderno?; las “ciudades africanas”, consideradas como sede de lo “moderno” y de la “modernidad”, ¿modifican sustancialmente las solidaridades de origen entre los negroafricanos?; después de aproximadamente treinta años de “vida independiente”, ¿cuáles podrían ser las evaluaciones, y sus resultados, de las actitudes y comportamientos de la “*intelligentsia* negroafricana” y la “élite política” en relación con su(s) grupo(s) de origen?; el clientelismo político ¿es una vía de atenuación del sentimiento de pertenencia?; ¿qué dificultad enfrenta el investigador cuando escribe o habla sobre grupos socioculturales sin tener ningún sentimiento cercano o lejano de pertenencia a dichos grupos, y siente las lenguas de su universo de investigación como segundas lenguas?

Todas estas preguntas, que parecen repetitivas o imbricadas, reflejan una idea central que podría servir de punto de partida para una reflexión serena sobre las comunidades socioculturales del África negra: ¿Cuáles son aquellas actitudes y comportamientos, aislados y colectivos, relacionados con las comunidades socioculturales, que invitan a repensar los parámetros de análisis que distan de informarnos sobre la realidad interna —para no decir íntima— de grupos humanos que siguen viviendo su historia, a pesar del paréntesis colonial y de la descolonización entrampada, que siguen percibiendo a otros grupos según las normas de su herencia cultural, de su educación, y que son, a su vez, percibidos por los demás según los mismos criterios?

Hemos aprendido y asimilado que los conceptos nos ayudan a organizar, clasificar y seleccionar nuestras percepciones en relación con nuestro sujeto u objeto de estudio; que como productos sociales su grado de adecuación a la realidad estudiada constituye el problema principal que le plantean al investigador.

Resulta a la vez conmovedor y apasionante observar y sentir la dificultad que vive un negroafricano cuando escribe sobre sus realidades o habla en sus “lenguas prestadas”. La pluma fácil y la lengua hábil, desgraciadamente, no son siempre una garantía de conocimiento y de rigor analítico.

Refiriéndonos al caso que más conocemos: el estudioso

oeste-africano respetable —de colonización francesa— recurre a menudo a latinismos, arcaísmos y neologismos de toda índole, en suma, a sutilezas de lenguaje, que le permiten restituir al habla o la escritura (no maternas) su energía o vigor primordial. Los debates y escritos de los negroafricanos y antillanos del París de los años treinta y más tarde, los de ciertos fundadores y otros miembros de grandes formaciones estudiantiles (FEANF,* UGEAN** y movimientos derivados) ahí están, como testimonios inolvidables de la diferencia que hay entre el modo de conocimiento que enseñó la escuela colonial y el modo de conocimiento propio a los negroafricanos y antillanos. Los conflictos que oponen todavía al crítico francés tradicional con los pensadores y escritores negroafricanos y antillanos de colonización francesa, siguen aún fundamentándose en esta diferencia de percepción, de concepción, de expresión de los fenómenos, de las ideas o de las imágenes, por así decirlo.

El conocimiento de culturas diferentes, ¿no exige acaso el estudio de los fenómenos autóctonos en su propio medio, sobre la base de la visión del mundo, las lenguas, las acepciones y connotaciones, las terminologías y los conceptos que son propios de dicho medio?

La extrapolación fácil de la noción de “tribu” o “etnia” al estudio de las comunidades negroafricanas dificulta y altera el conocimiento de una realidad omnipresente, cuyas manifestaciones externas revisten nuevas formas frente a nuevas circunstancias sin, por lo tanto, modificar su esencia.

Lo cierto es que propios y extraños, revolucionarios, progresistas y moderados, reconocen que existen en el África negra comunidades socioculturales cuya solidaridad de origen, basada en un sentimiento de pertenencia ineludible, sigue perturbando significativamente los proyectos de sociedad heredados del estado colonial.

Rien n'est pareil et pourtant tout est comme avant?

El período de “descolonización”, que culminó hace treinta años —en el área de referencia— con la “transferencia

* Federación de Estudiantes del África Negra en Francia.

** Unión General de Estudiantes del África Negra.

de soberanía” del estado colonial al estado negroafricano, está sembrado de manifestaciones altamente aleccionadoras de las comunidades socioculturales negroafricanas.

Los estudios eruditos y brillantes sobre el particular revelan toda su superficialidad analítica, al tratar de demostrar que dichas manifestaciones externas de comunidades seculares son, ni más ni menos, la expresión de la voluntad de participación en el nuevo poder político.

Según un proverbio africano, el ojo puede ver si la salsa está grasosa, pero no puede ver si está salada. En efecto, privilegiar en los estudios sobre el África negra la dimensión de las manifestaciones externas de los diferentes grupos socioculturales frente al fenómeno del estado, conduce fatalmente a perder de vista la esencia, la naturaleza y las dimensiones internas de dichos grupos.

En realidad, las comunidades socioculturales negroafricanas no hacen “política” (a pesar de las sollicitaciones electorales de los profesionales de la política) y, por ende, no pueden ser consideradas como un supuesto espectro de sociedad civil. Es más, con excepción de los obreros —en cantidades ínfimas según los países y por razones conocidas—, de los burocratas, de los empleados y de los miembros del magisterio, con sus sindicatos respectivos, de los estudiantes y sus agrupaciones, de la unión espontánea de mujeres comerciantes —bravísimas cuando se sienten agredidas o amenazadas por las autoridades estatales en sus derechos seculares— se puede afirmar, sin temor a equivocarse, que el negroafricano no se ocupa activamente de política, ni se reconoce en las estructuras estatales.

La tendencia generalizada es la indiferencia o la desconfianza frente al estado y sus instituciones. Se podría pensar que las guerras de liberación que se produjeron en ciertos países negroafricanos serían allí el punto de partida de una nueva visión y praxis del estado negroafricano. Sin embargo, los partidos políticos que llevaron a cabo estas guerras llamadas de liberación nacional, bajo la bandera de una ideología precisa, nos enseñan que las rivalidades y los conflictos entre grupos socioculturales se reanudan después de la independencia y culminan en movimientos políticos particularistas.

En suma, las comunidades socioculturales tienen un significado mucho mayor que el que imaginan los especialistas en estudios negroafricanos: ellas representan la derrota del estado negroafricano o, mejor dicho, de la democracia parlamentaria electoralista y partidaria de corte europeo como intento de legitimación del estado negroafricano. Esto lleva aunada la derrota de proyectos de sociedades que, a la postre, son insostenibles porque son suicidas.

Treinta años después (1990), ante el multipartidismo como legitimador de la democracia, la historia vuelve a repetirse como si nada hubiera pasado entre 1960 y 1990. La lógica de la solidaridad de origen, de este ineludible sentimiento de pertenencia, vuelve a imponer la omnipresente pluralidad de los grupos socioculturales y a demostrar, una vez más, que el tiempo de los "políticos" no coincide con el tiempo de las comunidades socioculturales.

Cuando aceptamos que hay especificidades locales y regionales que caracterizan a las comunidades, sería difícil no reconocer que dichas comunidades o dichos grupos socioculturales son naturalmente portadores de una ideología o de ideologías diferentes, arraigadas en su Historia, en su historia cotidiana y en su geografía.

Algunos estudios recientes sobre las comunidades en el África negra descubren (y su mérito es que lo reportan) que mientras los especialistas e investigadores de toda índole se conciertan para debatir sobre el buen uso y el contenido de los conceptos "tribu" y "etnia", el examen terminológico de las aproximaciones que los grupos socioculturales utilizan para identificarse se reveló de una simplicidad desconcertante, y que la casi totalidad de dichas comunidades no dispone de ningún término directamente traducible por "etnia" o "tribu".

