



Pontificia Universidad
JAVERIANA
Bogotá
VIGILADA MINEDUCACIÓN

AFRICANA

APROXIMACIONES, TRAZOS
Y ABORDAJES AFRICANOS



RAFAEL ANTONIO DÍAZ DÍAZ



COLECCIÓN TALLER Y OFICIO DE LA HISTORIA

© Africana. Aproximaciones, trazos y abordajes africanos.
Rafael Antonio Díaz Díaz

© Sensolab MicroEdiciones.
Proyecto editorial de libre circulación.
Facultad de Ciencias Sociales
Pontificia Universidad Javeriana, 2020.

Ilustraciones y diseño editorial: Valentina Rodríguez Ayola

ISBN: 978-958-781-526-9



AFRICANA

APROXIMACIONES, TRAZOS Y
ABORDAJES AFRICANOS

RAFAEL ANTONIO DÍAZ DÍAZ

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	8
Una necesaria introducción de método y contexto	
ENTRADA UNO	14
Descolonizando las diásporas africanas: ontogénesis, muerte escritural y el deber de la memoria	
ENTRADA DOS	28
Contra el vacío óptico: visibilizando las ontologías africanas	
ENTRADA TRES	42
Las retóricas de la alteridad o de cómo son obliterados los sujetos africanos	
ENTRADA CUATRO	48
La línea de horizonte: donde el africano es disuelto	
ENTRADA CINCO	56
Las políticas de la expropiación bajo el colonialismo	
ENTRADA SEIS	62
Las narrativas diaspóricas. La microhistoria presente en África	
ENTRADA SIETE	70
Tradición y modernidad: una tensión en la coyuntura del cambio climático en África	
ENTRADA OCHO	78
Nzinga: la reina africana	
ENTRADA NUEVE	85
Cuando las estatuas viven	
Muerte y vida del arte africano: entre las cartografías sagradas y el museo occidental	
ENTRADA DIEZ	92
Memoria y escritura: traducción y alteridad	
ENTRADA ONCE	100
Universidad, estado-nación y período pos-colonial: el caso de Mozambique	

ENTRADA DOCE	110
Los intelectuales orgánicos en la constitución del Estado-nación en Mozambique: el Centro de Estudios Africanos (CEA) de la Universidad Eduardo Mondlane	
ENTRADA TRECE	120
De extrañamientos y negatividades: las percepciones sobre África	
ENTRADA CATORCE	130
“Angola: del afro estalinismo al capitalismo salvaje”. El fracaso del estado-nación en África: una experiencia	
ENTRADA QUINCE	140
Tradición y modernidad en África: parentesco e iglesias pentecostales entre los bakongo de Luanda. Etnicidad, religión, parentesco e identidad	
ENTRADA DIECISEIS	150
Memoria, poder, identidad y poblamiento: el caso de la Senegambia	
ENTRADA DIECISIETE	156
Incidencia de la estética africana en el arte moderno	
ENTRADA DIECIOCHO	168
Las fronteras y las simultaneidades político-culturales y espaciales en África: el caso de Mali	
ENTRADA DIECINUEVE	178
Congadas, Cucumbís, Áfricas y abolición de la esclavitud en época de Carnaval: “África siempre fue libre”	
ENTRADA VEINTE	188
África queer: sexualidades africanas disidentes, prácticas sexuales subversivas	
ENTRADA VEINTIUNO	202
Viaje al alma y la espiritualidad ibo/igbo: la Umuofia de Okonkwo	
ÁFRICA NOS INTERPELA:	230
A manera de reflexión final	
EPÍLOGO	248
Estéticas africanas	
REFERENCIAS	256
Bibliografía	
Lista de imágenes	
Lista de ilustraciones	

Agradecimientos

Muchas personas no solo hicieron posible sino acompañaron y alentaron el proceso de la elaboración de *Africana*. Mi familia: mi esposa Liz, mis dos hijas Margarita y Sofía, mi hijo Simón y mis nietos Mariana y Juan José fueron compañía en la distancia durante mi estancia en Salvador de Bahía. Igualmente siempre sentí la presencia de mis dos familias extendidas: Díaz y Cabrera. Sofía acompañó con ahinco las primeras ediciones del informe final. Isabelita Castillo ha mostrado el lado amoroso de la entrega al trabajo y al acompañamiento.

En mi casa de estudios y de enseñanza en los pasados 31 años, la Pontificia Universidad Javeriana, reconozco el apoyo y el aval irrestricto de Juana Marín Leoz, directora del Departamento de Historia, Germán Mejía, decano de la Facultad de Ciencias Sociales, Luis Miguel Rengifo, Vicerrector de Investigaciones, mis colegas del Consejo Académico de la Facultad de Ciencias Sociales y mis compañeros docentes investigadores del Departamento de Historia y Geografía.

Mis vínculos, contactos y mis primeras inmersiones con Brasil, desde Campinas, fueron posibles por la inestimable cofradía de May Xue Ospina y Oscar Guarín, así como por sus cinco razones de vida: Santiago, Emilia, Antonio (mi ahijado), Julieta y Francisco. Reconozco el compromiso de Oscar para con el proceso que posibilitó la publicación virtual de este libro.

La cálida acogida y el espíritu de hogar se los debo a la Tía Sandra Márcia Pimentel Gonçalves y su sobrina Lisiane Santos Silva. En la casa compartí con jóvenes brasileños como Jonathan Patrick Alves Tanan Pereira, cuyos diálogos y discusiones me dieron a conocer la percepción juvenil de la difícil coyuntura que experimenta Brasil.

Claudilene Maria da Silva, Carlos Augusto Sant'ana Guimarães y su hija Ayana fueron, en todo momento, mi compañía y guía. Claudilene fue la gestora para que se concretaran los contactos y las invitaciones que hicieron posible la estancia en Salvador de Bahía. Agradezco a Carlos sus gestiones y su empeño para que pudiera interactuar y conversar con miembros de la academia de la Fundación Joaquín Nabuco en Recife, Pernambuco. Igualmente, Carlos me adentró en una historia crítica de Brasil y fue mi compañero de andanzas en el Carnaval de Bahía.

Mariana da Costa Aguiar Petroni, Ernenek Mejía y su hijo Amaru me brindaron su hospitalidad y cordialidad. Agradezco a Ernenek su invitación a dictar la conferencia sobre palenques en el Programa de Postgrado en Antropología (Línea de investigación en Etnología y los pueblos originarios de las Américas) de la Universidad Federal de Bahía.

Mariana Mora, Luis Felipe Ortega y su hijo Camilo fueron mi familia mexicana, esos “cuates” con los que formamos una familia en carnaval, en las conversas y en el conocimiento de la gastronomía bahiana.

En La Universidad Federal de Bahía, el Centro de Estudios Afroasiáticos (CEAO) y en el Programa Multidisciplinar de Postgrado en Estudios Étnicos y Africanos (POSAFRO) reconozco el apoyo y la discusión con Livio Sansone, Maria Rosario Gonçalves de Carvalho, Patricia Alexandra Godinho Gomes, Valdemir Donizette Zamparoni y Ângela Silva Figueiredo. Livio no solo posibilitó la concreción de la invitación institucional, sino que me brindó las mejores condiciones para adelantar mi búsqueda de bibliografía y la redacción del primer informe que hoy se traduce en este libro.

En la Universidad de la Integración Internacional de la Lusofonía Afro-Brasileña (UNILAB), en su campus dos Males (San Francisco del Conde), disfruté de la camaradería y los debates con Christiane Santos Souza, Zelinda dos Santos Barros, Marcio André de Oliveira Santos, Ana Claudia Gomes de Sousa, Claudilene Maria da Silva, Mariana da Costa Aguiar Petroni y Caterina Alessandra Rea. Fueron muy gratificantes las conversaciones que mantuve con varios estudiantes africanos de la UNILAB.

Christiane Santos Souza fue mi amiga, acompañante y gestora de las actividades y las conferencias que se desarrollaron tanto en Bahía, como en San Francisco del Conde en el Reconcavo Bahiano. Igualmente fue la que logró materializar, con el profesor Livio Sansone, la invitación institucional para adelantar la estancia en el CEAO-POSAFRO.

A Osmundo Santos de Araujo Pinho, en la Universidad Federal del Recóncavo de Bahía, por su amistad y deferencia de invitarme al claustro de la UFRB a dictar la conferencia sobre la Cátedra de Estudios Afrocolombianos, en donde mantuve un productivo diálogo con Claudilene Maria da Silva.

A Valentina Rodríguez Ayola quien adelantó la corrección de estilo y, con notable sensibilidad y creatividad, diagramó e ilustró el libro.

Reconozco a los encargados la posibilidad de acceder a la Colección de Arte Africano al Centro Cultural Solar Ferrão, depositario y sede de la Colección de Arte Africano Claudio Masella en Salvador de Bahía. Igualmente agradecer la cesión de derechos para usar las imágenes como parte de la ilustración de este libro.

Al pueblo bahiano ya que a través del carnaval, del candomblé en Musurunga, la celebración de Nuestra Señora de Yemanjá y la fiesta de Nuestro Señor de Bonfim, me mostró la presencia transformada y traducida de África en Brasil y las múltiples relaciones afro brasileñas entre el continente del muntú y Brasil.



INTRODUCCIÓN

UNA NECESARIA INTRODUCCIÓN
DE MÉTODO Y CONTEXTO

“...esos [africanos] hombres y mujeres (...) fueron más fuertes que el miedo...”
Eduardo Galeano¹

El texto que el lector tiene en frente es el resultado de un proceso y de una experiencia adelantada en la ciudad de Salvador, capital del estado nordestino de Bahía, Brasil, desarrollado a lo largo del primer semestre de 2019. Denominada como estancia de investigación, fue posible con el aval, aprobación y apoyo del Departamento de Historia, la Facultad de Ciencias Sociales y la Vicerrectoría de Investigación de la Pontificia Universidad Javeriana, institución en la que me he desempeñado como docente-investigador en los pasados 31 años. Durante este tiempo, la agenda de África y la saga de las poblaciones afrocolombianas han centrado mi desempeño y actividad, y fueron esos escenarios los que definieron el Plan de Trabajo a cumplir en Brasil, dado que ese país, y varios de sus centros académicos han desarrollado una notable producción científica y una permanente conexión multivariada con el continente africano. La formulación del proyecto sobre los afro rizomas diaspóricos, conjuntamente con la arquitecta Natalie Rodríguez, y el comienzo, en 2018, de la primera Maestría en Estudios Afrocolombianos en Colombia por la Universidad Javeriana, colocaron en primer plano, si bien no por primera vez, la necesidad de buscar y entablar redes o relaciones académicas y comunitarias con Brasil y África. Y, en esa coyuntura, Salvador de Bahía descollaba como un escenario pertinente, ideal y prometedor para comenzar a abrir caminos hacia África, toda vez que el Recôncavo bahiano y la Bahía de Todos Los Santos han significado matrices socio-espaciales y culturales cruciales que anudan la diáspora Brasil-África.

Producto de conexiones preestablecidas ya identificadas, la estancia de investigación, de manera oficial e institucional, se adelantó en la Universidad Federal de Bahía (UFBA), particularmente en el Centro de Estudios Afro-Orientales (CEAO) y su unidad de postgrado conocido como Pos Afro en asuntos étnicos y africanos¹. Fundado hace 61 años (1959), el CEAO puede ser considerado como uno de los primeros centros de pensamiento, enseñanza, difusión e investigación más importantes e influyentes, tanto en Brasil, como en América Latina y África, en los ámbitos del lugar de los afrobrasileños en la Historia de Brasil, las genealogías socio-raciales brasileñas, las relaciones atlánticas Brasil-África y en las dinámicas histórico-culturales del continente africano, con un cierto énfasis en la denominada África lusitana o lusófona. Uno de sus más importantes medios de difusión es la Revista *Afro-Asia*, en la cual centramos una de nuestras actividades, como se explicará más adelante².

¹ Galeano, Eduardo, “El racismo nos impide verlo en toda su hermosura”. Julio 31 de 2010. En: <http://redciecuador.wordpress.com/2010/07/31/eduardo-galeano-el-racismo-nos-impide-verlo-en-toda-su-hermosura/>. (Consultado el jueves 5 de agosto de 2010).

¹ La página web oficial del CEAO es: <http://www.ceao.ufba.br/>. El sitio del programa Pos Afro es: <https://posafro.ufba.br/>. Queremos agradecer al Maestro Livio Sansone, Coordinador de Pos Afro, por todo su apoyo y colaboración en el desarrollo de la estancia.

² El sitio web de la Revista es: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia>.

Otros escenarios complementaron y enriquecieron la experiencia bahiana de la estancia como la asistencia al ritual del candomblé (en el terreiro de Musurunga), la fiesta de Nuestro Señor de Bomfim, la fiesta de Iemanjá (la Orisha³ del agua y del mar), el Carnaval bahiano, el Museo Afro digital de la Memoria, el MAFRO (Museo Afrobrasileño de la UFBA), la colección Claudio Masella de Arte Africano del Museo Solar do Ferrão⁴ y las actividades académicas (conferencias, conversatorios, minicursos) que impartían el CEAO, el Programa de Postgrado en Antropología de la UFBA, en la UNILAB⁵, en la Universidad Federal del Recôncavo de Bahia (Cachoeira, Bahía) y en la Fundación Joaquim Nabuco (Recife, Pernambuco). Tanto en el CEAO, como en la UNILAB, hacen presencia fundamental estudiantes y profesores provenientes de países africanos como Angola, Mozambique, Cabo Verde y Guinea Bissau, con algunos de los cuales pudimos intercambiar ideas y posibilidades de colaboración. Esto da una idea de las potencialidades que brinda el escenario bahiano con miras a explorar y establecer redes académicas desde Colombia.

Uno de los objetivos del Plan de Trabajo a desarrollar en la estancia consistía en adelantar una primera, inicial, exploración de estudios sobre África publicados en Brasil, en diversos ámbitos de las Ciencias Sociales. Como era apenas obvio y natural, las primeras revisiones nos marcaron que el catálogo era infinito y materialmente imposible de afrontar con el tiempo que disponíamos. De tal suerte que metodológicamente elegimos una unidad de observación precisa, para los últimos 10 años (2008-2018), en la Revista *Afro-Asia* del CEAO. Dándole la prioridad a miradas, análisis y estudios sobre África, el resultado terminó en la selección de 46 artículos, de los temas y problemas más variados, en la referida publicación periódica. Ese número, de por sí, ya era retador, pero nos dimos a la tarea de abordarlos y, si bien, no alcanzamos a revisarlos todos, afrontamos los que en el proceso nos parecían relevantes para lectores interesados en conocer sobre algunos fenómenos y dinámicas africanas, pero que no siempre encuentran la posibilidad de apreciarlos en conjunto. También, en el camino, producto de otras búsquedas y hallazgos, fuimos incorporando otro material relevante e interesante.

Los criterios de selección del material siempre fueron totalmente abiertos, aunque evidentemente existía la marca de mi experiencia

3 Un *orixá* es una deidad, ancestralidad y espiritualidad, de origen yoruba (Nigeria y Benín), referentes centrales en las religiones de Candomblé en el Nordeste de Brasil y otras áreas. Se señala que son doce los *orixás* del Candomblé bahiano, cada uno con sus propios atributos ancestrales y sagrados.

4 De esta impresionante y significativa Colección de Arte Africano, proceden las imágenes que ilustran el texto.

5 UNILAB (Universidad Internacional de la Integración Internacional de la Lusofonía Afro Brasileira, en su sede Campus dos Males de San Francisco del Conde).

y de mis intereses en la enseñanza de África, el lugar del continente en los textos escolares en Colombia, el lugar de los estudios africanos en el sistema universitario y mi labor de comentar y analizar noticias sobre África en la sección de noticias de la Radio Universidad Nacional de Colombia (UN Análisis, Bogotá) por más de 15 años. Desde el comienzo estuvimos en búsqueda de ejercicios que asumieran dinámicas tales como, y las menciono sin ningún orden preestablecido, las ontologías africanas, el sujeto diaspórico, el proceso de la formación del Estado-nación, las conexiones atlánticas, las retóricas (escritas y visuales) en torno a la producción de la alteridad, las historias de vida y las biografías de los esclavizados, el arte africano, las relaciones y el lugar de los sistemas políticos africanos en la esclavización, las políticas de colonización europea, problemas y desafíos del África contemporánea, movimientos sociales y sexualidades disidentes, África ante el cambio climático y el lugar específico de Brasil en el comercio transatlántico. No se trataba de una investigación formal a partir de algún problema específico, sino de un ejercicio inicial exploratorio que pretendía resaltar abordajes específicos, debates, uso de metodologías, despliegue de teorías, ángulos problemáticos y evidenciar la importancia de tales aproximaciones. En el decurso de la lectura, la escritura y la confección editorial de este texto nos fue quedando claro que la naturaleza y el fin del mismo sería básicamente de difusión, con la clara intención de acercar a un público amplio a un corpus temático multivariado del continente africano.

A medida que íbamos seleccionando cada uno de los textos, procedíamos a su lectura, a partir de la cual íbamos realizando comentarios, anotaciones y observaciones, de tal manera que pudiéramos ofrecer una introducción, una primera caracterización, una entrada al tema, dinámica o fenómeno en particular. En muchos momentos, nuestro ejercicio de observación y escritura se ampliaba o complementaba con otros autores, otras teorías o conceptos, además de la oportunidad de plasmar algunas de nuestras inquietudes propias, reflexiones personales, fruto de esa experiencia de investigar y enseñar sobre África y las diásporas africanas, además de nuestras vivencias con comunidades, líderes e intelectuales afrocolombianos.

Este proceso está complementado con dos documentos escritos previamente, uno de ellos ya publicado en Lagos, Nigeria, en una publicación que nunca circuló en Colombia, por lo que nos pareció buena coyuntura difundirlo y darlo a conocer en este texto. Ese capítulo, se publica con autorización y aprobación de su editor. El otro texto, fue sometido, en el 2018, a un Congreso de Estudios de Asia y África que se desarrolló en la Pontificia Universidad Católica del Perú, en Lima.

Por todo lo anterior, el texto está estructurado por Entradas a temas específicos, con la intención de que se puedan ofrecer rutas y vías de acceso a algunos de los más significativos fenómenos africanos, en distintos momentos de su experiencia histórica y de memoria. Las entradas a los temas no tienen un orden, secuencia, o lógica. Pueden ser leídos sin ningún orden establecido. Obviamente, apenas son solo algunos de los temas, en medio de la vastedad infinita y compleja que puede ofrecer África, la experiencia atlántica África-las Américas y la evolución de los afrodescendientes en las Américas. De tal ejercicio, también ha resultado un *corpus* bibliográfico considerable, que bien pudiera fungir como una sugerencia de lecturas de los temas acá tratados, así como de muchos otros.

El texto, entonces, es una invitación a recorrer el continente africano y algunas de sus conexiones globales, apenas a partir de unas temáticas particulares, que esperamos puedan generar una motivación y un interés mayor por indagar otros rostros del polifacético mundo africano, un escenario vasto que siempre desafía nuestros alcances o percepciones frente a la comprensión de Africana.



E N T R A D A U N O

DESCOLONIZANDO LAS DIÁSPORAS AFRICANAS

ONTOGÉNESIS, MUERTE ESCRITURAL Y EL
DEBER DE LA MEMORIA

El conjunto de diásporas africanas, visto en tiempo y espacio, anuncian y enuncian la fase inicial de la implantación de la experiencia africana en las Américas, particularmente en el conjunto de territorios que, bajo la égida colonial, estaban compuestos por el Nuevo Reino de Granada y las gobernaciones de Santa Martha, Cartagena, Antioquia y Popayán, esto es, lo que hoy constituye la mayor parte de Colombia. Luego de Brasil, la población afro descendiente asentada en Colombia es la más numerosa en lo que atañe al territorio continental de lo que denominamos América Latina¹. La cuestión, en la actualidad, acerca de la historia afro colombiana es preguntarse por el horizonte, los alcances y las dimensiones objetivas y subjetivas de las matrices africanas en la conformación de la afro colombianidad², y, en esa dirección este texto apunta a reflexionar acerca de las nuevas estrategias analíticas y críticas que ubiquen a África y a sus diásporas bajo nuevos derroteros de pensamiento y nuevas claves de análisis o de lectura.

Desde el reconocimiento de las Áfricas complejas y diversas, es dable suponer la constitución, en el escenario de las diásporas, de memorias africanas de base étnica agenciadas por una combinación, “de alguna manera”³, de las experiencias del desarraigo, el drama de la des-territorialización, la solidaridad, pautas pre existentes y nuevas de creatividad cultural, reinención, reacción y resistencias. Así que no cabe acá la posibilidad de suponer un sujeto esclavizado anulado irremediablemente, puesto que hay que recordar la distinción, epistemológicamente revolucionaria en mi criterio, de Patterson de que “el esclavo era un esclavo no porque él fuera el objeto de propiedad, sino porque él no podía llegar a ser el sujeto de propiedad”⁴. El sentido crucial de esta diferencia radica en que la subjetividad del esclavizado no está irremediablemente permeada o anulada por la relación de poder amo-esclavo y todas sus implicaciones de carácter jurídico, mercantil o económico. Ahora bien, si dejamos establecido, desde ya, que el destino y la suerte de las matrices africanas contingentes⁵ no son, igualmente, un paso inercial, puro o mecánico en el transcurso del *middle passage*, sino que por el contrario, como afirma Thornton, el tema real con las matri-

1 El más reciente compendio de la saga afrocolombiana se encuentra en Burgos Cantor, Roberto, editor general, *Rutas de Libertad. 500 años de travesía*. Bogotá, Ministerio de Cultura, Universidad Javeriana, 2010, pp 455.

2 He adelantado una primera reflexión en mi texto “Eurogénesis y afrogénesis. Notas para un debate”. En: Arocha, Jaime, editor, *Nina S. de Friedemann: cronista de disidencias y resistencias*. Bogotá, Universidad Nacional (Centro de Estudios Sociales), UNESCO (La ruta del esclavo), 2009, páginas 135-145.

3 Concepto central en el influyente ensayo de Benítez Rojo, Antonio, *La isla que se repite*. Barcelona, Editorial Casiopea, 1998, centrado en el estudio del *ethos* del Caribe insular, primer receptáculo geográfico de las diásporas africanas.

4 Patterson, Orlando, *Slavery and social death. A comparative study*. Cambridge, London, Harvard University Press, 1982, p. 28.

5 La cultura concebida como matriz “contingente de posibles permutaciones” es central en la teoría de la cultura y del análisis cultural de Zygmunt Bauman en *La cultura como praxis*. Barcelona, Paidós, 2002, pp. 21-22, 26.

ces africanas es establecer “la naturaleza de la interacción y el cambio cultural”⁶, lo cual está en consonancia con la consideración teórica de Said en el sentido de que “la historia de la cultura no es otra cosa que la historia de (los) préstamos culturales”⁷. En este orden de ideas, las diásporas africanas, en tanto “culturas atlánticas”, son objetivamente enunciadas por Gilroy como una “contracultura” de la modernidad, en donde los sujetos diaspóricos son centrales en la constitución de un atlántico negro y sus correspondientes dramaturgias estéticas y contra estéticas⁸.

Entonces, adquiere especial pertinencia las subjetividades africanas en diáspora como elemento capital en la construcción de las nuevas praxis culturales configuradas en el mundo afro atlántico, ya que además –y esto es trascendental para el asunto de las memorias africanas en la diáspora- no hay que olvidar que los africanos, desde las mismas regiones o territorialidades étnicas africanas y en el Atlántico interactuaron de forma amplia con otros africanos; experiencia cultural que quizás, de forma alternativa, no era tan común, o no tenía las mismas dimensiones, o repotenciaba los vínculos existentes en la misma África⁹. De tal suerte, que las diásporas africanas, en sus particularidades (regiones, rutas, lenguas, procedencia étnica, etc.) se erigen como matrices culturales impregnadas de contingencias, acumulación cultural, creatividad, cambios y préstamos, que de una vez comienzan a configurar nuevos sujetos y praxis culturales. No obstante, en tales dinámicas se reconoce que las dimensiones africanas, en tanto escenarios “naturales” y originales de las diásporas, no se hacen presentes o no son tenidas en cuenta en los estudios e investigaciones que se realizan acerca de las poblaciones afro americanas. Coincidimos con Lovejoy cuando argumenta que las nuevas perspectivas historiográficas para el estudio del fenómeno de las diásporas africanas no deberían estar tan centradas en la historia de Europa o de América colonial “si no en los orígenes transatlánticos”, toda vez que se aprecia una tendencia a concentrar el desenvolvimiento de la diáspora desde las perspectivas europeas o americanas conduciendo o generando un menosprecio respecto del “impacto del escenario africano sobre las sociedades de las Américas”. Concluye Lovejoy señalando que los “eventos y las condiciones históricas específicas en África, algunas veces influyeron en los ajustes y estrategias de los esclavizados en las Américas, especialmente cuando los patrones o modelos de comercio concentraron pueblos de origen simi-

Esclavizado.

Es el proceso mediante el cual a una persona o un conjunto de personas se le obliga a ser constituido en esclavo, sin haber tenido antes esa connotación. Es inducir la esclavitud en alguien que posee la condición social de libre.

6 Thornton, John, *Africa and africans in the making of the Atlantic World, 1400-1680*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 210.

7 Said, Edward W., *Cultura e imperialismo*. Barcelona, Anagrama, 1996. (Colección Argumentos, No. 187), p. 337.

8 Gilroy, Paul, *The Black Atlantic. Modernity and double consciousness* (1993). Londres, Verso. Ver capítulo 1: “The black Atlantic as a counterculture of Modernity”.

9 Thornton, *Africa and africans*, p. 221.

lar. El desarrollo de las nuevas sociedades de las Américas dependió, en gran medida, de la creatividad cultural en el Nuevo Mundo; no obstante, los sucesos y desarrollos históricos en África debió aún haber sido significativo en la consolidación de la herencia africana”¹⁰.

Así que el relato comienza en África, o mejor, en las Áfricas posibles, enfatizando allí esa vasta región del África occidental que se extiende, a lo largo de la costa africana del Atlántico, desde la senegambia hasta el Congo/Angola y que llegó aún a incluir algunos territorios del hoy Mozambique y del entonces imperio del Mwene Mupata, “el señor de la gran casa de piedra”, al otro lado del Atlántico, esto es, el escenario índico de la trata oriental esclavista. La vastedad del fenómeno de las diásporas, ha obligado a los investigadores a combinar perspectivas específicas, aplicar un cierto énfasis en determinadas regiones o en un conjunto de regiones, integrando además de manera fundamental visiones holísticas, inmanentes y ontológicas del África o de las Áfricas, así como de sus procesos y rasgos históricos más fundamentales y decisivos¹¹. De tal suerte que la matriz africana debe poder proyectar, en un péndulo, entre lo particular y lo general, las propiedades y manifestaciones más relevantes de índole cultural, social, política, económica, filosófica y artística que se hallan en el sustrato de las culturas africanas. La complejidad cultural en todos sus órdenes y la diversidad étnica igualmente han quedado registradas o, por lo menos, enunciadas y puestas en perspectivas. Entre varios puntos álgidos que plantea la matriz africana se podrían resaltar, en principio, dos. Por un lado, si existieron o no prácticas de esclavización antes del siglo XV y si las hubo cómo interpretarlas o mostrarlas en clave de lectura africana¹².

Por otro lado, la ontología y las memorias africanas imponen no anclar únicamente los procesos según las tablas de la cronología occidental, sino trascender o superar tales convencionalismos emanados de los tiempos judeo cristianos, para reconocer en el mito, en las memorias y en el vitalismo africanos otros tiempos no-tiempos, otras aporías temporales, otros péndulos de los tiempos de los eternos retornos¹³. Siguiendo a Jewsiewicki y Mudimbe, retornar y reconocer las propie-

10 Lovejoy, Paul E., “Identifying enslaved Africans in the African Diaspora”. En: Lovejoy, Paul E., ed., *Identity in the shadow of slavery*. London, Continuum, 2000, pp. 1-3.

11 Véase Thornton, John, *Africa and africans in the making of the Atlantic World*, ob. cit.

12 Al respecto véase el provocativo texto de Ibrahima Thioub, “Regard critique sur les lectures africaines de l’esclavage et de la traite atlantique”. Manuscrito, Communication au Colloque «Historiens Africains et Mondialisation», IIIème congrès de l’Association des Historiens Africains, Bamako, 10-14 septembre 2001. Acá Thioub adelanta una sostenida revisión crítica, de carácter historiográfico, acerca de cómo cierta historiografía africana ha invisibilizado o pasado por alto las dinámicas de la esclavitud domésticas y otras formas de esclavitud en el África occidental.

13 Para apreciar una discusión en tensión sobre el tiempo no tiempo, mito y la fábula, sobre la memoria y la escritura ver Jewsiewicki, B. y Mudimbe, V. Y., “Africans’ memories and contemporary History of Africa”, *History and Theory*, vol. 32, No. 4, pp. 1-11. Acá cabe anotar cómo Said, en su crítica a la historiografía orientalista, ha señalado que la erudición orientalista “consiste en burlar la no historia irregular (no occidental) de Oriente”. Ver Said, Edward, *Orientalismo*, p. 210. Énfasis agregado.

dades epistémicas y ontológicas de los tiempos-no-tiempos africanos, de esos tiempos suspendidos, supone que “la memoria colectiva es un medio para producir significados, los cuales pertenecen al campo político. Visto bajo esta óptica, la memoria individual y la memoria colectiva están en diálogo. La memoria colectiva no significa (establecer) hechos sobre el pasado: es, sobre todo, un **código semántico** para recuperar memorias, para darle sentido a los detalles históricos que están en relación directa con la legitimidad política”¹⁴.

A partir de este posicionamiento teórico creemos que surge una relación paradójica, ambivalente y en tensión entre las memorias hegemónicas y las memorias disidentes. Asociando las primeras al orden imperial/colonial del capitalismo mercantil en desarrollo en los siglos XVI y XVII y que se fundamenta en lo que hemos denominado como la muerte escritural que aniquila, en la escritura del poder, toda la complejidad y la posibilidad histórica que apreciamos en el sujeto africano esclavizado. En tanto que, por contraposición, las memorias disidentes aluden a las memorias que contendrían las densidades africanas mediante dispositivos como la creatividad o plasticidad cultural, la resistencia, la reacción, el cimarronaje, la poliglosia, en fin, una suerte de contraórdenes que, en suma, englobarían los principios de la ontogénesis como esas nuevas pautas integradoras –y, por qué no, disruptivas– que van resituando y resignificando lo africano en las diásporas, otorgándole nuevos sentidos, nuevas semánticas y significados en un entrecruzamiento y préstamo cultural en el amplio escenario o espectro del mundo afro atlántico. Como lo ha planteado Dube, la identidad y la diferencia, en tanto dinámicas centrales de los procesos de resignificación en las diásporas africanas, “se entienden como partes constitutivas de los procesos transnacionales, de culturas entrecruzadas y de historias superpuestas”¹⁵. A partir de este escenario polivalente, es posible poner en perspectiva la naturaleza de rizoma¹⁶ de la memoria, donde por lo demás se configura un tinglado, un campo de batallas y confrontaciones entre lo hegemónico y lo contestatario. El deber de memoria, concepto que hemos tomado del historiador congolés Martin Kalulambi Pongo, se tensiona históricamente a través de tres tipologías de memoria: la memoria-colonización, la memoria-descolonización y

“La memoria colectiva no significa (establecer) hechos sobre el pasado: es, sobre todo, un **código semántico** para recuperar memorias, para darle sentido a los detalles históricos que están en relación directa con la legitimidad política”

Jewsiewicki y Mudimbe

14 Jewsiewicki and Mudimbe, “Africans’ memories and contemporary History”, p. 10. Énfasis agregado.

15 Dube, *Historias esparcidas*, p. 245.

16 Según lo entienden Deleuze y Guattari como procesos sociales y culturales en tanto cadenas y redes intercaladas, pero también en tensión, dinamizadas por ritmos y conexiones. Véase Deleuze, Gilles y Guattari, Pierre Felix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducción de José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta. Valencia, Pre-textos, 1977, pp. 25-27.

las memorias-Nación¹⁷, que complementan la distinción que hemos hecho entre memorias hegemónicas y memorias disidentes.