Este descubrimiento anodino, que haría sonreír a más de un especialista erudito en la materia, nos sugiere la penúltima pregunta, no menos desconcertante a estas alturas: ¿qué imagen tienen de sí los grupos socioculturales negroafricanos y qué significación se dan a sí mismos y tienen de sí mismos?

Los modelos de los politólogos que se basan en minorías y mayorías de países no africanos difícilmente pueden apli-

carse racionalmente a los negroafricanos. Las comunidades negroafricanas no son comunidades-gueto, ni islitas o islotes en países con ideologías hegemónicamente centrípetos, aún menos grupos de inmigrantes en busca de la protección de un estado-redentor; son fundamentalmente comunidades socio-culturales arraigadas desde siempre, en su “tiempo y espacio históricos” (incluyendo las migraciones recientes) en donde la introversión étnica —o dicho de otra manera— en donde el proceso de crisis del sentimiento de pertenencia no está cercano.

Más allá del “tribalismo” o “etnicismo” pensado y formulado por los “africanistas”, y después de todas las experiencias conocidas y fracasadas de estas tres últimas décadas (parodia de la democracia parlamentaria electoralista y partidaria de corte europeo, dictadura militar, partido único, estado-étnico, compromiso directorial u alternancia en el poder político, recurso del héroe carismático. . .) no cabe ya la menor duda que África negra tiene en su propio seno modelos propios de organización de sociedades viables.

¿Y quién dice que la comunocracia (¿“etnocracia federal”?) no puede ser un ideal democrático viable?

ETNICIDAD Y PLURALISMO POLÍTICO EN EL ÁFRICA NEGRA

MASSIMANGO CANGABO KAGABO

El Colegio de México

DESDE LAS INDEPENDENCIAS POLÍTICAS de los estados africanos hasta hoy día, la etnicidad ha centrado la atención de los estudiosos del proceso sociopolítico africano. Ésta implica el conjunto de elementos vinculados con la problemática étnica dentro de los nuevos estados africanos. La mera definición del término "etnia" ha provocado numerosos debates en el medio de las ciencias sociales. Lejos de comprometernos con dichos debates, tratamos de entender la etnia como un grupo sociocultural organizado, consciente de su existencia y reproducción y cuyos miembros presentan ciertas características comunes de pertenencia al mismo grupo, de tal modo que se distinguen de los miembros de otros grupos con características de pertenencia diferentes de las suyas.

La concepción que tiene E. Ellis Cashmore de la etnicidad no está tan lejos de nuestro punto de vista. Según este autor:

La etnicidad se refiere a la gente o a la nación. En su forma contemporánea, la etnia sigue conservando este significado básico, en el sentido de que describe a un grupo que posee algún grado de cohesión y solidaridad y está compuesto por gente que, al menos en forma latente, tiene conciencia de poseer orígenes comunes. Así, un grupo étnico no es simplemente una sumatoria de gente o un sector de la población, sino un conjunto autoconsciente de personas unidas, o estrechamente relacionadas por experiencias compartidas.¹

¹ E. Ellis Cashmore *et al.*, *Dictionary of Race and Ethnic Relations*, Londres, 1988, p. 97

Los recientes acontecimientos en torno al regreso de varios países africanos al multipartidismo han motivado nuestra reflexión sobre el futuro de África y de sus pueblos.

A más o menos treinta años de haberse alcanzado las independencias africanas, la situación tanto sociopolítica como económica de África ha empeorado. Al buscar las razones de esta problemática, varios críticos, tanto africanos como extranjeros, han aducido causas internas y externas. En relación a las primeras, se le ha atribuido responsabilidad sobre todo a la incapacidad política de los líderes africanos para gobernar adecuadamente. Esto ha originado conflictos sociales marcados por antagonismos interétnicos o interregionales, que se consideran como una de las principales fuentes de la crisis política en África.

En cuanto a las causas externas, varios líderes africanos han culpabilizado en varias ocasiones al sistema económico dominante; es decir al capitalismo, como fuente básica del estado de la crisis de África. Esta argumentación fue siempre el lema sobre todo de los gobernantes africanos de la tendencia llamada progresista, comprometida con los ideales socialistas basados en el marxismo-leninismo. Tal fue el caso de Benin, Malí, Congo, Ghana, Etiopía (bajo Mengistu), Guinea (de A. Sékou Touré), Guinea-Bissau, Cabo Verde, Mozambique, Angola, etc. Dicha argumentación también sirvió como escudo para proteger la mala administración de ciertos gobernantes africanos que habían optado por la vía capitalista de desarrollo sin saber cómo adecuar dicho modelo a las necesidades de sus poblaciones: Zaire, República Centroafricana, Gabón, Togo, Kenia, etcétera.

Sea lo que sea, consideramos que si los factores que han contribuido al deterioro de la situación global en África son múltiples y provienen de fuentes diversas, es de suma importancia señalar que no todos tuvieron la misma intensidad en la conformación de dicho deterioro. Además, hemos preferido dirigir nuestra reflexión, por una parte, sobre la problemática étnica —a veces considerada como generadora de los conflictos sociales en los estados africanos— y, por la otra, sobre el resurgimiento del multipartidismo en África actual ya que éste es, a nuestro modo de ver, uno de los pilares centra-

les en la edificación del “nuevo estado” en África.

Antes de abordar el tema, quisiéramos presentar brevemente algunas de las características del estado negroafricano, que nace inmediatamente después de la liquidación político-formal del régimen colonial en África, y retomar algunos de los puntos debatidos tanto por los políticos africanos como por los científicos sociales acerca de la etnicidad y de sus implicaciones en la conformación de un nuevo estado negroafricano capaz de controlar sus contradicciones para un equilibrio funcional.

El estado africano poscolonial

Casi en toda África, el inicio de la década de los sesenta parecía prometedor, al emprenderse el desmoronamiento del imperio colonial. Los ochenta años que duró aproximadamente la colonización oficial de África no pudieron provocar cambios profundos en la mayoría de las sociedades africanas. Los nuevos estados —ya sea de las antiguas colonias francesas, británicas, belgas, etc.— logran su autonomía como resultado de largas luchas contra el imperio colonial. De hecho, éste era el enemigo común a combatir.

Más adelante se plantea el problema de las nuevas instituciones políticas que deberán regir a los pueblos independientes. Al mismo tiempo, los nuevos espacios políticos, producto de la colonización misma, le plantean problemas a los que tendrán que moverse en su seno sin tener una identificación real con ellos. Son espacios “imaginarios” para utilizar esta categoría de Gervase Clarence Smith,² en oposición con los verdaderos espacios de identificación sociocultural, política y económica mucho más restringidos que los primeros; es decir, los espacios “conviviales”.

Los nuevos gobernantes, obligados a manejar su poder

² Véase en J. P. Chretien, y G. Prunier, *Les ethnies ont une histoire*, Ed. Karthala, París, 1989, p. 434. Cabe precisar que G. Clarence-Smith menciona “comunidades imaginadas y conviviales” mientras nosotros hablamos de “espacios imaginarios y conviviales”.

político en un marco mucho más amplio —en referencia con el espacio imaginario— y complejo, no tardan en enfrentarse a nuevos retos: por una parte, salvar a toda costa la unidad e integridad de la nueva entidad política y, por otra, evitar desvincularse claramente de su grupo social de pertenencia; es decir, de su espacio convivial. Conciliar esos dos aspectos a lo largo de las independencias ha sido una especie de rompecabezas que aún no encuentra su forma, ya que las partes del juego no han sido colocadas debidamente.