En consecuencia, otra de las perspectivas que acá quisiéramos proponer es, primero, reconocerle y luego aprehender desde África **su** tiempo y su memoria intrínseca y lo que ello lleva aparejado en relación a las dinámicas propias de las diásporas africanas. Las conexiones interregionales y las que propiamente traspasan las fronteras africanas, son procesos fundamentales que muestran la transversalidad de las diásporas en las historias africanas. Hay que recordar que el poblamiento bantú se sigue considerando como una de las mayores experiencias de colonización diaspórica más relevante de la historia humana, evidenciándose así cómo lo diaspórico es integralmente transversal no solo a la historicidad africana, como ya lo referimos, sino a la configuración en el tiempo de las subjetividades y las ontologías africanas. De tal suerte que se podría hablar, en el ejercicio de descolonizar las diásporas africanas, de la existencia ontológica de una suerte de “consciencia diaspórica”, que pudo incidir en el sujeto esclavizado, tanto individual como colectivo, a la hora de enfrentar el desarraigo y la deportación, toda vez que se desplegaron y pusieron en acción mecanismos y estrategias de supervivencia, adaptación o resistencia. En contravía a los imaginarios, discursos y representaciones occidentales desde el siglo XV que demonizaron y barbarizaron las culturas africanas, la trata atlántica de esclavos puso en marcha civilizaciones en diáspora que entrarían a un vasto proceso de continuidad, ruptura y transformación y no, como se pensaba entonces, entornos étnicos y culturales vacíos de toda densidad histórica y acumulación de saberes.

De tal suerte que acá se impone, en la tensión entre las memorias hegemónicas y las memorias disidentes, una contraposición entre la muerte escritural –propia de las memorias hegemónicas- y el deber de memoria –propia de las memorias disidentes. Si acordamos que, en la hegemonía, la escritura –y con ella la iconografía- es el registro predominante, entonces nos vemos confrontados al problema de las fuentes históricas que, en términos generales, propician una muerte escritural del sujeto esclavizado o diaspórico, un vaciamiento de lo africano o de lo afro diaspórico en ciernes. Cuando la plasticidad o la estética corpórea africana son leídas y registradas, por ejemplo, como una posesión demoníaca, constatamos una operación de muerte escritural propia además de la imposibilidad ontológica de la escritura occidental, valga decir, de las percepciones de cuño imperial y colonial para entender las ontolo-

17 Kalulambi, “Reciclaje de la historia y deber de memoria”, p. 14.

gías africanas y sus correlatos expresados en las dinámicas culturales de las diásporas. Quizás de manera más reflexiva, pero en la misma dimensión crítica, Dube propone hablar de una “historia sin garantía” cuyas “características... están vinculadas inextricablemente a los términos de una *ontología débil*”. Y aunque también Dube se aparta de lo que nosotros observamos en Bordieu como la imposibilidad ontológica cuando el sociólogo francés habla de que la escolástica occidental “implica una ignorancia más o menos triunfal de [su propia] ignorancia”, igualmente está de acuerdo, con Bordieu, en que la expansión del “punto de vista escolástico... limita sus propias condiciones de posibilidad”.¹⁸ Es bajo esta perspectiva que planteamos la connotación de la muerte escritural como efecto de la imposibilidad ontológica del pensamiento escolástico occidental cuando se trata de registrar al “otro” no europeo.

La muerte escritural no es otra cosa que la producción en cadena de precariedades ontológicas de los sujetos inmersos en las diásporas y ello entra en sintonía con el concepto de “historia sin garantía” que desarrolla Dube. La muerte escritural es la exterioridad que, en su auto complacencia, inhibe la posibilidad de entender ese “otro”, en aras de servir, a manera de genuflexión, al poder. También, como diría Chimamanda Adichie, esta única historia hegemónica evoca tristemente la pérdida de la dignidad de las personas africanas y de origen africano en su transcurrir histórico, por lo que igualmente es un atentado a la dignidad de la historia de la humanidad, a la cual se le niega considerar una enorme experiencia en la construcción histórica del ser humano¹⁹. En consecuencia, ante el problema de las fuentes históricas escritas y sus negaciones producidas se requiere diseñar y poner a prueba nuevas hermenéuticas e interpretaciones de las muertes escriturales, implementando operaciones que tomen en consideración los silencios, los pliegues y los intersticios de los documentos escritos, procurando acercarnos al ejercicio de una restitución ontológica del sujeto esclavizado o de todos aquellos inmiscuidos en la creatividad cultural de las diásporas tanto en África, en el Atlántico y a lo largo y ancho de las Américas. Creemos que es posible “torcerle el cuello” a las muertes escriturales, a través de los esguinces propios de las nuevas interpretaciones.

En principio, entendemos las diásporas africanas como ese ingente movimiento demográfico, social y cultural de millones de seres esclavizados iniciado, obviamente, en las mismas regiones africanas, y que incorporó al Atlántico como ese túnel a través del cual las Áfricas se

La muerte escritural es la exterioridad que, en su auto complacencia, inhibe la posibilidad de entender ese “otro”, en aras de servir, a manera de genuflexión, al poder.

18 Véase Dube, *Historias esparcidas*, pp. 37-38. Énfasis agregado. La referencia a Bordieu en Dube, *Historias esparcidas*, p. 38.

19 Véase la conferencia “*El peligro de una sola historia*” de esta joven y talentosa escritora ibo o igbo (Nigeria) en: http://www.ted.com/talks/lang/spa/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story.html (Consultada el martes 30 de noviembre de 2010).

proyectaron para incubarse en las Américas, a un ritmo que, de manera cadenciosa, termina por ir produciendo un África *en* y *de* las Américas²⁰. Al respecto, varias perspectivas se perfilan pertinentes. Es importante revelar el lugar, el papel y el accionar de los actores africanos involucrados en el escalonamiento temporal y regional de la trata atlántica de esclavos, actitudes que pudieron ir desde las negociaciones entre europeos y dirigentes locales o regionales, hasta acciones netamente africanas de resistencia a la esclavización. En fin, acá hay un espectro de acciones que objetivan el involucramiento africano de algún tipo y dirección en la esclavización. Igualmente es notorio e insustituible develar la función que cumplió la trata atlántica de esclavos en la emergencia del nuevo sistema mundo y con él tanto la estructuración de los imperios trasatlánticos como el surgimiento del capitalismo como nuevo epifenómeno mundial. Una cuestión que inquieta sobre manera es inquirir si la esclavitud puede ser considerada como un hecho moderno o si precisamente la esclavitud muestra ese rostro infame, deshumanizador y perverso de la modernidad en su proceso imperial y colonial de expansión. En nuestro criterio la esclavitud global y atlántica puede ser calificada como un hecho claramente moderno, que proyecta un conjunto de modernidades esclavistas, de base o sustrato colonial, piedra angular en la constitución de los imperios trasatlánticos a partir del siglo XV. En otros términos, la esclavización global es un agente constitutivo de la modernidad o de las modernidades hegemónicas.

Las diásporas africanas se desarrollaron en el espectro de la constitución, como ya lo hemos anotado, de un mundo afro atlántico²¹ en donde incidían, de manera recíproca, las realidades europeas, americanas y africanas, instaurándose así redes y relaciones de todo tipo que permite, en todo caso, justipreciar la incidencia precisamente africana en toda su densidad y complejidad. En este sentido, cifras, rutas y procedencias étnicas constituyen uno de tantas posibilidades de ilustrar la dinámica de ese mundo afro atlántico, donde se requiere descollar el accionar africano. Trayendo a colación el concepto de ontogénesis, tantas veces utilizado por Nina S. de Friedemann²², las diásporas africanas supusieron la puesta en marcha de un vasto proceso de proyección, permanencia, ruptura, cambio y transformación de índole cultural que empezó a manifestarse en la misma África, donde comenzaba el proceso de esclavización. Inquietante y fascinante constituye poner en perspectiva analítica la forma cómo esta ontogénesis se fue manifestando en medio –y precisamente por ello– del desarraigo, del drama,

20 Véase la obra colectiva *África en América Latina*, que tuvo como relator y editor al intelectual cubano Manuel Moreno Fraginals (México, UNESCO-Siglo XXI Editores, 1977, 436 pp.).

21 El concepto es tomado de Thornton, J., *Africa and Africans*, p. 211.

22 Cf. Friedemann, Nina S. de, *La saga del negro. Presencia africana en Colombia*. Bogotá, Instituto de Genética Humana (Facultad de Medicina, Universidad Javeriana), 1993.

del trauma y de la solidaridad, ya fuera en las caravanas, en las factorías o en los barcos que conducían los sujetos esclavizados a las Américas. El relato de las diásporas africanas tendrá en el Caribe insular y en el continental neogranadino su expresión e ilustración más precisa y específica, en el sentido de particularizar y ejemplificar el arribo de los esclavizados y las condiciones de ese arribo, especialmente al puerto de Cartagena de Indias, así como lo que sucedía en el tiempo posterior a la llegada de los barcos esclavistas al puerto o a otros lugares del Caribe continental.

Las matrices y las diásporas africanas convergen, en muchos sentidos, en lo que hemos denominado como la experiencia colonial de los afro descendientes²³. Lo colonial se entiende como el período durante el cual se ejerció la dominación hispánica –unos 300 años– y el concepto afro descendiente hace alusión no solo a los esclavizados que originalmente arribaron de la península ibérica y de determinadas regiones africanas, sino a todos aquellos sujetos que nacieron o permanecieron bajo la condición de esclavizados. También el sentido de afro descendiente hace referencia –y esto es muy importante– a los sujetos que descendiendo de africanos no estaban sujetos a la condición jurídica de esclavo, o que habían obtenido su libertad y que además eran sujetos históricos que se formaron producto de las “mezclas” interraciales o interétnicas. Somos conscientes que este ámbito es problemático, pero lo queremos destacar particularmente en el sentido de que la experiencia colonial de los afro descendientes no puede quedarse solamente en la condición esclava.

En efecto, si bien la impronta de los esclavizados reveló experiencias bastante peculiares o específicas, no fue necesariamente un ámbito que se mantuviera alejado de redes, relaciones o redes con otros actores del mundo colonial. En este mismo sentido, la esclavitud no puede verse como un fin en sí mismo, esto es, que es factible proponer un entramado de la libertad en la esclavitud y de la esclavitud en la libertad, que además revela la existencia de intersticios, pliegues, discursividades y fracturas en el conjunto colonial, local y regional de las sociedades esclavistas y de la esclavitud en tanto institución²⁴. Me refiero a las oportunidades de autonomía y semi autonomía que exhibieron los esclavos y, de otra parte, la notable dependencia parasitaria de los esclavistas y de la sociedad esclavista respecto de la mano de obra esclava. La red existencial, cotidiana y vivencial entre libertad y esclavitud, ha

23 He analizado el papel, la relación y la tensión entre las matrices africanas y las culturas coloniales en los siguientes artículos: “Matrices coloniales y diásporas africanas: hacia una investigación de las culturas negra y mulata en la Nueva Granada”. En: *Memoria y sociedad* (Bogotá, Departamento de Historia, Universidad Javeriana), VII, 15 (noviembre de 2003), pp. 219-228; “Entre demonios africanizados, cabildos y estéticas corpóreas: aproximaciones a las culturas negra y mulata en el Nuevo Reino de Granada”. En: *Universitas Humanística* (Bogotá, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Javeriana), 60 (julio-diciembre 2005), páginas 29-37.

24 Al respecto véase mis artículos: “¿Es posible la libertad en la esclavitud? A propósito de la tensión entre la libertad y la esclavitud en la Nueva Granada”. En: *Historia Crítica* (Bogotá, Departamento de Historia, Universidad de Los Andes), 24 (julio-diciembre 2002), pp. 67-77, y “La diversión y lo privado entre los esclavos neogranadinos”. En: Borja, Jaime y Rodríguez, Pablo, editores, *Historia de la vida privada en Colombia*. Bogotá: Editorial Taurus, 2011, v. 1, pp. 227-253.

hecho posible que, como hipótesis propongamos el fenómeno de que los esclavizados, individual y colectivamente, lograron fraguar espacios que se pueden catalogar como privados en un péndulo de huida y enfrentamiento con la sociedad que los sometía, oprimía y esclavizaba²⁵. Este accionar político y libertario de los afro descendientes en el mundo colonial, evidenció y articuló en red un escenario que hemos denominado cartografías de la resistencia instrumentalizadas a través de la construcción y apropiación cultural de los territorios, esto es, procesos de territorialidad, de la politización de los entornos y de las ecologías, dinámicas que bien pudieron gestar especies de memorias regionales, por lo que se hace imprescindible, en el estudio de las diásporas, acudir al análisis de las epistemologías locales²⁶ de producción de memoria, de prácticas culturales y estrategias de huida y enfrentamiento frente a la sociedad esclavista. Ello hace viable proponer un ángulo de análisis referido a la posibilidad que pudieron detentar los esclavizados de acotar subrepticia y públicamente espacios cotidianos de vida privada, tensionados por la circularidad de la huida y el enfrentamiento, los controles, las delaciones y las relaciones sociales e inter étnicas de todo tipo en sus niveles de escalonamiento local/regional.

La experiencia colonial de los afro descendientes se puede desglosar, para efectos prácticos, en tres ámbitos: económico, socio-político y cultural. Probablemente, existen temas, aspectos y fenómenos que se interrelacionan en más de uno de estos ámbitos, como podría ser, por ejemplo, el tema de los oficios de los esclavos y de los afro descendientes libres. Eso es inevitable y apenas natural. Se requiere, por consiguiente, poner en balanza estos tratamientos similares o análogos para ponerlos en sintonía y concordancia. De todas maneras, se van a proponer a continuación algunos problemas o temáticas por cada uno de los ámbitos enunciados antes como una manera de proponer áreas de estudio de la experiencia colonial de las diásporas africanas.

En lo económico, se plantea el reto y el dilema de trascender una visión “economicista” de la esclavitud y del trabajo libre, si bien es importante establecer el papel y el lugar de los afro descendientes en los distintos sectores económicos, tanto en su contexto urbano, como en el rural. De la misma manera, establecer la función de los afro descendientes en los procesos productivos y en el comercio colonial como fueron los bogas y los arrieros, entre otros. En este punto, aunque también parecen relevantes para lo sociopolítico y lo cultural, llama mucho la atención las dinámicas de apropiación del territorio, lo que algunos expertos denominan como territorialidad o poblamiento²⁷, aspectos

25 Díaz, “La diversión y lo privado entre los esclavos neogranadinos”.

26 Tomamos este concepto de Yoro Fall, “Historiografía, sociedades y consciencia histórica en África”. En: Agüero Dona, Celma, *África. Inventando el futuro* (1992). México, El Colegio de México, 1992, pp. 17-38.

27 Al respecto véase el trabajo de Herrera Martha, *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes centrales neogranadinos. Siglo XVIII*. Bogotá, Instituto Colombiano de

que en muchos sentidos se manifestaron en relación o en tensión con los intereses y las necesidades intrínsecas de la economía y la sociedad esclavista.

En lo social, parece capital escudriñar las condiciones que tuvieron los afro descendientes para formar nichos de comunidad, estables o no, persistentes o temporales, como bien lo pueden ilustrar los palenques, los cabildos, las juntas, las rochelas o las familias. También observar en qué tipo de relaciones, de índole social, socio-afectivo, socio étnico o socio racial, se vieron inmiscuidos los afro descendientes poniendo en perspectiva las tensiones sociales y políticas que implicaron la puesta en marcha de tales relaciones. Es fundamental desglosar la praxis política expresada en la reacción o la resistencia, la disidencia, frente al orden hegemónico colonial y que adquirió la forma del cimarronaje (individual y colectivo), la constitución de palenques, el desarrollo de juntas y la estructuración de las rochelas, entre otras maneras de subvertir el orden colonial²⁸.

Y, finalmente, en lo cultural sería relevante tratar de apreciar las condiciones de todo tipo, que experimentaron los afro descendientes, en la perspectiva de entender cómo se forjaron sus praxis, dinámicas y capitales culturales, que lograron ser construidas a través de un tejido de relaciones sociales de toda índole y, en todo caso, en una permanente tensión y negociación con los órdenes coloniales constituidos como la iglesia, por ejemplo. También en un permanente diálogo cultural que, mediante el préstamo, la negociación, el intercambio y el consenso, puso a interactuar matrices culturales –expresadas local y regionalmente- de origen indígena, europeo y africano. Huida y enfrentamiento parecen acá dos polos que tensionan las dinámicas culturales de los afro descendientes. Y, por supuesto, este proceso cultural debe mostrar aquellas expresiones o manifestaciones culturales en el nivel, entre otras, de bailes, danzas, prácticas rituales, religiosidad popular, instrumentos musicales, tambores y percusión, chirimías, cantos religiosos y profanos, juegos de azar, ceremonias oficiales, procesiones religiosas, etc.²⁹

En lo estrictamente religioso, se plantea que la evangelización de los esclavizados y de los libertos estuvo lejos de producir resultados canónicos, paradigmáticos y teológicos en sentido estricto; antes bien, se observa un proceso de constitución local y regional de religiosidades

Antropología e Historia, Academia Colombiana de Historia, 2002.

28 Este proceso, para el caso de las rochelas, lo he analizado en mi texto "Generando diferencias, construyendo desigualdades: narrativas coloniales y esclavistas sobre arrojados e indígenas en el Caribe Colonial colombiano, 1750-1810". En: *Humanismo y Ciencia*, 2 (julio-diciembre 2015), Valledupar (Universidad Popular del César), pp. 10-25.

29 Cf. Díaz, "Matrices coloniales y diásporas africanas" y Díaz "Entre demonios africanizados, cabildos y estéticas corpóreas".

populares en el que, para el caso de los afro descendientes, Taussig ha develado una doble dinámica íntimamente inter relacionada de africanización del cristianismo y de cristianización de lo africano³⁰.

³⁰ Taussig, Michael, "Religión de esclavos y la creación de un campesinado en el valle del río Cauca, Colombia". En: *Estudios rurales latinoamericanos* (Bogotá), II, 3 (septiembre-diciembre 1979), Pp. 362-390.

CONTRA EL VACÍO ÓNTICO

VISIBILIZANDO LAS ONTOLOGÍAS AFRICANAS



Introducción

Vamos a partir de una aseveración central y fundamental: las prácticas y las retóricas de la modernidad occidental –hegemónica/dominante- y euro centrada provocan un vaciamiento, un no ser ni existir, de los sujetos de origen africano y todo lo que ello conlleva como sus ontologías, sus creencias de todo tipo, sus prácticas culturales, sus procesos de poblamiento y de diáspora global. Mbembe apunta, al respecto que “a raíz de esta lógica autoficcional, autocontemplativa o de *clausura*, el negro y la raza han sido continuamente reducidos a un mismo significado en el imaginario de las sociedades europeas”, clausura que la asocia a una suerte de “locura codificada”¹. Tal borradura existencial tuvo, de manera asimétrica, una funcionalidad evidente: la modernidad finalmente se tornó en un discurso sometido y subordinado, casi que subsidiario, a la viabilidad y justificación del proyecto global de expansión del capitalismo en el horizonte de la constitución del imperialismo, de los espacios coloniales, de las dinámicas esclavistas y, en sí, de la esclavización de millones de seres humanos.

La asimetría, a la que hacemos alusión, tiene que ver con la necesidad de Occidente de construir una ética o una moral humana que no supusiera la existencia de talanqueras éticas en el camino de la esclavización, de la explotación y del sojuzgamiento de seres humanos en África y en el sur global. Como diría Fanón², es la operación antitética que configura la constitución de un humanismo deshumanizador, en donde los sujetos coloniales son agenciados como esclavos modernos. O como reza el título del libro de Castro-Gómez, *La hybris del punto cero*, para quien, desde la perspectiva de la colonialidad del poder, “la ilustración fue vista como un mecanismo idóneo para eliminar las “muchas formas de conocer” vigentes todavía en las poblaciones nativas y sustituirlas por una sola forma única y verdadera de conocer el mundo: la suministrada por la racionalidad científico-técnica de la modernidad”³. En ese sentido, la modernidad produce un cero, un único punto de comienzo que es ella, eliminando, sustituyendo o ignorando los otros epistemes que le son coetáneos. Para decirlo en términos de Walter Benjamin, al referirse a la epistemología del progreso y de la historia bajo las condiciones y las circunstancias del fascismo en boga entonces (circa 1940) en Europa: “La representación de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación del avance de esta *a lo*

1 Mbembe, A., *Crítica de la razón negra*. Ediciones Futuro Anterior, Ediciones Nuevos emprendimientos editoriales, Barcelona, 2016, capítulo 1. Resaltado nuestro.

2 Fanón, Frantz, *Los condenados de la tierra*. 2ª. Ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

3 Castro-Gómez, Santiago, *La hybris del punto cero*. Bogotá, Editorial Javeriana, 2005, p. 16.

*largo de un tiempo homogéneo y vacío*⁴. Esto es, por extensión a África, concebir que la modernidad hegemónica occidental torno la experiencia histórica africana en una dimensión distópica homogénea y vacía a partir del paradigma o de la noción del progreso.

Es a eso a lo que nos referimos cuando hablamos del vacío óntico, también contenido en el concepto de necropolítica propuesto y desarrollado por el camerunés Achile Mbembe⁵. En ese sentido, la modernidad implicó, en el discurso, una muerte real o una muerte en vida de los sujetos y sus culturas, la que también podemos asimilar a la modernidad como una máquina productora de diferencias hasta el borramiento que Mbembe desarrolla en su libro *Crítica de la razón negra*⁶. El vacío óntico es un punto inicial, un referente cero, donde Europa es autopoietica, erigiéndose como el único y universal referente de toda posibilidad y de todo origen, por lo que, en consecuencia, todo lo anterior, o lo que está por fuera de ella, sencillamente no existe o no tiene propiedades intrínsecas, ni tiene vida propia⁷. Los pobladores africanos, desde esta lógica, son criminalizados e invalidados como entes posibles y deseables. De forma anacrónica, si se quiere, terminaron por constituir habitantes ilegítimos de sus tierras de origen y seres malvados emanados de las tinieblas y de las oscuridades del reino del demonio, por lo que era legítimo despojarlos de sus tierras ancestrales e iniciar operaciones y acciones de *pacificación* en caso de que no se sometieran al poder de la modernidad y a sus agentes. Aquí cabe advertir que cuando hablamos de modernidad nos referimos a aquella modernidad hegemónica secular, laica o religiosa que se produjo como adherida al poder y al capital. Ello quiere decir, que existieron otras modernidades de otro talante. No hay espacio acá para desarrollar este aspecto, pero era necesario aclararlo.

Ahora bien, acá no vamos precisamente a discutir o a analizar los discursos, las retóricas, las representaciones y los imaginarios propios del vacío óntico, dinámicas que, hasta donde es posible, ya han sido suficientemente analizadas o estudiadas y en donde, por ahora, poco tendríamos que agregar. Como ilustración podríamos referenciar, entre

Óntico.

En Filosofía se le denomina así a todo lo relacionado al *ser*. La rama que estudia al *ser* y al *ente* se llama ontología.

El vacío óntico es un punto inicial, un referente cero, donde Europa es autopoietica erigiéndose como el único y universal referente de toda posibilidad y de todo origen, por lo que, en consecuencia, todo lo anterior, o lo que está por fuera de ella, sencillamente no existe o no tiene propiedades intrínsecas, ni tiene vida propia.

4 Benjamin, Walter, *Iluminaciones*. Bogotá, Taurus, 2018, p. 315.

5 Mbembe, A., *Necropolítica*. Madrid, Editorial Melusina, 2011.

6 Mbembe, A., *Crítica de la razón negra*. Ediciones Futuro Anterior, Ediciones Nuevos emprendimientos editoriales, Barcelona, 2016.

7 De allí que sea capital la aseveración de Wa Thiong'o, a partir de la literatura como arma de lucha y combate, en el sentido de que "Esta literatura,... celebraba el derecho -nuestro derecho- de dar nombre al mundo, de fijarlo en nuestras propias palabras y, por lo tanto, *de nombrarnos a nosotros mismos*". Las nuevas literaturas africanas proyectan unos nuevos sujetos africanos "que preferían morir luchando que vivir arrodillados en un mundo en el que no se les permitiera definirse a sí mismos". Ver su edición de una serie de conferencias en: Wa Thiong'o, Ngũgĩ, *Desplazar el centro*, p. 51.

otros, estudios como los del profesor Mudimbe en su *Idea of Africa e Invention of Africa*⁸.

Haremos mejor un ejercicio a contrapelo o en contravía al llamado vacío óptico, consistente en resaltar lo que, a nuestro juicio, representa lo más significativo del corpus ontológico diferenciado de las Áfricas, sean saharianas, sahelianas, bantúes, pigmeas o khoisánidas, entre otras. Y esta operación de asimetría nace de una condición vital personal. Aquí precisamos advertir que, en realidad, este texto, más que un artículo de carácter estrictamente académico, es un escrito de corte ensayístico, en donde queremos plasmar un conjunto de ideas y planteamientos producto de enseñar, por más de 30 años, historia de África y conflictos africanos, además de una experiencia acumulada de contactos y trabajo con colegas y comunidades afrodescendientes en Colombia y en otras partes de las Américas.

El tiempo no tiempo o el mito del eterno retorno

Cuando un observador aprecia un documental reciente del año 2015 sobre los khoi san⁹, en donde se aprecia cómo aquellos producen fuego mediante la fricción de un madero sobre una piedra, según se procedía hace varios miles de años, justo en la época de la invención del fuego por el ser humano, su posible percepción “natural” es que está indudablemente ante un pueblo prehistórico. Aquí, a ese observador contemporáneo la modernidad lo induce a error o a engaño, en el sentido de que la lógica del tiempo moderno no tiene nada que ver con el discurrir cíclico asincrónico y suspendido del tiempo en pueblos africanos. De igual manera, los hornos para la producción de objetos metálicos o de cerámica, que aún hoy se aprecian en distintas comunidades, fueron diseñados hace más de 5 mil años y siguen siendo tan funcionales como entonces y se siguen construyendo de la misma manera como en aquellas épocas. Las trenzas o las estéticas del cabello que cubren la cabeza, gobierno del cuerpo, se vienen tejiendo desde hace unos seis mil años o más¹⁰.

El tiempo africano no marcha en una lógica de sucesión geométrica, que suponga una operación de escalonamiento moral paradigmático, por ejemplo, hacia el telos del progreso. Es más bien un tiempo

Es más bien un tiempo natural, social y cotidiano que se define, o mejor, que se objetiva en el ritmo de la vida individual, colectiva y comunitaria.

8 Mudimbe, V.Y., *The idea of Africa*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1994. Mudimbe, *The invention of Africa*. Indiana, Indiana University Press, 1988.

9 Conjunto de pueblos originarios de África que habitan los desiertos del Kalahari y de Namibia, en el sudoeste africano.

10 Véase Fall, *Historiografía, sociedades, ob. Cit.*, p. 35.

natural, social y cotidiano que se define o mejor que se objetiva en el **ritmo** de la vida individual, colectiva y comunitaria. En un contrasentido al tiempo moderno, el tiempo africano es atemporal y anacrónico, pero ello no quiere decir que no tenga su propio sentido y desarrollo: que, aunque sea un tiempo suspendido, no produzca los cambios requeridos, entre otras cosas porque la concepción, el manejo y hasta la manipulación del tiempo son escenarios políticos de tensión, complejos, de combate. Estos tiempos cíclicos y anacrónicos van marcando su propio ritmo de cambio, su más íntimo telos, su destino, por lo que es un desatino pensar que los tiempos suspendidos están anclados en un tiempo sin alteraciones, los cuales igualmente poseen su propio significado manifiesto y su propio ritmo. Por todo ello, se puede manifestar que no es objetivo indicar que los tiempos africanos se manifiestan en un pasado, en un presente y en un futuro, particularmente si esos ítems se marcan desde el paradigma del progreso moderno.

La memoria y las memorias performativas

Posiblemente es la memoria, en tanto acervo de la experiencia humana, la que le imprime al tiempo africano su carácter de atemporal, anacrónico y suspendido. Las memorias africanas constituyen toda una filosofía del registro del lugar de las ontologías en el tiempo. Pero, más allá de un registro, la memoria africana es un campo semántico que configura una red de significados y significantes para recuperar hechos acaecidos en algún tiempo. De manera más significativa, la memoria es ese dispositivo que agencia el lugar, el ser y el estar en el tiempo, en un espacio y en una comunidad, ya que fija las genealogías comunitarias y sus cambios, además que consolida los códigos y los presupuestos éticos y estéticos, dándole sentido a los entornos comunitarios. Y como lo señalábamos a propósito del tiempo, de igual forma la disposición de la memoria y su agenciamiento están dinamizados y en tensión en tanto campos políticos de nominación y prevalencia entre los agentes políticos, ya sea los consejos de ancianos, los líderes, los reyes, las relaciones de género, los magos o las sacerdotisas.

Las memorias, a nuestro entender, están compuestas por dos elementos esenciales: las oralidades y las palabras, que combinadas configuran las llamadas narrativas de la memoria expresadas en mitos, cuentos, proverbios, historias y leyendas. Dado el carácter transversal diaspórico presente en la experiencia histórica de los pueblos africanos, constitutivo de lo que podemos denominar como la conciencia diaspórica, es particularmente relevante señalar que la experiencia

temporo-espacial a escalas locales y regionales están reflejadas en las denominadas memorias diaspóricas, recogidas por hombres y mujeres que continuamente se desplazan por espacios propios, consanguíneos parentales (cognaticios) o extraños, y que luego revierten o socializan en sus propias comunidades a través de las distintas narrativas.

Tal socialización se ejecuta mediante lo que se puede catalogar como las memorias performativas, esto es, el despliegue de los contenidos de la memoria ante los escenarios familiares o comunitarios mediante la percusión, la palabra, el canto, la danza, la música, las estéticas corpóreas y las máscaras danzantes. También, mediante la ejecución de la palabra narrada llena de significaciones. Acá no solo se materializan procesos pedagógicos de transmisión de conocimientos, sino que además se refuerzan códigos de conducta y principios morales o éticos. Pero, sobre todo, las memorias performativas agencian procesos sociales de enseñanza de la historia, de despliegue y reforzamiento de la conciencia histórica del grupo, de consolidación de las prácticas culturales y de las creencias religiosas y de aprendizajes colectivos de los significados de la memoria representados en las vestimentas, en los colores, en los movimientos corpóreos, en las redes que anudan canto-percusión y danza, en la ejecución de los instrumentos musicales y en las tonalidades de las palabras dichas o cantadas.

Cosmogonías, mitos, religiosidades y espiritualidades

Se ha expresado que los africanos son religiosos hasta los tuétanos. Que son pueblos profundamente espirituales y creyentes. Por su parte, el esencialismo judeo cristiano de la modernidad, con su código del pecado original y el ecumenismo unívoco, recriminó a los africanos por tener religiones demoníacas y dioses falsos, así como prácticas idolátricas o fetichistas. Probablemente, es en este campo complejo de lo espiritual religioso africano donde se aprecia, en toda su magnitud y con su mayor crudeza, la incompetencia o la imposibilidad ontológica de la modernidad europea hegemónica de entender, de comprender, la red existencial-espiritual del amplio marco del mundo negro-africano, como lo ha analizado Kasanda¹¹.

Tomando como referencia concreta el *Muntú*, es decir, el infinito corpus cultural y religioso de las civilizaciones bantúes, estamos hablando de un proyecto ontológico que no tiene la pretensión de ser

¹¹ En buena medida, lo que vamos a señalar a continuación está inspirado y basado en Kasanda Lumembu, Albert, "Elocuencia y magia del cuerpo. Un enfoque negro africano". En: *Memoria y Sociedad* (Bogotá), VI, 12 (agosto 2002), pp. 101-120.

universal, sino de nominar un sistema global de connotaciones de pluriversalidad, que corresponde al significado de la civilización propia de una amplia área del África subsahariana como lo es la cultura **Bantú**, traduciendo la humanidad (*mtu* o *watu*) diversa (*ba*). Construyendo redes de solidaridad, frente a una naturaleza particularmente hostil pero vital, de diversidad y tenacidad, el Muntú, en su analogía y diferencia, concibe dos mundos interconectados, el visible y el invisible, creados por dioses superiores que están contenidos en los mitos de origen, de creación y hasta del caos y que, en efecto, produce como referentes la ancestralidad en el tiempo ritual, en la memoria ritual, en el tiempo social y en el tiempo mítico. Desde este nivel superior, se va tejiendo y operando, lo que Kasanda, llama una red vital/existencial que interconecta a los dioses superiores con dioses secundarios propios del olimpo del Muntú o los dioses propiamente clánicos, seguidos y complementados por los ancestros de las familias extendidas. En consecuencia, igualmente, en el mundo invisible ocupan un lugar fundamental los ancestros que han viajado desde el mundo visible para tornarse en referentes protectores, vitales, espirituales, y que por su correspondencia inherente a la familia extendida son asimilables a especies de deidades cognaticias, tanto por la línea materna, como paterna. Tal entramado, tal red vital, se anuda y se hace cotidiana mediante las liturgias, los ritos, las narrativas míticas y ancestrales, las ceremonias, los trances y las posesiones.