Si bien el enemigo común fue formalmente derrocado, no tardó en surgir un nuevo enemigo difícil de vencer: los grupos étnicos con tendencia a presentarse como grupos políticamente organizados dentro de ese macrosistema superficial llamado el “nuevo estado independiente”.³

Los problemas étnicos acapararán todo el proceso de la evolución política de los nuevos estados de África negra. En Rwanda y Burundi los batutsi y los bahutu que se enfrentan por el control del nuevo poder político; en Zaire, una tremenda lucha civil entre diversas facciones étnicas y clánicas, aunada a la secesión de Katanga y otras tendencias separatistas, paralizan el funcionamiento de las nuevas instituciones políticas; en Kenia, los luo se enfrentan a los gikuyu; en Dahomey, los norteños están contra los sureños; en Nigeria, los yoruba, los ibo, los haussa se pelean entre sí; en Chad, los musulmanes en el norte se enfrentan a los cristianos o animistas del sur, que controlan el poder, etc. En una palabra, no hay un solo rincón del África negra donde las nuevas instituciones gubernamentales no se encuentren sacudidas por la resurrección de los micronacionalismos étnicos y clánicos.

¿A qué se debe ese resurgimiento étnico-clánico en un momento en el que se requería más unidad para echar a andar las nuevas entidades políticas?

Consideramos que dentro del contexto histórico colonial se pueden encontrar algunas respuestas a esta pregunta. El imperio colonial, al implantarse en los diversos territorios

³ Véase Sylvain Carreau, “Langues, ethnies et construction nationale en Afrique noire: Le cas du Zaïre”, en David N. Lorenzen, (comp.) *Studies on Asia and Africa from Latin America*, El Colegio de México, México, 1990, pp. 205-240.

africanos, quiso edificar estados-nación coloniales conforme a su visión eurocentrista, en los que las especificidades culturales africanas habrían de ser paulatinamente sustituidas por las culturas europeas consideradas indispensables, cuando no superiores. En realidad los colonizadores, para evitar que la conciencia anticolonial de los colonizados se despertara muy pronto, prefirieron mantener cierta distinción entre los grupos socioculturales en el seno de cada territorio ocupado. La cristianización prestó ayuda en esta labor, ya que en algunas regiones sólo una parte de la población identificada con ciertos grupos socioculturales se convertirá al cristianismo. Tal fue el caso de los bahutu en Rwanda, de los ibo y los yoruba en Nigeria, etc. El sistema colonial, pues, a pesar de querer imponer su cultura, prefirió mantener separados a los diversos grupos étnicos, a fin de sacar mejor provecho de ellos y controlarlos.

Al paso del tiempo, se irá forjando en los colonizados la conciencia de liberarse de la explotación y la dominación coloniales. Esta conciencia irá más allá de las pertenencias y conciencias étnicas para enfrentar el gran mal cuya destrucción era inminente: el imperio colonial. Sin embargo, eso no implicó que esas pertenencias y conciencias étnicas hubieran desaparecido con la colonización, sólo que no fueron relevantes durante ésta, ya que pudieron sobrevivir a ella —aunque con baja intensidad— y volvieron a surgir con alta intensidad dentro de los nuevos estados independientes, puesto que la causa fundamental de su apaciguamiento ya había desaparecido. En otros términos, podría decirse que lo clánico, lo étnico, lo regional existieron siempre en África a pesar del breve paréntesis que abarca la colonización oficial de África. No fueron los europeos quienes inventaron a los fon, los yoruba, los beté, los baulé, los ibo, los haussa, los ngwandi, los mongo, los baluba, los bakongo, los bashi, los batutsi, los bahutu, los gikuyu, los luo, los baganda, los fulani, los shona, los ndebele, etc., a pesar de que se señale que inventaron a los “djila” (*diulá-jula*).⁴ Lo que sí hizo el colonizador fue di-

⁴ Véase Carlos Lopes, “Transition historique et ethnicité en Guinée-Bissau”, en J. P. Chretien y G. Prunier, *op. cit.*, p. 380.

vidirlos mediante el encierro (por ejemplo, los bakongo se encuentran tanto en Zaire como en el norte de Angola y en el Congo; los ewé están entre Togo y Ghana, etc.), o unirlos sin un elemento común de pertenencia grupal (en este caso, la mayoría de las formaciones socioculturales africanas), y conforme a sus propios intereses.

Opiniones diversas en torno a la problemática étnica

Formularemos ahora algunos comentarios acerca de los debates sobre la cuestión étnica en África.

A nivel político, varios líderes gubernamentales de los países africanos, en busca de asentar sólidamente su poder y al mismo tiempo en la lucha por crear y mantener una unidad casi artificial y frágil de sus respectivos estados, no dudaron en proclamar una política de unidad nacional, mientras negaban la realidad étnica presente en sus sociedades estatales. Se trataba de una verdadera cruzada contra cualquier manifestación étnica capaz de poner en peligro los nuevos planes de integridad nacional. Para algunos de ellos parecía incluso más idóneo suprimir por decreto el multipartidismo e imponer un solo partido político —en general del mismo jefe de estado, que supuestamente era el reflejo de esa nueva unidad nacional. Jean Chapelle, al referirse al caso del Chad, señala que:

A partir de la independencia, el gobierno de Chad ha proclamado su condena de toda distinción étnica y la Constitución precisa que “toda manifestación o propaganda de carácter étnico es castigada”.⁵

De este modo, la realidad étnica aparecerá como el mayor obstáculo para llevar a cabo el proyecto global de construcción nacional en África negra. Esto conducirá a que los gobernantes entablen una lucha tremenda contra las ma-

⁵ Jean Chapelle, *Le peuple tchadien. Ses racines, sa vie quotidienne et ses combats*, L'Harmattan, París, 1986, p. 165.

nifestaciones de carácter étnico, sin lograr el objetivo fijado. Tal como mencionamos antes, esa lucha antiétnica se materializará en la supresión unilateral del multipartidismo, que es sustituido por sistemas de partidos únicos. Tal fue el caso de la República Democrática del Congo, hoy Zaire, con el Movimiento Popular de la Revolución de Mobutu, sin ninguna real revolución; de Costa de Marfil con el PDCI; de Chad con el PPT-RDA, etc. En el caso de los estados africanos de tendencia socialista, la opción por el sistema unipartidista era obvia: Congo, Angola, Mozambique, Tanzania, Guinea-Bissau, Guinea-Conakry, etcétera.

Todo lo anterior fue hecho para frenar la presencia casi exclusiva de las etnias dentro de las manifestaciones políticas (como en la República Democrática del Congo donde, de hecho, todos los partidos tenían cierta implicación étnica) y sociales (en algunas regiones o provincias del mismo Congo-Léopoldville ciertos equipos de fútbol eran tribales: ejemplo, el Bushi de los bashi, el Unerga de los warega, el Maniema de los bakusu, etc.). Cabe, sin embargo, señalar que en Benin, bajo el gobierno de M. Kerekú, se reconoció oficialmente la realidad étnica como componente importante de la conformación social nacional, pero ese reconocimiento no rebasó el nivel del puro discurso político.

Pero conforme pasó el tiempo, la etnicidad no tardó en reaparecer, ya que los mismos líderes gubernamentales, para consolidar su poder y aferrarse a él, tuvieron que recurrir a los apoyos clánicos, étnicos y locales, olvidando su proyecto inicial de construir la nación fuera de las micronaciones étnicas; es decir, desde arriba de sus sociedades estatales. Esta perspectiva de la nación era, por supuesto, totalmente irreal y muy frágil. De este modo, el presidente F.H. Boigny —a pesar de su larga experiencia política o quizás contando con ella— promovió la unidad nacional alrededor del PDCI, apoyándose en su grupo tribal, los baulé; Mobutu Sese Seko de Zaire, a pesar de su MPR y de sus discursos nacionalistas, siempre se ha apoyado en los ngwandi, su grupo de pertenencia sociocultural, al cual otorga más preferencias y privilegios que a los demás.