La ceguera de la modernidad judeo cristiana, particularmente la que podemos caracterizar como hegemónica, impidió que los europeos, misioneros o exploradores, pudieran entender la funcionalidad de las conexiones, de los diálogos, entre lo visible y lo invisible mediante, por ejemplo, la constitución de variados objetos estéticos, esculturas, bastones o máscaras cargadas de simbolismo y significado que operan como vectores que ponen en diálogo, de manera directa o por interpuesta persona como magos o sacerdotisas, a los miembros de una comunidad con sus dioses o con sus ancestros clánicos y cognaticios. Y ello no constituye idolatría como se engañaron los europeos falseando la naturaleza mítica de la religión del Muntú.

Un complemento existencial del Muntú es que el mundo visible está imbuido de una energía vital que posibilita y agencia una constante comunicación con la esfera de lo invisible. Aquí entra a operar un elemento central y fundamental desde la misma centralidad del mito y de la ontología del Muntú: la naturaleza.

Ser y naturaleza: una ontología integral

En los pueblos africanos, particularmente en los del área subsahariana, el ser y la naturaleza no son dissociables, ni separables, si bien entre las dos entidades se dan interconexiones y fricciones, pero en todo caso los dos entes no serían posibles el uno sin el otro. Lo que queremos resaltar es que las ontologías africanas se alimentan, desde sus matrices, de la naturaleza, cuyos espacios, flora y fauna, no solo son sacralizados, sino que determinan y definen el ente integral, por lo que son parte imprescindible, en tanto fuente de aprendizaje o de inspiración, de la constitución de los mitos, de los ritos, de las estéticas corpóreas y del contenido de las memorias míticas y sociales. El ritmo de la naturaleza condiciona, de múltiples maneras, el ritmo cotidiano y social, particularmente en el sentido que la naturaleza, con toda su potencia y contingencia, es el horizonte óptico de la existencia del ser.

A este nivel, nos ha parecido pertinente referir el esfuerzo teórico y analítico de Jacques Derrida por formular una visión crítica de la tradición hegemónica occidental que separó radicalmente el orden humano, del orden natural y animal. La traza de Derrida de ser como y seguir al animal (si(gui)endo) propone, indudablemente, una revisión y una restauración ontológica entre los seres humanos y los animales, que la tradición filosófica occidental quebró y que, además, se ha empeñado en negar. Ello ha producido una suerte de vacío, de desazón, en la naturaleza. Arguye Derrida que “El sentimiento de esta privación, de este empobrecimiento, de esta carencia” se traduce en “el gran sufrimiento de la naturaleza”¹². De tal suerte que la condición de la naturaleza y en ella de los animales, de la animalidad, no es ni la desnudez, ni la mudez: “la naturaleza (y la animalidad en ella) no está triste por ser muda”¹³. En realidad, no están los animales desnudos, pues de suyo lo están, siendo el hombre el que cubre su desnudez para distanciarse de la desnudez animal. En este orden de ideas, siguiendo a Bentham, Derrida se pregunta si la “cuestión *previa* y *decisiva* será saber si los animales *pueden sufrir*”¹⁴. Probablemente acá Derrida, al referir la connotación de sufrimiento en el orden natural y animal, está introduciendo de alguna manera la perspectiva ecopolítica del ecocidio que la modernidad y el capitalismo habrían inducido en la naturaleza. En consecuencia, pone en tela de juicio algún tipo de orden natural a partir del cual el

12 Derrida, Jacques, *El animal que luego estoy siguiendo*. Texto establecido por Marie-Louise Mallet. Traducción de Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel. Madrid. Editorial Trotta, 2008. Colección Estructuras y Procesos. Serie Filosofía, p. 35.

13 *Ibidem.*

14 *Ibid.*, p. 44. Cursivas de Derrida.

hombre se atribuyó el derecho a instaurar un dominio irrestricto sobre los animales: “**No** se trata **solamente** de preguntar si tenemos derecho a negarle este o aquel poder al animal (palabra, razón, experiencia de la muerte, duelo, cultura, institución, técnica, vestido, mentira, fingimiento de fingimiento, borradura de la huella, don, risa, llanto, respeto, etc.). Se trata **también** de preguntarnos si lo que se denomina el hombre tiene derecho a atribuir con todo rigor al hombre, de atribuirse, por lo tanto, aquello que le niega al animal y si tiene acerca de esto, alguna vez, el concepto **puro, riguroso, indivisible** en cuanto tal”¹⁵.

Ahora bien y retornando al ámbito del muntú, es preciso indicar que la otra dimensión fundante de la integralidad ser y naturaleza radica en el hecho de que tal relación es el soporte y el ámbito en el que se produce el saber y el conocimiento, en un vínculo tripartito entre saber, espiritualidad y exploración sistémica. A través de la prueba y del error, de la práctica cotidiana y de agentes políticos como el brujo, la magia y la hechicería, se constituye, de manera ancestral –desde el tiempo de los tiempos y desde la memoria infinita– los procesos epistémicos de consecución de saber o de conocimiento y de nominación de la naturaleza producto de tal sistemicidad. Esta dinámica de producción de saber comporta necesariamente, no solo la nominación que acabamos de referir, sino la sacralización de la naturaleza que combina mito, memoria y ritmo, sobre todo en el sentido de que la naturaleza es imbuida de una característica particular y es el de otorgarle, como parte de la relación integral, una cualidad nominativa que particulariza funciones, propiedades, símbolos, energías, vitalismos y espiritualidades, constituyendo todo un corpus local, unas epistemologías locales que contextualizan la producción local de conocimiento¹⁶. Para poner una ilustración de las más evocadas al respecto nos parece trascendental apelar a la función mítica, sagrada, y vectorial del árbol, como, por ejemplo, el baobab de la región del Senegal o de Madagascar.

Colocando la integralidad del ser y la naturaleza desde una percepción específicamente no africana, sino más bien desde las llamadas humanidades globales o nuevos humanismos, habría que señalar que es preciso y urgente reconocer, en la dimensión de la memoria, las nuevas ontologías u otras ontologías alternas, distintas, que nos hablan ya no de ontologías universales caducas, propias de la modernidad hegemónica, sino de nuevos, aunque siempre presentes y actuantes, marcos del ser y estar en el mundo que corrigen o humanizan objetivamente la impostura de la modernidad claudicante, inviable y degradada como proyecto global.

15 *Ibid*, p. 162. Cursivas de Derrida.

16 Este proceso se discute en Okere, T. I., Njoku, Ch. A. and Devisch, R., 2005, “All knowledge is first of all local knowledge: An introduction”. *Africa Development*, 30, 3: 1-19.

Cuerpo, corporalidad y estéticas corpóreas

De muchas maneras, el cuerpo africano, individual y colectivo, es el recipiente, el soporte y agencia de despliegue, del cosmos óntico y por ende de la memoria. Por ello, desde su nacimiento, la persona es nominada a un ancestro o un referente vital, es su *chi* entre los igbo de Nigeria, su halo vital protector que va marcando el carácter del protegido. Es su entidad protectora que, no obstante, tiene o desenvuelve su propio carácter, ya sea frío o caliente, sea alegre o triste, sea firme o condescendiente, leal o traicionero¹⁷. Y de nuevo entre los igbo de Nigeria, como en otros pueblos, el cordón umbilical, al ser cortado y desprendido, mediante un ritual estricto, es entregado –enterrado- a la protección de la madre naturaleza en la raíz de un árbol o a la orilla de algún arroyo. Eso le da personalidad ancestral y espiritual al ente nacido, además de acompañarlo por el resto de su vida. De la misma manera, el cuerpo adquiere sentido, función y simbolismo, referentes sobre los cuales se comportan las corporalidades de toda índole, como las textuales en las que se inscriben las escarificaciones o se diseñan las pintas y los colores, materializando al cuerpo como texto. Importante acá la técnica o la estética del cabello, elemento que cubre la cabeza en tanto gobierno del cuerpo, de donde emana su razón de ser y su ser. De esta manera, la saliva, la sangre, la sexualidad -como el homoerotismo-, el cabello y otros componentes poseen una cualidad dentro de las dinámicas de la corporalidad.

En ella, un aspecto crucial son las llamadas estéticas corpóreas, esto es, el despliegue, la expresión o plasticidad del cuerpo mediante los cantos o los relatos de los griots, la ejecución de los instrumentos musicales en tanto se expande la palabra, la percusión de los tambores como planos dialógicos con otras corporalidades, las danzas con máscaras y aquellas estéticas propias de las cotidianidades sociales o comunitarias. El cuerpo constituye, además, un vector que posibilita la comunicación entre la memoria social y la memoria mítica o ancestral a través de la posesión y del trance, tal como se manifiesta en las sacerdotisas de los oráculos o en los danzantes enmascarados representando algún referente ancestral, el fundador de un clan, un espíritu clánico o alguna deidad. Es una operación ritualista, que solo a pocos les esta otorgado, que consiste fundamentalmente en una especie de “abandono de sí mismo”, una suerte de descorporeización que se traduce en

¹⁷ Así lo describe y caracteriza Achebe refiriéndose a los habitantes de los nueve clanes de Umuofia. Véase Achebe, Chinua, *Todo se desmorona* (1958). Madrid, Editorial de Bolsillo, 2012.

una corporalidad trascendente viajera en el túnel de la memoria mítica para entrar en contacto y en diálogo con alguna deidad o ancestro del Olimpo africano. Y todo ello se ejecuta de acuerdo a lo que dictamine en su momento la memoria calendárica que particulariza, estructura y jerarquiza celebraciones, ciclos agrícolas o ganaderos, cambios políticos, entronizaciones, entierros, fiestas ancestrales dedicadas a dioses o ancestros, etc.

Por contraste tratamos de mostrar que no tiene ningún sentido el vacío óptico en el que la modernidad ha convertido, a través de las retóricas fundamentalistas, las ontologías africanas. Dicho de otro modo, las ontologías africanas y su densa naturaleza infinita y compleja inutilizan o hacen inoperantes los códigos de la modernidad judeo cristiana como referente o sistema explicativo de los preceptos ópticos africanos. Son tan inoperantes, cuanto incompetentes, para tratar de aprehender los códigos, el ámbito y las dinámicas a partir de las cuales se despliegan o se estructuran las ontologías africanas. Somos conscientes, que es muy general y muy superficial, si se quiere, la presentación del panorama de las ontologías africanas y pedimos la comprensión del lector. Como lo advertimos al inicio de este escrito, y considerando el corto espacio que se tiene en un texto de estas características, la idea era plasmar una reflexión personal y vital que reuniera los elementos necesarios iniciales e introductorios para confrontar el vacío óptico. Ya tendremos otras condiciones para ejemplificar, profundizar y particularizar más al respecto. Por ahora, contamos con una primera aproximación que reúne reflexiones y experiencias derivadas de la enseñanza de África.

Lo que se mostró configura un desafío para el análisis cultural y sus pautas de traducción, especialmente para las humanidades y las ciencias sociales, en donde muchos colegas colombianos y latinoamericanos permanecen cómodos en los andares de sus correspondientes modernidades eurocentradas, evidenciando una especie de actitud pasiva frente a la incomodidad que les puede representar o significar el señalamiento de que la modernidad hegemónica se materializó fundamentalmente a través del agenciamiento de ordenamientos intensamente deshumanizadores anclados en procedimientos, entre otros, como la esclavización y la expoliación colonial. Allí se ha señalado cómo relevantes teorías modernas o pensadores, de cuño europeo o norteamericano, han construido tales sistemas de pensamiento y reflexión desconociendo o ignorando aquellos dos lastres globales: la esclavización y el colonialismo.

(...) las ontologías africanas y su densa naturaleza infinita y compleja inutilizan o hacen inoperantes los códigos de la modernidad judeo cristiana como referente o sistema explicativo de los preceptos ópticos africanos.

Esta reflexión también está motivada por el acicate de que, tanto en África como en Afro América, el Muntú y las religiosidades de las diásporas africanas, están o se encuentran bajo amenaza. El Muntú amenazado. Y ello debido, no solamente a una reactualización de la naturalización del racismo, sino por un avance frenético y esquizofrénico de lo que algunos llaman el *fascismo evangélico*, tanto en países africanos, como en las Américas. Recientemente se ha sabido de ataques a los terreiros sagrados del Candomblé por parte de militantes de iglesias evangélicas. La homofobia en África se consolida sobre los presupuestos del pecado, del castigo y del infierno, entre otros. En este sentido, asistimos al hecho de que tales amenazas provienen, en buena medida, de un referente central que produjo la modernidad para inducir el vacío óptico: hacemos alusión al demonio y al discurso de la demonización.

Finalizo con una anécdota personal que ilustra muy bien el contraste entre el vacío óptico y la modernidad hegemónica judeo-cristiana. Hace poco a una persona cercana le comenté que yo creía en Changó, el Dios yoruba del trueno y de la fuerza. La respuesta o, mejor, la reacción de esa persona fue categórica: “es que eres un ateo”.



LAS RETÓRICAS DE LA ALTERIDAD

O DE CÓMO SON OBLITERADOS
LOS SUJETOS AFRICANOS

En su obra *Crítica de la razón negra*, tan celebrada cuanto debatida, Achile Mbembe tipifica a la modernidad como una máquina productora de diferencias, desde un conjunto de exterioridades que no se corresponde con lo que la modernidad (des) hace en la retórica, las representaciones y en los discursos¹. Es decir, la modernidad, frente a lo negro, es una exterioridad que produce una diferencia que bien puede ser concebida como una obliteración del ser africano. Aunque este proceso de borramiento europeo de África comenzó, posiblemente, desde la baja edad media, a través de la creación caníbal y animalesca del sujeto habitante de las islas canarias, se aprecia una notoria continuidad de tal borradura desde las crónicas portuguesas fundacionales que registraron y nominaron a su manera al sujeto africano. El sujeto canario barbarizado y animalizado bien puede significar ese primer sujeto moderno esclavo en el marco de la genealogía de la modernidad².

Al respecto, comentaremos el análisis de una de las primeras Crónicas lusitanas oficiales sobre el proceso inicial de conquista de áreas del África occidental³. Esta Crónica tendría su parangón para América en las llamadas Crónicas de Indias. En este caso, nos referimos a la *Crônica da Guiné*, escrita por **Gomes Eanes de Zurara**, a quien Eugenio y de Cabral llaman *intelectual orgánico*⁴ de la corona portuguesa en cabeza de Alfonso V. La crónica fue escrita hacia mediados del siglo XV, entre 1452 y 1453. Este tipo de escritos o crónicas son fundamentales para entender, por un lado, el proceso de conquista de la zona de Guinea a través de la isla de Ceuta y del cabo Bojador, en la costa occidental africana del Atlántico. También, de otra parte, la retórica de estas crónicas funda los principios discursivos de la modernidad occidental, en la medida que, buscando el otorgamiento de bulas papales que concedieran derechos de conquista y el emprendimiento de misiones espirituales de evangelización, se construye una representación sobre los nativos o naturales que los torna, en esencia, no humanos, los deshumaniza; en fin, asistimos al comienzo de la constitución de su ser bárbaro y primitivo, infieles y paganos, como justificación de la evangelización o cristianización, con algunos agravantes críticos y es la validación de la guerra contra los infieles denominada *pacificación*, su esclavización y el comienzo del proceso de desalojo y despojo de sus tierras.

1 Mbembe, A., *Crítica de la razón negra*. Ediciones Futuro anterior, ediciones Nuevos emprendimientos editoriales, Barcelona, 2016, pp. 29 y ss.

2 Véase la sugerente tesis e investigación en este sentido de Serrato Lanuza, Miguel Ángel, "La invención del canario. El primer sujeto moderno de la colonialidad". Bogotá, Tesis Maestría en Historia, Pontificia Universidad Javeriana, 2017.