Los mismos supuestos artesanos de la unidad nacional

vinculada con los nuevos espacios políticos —que hemos acordado calificar como “imaginarios”—, habrían de convertirse en los principales tribalistas, clanistas y localistas en el sentido menos constructivo del término, puesto que entonces parecería como si la obligación de construir la nueva nación le incumbiera a los demás grupos étnicos o regionales, que debían olvidar por ley su realidad de pertenencia grupal, mientras que la etnia o las etnias en el poder podían seguir viviendo en su círculo más reducido, para preservar sus intereses. Fue el advenimiento de las dictaduras clánicas, tribales o étnicas sobre el resto de la sociedad estatal, en los llamados estados “modernos” africanos.

Esto agudizará la crisis del estado en África. Tal crisis implicará, por una parte, la inestabilidad gubernamental, reflejada en el ascenso de los militares al poder y en la incapacidad de éstos para gobernar democráticamente y, por la otra, el marasmo económico y disturbios sociales a favor del cambio. Cabe recordar que los gobernantes militares y los escasos líderes civiles que quedaron simplemente suprimieron el pluripartidismo creando partidos únicos que, según ellos, iban a expresar el nuevo proyecto de integración nacional, evitando así el impacto tribalista o etnicista del multipartidismo, que conducía a la atomización sociopolítica y económica de los nuevos estados.

Ante ese binomio “partido-etnia o partido-nación”, desde una perspectiva micronacionalista y macronacionalista, los científicos sociales han tomado diversas posiciones.

Una corriente de pensadores africanos siempre ha tratado de explicar las crisis sociopolíticas africanas desde el enfoque marxista, lo que implica la confrontación de los intereses que se reflejan en las relaciones de clases sociales en África. Esa corriente no le confiere al fenómeno étnico una gran relevancia como motor de la vida política nacional, ya que detrás de él hay factores más determinantes que sólo se pueden percibir y entender a partir de las relaciones de explotación de las fuerzas productivas del país por un pequeño sector, es decir, la clase de los propietarios o controladores de la mayor parte de los bienes e instituciones políticas de los nuevos estados.

Otros pensadores africanos minimizan aún más el fenómeno étnico dentro del quehacer político de los nuevos estados argumentando que la etnia fue una invención del sistema colonial. Carlos Lopes, refiriéndose a Jean-Loup Amselle y a Elikia M'Bokolo, escribe en este sentido:

La causa parece pues clara: durante el periodo precolonial no existió nada semejante a una etnia. Las etnias no se derivan más que de la acción del colonizador que, en su voluntad por territorializar el continente africano, ha establecido entidades étnicas que luego fueron reasignadas por las poblaciones. Desde esta perspectiva, la etnia, al igual que numerosas instituciones pretendidamente primitivas, no sería más que otro falso arcaísmo.⁶

Sin embargo, si se observa detenida y fríamente la situación social en África, pronto se percibe que hay varios aspectos de la vida social africana que aún no pueden explicarse o reducirse al solo fenómeno de las clases, ya que las clases sociales en África negra —si es que realmente las hay— siguen presentando un contenido muy difuso y alejado de la concepción marxista de clase, propia de las sociedades marcadamente capitalistas.

En relación con lo anterior, Robert Buijtenhuijs subraya el carácter relevante del fenómeno de pertenencia étnica del personal del estado, para explicar los antagonismos sociales y nacionales dentro del estado africano, sin plantear por lo tanto la naturaleza misma del estado. Según el mencionado autor:

Eso debe relacionarse con el carácter difuso, de alguna manera “inacabado”, de las relaciones de clase en las sociedades africanas. Contrariamente a la situación que caracterizó a las sociedades europeas del siglo XIX, donde dominó la dicotomía burguesía-proletariado [...], el capitalismo periférico que se implantó en África negra se ha utilizado para borrar las pistas. Los vestigios sustanciales de las redes socioeconómicas precapitalistas fueron incorporados al tejido de las relaciones de explotación capitalistas: los trabajadores migrantes que conservan sus derechos sobre la tierra y que dejan sus familias en la aldea; los campesinos que producen para el mercado mundial, cubriendo sus propias

⁶ Carlos Lopes, *op. cit.*

necesidades de alimentación, lo que le permite a los empresarios capitalistas ofrecerle a los campesinos salarios y premios más bajos que si esos obreros o esos productores estuvieran totalmente proletarizados. Esta articulación bastante particular de los modos de producción ha creado una estructura de clase poco clara, poco propicia para el surgimiento de una conciencia de clase proletaria bien determinada. De allí, en parte, la tendencia de las “grandes masas” africanas a seguirse refiriendo a los antiguos esquemas étnicos, regionales o religiosos.

De allí probablemente también la dificultad, para los intelectuales africanos, de elaborar ideologías adaptadas a las condiciones específicas del continente negro. En este campo, las carencias son particularmente notables. En la mayoría de los casos, los movimientos revolucionarios africanos han tomado prestadas sus doctrinas de Occidente, sin hacer el menor esfuerzo por adaptarlas a las realidades locales [...].⁷

Esta relevancia de la realidad étnica en el desenvolvimiento de los procesos sociopolíticos africanos la ratifican otros científicos sociales africanos para quienes no es posible hablar de invención de la etnia, ya que ésta constituye una realidad sociocultural y política que existió antes de la colonización, sobrevivió a ella y resurgió con más fuerza en el estado africano poscolonial.

Éste fue el sentido en el que Ferdinand Nahimana⁸ le preguntó a los demás participantes de la mesa redonda sobre la cuestión étnica, si acaso los grupos tutsi, hutu y twa de Rwanda-Burundi tuvieron conciencia de su existencia sólo a partir de la colonización, cuando todos saben que la antecedieron.

No se puede cuestionar la existencia de esas diversas categorías socioculturales africanas. Su impacto en el desarrollo de los procesos históricos de las sociedades africanas es obvio. Las grandes civilizaciones africanas —antes, durante y después de la colonización— han estado siempre marcadas por diversas relaciones intergrupales. Cada uno de esos grupos constituye entidades culturales homogéneas, cuyas denominaciones no fueron siempre producto de un invento colonial. Esto implica, además, tener la prudencia de evitar cualquier

⁷ Robert Buijtenhuijs, *Le Frolinat et les guerres civiles du Tchad (1977-1984). La révolution introuvable*, Ed. Kathala, París, 1987, pp. 420-421.

⁸ Véase J. P. Chretien, y G. Prunier, *op. cit.*, p. 432.

tipo de generalización que simplifique la problemática étnica en África.

Quizás lo que se puede discutir sea el concepto de etnia, tribu, raza, etc., como expresión de la identificación de una categoría social determinada, y no dicha categoría social en sí como producto de la colonización. Aunque una vez que dicho concepto se acepta y se identifica con alguna categoría social existente, eso no implica que sea un intento de la colonización, ya que se trata de una realidad generalmente independiente del surgimiento del sistema colonial que se sirvió de ella para alcanzar su propósito: dominar y explotar.

De hecho, tal como ya había señalado Sylvain Carreau, la categoría etnia permea todos los sectores de la vida nacional de los estados africanos, en los cuales actúa conforme a los intereses de las diversas conformaciones sociopolíticas que de ninguna manera pueden dejar de involucrarse con dicha categoría. La etnia es pues una realidad sociopolítica presente y activa en el actual estado africano. No querer reconocerlo es como querer tapar el sol con un dedo. Jean Chapelle nos advierte sobre aquellos que intentan crear cierta "unidad nacional" suprimiendo, incluso por decreto, cualquier manifestación social tendiente a hacer pensar en la existencia de la etnia:

Si en los textos y en los discursos se toman semejantes precauciones es debido a que el hecho étnico molesta, porque es real. Constituye la fuente primordial de un sentimiento social colectivo; resulta, por lo tanto, normal que los que quieren situarse en el plano nacional, busquen desembarazarse de él para superarlo. Pero, de todas maneras, uno no puede ignorarlo. La variedad de la herencia cultural no es, desde nuestra perspectiva, un obstáculo sino una riqueza. Un mosaico bien ensamblado puede ser más sólido que una capa de yeso superficial.⁹

Esta "capa de yeso superficial" corresponde a una seudonación erigida sobre los macroespacios imaginarios estatales africanos.