3 Eugênio, Allison y de Cabral Marcelino, Mara Lúcia, "A chegada portuguesa à costa ocidental africana e a imagem dos negros segundo a crônica de Gomes Eanes de Zurara (1453)". *Afro-Ásia*, 57 (2018), 103-121. Historiadores brasileños, con un alto involucramiento en las dinámicas de la enseñanza.

4 *Ibid.*, p. 103.

En efecto, citando a Charles Boxer, en su reconocido estudio sobre el imperio portugués, la bula *Dum Diversas* (1452) posibilita “al rey de Portugal atacar, conquistar y someter sarracenos, paganos y otros infieles, enemigos de Cristo”, así como “a capturar sus bienes y los territorios que les pertenece, reducirlos a esclavitud perpetua y a transferir sus tierras y propiedades para el rey de Portugal y sus sucesores”⁵. De esta manera, Eugenio y de Cabral se proponen analizar la Crónica de Guinea y su narrativa como un artefacto político que, como tal, agencia un desenvolvimiento del poder, particularmente en la perspectiva de “construir una imagen sobre el otro” para configurar una base sobre la cual estructurar un sistema de dominación⁶. Llama la atención que, para el estudio y la interpretación de la crónica o narrativa, se establezca la orientación metodológica de adelantar el estudio apelando a tres indicaciones como son el contexto, las intertextualidades y la matriz intelectual que produce un determinado discurso o narración. También recurren a la teoría de Pierre Bourdieu del campo y del *habitus* en tanto universo intermediario, que para el caso de la crónica de Guinea sería la política imperial de dominación, evangelización y confrontación con musulmanes e “infieles”.⁷

Con esa intención, entonces, de constituir el campo de acción de la Crónica de Guinea, el estudio comienza por delinear la historia moderna de Portugal, a partir de la segunda mitad del siglo XIV, y su papel protagónico y pionero en las exploraciones europeas allende el Mediterráneo y producto, entre otros factores, del “tapón” en que se había constituido el imperio turco otomano en las ya antiguas conexiones de Europa con el cercano y lejano oriente. La confrontación ibérica con los musulmanes, marcaría también el rumbo político e ideológico de los lusitanos en sus aproximaciones y expansiones ya en áreas africanas. Ceuta, las islas Canarias, Marruecos y Cabo Bojador son puntos de referencia importantes en el inicio de la expansión portuguesa en África, sin olvidar que se da una prolongación permanente en la lucha contra los “infieles” musulmanes que, como sabemos, ya habían constituido un dominio, una presencia y unos intereses fuertes en regiones del norte del África sahariana desde, por lo menos, el siglo VII. Ya para 1441, los portugueses han alcanzado la región de Guinea, constituyéndose en la avanzada más escalonada de algún poder europeo en África. El proyecto imperial y colonial europeo, en esta fase, ya estaba avanzando y no se detendría.

De las razones dadas por el Cronista Zurara, autor de la Crónica de Guinea, para justificar el proyecto de conquista y evangelización en

5 Citado en *Ibid.*, p. 104.

6 *Ibid.*, p. 106.

7 *Ibid.*, p. 108.

En otros términos, la retórica occidental, desde entonces, se auto inflige una imposibilidad de ver, validar y reconocer sujetos cognoscentes más allá de los propios sujetos europeos.

áreas del África occidental, llama poderosamente la atención la quinta: “La quinta razón fue el gran deseo que había de acrecentar en la santa fe de Nuestro Señor, fue obrado a este fin, para **la salvación de las almas perdidas**, a las cuales el dicho señor quería, por sus trabajos y gastos, traer al verdadero camino, conociendo que no se podía hacer mayor oferta al Señor”⁸. La nominación de almas perdidas que deben ser salvadas para recogerlas y colocarlas en el verdadero camino, funda y convalida, en buena medida, la acción de colonización y esclavización como acciones necesarias para engendrar en sus habitantes la noción de humanidad, de la cual, en esa lógica, carecen. En otros términos, la retórica occidental, desde entonces, se auto infringe una (im) posibilidad de ver, validar y reconocer sujetos cognoscentes más allá de los propios sujetos europeos. Esa suerte de ceguera óptica, en la genealogía de la modernidad, permite comprender las razones esgrimidas para justificar las prácticas de la esclavización y posteriormente de la colonización.

De ahí que sea necesario comprender la genealogía global de los discursos que fundamentan y le dan razón de ser a la esclavitud, desde los textos grecolatinos, donde son referentes primarios los que corresponden a Platón y Aristóteles. Al respecto, es conveniente y necesario identificar estas genealogías sobre la esclavitud entre intelectuales y cronistas musulmanes que, igualmente, propugnaban por justificar el avance árabe entre pueblos “infieles” en el norte y occidente de África. Probablemente, y esto no es mencionado por Eugênio y de Cabral Marcelino, sea la retórica del filósofo tunecino Ibn Jaldún el esfuerzo mayor por fundamentar o convalidar la esclavitud entre los pueblos sudaneses o negros, dada su organización social primitiva que los acerca a la condición de animales e irracionales, como lo expreso en su magna obra *Al-Muqqadimah o Introducción a la Historia Universal*⁹. A estas genealogías de la esclavitud, hay que sumar aquella de naturaleza bíblica y que corresponde a la maldición que expresó Noé respecto de su hijo Cam, al saberse aquel burlado por su hijo. En consecuencia, deben ser correspondidos en el análisis histórico los procesos propios de la expansión europea con su correlato genealógico respecto de las retóricas deshumanizadoras de los pueblos no europeos. En otros términos, la hermenéutica de los textos o Crónicas, que contienen las retóricas de la esclavización, debe ser agenciada por la combinación del colonialismo como hecho histórico y de las retóricas esclavistas que la susten-

8 Citado en *Ibid.*, p. 114. Resaltado nuestro.

9 Jaldún, Ibn, *Al-Muqqadimah. Introducción a la Historia Universal* (circa 1380). México, Fondo de Cultura Económica, 1977, pp. 170-210.

tan; no hacerlo supone tornar el colonialismo y la expansión capitalista en dinámicas positivistas exentas de todo anclaje crítico, proyectadas más como un logro o hazaña del espíritu europeo y no como un proceso que agenció, procesual e históricamente, una maquina global de sojuzgamiento de miles de pueblos.

En una perspectiva crítica, Kojève, interpretando las visiones de Hegel sobre la esclavitud en torno a las relaciones amo-esclavo, radicaliza, en nuestro criterio, la naturaleza de la genealogía ontológica de la conciencia esclavista en el sujeto occidental al considerar que este centra su humanidad en la búsqueda irrefrenable de un deseo material superior, para distanciarse del deseo “natural” de los animales. Sólo se es humano si el deseo termina por ser dominante respecto del deseo animal, en el marco de una lucha incesante de poder por la prevalencia frente a un otro que debe ser dominado. Por ello, concluye Kojève, “Si el ser humano sólo se engendra en y por la lucha que culmina en la relación entre Amo y Esclavo, la realización y la revelación progresivas de ese ser no pueden tampoco ellas efectuarse sino en función de esa relación social fundamental”¹⁰. De ahí que en el estudio de las matrices occidentales de razón esclavista, no puede ser desdeñada la configuración de la dialéctica de la búsqueda de un deseo superior de dominación, el cual termina por anclarse en esa relación amo-esclavo, articulación asimétrica que se observa desde la Grecia antigua –o aún desde antes-, en tanto que fue pensada, teorizada y estudiada.

10 Kojève, Alexandre, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires, La Pléyade, 1982, p. 4.

LA LÍNEA DE HORIZONTE

DONDE EL AFRICANO ES DISUELTO



Las imágenes y los registros visuales también han constituido representaciones fundamentales del ser africano. Desde el campo visual y de la retórica cinematográfica, el crítico nigeriano Olubunmi Ashaolu, a partir del concepto o, mejor, metáfora de *línea de horizonte*, adelanta un análisis de la película *Chocolat* (1989) de la cineasta francesa Claire Denis¹. Se constituye en una mirada crítica africana, Nigeriana, en este caso, de un discurso cinematográfico europeo. La retórica fílmica, en esta película, propone la cuestión central del sujeto colonizado en la medida que coloca en primer plano la idea de hasta dónde la ideología colonizadora podía llegar a conocer plena y objetivamente al sujeto colonizado. La línea de horizonte alude a una suerte de obliteración óptica, representada en esa línea de horizonte, traducida como “la incapacidad de la hegemonía colonizadora (de) conocer y subyugar al colonizado”². Se manifiesta una sujeción estereotipada en el discurso imperialista occidental de carácter binario como moderno-primitivo y civilizado-bárbaro.

El profesor Ashaolu propone comprender la incapacidad óptica como línea de horizonte, concepto sugerente para el campo de la crítica literaria y en general de los estudios literarios, así como de los estudios críticos cinematográficos. Ese horizonte está representado en una línea que proyecta una realidad ficcional, donde lo que es finalmente no existe. Donde el africano representado, desde el colonizador, en últimas no existe ni como referente, ni como algo real o previsiblemente subyacente. En verdad, “tal línea sufre una limitación fundamental, ya que es inaccesible, evasiva y no existe en la realidad”³, y esto, como ya se puede suponer, en relación directa a los africanos, quienes son tornados en inaccesibles en la línea de horizonte.

El análisis de la película perfila, según unas cuantas tomas estudiadas, la configuración de un campo político de subordinación, al mostrar a los sirvientes africanos en planos inferiores respecto de la “mirada” aludida a uno de los colonos europeos. Igualmente, escenas y diálogos ridiculizan al sujeto africano por su desnudez y por su ausencia de vello. Esta percepción, de forma fundamental, proyecta una especie de superioridad inepta, una limitación a pesar, o precisamente por ello, del poder exhibido por el colonizador.

1 Olubunmi O. Ashaolu, “A linha do horizonte: uma metáfora mal-resolvida dos africanos no filme *Chocolat* de Claire Denis”. *Afro-Ásia*, 58 (2018), pp. 97-118. Olubunmi O. Ashaolu, Professor de Obafemi Awolowo University, Nigéria. ashaolu.o@gmail.com

2 *Ibid.*, p. 98.

3 *Ibid.*, p. 101.

Chocolat es un film que, en el conjunto de sus diálogos, también recurre a poner en primera línea la problemática central de la conquista espiritual, de la evangelización, particularmente en los albores de la descolonización, época en la que se sitúa la película. Uno de los personajes, Nansen, un sacerdote noruego, se niega a regresar a Europa aduciendo que aún debe evangelizar a los africanos. En las dinámicas coyunturales de la descolonización, tal presunción parecería a destiempo en la medida en que los africanos, frente a la evangelización, han consolidado su religión o han desarrollado formas alternas de creencia y liturgia, además de que se constata un avance de las religiones africanas, como la Yoruba, en otras regiones fuera de África. Incluso, en este escenario, la conversión a una religión africana del hijo del sacerdote, alude a un fenómeno de un posible fracaso de la evangelización en África, que además recuerda una especie de proceso que podemos calificar de africanización de las religiones europeas, tal como ya había venido sucediendo, desde hace varias centurias, con la africanización del Islam en toda la vasta región del Sahara y del Sahel hacia el sur.

A raíz de que uno de los heridos del accidente de aviación requirió un médico, al esposo se le mencionó que la atendería un médico africano, por lo que su reacción fue airada al decir que su esposa precisaba “de un médico de verdad”. La falsificación o falseamiento de la cultura africana por parte de los europeos pone en evidencia la no existencia de lo objetivo o de lo real en esa tenue línea de horizonte entre el cielo y la tierra. Tal falsificación se puede asociar o hacer análogo a lo relatado por Saramago en su complejo de la ceguera⁴, ya que las retóricas europeas hegemónicas están presas de esa ceguera en su aprehensión de lo africano. De otro lado, el médico africano en mención, según la trama misma de la película, es producto de la occidentalización de miles de africanos que accedieron a la universidad europea en África o fuera de ella, algo que, paradójicamente, tampoco reconocen o legitiman los europeos allegados a la mujer siniestrada, lo que hace aún más complejo el dispositivo de ceguera que ni siquiera, en este contexto particularmente africano, logra hacer visible el conocimiento europeo apropiado por un africano.

Donde el africano representado, desde el colonizador, en últimas no existe ni como referente, ni como algo real o previsiblemente subyacente

⁴ Saramago, José, *Ensayo sobre la ceguera*. Madrid, Santillana, 1996. La historia trata sobre una misteriosa enfermedad que llega a una ciudad en donde la gente de forma repentina pierde la vista. Esta ceguera es un tipo de luz Blanca que se apodera de los habitantes. Poco a poco se va esparciendo sin saber de qué se trata. El gobierno toma la decisión de internar a todas las personas que han quedado ciegas y las manda a un manicomio pensando que aislando a estas personas se puede acabar con la misteriosa enfermedad. La historia es contada por un personaje mujer que no tiene nombre, pero en todo momento se hace referencia a ella como: la mujer del médico. En ella es posible ver la responsabilidad de tener ojos cuando otros lo perdieron, pues misteriosamente ella es la única persona que no ha sido afectada por la ceguera. Ella finge que la tiene para entrar al manicomio con su esposo y no dejarlo solo en este lugar. **Toda la historia muestra la forma en la que el hombre pierde su naturaleza de humano y de racionalidad** cuando nadie puede juzgar lo que hace pues no puede ser visto. La historia narra las tragedias que ocurren al interior del manicomio y la forma en la que las personas tratan de sobrevivir perdiendo su humanidad cada vez más.

El discurso cinematográfico y sus espacios constituyen otro escenario que hace factible el contraste político, en el orden de lo colonial, entre íconos que tensionan el dominio y lo ancestral: nos referimos, por ejemplo, a la bandera francesa y a la montaña africana, la primera, símbolo del dominio extranjero europeo, la segunda como ese referente fundamental de la cartografía sagrada africana. Igualmente, en el contexto de la transición a la independencia, la bandera francesa rendida honores por la corneta esconde, engeguece, el decadente poder colonial, en tanto que el film como tal deja perfilar lo imponente de la montaña y su significado para los pobladores africanos.

En fin, este film alude al complejo horizonte, real y ficticio, de la coyuntura o de la transición de muchos países africanos desde su condición colonial, a su dinámica descolonizadora, donde desde ya se pone la cuestión de si fracasó el dominio colonial europeo en África, visto a través de las relaciones sociales, personales e interculturales de sus protagonistas, europeos y africanos. Fracaso expresado en la ceguera europea sobre los africanos y en el engaño que para los africanos resultó ser la supuesta misión civilizadora de los europeos. Pero eso sí: el fracaso expresa el triunfo salvaje y criminal del sistema capitalista.

Otra faceta que, al final, describe críticamente Olubunmi O. Ashaolu, es lo referente a un fenómeno muy inquietante respecto del retorno de personas afrodescendientes a África y, en consecuencia, la constitución histórica de una comunidad afro diaspórica global. Mungo Park es un afroamericano que, según el film, desea regresar a África para encontrar o retornar a sus propias raíces. No obstante, en la película, Mungo termina siendo rechazado por los mismos africanos, en la medida que pudo llegar a ser considerado, no un afro, sino uno más de los occidentales que llegaron a África a dominar. La línea de horizonte, en este sentido, habla de la presencia de una ambigüedad que, en tanto fracaso y ceguera, amenaza y pone en cuestión la interacción posible, objetiva y deseable entre lo occidental y lo africano. ¿Está condenada al fracaso tal interacción? Sabemos que en la constitución de una comunidad diaspórica africana hay experiencias y alcances globales que alienan la necesidad de diálogos más transversales, horizontales y solidarios.

No se puede dejar de lado la mención según la cual, en la teorización de la línea de horizonte, son importantes las contribuciones teóricas que ha hecho Fanón sobre el sujeto colonial y las violencias coloniales, al igual que las genealogías sobre la idea y la invención de África que, en su momento, adelantó el profesor Mudimbe. De hecho, son dos autores que son referentes fundamentales en lo que podríamos catalogar como los estudios postcoloniales y culturales africanos⁵.