⁹ Jean Chapelle, *op. cit.*, pp. 165-166.

Etnicidad y multipartidismo en el África negra

Nuestra próxima interrogante se refiere a la situación actual de la etnicidad frente a la reciente tendencia a retornar al pluralismo político en África negra.

Treinta años después del inicio de la descolonización, las diversas contradicciones sociales producidas en las sociedades de África han conducido a las actuales instituciones políticas africanas a su cuestionamiento por parte de sociedades civiles estatales. Hay que reconocer, además, que los recientes cambios políticos ocurridos en los países de Europa central y del este, que implican el fin del socialismo en algunos y, al mismo tiempo, el derrocamiento de los caudillos totalitarios de dichos países, tendrán cierta incidencia sobre el despertar decidido de las poblaciones africanas, que salen a las calles para exigir la democracia y el fin de las dictaduras.

Con este trasfondo, en 1990-1991 se producen varios disturbios sociales prodemocráticos en diversos centros urbanos: en Kinshasa, en Lubumbashi, los estudiantes universitarios son masacrados por un comando del gobierno de Mobutu; en Dakar, en Abidjan, el presidente F.H. Boigny se ve obligado a aceptar el retorno al multipartidismo y a convocar nuevas elecciones presidenciales y legislativas a las que, según ciertos medios informativos, manipula para mantenerse en el poder con su PDCI, que ya tendrá que contar con la fuerza de la oposición; en Monrovia, el presidente Samuel Doe termina mutilando su vida; en Cabo Verde y Sao Tomé respectivamente los partidos de oposición suben al poder, poniendo fin a largos años del monopartidismo; en Bamako, cae por un golpe de estado, Moussa Traoré; en Cotonú, la oposición gana las elecciones y pone fin a la larga dictadura de Mathieu Kérékou; en Lomé, Yasingbe Eyadema pierde el poder; en los países autoproclamados socialistas como Mozambique, Congo y otros como Tanzania, Uganda, RCA, Zaire, etc., se reconoce el multipartidismo. El vendaval del cambio sacude así a todo el continente, y nace la esperanza de que aparezcan nuevos sistemas políticos comprometidos con las masas africanas, inicialmente apartadas del proceso político.

Sin embargo, las cosas no serán fáciles, en cuanto a la situación socioeconómica se refiere, para el arranque de esos nuevos sistemas políticos democráticos africanos, ya que la mayoría de los países africanos se encuentra en medio de crisis agudas, creadas, en gran parte, por los regímenes cuestionados.

En ciertos medios políticos tanto africanos —sobre todo las dictaduras— como extranjeros —los regímenes clientes del *statu quo* político en África— se argumentó que los africanos no estaban preparados para el pluralismo político, a causa del peligro que representan las entidades étnicas por su participación en el quehacer político nacional. Se alude allí a los años sesenta, durante los cuales la estabilidad de los nuevos estados se vio comprometida por las rivalidades intertribales que condujeron a conflictos de larga duración. La solución que se encontró a dichos conflictos fue el presidencialismo negroafricano que implicó una fuerte centralización del poder, la supresión del multipartidismo y el advenimiento de regímenes militares de corte dictatorial que crearon partidos únicos a los que entonces se consideró como la única vía para acabar con los conflictos tribales y para alcanzar esa nación imaginaria, muy alejada de la verdadera realidad nacional africana, que se refleja en las micronacionalidades étnicas estatales.

Durante esta fase del presidencialismo negroafricano, los nuevos líderes gubernamentales, lejos de llevar a cabo un verdadero proyecto de construcción nacional fundado en el apoyo justo a las diversas agrupaciones culturales del estado, y dispuestos a consolidar su poder y su permanencia en él, se apoyan en sus grupos clánicos, étnicos y regionales, a los cuales conceden muchas ventajas económicas mientras perjudican a los de “afuera”, generando de este modo la agudización latente del antagonismo entre los grupos socioculturales en el poder y la mayoría, excluida del real proceso político estatal. Así como antes todos se encontraban unidos contra el enemigo común, el colonizador, ahora se han unido para derrocar al nuevo enemigo común, el fantasma clánico-tribal del grupo en el poder, que ha consolidado su bienestar a costa del empobrecimiento y la explotación de los demás grupos socioculturales. La decisión de estos últimos de acabar con el nuevo enemigo, así como su proyecto de una participación

plural en el poder, se producen en un momento en el que África ya ha madurado políticamente y desea dejar atrás los factores de división que podría poner en peligro el nuevo proyecto de construcción nacional.

No compartimos, pues, el punto de vista que tiende a vincular negativamente la problemática étnica con cualquier proyecto de construcción democrática pluripartidista en África. Queda claro que los estados africanos, conforme a lo dispuesto por la carta de la OUA sobre la intangibilidad de las fronteras heredadas de la colonización, deben mantener sus delimitaciones territoriales tal como son, al menos que mediante acuerdos mutuos, uniones o cesiones territoriales, decidan hacer cambios para evitar situaciones de beligerancia que, de hecho, pueden poner en tela de juicio todas las fronteras en África.

Al mismo tiempo, estas entidades estatales deberán consolidarse y reproducirse a partir de la cohesión de las micro-entidades espaciales que, en general, corresponden a sus propios grupos socioculturales. Es decir, que esta nueva relación "estado pluripartidista-étnica" podría encontrar una vía armoniosa de salida. Ésta quizás se desarrolle mejor a través de la fórmula político-jurídica del federalismo y no dentro de un aparato "unitarista", muy alejado de la realidad cotidiana africana marcada por la etnicidad. Poco importa que algunos partidos tengan características clánicas étnicas o regionales. Al fin y al cabo, se trata de alcanzar lo complejo a partir de lo simple. De lo contrario, se podría caer en la trampa peligrosa del estado-nación originada en Europa, y en la cual caen hoy en día muchos países como la URSS, Yugoslavia, Georgia, España, India, Srilanka, etc., al querer volver a lo simple que parece más realista, profundo y sólido que lo complejo, que permanece idealista, superficial y frágil.

BIBLIOGRAFÍA

- BUIJTENHUIJS, R. *Le Frolinat et les guerres civiles du Tchad (1977-1984) La révolution introuvable*, París, Karthala, 1987.

- CARREAU, S., "Langues, ethnies et construction nationale en Afrique noire: Le cas du Zaïre", en D.N. Lorenzen (comp.), *Studies on Asia and Africa from Latin America*, México, El Colegio de México, 1990.
- CHAPPELLE, J., *Le peuple Tchadien. Ses racines, sa vie quotidienne et ses combats*, París, L'Harmattan, 1986.
- CHRETIEN, J. P. y G. PRUNIER, *Les ethnies ont une histoire*, París, Karthala, 1989.
- YOUNG, C., *The Politics of Cultural Pluralism*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1979.