5 Ver las obras correspondientes de Fanón y Mudimbe en la bibliografía al final de este texto.

En este orden de ideas, acá es tremendamente útil y relevante hacer visible el hecho de que la genealogía del cine africano, desde *Afrique sur Seine* (*África sobre el Sena*, 1957), película fundacional de la cinematografía africana, funda la constitución de una mirada inversa, diametralmente opuesta, a esa línea de horizonte donde el africano es diluido. Pero, no es sólo una mirada al revés, se trata, antes que nada, una descolonización, mediante las narrativas cinematográficas, procede a crear nuevos humanismos, que Ribeiro propone llamarlo como **cosmopoéticas**: “la búsqueda de la descolonización como las posibilidades de creación de un mundo común -lo que quisiera denominar aquí cosmopoéticas para recordar que todo cosmopolitismo y que toda cosmopolítica depende de un devenir sensible, de alguna elaboración estética”⁶. Las reinventiones ónticas acuden y apelan a las matrices fundantes de lo africano, según lo plantea Ribeiro:

Es lo que está en juego tanto en la retomada de referenciales mitológico-religiosos e histórico-culturales africanos -el reencuentro con tradiciones como los griots, la reescenificación de narrativas tradicionales, etc. - en cuanto a la aspiración a la construcción de una nueva mitología y de una nueva perspectiva sobre la historia por medio del cine -el intento de conferir un sentido político al cine como grito, la producción de películas con objetivos pedagógicos nacionalistas y / o revolucionarios, etc.⁷.

Y en ese performance narrativo, de las matrices de origen en el cine africano, un referente fundamental tiene que ver con la tierra, el lugar, de dónde se es y en dónde soy sentido; pero, también, el terruño porvenir, tanto ajeno o extraño, nuevo, desconocido, representado en los lugares de destino que depararon las diásporas. Destierro, deseo y delirio suman sensaciones de carácter onírico por la madre tierra africana, al decir de Ribeiro en otro de sus análisis acerca de los inicios y posteriores desarrollos de la cinematografía africana⁸.

Por la misma senda ficcional de las narrativas en el cine africano, es preciso identificar su contribución en el deseo y la necesidad de contribuir a la constitución o, mejor, la reconstitución y restitución de la comunidad política alterada, fragmentada y fracturada por el dominio colonial. No hay que olvidar, empero, que el cine africano también ha

6 Ribeiro, Marcelo, “Cinemas africanos: cosmopoéticas de la descolocação e do comum”. En: <https://www.incinerrante.com/textos/cinemas-africanos-cosmopoeticas-descolonizacao-comum> Consultado el 10/06/2019.

7 *Ibid.*

8 Ribeiro, Marcelo, “Destierro, deseo, delirio”. En: <https://www.incinerrante.com/textos/destierro-desejo-delirio> Consultado el 10/06/2019.

constituido una herramienta política crítica y mordaz sobre las nuevas corruptas elites y burguesías africanas serviles a sus propios intereses y al dominio colonial y poscolonial, tal como lo exhibe el senegalés Ousmane Sembène, padre del cine contemporáneo africano, en *Le Mandat* (1968). También, décadas posteriores, Sembène, en una de sus últimas producciones (*Mooladé*, Ousmane Sembène, Senegal, 2004), se propuso escenificar las tensiones al interior de la tradición africana, a propósito del álgido tema de la mutilación o ablación genital femenina, a través del cual coloca en primacía visual y escénica la incidencia y el poder tradicional de la mujer y, en consecuencia, las disputas o balances de poderes entre las mujeres, eje y bastión de la familia extendida, y los hombres ancianos detentadores del poder tradicional⁹. *Mooladé* igualmente pone de relieve, en el marco de las sociedades tradicionales africanas, las disputas y los conflictos que inserta el despliegue de la modernidad, como es el caso de la confiscación y posterior incineración de los radios a las mujeres y la pleitesía que se le rinde al hijo del jefe de la aldea, quien arriba de estudiar procedente de París. La modernidad, en tanto espejismo delirante y perverso para las sociedades africanas, es mostrada de manera descarnada y desnuda en un escenario rural de una aldea de Zimbabwe en la película *Kini y Adams* (2007) del recientemente fallecido cineasta Idrissa Ouedraogo (Burkina Faso). La naturaleza necropolítica de la modernidad se materializa en la muerte de Adams, así como ya lo había narrado Chinua Achebe en *Todo se desmorona* (1958, Igbo, Nigeria) con el suicidio, por ahorcamiento, de Okonkwo, el héroe comunitario de la portentosa aldea de Umuofia, quien no pudo sostener su mundo ante la irrupción de los misioneros y colonos ingleses, con la consecuente conversión temeraria de varios igbo a la religión anglicana¹⁰.

9 Véase el reportaje de Berty, Valérie, "Sembène Ousmane féministe. Les personnages féminins de Sembène symbolisent la nouvelle Afrique". En: <https://www.africavivre.com/portraits/sembene-ousmane-feministe.html> Consultado el 10/06/2019.

10 Achebe, Chinua, *Todo se desmorona*. ([1957], 2012). Madrid, Editorial Debolsillo.

GRUPOS ETNOLINGÜÍSTICOS AFRICANOS



LAS POLÍTICAS DE LA EXPROPIACIÓN BAJO EL COLONIALISMO

En el ámbito particular de las tierras y los recursos naturales, el colonialismo europeo en África fue sinónimo de expropiación. En ese sentido, la administración colonial, como veremos en el caso portugués, se erigió en instrumento de los intereses de los capitales metropolitanos y europeos, así como de aplicar una política de poblamiento europeo, con la consabida expulsión de los africanos de sus tierras. Colocaremos el foco de este proceso en Sábiè, región bañada por el río Sábiè en el territorio de Mpumalanga al sur de Mozambique, equidistante a las áreas fronterizas de Mozambique con Suráfrica y con Suazilandia. El territorio estaba ocupado por grupos étnicos que hablan lenguas como ronga, changane, swazi y zulo. En conjunto, su población pertenece a los grupos étnicos tonga o thonga.

Viegas Filipe, investigador mozambicano, analiza el proceso de colonización portuguesa en esa área y sus efectos desastrosos para la población nativa u original del área, básicamente debido a la puesta en marcha de procesos de expropiación territorial, que generaron e incrementaron procesos de migración hacia las zonas mineras sudafricanas, fenómeno que, de muchas maneras, persiste hasta la actualidad¹. Igualmente, se dio un aumento de la vinculación de la mano de obra femenina a los procesos productivos agrícolas. Dado que regiones como el valle del Río Limpopo han sido mucho más estudiados en sus procesos de colonización portuguesa, se requiere analizar otras regiones mozambicanas, como Sábiè, para poder tener una comprensión más objetiva de tales procesos de colonización. Llama la atención que Viegas Filipe establezca un hecho crucial y es que un objetivo primordial de la administración colonial portuguesa al alentar la colonización, entre 1956 y 1974, por portugueses, era el de construir especies de talanqueras al desarrollo y al avance de manifestaciones anticoloniales en busca de la independencia². Nótese que, en efecto, el período de estudio constituye el escenario típico de la descolonización en la mayoría de los países lusoafricanos, específicamente desde el año de 1960. De ahí, que a este proceso se le pueda calificar de colonialismo tardío, acicateado por el avance de las luchas descolonizadoras.

Se torna interesante y sugestivo la perspectiva de analizar la composición y el perfil de los colonos portugueses que fueron alentados a venir a poblar regiones mozambicanas. Lo llamativo del perfil de los pobladores colonizadores de la metrópoli es que se constituyeron en el instrumento de la política colonial e imperial para configurar

¹ Viegas Filipe, Eléusio, "Colonialismo tardío e política de povoamento: o colonato do Sábiè e a expropriação de terras dos camponeses africanos, 1956-1974". *Afro-Asia*, 58 (2018), 155-185. Profesor de la Universidad Eduardo Mondlane, Maputo, Mozambique.

² *Ibid.*, p. 156.

una clase social, con sentimientos colonizadores, que sirviera y apuntalara al régimen colonial y que, en consecuencia, pudiera servir de apoyo social, político y militar a la administración colonial frente a lo que ya era evidente o, por lo menos, previsible: la lucha anticolonial por la independencia.

El colonialismo tardío no hubiera sido posible sin un despliegue impresionante de recursos financieros y capitalistas, que financiaron el desplazamiento de los colonos y la exportación de insumos o bienes de capital de todo tipo. Esto fue posible porque Portugal tenía esos recursos disponibles y en crecimiento, dado que fue un país europeo que no se involucró en la segunda guerra mundial y por lo tanto tuvo los recursos para capitalizar y financiar el proceso de colonialismo tardío, además, claro, por un interés estratégico de la burguesía portuguesa de reforzar los lazos imperiales y coloniales con sus colonias africanas.

Cuando se focaliza y localiza estos procesos de colonización, se deja apreciar los mecanismos administrativos y los dispositivos políticos que posibilitaron la estructuración, en tiempo y espacio, de formas de despojo, desalojo y reubicación de los nativos mozambicanos. Usualmente, como ya se había experimentado en otros espacios como los *highlands* de Kenya bajo la administración colonial inglesa, los nativos eran replegados y relegados a tierras de baja capacidad productiva, eran confinados en reservas raciales o se constituían en mano de obra doméstica, personal y agraria empleada por los nuevos propietarios portugueses³. Cuando se observa esta realidad del despojo de manera macro, continua e histórica, nos percatamos de cuanto es lacerante, dramática y vigente el problema de la propiedad de la tierra en la mayoría de los países africanos, como Zimbabwe, país vecino a Mozambique. Y acá quizás nos estrellamos con una paradoja: la administración colonial portuguesa planificó y financió con creces el colonato, es decir, el despojo en representación del estado metropolitano imperialista, en tanto que podríamos aseverar que se manifiesta una deuda histórica del estado post independiente africano en resolver de manera estructural el problema de la tierra en sus países que, no es otra cosa, que un acto de restitución aplazado.

Recaía en las llamadas *Juntas Provinciales de Poblamiento Agrario* la labor de coordinar, administrar y legalizar las concesiones de tierra, que podían ser individuales o también entregadas más de una al mismo colono, siempre y cuando, al parecer, no excedieran las 100 hectáreas

(...) en tanto que podríamos aseverar que se manifiesta una deuda histórica del estado post independiente africano en resolver de manera estructural el problema de la tierra en sus países que, no es otra cosa, que un acto de restitución atrasado.

³ Hemos analizado estos y otros fenómenos conexos en Díaz Díaz, Rafael Antonio, "El proceso de proletarización en África, 1800 - 1960: Una aproximación teórica e histórica". En: *Universitas Humanística*, v. 45 (No. 45, 1997), pp. 115-131.

de área. Dependiendo de varias condiciones y circunstancias, el colono podía recibir de entrada la propiedad de la concesión o recibirla de acuerdo a los niveles de producción demostrados.

Filipe recurre, de manera interesante, a la memoria y las historias de campesinos africanos de la región mozambicana de Sábiè y en ese proceso halló testimonios según los cuales, además de la expropiación por vía administrativa, los campesinos mozambicanos se enfrentaban a otra modalidad de desalojo cuando los colonos portugueses, faltos de maquinaria o de tractores para rozar la tierra, y sin mano de obra suficiente, salvo la familiar, invadían la tierra de los campesinos africanos, quienes no solo se veían impelidos a migrar hacia otras zonas, sino que experimentaban la inmensa frustración de haber perdido, con su familia y parientes, el trabajo invertido en preparar la tierra para los cultivos, que era realmente la razón por la que los colonos despojaban o invadían las tierras de los campesinos.

Ahora bien, en el estudio de los colonos que accedieron a la propiedad de la tierra hay un fenómeno que puede ser único en el conjunto de las poblaciones de colonos europeos en el África subsahariana y tiene que ver con el grado de mestizaje y de asimilación cultural exhibido por sectores de la población catalogada o nominada como colonos. En esta perspectiva, en el África subsahariana, Portugal podría constituir un caso único de desarrollo de una sociedad más mestizada que, por ejemplo, respecto de la sociedad colonial inglesa en Kenya. Pues bien, en Mozambique, según el estudio de Filipe, hay que entrar a considerar no uno, sino varios tipos raciales de mestización y varios grados de asimilación de la cultura portuguesa que implicaba el alejamiento e incluso el desdén por las culturas de origen. Así que, según el grado de mestizaje y asimilación, se adjudicaban las áreas o las tierras a aquellos colonos considerados o favorecidos como tales. De igual manera, se gestó o, mejor, incentivó, una suerte de propulsión a la asimilación, pues según algunos de los testimonios recogidos por Filipe, como el de Lucas Mussila⁴, expresan que sería mejor ser o llegar a ser asimilado para poder tener posibilidades de comprar ciertas cosas, así como el de poder tener acceso a una titulación de tierra en la proximidad de algún río y no verse expuesto a ser expulsado hacia zonas del interior.

En este sentido, además de que las poblaciones nativas se vieron sometidas, en el sur de Mozambique, a procesos de desalojo y expropiación de sus tierras originales y ancestrales en el escenario de este colonialismo tardío, la administración colonial portuguesa desarrolló, de manera alterna, complementaria y paralela, el modelo rural de la planeación con miras a reorganizar los asentamientos nativos, a

4 Viegas Filipe, Eléusio, "Colonialismo tardío", *ob. Cit.*, p. 174.

tratar de eliminar su hábitat disperso; de tal suerte, se planteaba que los campesinos abandonaran sus formas “atrasadas” y “primitivas” de organización por la posibilidad de un mejor “desarrollo”. Una formulación y puesta en marcha de una especie de “ideología del progreso” para superar la barbarie. Pero, en el fondo y en la práctica, tal ordenamiento o planeación realmente termino por constituir, según Filipe, una manera de “confinar a la población africana en las tierras marginales y menos fértiles”⁵.

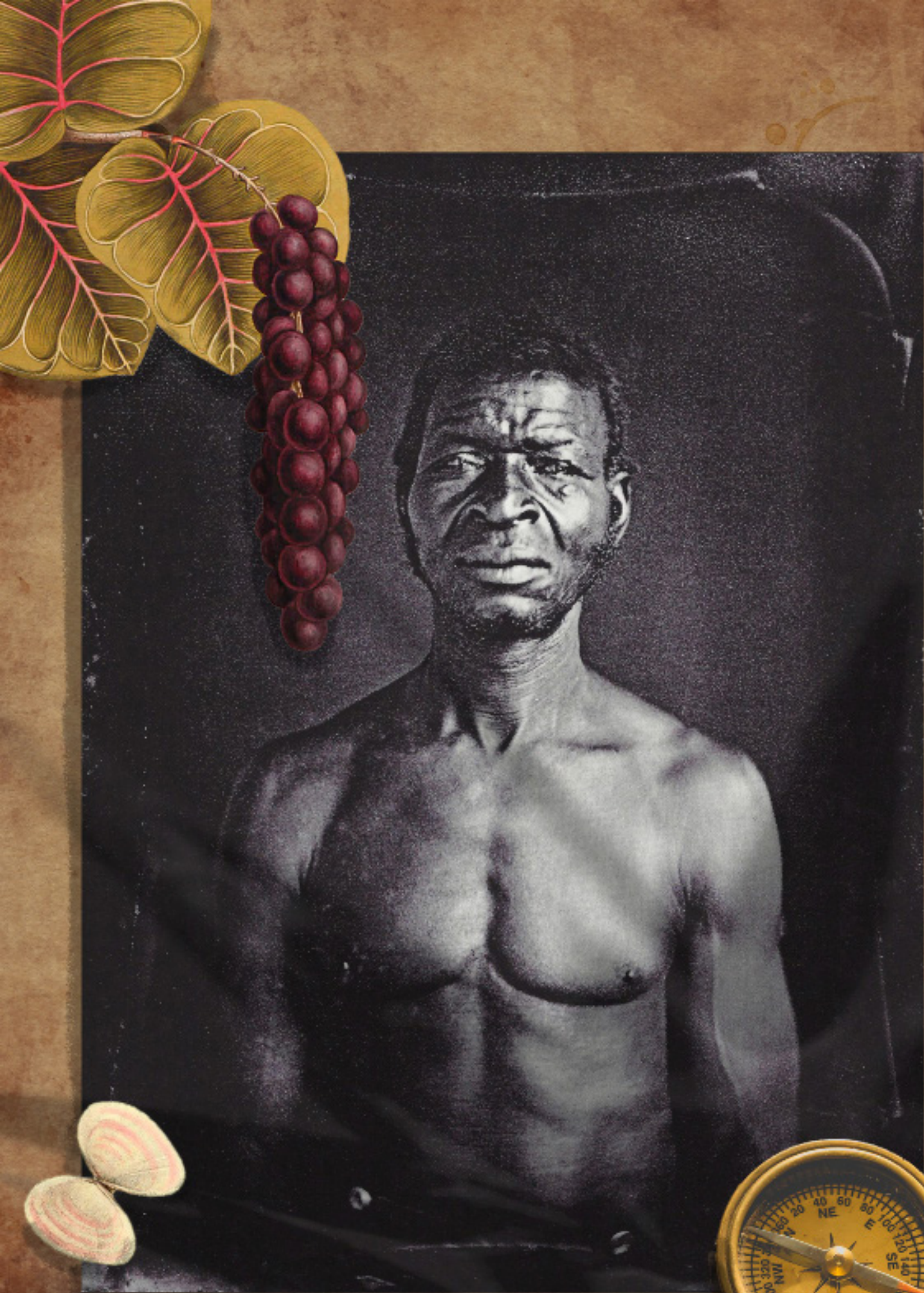
Al final de su texto, Filipe, intelectual mozambicano de la Universidad Eduardo Mondlane, ratifica nuestra observación, hecha antes, de que, decididamente, el estado independiente en Mozambique le ha fallado al campesinado mozambicano en el sentido de haber aspirado a “que las tierras heredadas de sus ancestros serían restituidas y reestablecidos los sistemas de producción anteriores a la expropiación y ocupación de sus tierras”⁶. Si referimos el actual drama de desplazamiento de campesinos por el avance incontenible de la explotación del carbón en la provincia mozambicana de Tete, la fallida o fracasada Reforma Agraria que, en su momento (2000), adelanto el entonces presidente Robert Mugabe en Zimbabwe y la discusión acuciante hoy en día de la Reforma Agraria en Suráfrica, tenemos en frente lo que para muchos observadores podría ser el problema central en varios países africanos: la deuda histórica de restituir las tierras arrebatadas a los campesinos, por parte del colonialismo europeo, y la obligación, por parte de los gobiernos africanos, de contener el avance del capitalismo extractivo que continua con la política colonial del despojo, solo que esta vez aupado por élites y gobiernos africanos.