TRADUCCIÓN

SHAABAN BIN ROBERT Y EL MENSAJE DE LA POESÍA SWAHILI

JOHN CEGE GITHIORA
El Colegio de México

Introducción

LA POESÍA OCUPA UN LUGAR ESPECIAL dentro de la cultura swahili. La prueba de este hecho, al menos durante los últimos tres siglos, la atestiguan los textos swahili escritos. El primer texto conocido, que data del año 1728,¹ y que se titula *Hamziya*, fue en realidad la traducción de un poema árabe escrito en el estilo clásico. Desde sus inicios escritos, la poesía swahili revela un carácter islámico en cuanto a su forma y estilo. Este hecho, que no es de extrañar, no le sustrae originalidad al mensaje de los poetas swahili. A través del islam, la cultura árabe se ha incorporado a muchas otras culturas que han adoptado esa religión, tanto en Asia como en la India y en muchas regiones de África. La tradición poética swahili, y hasta cierto grado la propia lengua, son un buen ejemplo de este mestizaje de influencias que ha sido la raíz de la cultura afroislámica que hoy florece en la costa del África oriental.

La cuna de la literatura swahili se encuentra en el norte de la costa keniana, precisamente en las islas Pate y Lamu. Es-

¹ Véase Jan Knappert, *Swahili Islamic Poetry*, Leiden, 1971, vol. I, Introducción, p. 5.

tas dos islas, que siempre han estado integradas a la cultura y economía del continente, jugaron el papel de vanguardia de la cultura swahili, particularmente en la literatura. Del mismo modo, Zanzíbar, otra isla importante del archipiélago, funcionó como el centro político durante largo tiempo en la historia de la región. Posteriormente, la tradición se extiende a Mombasa y al sur, a todo el cinturón costero y a las demás islas que cubren lo que es hoy Somalia, Kenia, Tanzania, Mozambique e islas cercanas como las Comore.

La literatura swahili puede caracterizarse por la presencia de dos géneros. Por un lado, el oral, típico de muchos pueblos de todo el continente, que incluye las canciones, proverbios, fábulas y acertijos. Por el otro lado, existe una tradición de literatura escrita cuyo auge se inicia a partir de las primeras décadas del siglo XIX. Este segundo género obedece a uno de los cuatro esquemas métricos más comunes en la literatura swahili escrita.²

El primero de estos esquemas es el *wimbo* (pl. *nyimbo*), literalmente “canción”, y que también se llama *shairi* (pl. *mashairi*), nombre más usual en la actualidad. Es el patrón más común de la poesía no narrativa moderna. Los poemas presentados aquí pertenecen a este esquema.

El *utenzi* (pl. *tenzi*) o *utendi* (pl. *tendi*) en el dialecto noroeste de Lamu o Pate es un género ampliamente usado en swahili. La palabra significa “actos” pero su equivalente más apropiado es “epopeya”. Este género no se basa en el árabe, ya que no hay epopeyas árabes que pudieran haber proporcionado el patrón como en otros casos.³

Esta forma ha sido utilizada para fines religiosos, poéticos e históricos. Muchos de los *tenzi* son poemas didácticos o eulogísticos en forma de verso, sin un hilo narrativo. Desde hace siglos hasta la actualidad, los *tenzi* han sido parte fundamental de la instrucción religiosa en las escuelas islámicas —*madrassa*—, en muchos casos como un complemento necesario a la escasa educación formal que recibían los niños. Los *tenzi* más conocidos en la literatura swahili son históricos y eulo-

² Véase Jan Knappert, *op. cit.*, p. 15.

³ Véase Knappert, *op. cit.*, p. 14.

gísticos. Se memorizan y cantan en las plazas públicas y las escuelas, y elogian a personajes destacados en la historia del pueblo. *Utenzi wa Liyongo* (La epopeya de Liyongo) es un buen ejemplo de esta tradición. Liyongo fue un guerrero popular de la isla Pate en el siglo XVII o XVIII.⁴ La epopeya, escrita u oral como en la mayoría de los casos, es una tradición antigua, típica y casi universal en el continente, desde los *griots*⁵ del África occidental hasta los cantos de los propios poetas swahili en el Oriente.

El *ukawafi* es la forma prosódica más común en la poesía swahili. Los dos poemas más antiguos fueron hechos en esta forma.

Los poemas que aquí presentamos ejemplifican los estilos literarios del pueblo swahili, y además son una introducción al mensaje poético de este pueblo. Los temas que han inspirado a estos poetas no son nuevos ni desconocidos para el resto del mundo: el amor, las virtudes de vivir en igualdad y justicia, el comportamiento social; también se percibe un mensaje fuertemente religioso, sin duda una de las influencias recibidas del islam.

En esta selección de poemas, escogimos algunos de los más conocidos, escritos por el poeta más destacado de lengua swahili, Shaaban bin Robert. Incluimos también otros poemas que son representativos, pero cuyos autores desconocemos.⁶

Shaaban bin Robert nació el 1 de enero de 1909 en un pueblo cerca de Tanga, Tanzania y falleció en 1962, pocos meses antes de la independencia de su país, que tanto lo había inspirado y por la cual había abogado en sus escritos. Tuvo seis hijos con dos esposas, la primera de ellas murió pocos años después del matrimonio y el poema *Amina*, que está incluido en nuestra selección, fue dedicado a su memoria. Shaaban trabajó en la burocracia colonial entre 1926-1959; poste-

⁴ Véase Ali A. Jahadmy, *Kusanyiko la Mashairi*, African Writers Series, Heinemann, 1975, p. 42.

⁵ El *griot* es un cronista de la historia de su pueblo, que él conserva y narra oralmente. Esta forma de tradición oral es fundamental entre los pueblos de África occidental.

⁶ Véase Jahadmy, *op. cit.*, Introducción.

riormente colaboró en el East African Swahili Committee, el East African Literature Bureau, el Tanganyika Languages Board y el Tanga Township Authority. Los primeros tres organismos han sido fundamentales para el desarrollo de la lengua, literatura y cultura swahili hasta la actualidad.

Shaaban bin Robert se conoce fundamentalmente por su poesía, pero también es un prosista importante al punto de haber creado un nuevo tipo de prosa swahili: el ensayo o *insha*.⁷ En particular, sus obras de los años cincuenta están compuestas en forma prosódica, en estilo contemporáneo. Fue él quien creó el puente entre la literatura clásica swahili y la moderna, dado que sus obras revelan un arraigamiento en la poesía didáctica tradicional del siglo XIX, pero con innovaciones importantes.

Shaaban es fundamentalmente un poeta y un filósofo, que ha ejercido una tremenda influencia sobre los hablantes y los escritores de la lengua swahili. De esto dan testimonio la poesía y la prosa contemporáneas, que reflejan claramente su estilo e incluso sus contenidos.

Sus obras, particularmente las de los años cincuenta, tratan temas sociales importantes como la libertad, la igualdad y los derechos de la mujer. Las que escribió poco antes de su muerte son de carácter utópico en cuanto a su análisis y a las opiniones sobre la situación política que el escritor vivió. En el contexto de su época, cultura y religión, las afirmaciones de Shaaban sobre el matrimonio, el amor y la mujer en general resultan ser muy progresistas.

Shaaban escribió más de 20 libros, la mayoría de los cuales fueron publicados en forma póstuma en *Diwani ya Shaaban*.⁸ Allí se incluyen los *adili* o poemas didácticos; los *shairi*, poemas de alta calidad artística; los *insha*, o ensayos, sobre diversos temas y los *hotuba* que son discursos y artículos sobre la lengua swahili. Sus obras lo caracterizan como un poeta producto de la tradición islámica que estuvo, sin embar-

⁷ Véase Bertoncini, *op. cit.*, p. 37.

⁸ Estas obras están disponibles ahora en la biblioteca de El Colegio de México.

go, expuesto a la tradición idealista occidental, ambas basadas en la religión.⁹

Resumen de algunas obras de Shaaban

Kusadikika, 1951 (“Ser creído”)

Se trata de una novela corta satírica sobre la avaricia y el abuso del poder. Habla en nombre de los desposeídos, que durante tanto tiempo no han tenido la libertad de cuestionar nada sino solamente *kusadiki*, creer. Es una alegoría sobre el conflicto entre fuerzas reaccionarias, representadas por Majivuno (“vanidad”), y las progresistas representadas por Karama, un abogado joven quien gana finalmente en un juicio largo e imparcial.

Adili na Nduguze, 1952 (“Adili y sus hermanos”)

La influencia que la tradición oral ha ejercido en las obras de Shaaban es más notable en este libro, que consta de una serie de cuentos sobre el tema de las fuerzas del bien y del mal. Este último asume la forma de la avaricia mientras que el bien se manifiesta como justicia, perseverancia y el triunfo final del bien sobre el mal. Todos estos elementos son fundamentos de la tradición oral. El mal se concibe como la negación de la propia humanidad del hombre, al hacerlo incapaz de reconocer leyes morales que distinguen al hombre de las bestias.

Siku ya Watenzi Wote, 1968 (“El día de todos los creadores”)

Esta obra fue publicada póstumamente. En ella, Shaaban intenta dar la visión del tipo de sociedad que debía desarrollarse en su país natal después de *uhuru* (independencia). Se le proporciona al lector un análisis muy subjetivo y especulativo de la situación y sugiere una filantropía voluntaria como solución a los males del sistema. En este trabajo, Shaaba se revela como un creyente en la hermandad internacional.

⁹ Cfr. Bertoncini, *op. cit.*, p. 35.

Poemas de Shaaban bin Robert

*El color*¹

El color es adorno de Dios
 el color no es una desgracia
 Todos somos de este mundo
 los que sólo comen pan
 también los que comen sabroso
 los vivos y los muertos
 El color es adorno de Dios
 no es la mancha de una maldición

Adorna las estrellas y el cielo
 la rosa y el jazmín
 El color es la gloria de Dios
 en el cuerpo no es sucio
 No es mancha de lo agrio
 ni pecado ni defecto
 El color es la belleza de Dios
 Todopoderoso y Cumplidor.

Es la belleza de Dios
 Quien posee toda la majestad
 Es adorno de los humanos
 es testamento de mi llanto
 Los tontos de este mundo
 lo creen una mancha
 El color es adorno de Dios
 no es la mancha de una maldición

Conocemos a Dios Todopoderoso
 por sus maravillas y misterios
 Es el Señor de los limpios

El color es la belleza de Dios
 Todopoderoso y Cumplidor.

¹ Lit. "nuestros colores".

No le fatiga adornar el cielo
 las criaturas y las naciones
 Cada uno de sus actos
 es un acto de sabiduría
 Cambia a los vivos
 por el nacer y el morir
 El color es adorno de Dios
 no es la mancha de una maldición.

La belleza

La belleza del rostro atrae
 a los que tienen ojos,
 ojos para verla
 por donde quiera que pase
 pero en comparación
 más vale la belleza del carácter.

La belleza más preciosa²
 crean en mi palabra, es la belleza del carácter
 una joya apreciada.

¡Mirad! Todo el mundo
 vive por el carácter
 si no es bueno
 uno se desvía.
 Lo más exaltado son
 la sabiduría y el buen carácter.

Hablando de carácter
 pienso y opino.
 Las escuelas del mundo
 tendrían una misión valiosa
 si por siempre enseñaran
 ser fuerte y de buen carácter.

² Se ha usado la frase *katika hii dunia*, "en este mundo". Pienso que se puede prescindir de ella.

Recuerda

Nada es tuyo ni mío
 todo es para compartir
 Soy tuyo, eres mío
 ¿qué hay para dividir?
 Que todo el mundo se una
 es un hecho digno
 agrada a Dios y a todos los ángeles
 Pedirte que me sigas
 no me atrevo a decirlo
 Ni tampoco a los demás vivientes
 no creo que lo desees
 Decir “no” te pesa
 y a mí también
 El mundo es maravilloso
 recuerda lo que te digo.

Kiswahili

La teta de la madre es sabrosa
 aunque sea la de una perra³

 Kiswahili, propongo
 que se conozca su grandeza

 a los que no la conocen
 les contaré de ella

 y los que no lo hayan hecho
 le rendirán homenaje.

 La teta de la madre es sabrosa
 ninguna otra sabe igual.

³ Hay que ubicarse en el contexto swahili para captar el gran peso que carga esta línea. Dentro de la cultura swahili (o islámica en general), el perro es el animal más degenerado y sucio. Quizás el puerco sea el único rival en este género. Ambas designaciones son usadas socialmente para expresar gran desprecio y repudio.

Mi lengua madre, desde que nací
hasta ahora que soy grande

desde que la lengua me pesaba
hasta ahora que sé pronunciar

es como el perfume
en mi corazón y sentidos

La selva, el mar y los ríos
atravieso profesándolo

La teta de la madre es sabrosa
ninguna otra alimenta igual.

Amina

Amina te decidiste
la muerte has encontrado
como una flor, te cerraste
después de haber florecido.
Te deseo luz
que en el paraíso te acepten
El amor que forjamos
nadie lo puede deshacer.

Recé por tu salud
no quise que perdieras
no quise que te llevara el mal
Por su merced
te ha escogido Dios
El amor que forjamos
nadie lo puede deshacer.

No puedo describir
mi tristeza y mi angustia
cada vez que me acuerdo de ti
Detalles innumerables.

Pero todo es un sueño
no creo que la muerte
sea el fin de la vida
El amor que forjamos
nadie lo puede deshacer.

El alma no perece
para siempre existirá.
La muerte es la salvación
cuando nos llega.
Y tú, mi amor,
en el paraíso vivirás
El amor que forjamos
nadie lo puede deshacer.

Hay algo que sé con certeza:
ya llegaste,
has abandonado la miseria
y eso me gusta
a mí, que me quedé.
El amor que forjamos
nadie lo puede deshacer.

Voy a terminar este poema
con una oración para ti:
cuando la tierra se reúna
y regrese el alma,
cuando se acabe la muerte,
renacerá el amor
El amor que forjamos
nadie lo puede deshacer.

Selección de diversos poemas*Los diez días del huésped*

El primer día al huésped
dale arroz y coco
servido en la cáscara⁴
dale la bienvenida.

El segundo día del huésped
en la casa no queda nada,
sólo restan tres medidas
para comer entre todos

El cuarto día del huésped
dale un machete para que cultive
cuando regrese mándalo
a su casa.

El quinto día, el huésped
está delgado como aguja
la casa se llena de chismes
el huésped se queda boquiabierto.

El sexto día del huésped
comen a hurtadillas
algunos, en los rincones
se esconden del huésped.

El séptimo día del huésped
ya no es sino una molestia
si se quema el techo
quizás que sea el huésped.

⁴ Arroz con coco condimentado (*pilau*). Además, cuando se sirve en la cáscara del coco, es un platillo de honor a un huésped distinguido.

El octavo día del huésped
éste entra a despedirse
si es que sale afuera
“que te vaya bien, huésped”.

El noveno día del huésped
¡Véte, huésped! ¡Véte!
No te detengas huésped
no regreses jamás.

El décimo día del huésped
a golpes y a patadas
¿a quién están corriendo?
¡al huésped están corriendo!

El amor no tiene secretos

El amor no tiene secretos
donde se esconda, será descubierto
el amor no da opciones
cuando atrapa a un hombre
lo hará confesar todo
incluso lo que no ha cometido

El amor no tiene piedad
el viejo se desgracia
el amor no da vuelta atrás
para lograr lo que desea
cuando persigue a un hombre
lo vuelve loco.

El amor humilla al hombre
cuyo cuerpo se seca
cuando se humilla a un compañero
no vale reírse de él
el hombre no tiene poder
para arrimar el amor a un lado.

El amor jamás aceptará
ser compartido con nada
si le molestas al amor
te devuelve enseguida
el amor es una enfermedad
una enfermedad incurable.

El regalo

Acepta este regalo
mi amor, te lo obsequio
prométeme
que lo usarás
haz todo el esfuerzo
para no perderlo.

Amada, este regalo
te lo traigo en secreto
no te diré su nombre
tú misma descubrirás
haz todo el esfuerzo
para que nadie lo sepa.

Este regalo es tuyo,
te lo obsequio
no se lo muestres a los tuyos
lo desvalorarán
si se va de tus manos
será difícil recuperarlo.

Muchos desean
que se lo obsequien
se lo he negado a todos
a ti te lo traigo
lo bello entre nosotros
jamás lo dañes
te digo que es mío.

Mi corazón sufre

Si sólo pudiera
olvidarte para siempre
—nunca lo intentaré—
entonces te evitaría
menospreciaría el amor
mi corazón quedaría en paz.

El amor no me deja en paz
por cualquier cosa siento dolor
estoy inquieto
no se qué me pasa
temo que mi propio corazón
me lleve a la desgracia.

Corazón, ¿qué te ha poseído?
dime enseguida
¿por qué engañarte?
¿por qué sufrir?
para ella careces de valor
pero no la dejas ir.

Corazón, no sufras
amando a quien no te ama
ama a quien te quiere
no te dejes engañar por la cara,
ésta al final se marchitará.

Lágrimas de amor

Lágrimas de amor me brotan
no como suficiente
ni comer me da gusto
mi amor me ha abandonado.

Me ha abandonado
mi amor, ¡compañeros!

La selva y la sabana
sollozan en mi pecho
ansiosamente la busco
pero en vano, no la encuentro.

No la encuentro
no sé donde está
siento tristeza
y mucha pena
cantaré con fuerza
para que sepa dónde estoy.

Humores repentinos

Te mando saludos
que lleguen donde estés
éstas son mis palabras
deposítalas en tu corazón
el amor me pesa,
escucha mi palabra.

Mi amor, me has dejado
te volviste al lugar de donde habías venido
tengo muchos recuerdos
de tu bondad.
Lloro desde el amanecer
hasta que cae el sol
mi corazón no tiene remedio.

De pronto me arrebataste
la belleza de tu cuerpo
cuando duermo sueño
con tu amor y tus caricias
casi me arrepiento
de haberte conocido.

No me da vergüenza
seguirte a donde estés
los males me atormentan
el único remedio es tu cara
¡por Dios! no me da vergüenza
sufrir por ti.

Reina mía

Tú ¡oh reina majestuosa!
exaltada entre las más bellas,
te lloraré hasta el fin de mi vida

Tus acciones me avergonzaron
amor y belleza
te lloraré hasta el fin de mi vida.

Cuando me miras el día se aleja
me iluminas con la luz de tu cuerpo
te lloraré siempre, nunca miraré a otra.

Que ambos estemos en esta vida
me duele mucho
se agotan mis fuerzas
no aguanto más, me atormentas.

COLABORADORES

Yoro Fall. Historiador. Profesor de la Univesidad de Dakar. Graduado en París. Posee una larga experiencia de trabajo como historiador en archivos europeos y africanos, así como en excavaciones arqueológicas en ambos continentes en busca de fuentes para sus trabajos de investigación. Ha realizado numerosas publicaciones sobre distintos temas de la historia de África y Europa. Es autor de *África en la cartografía moderna*.

V.Y. Mudimbe. Doctor en filosofía y letras de la Universidad de Lovaina. Profesor de lenguas romances y literatura comparada en las universidades de Lovaina, París-Nanterre, Zaire y el Haverford College. Ha sido profesor visitante en las universidades de Brazzaville, Bonn, Princeton y Viena. Fue profesor de estructuralismo y semiótica de la historia en el Instituto Internacional de Estudios Semióticos y Estructurales en la Universidad de Indiana. Ha publicado más de sesenta artículos, tres libros de poesía, cuatro novelas y varios libros de lingüística aplicada, filosofía y ciencias sociales.

Lemuel A. Johnson. Doctor en literatura comparada de la Universidad de Michigan. Desde 1986 hasta 1991 fue director del Centro de Estudios Afroamericanos y Africanos de la Universidad de Michigan. Sus actividades profesionales incluyen traducciones de obras de teatro español, dirección teatral, obras de ficción y de poesía, y numerosos artículos de crítica literaria. Es profesor visitante de literatura africana en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México.

Yarisse Zoctizoum. Economista y sociólogo. Profesor-investigador de El Colegio de México en el Centro de Estudios de Asia y África. Se especializa en estudios sobre la formación social africana, la planificación de la economía y la formación del estado en África, así como el lugar de África en la economía mundial. Fue consultor de la UNESCO y del PNUD.

Carlos Lopes. Sociólogo. Experto del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Actualmente es el encargado de la Oficina de África.

Peter Anyang' Nyong'o. Doctor en ciencias políticas de la Universidad de Chicago. En la actualidad es jefe de Programas de la Academia Africana de Ciencias. Fue el primer coordinador de la maestría en estudios de África del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México.

Celma Agüero. Profesora-investigadora de historia de África y coordinadora del programa de África del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Se especializa en estudios del campesinado en el Sahel. Ha publicado sobre campesinado e islam, campesinos y autosuficiencia alimentaria, campesinado e integración nacional en Senegal.

Fabien Adonon D. Profesor de carrera de la Universidad Nacional Autónoma de México en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Realizó la maestría y el doctorado en ciencias económicas y sociales en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Es ex alumno del Conservatoire des Arts et Métiers de París.

Massimango Cangabo Kagabo. Profesor-investigador del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Encargado de la cátedra de swahili. Politólogo. Especialista en asuntos sociopolíticos africanos y problemas políticos del Tercer Mundo.

John Cege Githiora. Licenciado en lingüística de la Universidad Nacional Autónoma de México. Fue profesor de swahili en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México y actualmente trabaja en la Universidad de Michigan.

ÍNDICE

Celma Agüero Doná	
<i>Introducción</i>	7
Yoro Fall	
<i>Historiografía, sociedades y conciencia histórica en África</i>	17
V. Y. Mudimbe	
<i>Paciencia de la filosofía</i>	39
Lemuel Johnson	
<i>El cuarto creciente y la conciencia: ortodoxias islámicas y la novela de África occidental</i>	55
Yarisse Zoctizoum	
<i>Necesidad de una intervención quirúrgica urgente por la democracia en África</i>	83
Carlos Lopes	
<i>¿Perdurará el afropesimismo?</i>	101
Peter Anyang' Nyong'o	
<i>La participación popular y el desafío de la autosuficiencia en África</i>	121
Celma Agüero Doná	
<i>Campesinos de África: los cambios en silencio</i>	137
Fabien Adonon D.	
<i>Vieja realidad y modernidad simbólica</i>	159
Massimango Cangabo Kagabo	
<i>Etnicidad y pluralismo político en el África negra</i>	167
TRADUCCIÓN	
<i>Shaaban bin Robert y el mensaje de la poesía swahili</i> (Introducción y traducción del swahili por John Cege Githiora)	183
COLABORADORES	199

Este libro se terminó de imprimir
en febrero de 1992 en los talleres de
Programas Educativos, S.A. de C.V.,
Chabacano 65-A, 06850 México, D.F.
Composición tipográfica y formación:
Carlos Palleiro.
Se imprimieron 1 000 ejemplares más
sobrantes para reposición.
Cuidó la edición el Departamento de
Publicaciones de El Colegio de México.