5 *Ibid.*, pp. 175-176.

6 *Ibid.*, p. 179.

LAS NARRATIVAS DIÁSPORICAS

LA MICROHISTORIA PRESENTE EN ÁFRICA



Desde hace unas cuantas décadas, ha venido tomando fuerza apelar a las narrativas diaspóricas como una estrategia para conocer, en detalle, la experiencia de los africanos esclavizados en su cruce atlántico, así como en su arribo y asentamiento en las Américas. Ramos de Santana, historiador de Brasil y africanista con énfasis en Historia de África, analiza y comenta la vida de Osifekunde, quien, de comerciante en su tierra de origen, pasó a esclavo y luego se tornó libre en París. Capturado en 1820 en el territorio del pueblo *ijebu* (sur de Nigeria), su etnia de origen con su estirpe cultural yoruba¹.

Son escasas y, aún, desconocidas, desde la tradición académica afro colombiana, el recurso a las historias de vida de los esclavizados y, con ellas, la metodología de la biografía y autobiografía. Desde hace ya algunas décadas, en otros ámbitos académicos como Brasil –por lo menos desde la década de 1990-, Estados Unidos y Canadá, se han tornado pertinentes y valiosas las fuentes y los testimonios de los esclavizados que, por supuesto, tomaron distintos derroteros vitales en las Américas y en Europa. Al respecto, han sido fundamentales los trabajos de análisis, edición y transcripción de este género narrativo en Brasil del historiador João José Reis² y en Canadá del historiador Paul Lovejoy, en coautoría con Robin Law³, solo para mencionar dos de los más representativos.

En efecto, este artículo de Ramos, además de ofrecer una primera y muy importante bibliografía respecto de este género literario, resalta, de entrada, la importancia de las narrativas de los esclavizados como mecanismos de lucha abolicionista y como memorias escritas que dibujan realidades diversas sobre África, sobre los pueblos esclavizados y acerca de sus pautas o escenarios culturales. Obviamente que son referencias testimoniales insustituibles para adentrarse en las dinámicas propias y dramáticas de la trata atlántica de esclavos. La relevancia de este tipo de narrativas se acrecienta en la medida que, para el caso de la historia afrocolombiana, sencillamente, hasta donde sabemos, no existen, por lo que en consecuencia revisten la mayor urgencia de ser integrados al corpus de investigación, difusión y enseñanza que sobre África y los africanos se viene desplegando en Colombia.

Son escasas y, aún, desconocidas, desde la tradición académica afro colombiana, el recurso a las historias de vida de los esclavizados y, con ellas, la metodología de la biografía y autobiografía.

1 Aderivaldo Ramos de Santana, "A extraordinária odisseia do comerciante ijebu que foi escravo no Brasil e homem livre na França (1820-1842)". *Afro-Ásia*, 57 (2018), pp. 9-53.

2 Reis, João José, Gomes, Flávio y de Carvalho, Marcus J. M., *O Alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico negro (c.1822 - c. 1853)*. São Paulo, Companhia das Letras, 2010. 481p.

3 Law, Robin and Lovejoy, Paul, E., eds., *The Biography of Mahommah Gardo Baquaqua: his passage from slavery to freedom in Africa and America*. (2002). Princeton, Markus Wiener Publishing Inc., 304 pp.

En términos metodológicos, cabe advertir, como lo deja indicado e ilustrado Santana, que las narrativas de los esclavizados ya no se ciñen exclusivamente a la biografía o autobiografía producida mediante distintos mecanismos, sino que los testimonios orales y escritos primarios de cualquier tipo vienen siendo analizados, estudiados, complementados y producidos echando mano a diversas referencias y fuentes históricas como crónicas, material hemerográfico, registros de viajes, registros visuales y fuentes de archivos (principalmente coloniales o metropolitanos), así como de la historiografía producida al respecto.

De acuerdo a la larga y amplia cita No. 55 que elabora Santana en la página 29⁴, se puede apreciar el lugar notable que ocupan las nociones de **reducción de escala** de Jacques Revel y la microhistoria de Carl Ginzburg en la confección de las biografías y las autobiografías de los esclavos, no solo en lo pertinente a la investigación como tal, sino en la configuración de tramas, contextos y cotidianidades que sirven para tejer redes de naturaleza biográfica, teniendo y usando de manera objetivas los contextos más amplios de carácter local, regional y global en ese mundo atlántico –de las dos orillas- que sirvió de plataforma a este proceso de esclavización. El trabajo académico del profesor Santana al respecto de la vida de los esclavizados lo ilustra bien tanto este artículo como su tesis doctoral, en donde se aprecia, con lujo de detalles, como se reconstruye la vida de un esclavo echando mano de contextos, de minucias y de detalles de todo tipo. Ello deja abierta la posibilidad de que en Colombia echemos a andar proyectos de este tipo que materialicen urdimbres vitales de carácter biográfico y autobiográfico.

Apreciando en conjunto el trabajo de Santana sobre la vida del Ijebu Yoruba Osifekunde, se pueden visualizar un conjunto muy amplio de posibilidades y perspectivas de conocimiento sobre las sociedades africanas, al igual que sobre la experiencia de los africanos bajo su condición de esclavizados. Podemos enumerar algunas de esas posibilidades que nos parecieron llamativas. El funcionamiento de las sociedades poligámicas, la constitución del poder político, la naturaleza de las jerarquías y de las distinciones sociales, la construcción de árboles genealógicos, el papel central del comercio, la captura y la venta de esclavos, la historia política de los reinos y territorios yorubas.

Nos pareció de la mayor importancia poder acercarnos al contexto político, en el siglo XIX, de confrontación entre los reinos yorubas que permite comprender las pautas y los mecanismos de captura de esclavos, captura y saqueo de personas que eran reducidas a la categoría de esclavizado, condiciones que permitían la esclavización de miembros de las élites políticas (como era el caso de Osifekunde), igbos cazado-

4 Aderivaldo Ramos de Santana, "A extraordinária odisseia", p. 29.

res reconocidos de esclavos y quienes fueron los responsables por la captura de Osifekunde, los criterios a partir de los cuales se establecían los precios de los esclavizados, las negociaciones –en modo, tiempo y lugar- entre los captores africanos –como los igbos- y los tratantes o negreros europeos o brasileños. Santana establece que acorde “con lo que relató (Osifekunde), el año de su captura (1820) corresponde al inicio de uno de los casos que desestructuró importantes ciudades-estados yorubas -la guerra de Owu-, envolviendo comunidades como los oyós, siés, egbas, owus e ijebus, que conquistaron el monopolio de la venta de esclavos procedentes de las disputas en el interior de Yorubalandia”, varios de ellos reducidos a la condición de prisioneros de guerra entre los yorubas y posteriormente vendidos en Lagos para distintas partes de las Américas, entre ellas Brasil.⁵

En este sentido, de paso, Santana nos aproxima a ciertas dinámicas particulares de la trata de esclavos que tuvo a Brasil y sus puertos como protagonistas de la relación con las áreas africanas de captura, movilidad y embarque de africanos esclavizados, en donde son notorios puertos como Salvador, Recife y Río de Janeiro. El tráfico portugués y brasileño con África de carácter esclavista nos advierte y nos llama la atención respecto de las generalizaciones sobre la procedencia de los traficantes. No todos, por ejemplo, eran únicamente europeos. También había, en el negocio, brasileños, afro mestizos y africanos. Santana lo refiere cuando aduce que era una “sociedad compuesta por traficantes de esclavos africanos y brasileños establecidos de los dos lados del Atlántico”⁶.

Las diásporas atlánticas no fueron otra cosa que la constitución de una comunidad global que, teniendo como eje una máquina de esclavización, produjo idas y vueltas entre las Áfricas y las Américas.

La segunda parte de la vida de Osikefunde alude al tránsito de la esclavitud a la libertad, con todas sus tensiones, ambigüedades y amenazas de reesclavización. Osikefunde adquiere su libertad al llegar a suelo francés, producto de una serie de decretos que así lo disponían. Luego de tener la posibilidad de retornar a África, en una especie de misión abolicionista, decide volver a Brasil, concretamente a Recife, ya no como esclavo, sino como hombre libre y esta condición sería su peor tragedia al final inesperado de sus días. Al poco tiempo de haber llegado a Recife, experimentaría las acciones violentas de carácter racista por parte de individuos mal intencionados de la sociedad pernambucana y ligados a las élites. Santana no duda en calificar ese acto racista como un “linchamiento” que condujo infelizmente a la muerte, al asesinato, de Osikefunde⁷. Este hecho puntual pone en claro los orígenes del racismo

5 *Ibid.*, pp. 13-14.

6 *Ibid.*, p. 27.

7 *Ibid.*, p. 50.

y las genealogías posibles de las actitudes racistas de sectores sociales que nunca pudieron reconocer la dignidad de la libertad, supuesta ética crucial en el tránsito de la esclavitud a la libertad. En otros términos, la vida de los esclavizados constituye una matriz vital plagada de experiencias que le dan sustento, desarrollo y comprensión a la génesis de las sociedades racializadas en el mundo global.

Las diásporas atlánticas no fueron otra cosa que la constitución de una comunidad global que, teniendo como eje una máquina de esclavización, produjo idas y vueltas entre las Áfricas y las Américas, nuevos sectores afro mestizos, mercados interconectados y la configuración de imaginarios y representaciones propios de estas cadenas interactivas. Desde afro Colombia pueda parecer sorprendente enterarse de la posibilidad de que existan narraciones, en Luanda, que versan sobre algún posible origen brasileño, más concretamente, que algunos habitantes y memorias en Luanda, capital de Angola, reclamen ser descendientes de algún abuelo negro o, incluso, esclavizado que retornó a Angola desde Brasil en algún momento de la segunda mitad del siglo XIX, particularmente en el período posterior al año de 1888, esto es, luego de la abolición de la esclavitud en Brasil⁸. En realidad, no serían tan recientes estos retornos, si nos atenemos, por ejemplo, a la investigación, citada por Toldo, de la historiadora brasileña Mônica Lima, quien adelantó una indagación sobre el retorno de libertos a África, entre 1830 y 1870, y que ella la calificó como “entre márgenes”⁹.

En este horizonte quisiéramos destacar el proceso de la posible constitución de narrativas diaspóricas “entre márgenes”, puesto que, como aduce Toldo,

emerge de esos relatos un complejo de ideas e imágenes concernientes a la relación histórica entre Angola y Brasil, mediada por el mar y por la esclavitud. Al mismo tiempo en que se expresan en esos contactos, el imaginario subyacente se alimenta de su repetición, propagación y transmisión entre las generaciones¹⁰.

Un trasfondo genealógico e histórico se hace evidente y es la circulación, el flujo y el reflujo, como diría Pierre Verger¹¹, de personas de

8 Federica Toldo, “Memória e imaginação histórica na narração da origem brasileira e escrava em Luanda contemporânea”. *Afro-Ásia*, 54 (2016), 49-102. Antropóloga y etnóloga de la Universidad de Paris Nanterre, pertenece al Laboratorio de etnología y sociología comparativa.

9 Lima e Souza, “Entre márgenes...” Citado por Toldo, *Ibid.*, p. 49. Cf. El texto Lima e Souza, Mônica, “Histórias entre márgens: retornos de libertos para a África partindo do Rio de Janeiro no século XIX”. *Revista de História Comparada*, Rio de Janeiro, 7, 1: 67-114, 2013.

10 Toldo, *Ibid.*, p. 50.

11 Verger, Pierre, *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Baía de Todos os Santos dos séculos XVIII a XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987.

todo tipo (libres y esclavizados, esclavistas, comerciantes y aventureros, funcionarios y religiosos, afro mestizos, etc.), de mercancías y de intereses mercantiles. En fin, es la estructuración de un espacio atlántico, no solo de carácter estrictamente mercantil y esclavista, sino también, y que lo hace singular, un ámbito de movimientos de tipo cultural, ideológico, simbólico, narrativo y representacional. Posiblemente el mar ocupe allí un lugar privilegiado y central en una especie de gran frontera transcultural.

Explorar las narrativas que refieren los orígenes, en Luanda, procedentes de algún abuelo brasileño, vuelve a poner sobre el tapete la relevancia teórica y metodológica de la utilización de la microhistoria, del indicio, la escala particular de la biografía, las narrativas orales y los agenciamientos memoriosos en el estudio de las diásporas africanas. También, acá se manifiesta una relación tensa, pero suplementaria, entre la memoria y la escritura, ya que las historias orales son complementadas, en la investigación que al respecto adelantó Toldo, con fuentes de archivo¹². La tensión referida la hace explícita Toldo, particularizándola a la tendencia a una sobre exposición o a una sobrevaloración de la memoria, en últimas, a los abusos de la memoria, los cuales se pueden ver agenciados, además, con una perspectiva de victimización¹³. Acá cabría referir, para hacer visible otro lado de la tensión entre memoria y escritura, lo que Jewsiewicki y Mudimbe califican como la escritura de la memoria, operación de caligrafía sobre la memoria, narrativas que terminan siendo desnaturalizadas y descontextualizadas, una subsunción de la matriz de memoria a la lógica de la escritura.¹⁴

La exploración de memoria que adelantó Toldo, principalmente en la isla de Luanda, hace visibles e inquietantes trazos genealógicos en el marco de lo que podemos designar como las memorias de la esclavitud. Se señala, inicialmente, la discusión si existe una dinámica de silenciamiento, de la esclavitud, que particularmente se ha concretado en Angola en los tiempos posteriores a la independencia, específicamente en el marco de la guerra civil que le costó, a Angola, más de 20 años para poder salir de ella. Esclavitud y guerra civil, dos traumas en una sola genealogía, atentan contra la memoria de los esclavizados. Por otro lado, los testimonios analizados levantan un doble paradigma asimétrico: el orgullo de tener un antepasado dueño de esclavos o el honor de considerarse descendiente de un esclavo brasileño¹⁵. Es inquietante reconocer la posible actitud o imaginario de no ser, el comercio con seres

12 Toldo, *Ibid.*, p. 53-54.

13 *Ibid.*, cita 9, p. 53.

14 Jewsiewicki, B. y Mudimbe, V. Y., "Africans' memories and contemporary History of Africa", *History and Theory*, vol. 32, No. 4 (1993), pp. 1-11.

15 Toldo, *Ibid.*, pp. 61-64.

humanos, una acción necesariamente reprobada, particularmente en un puerto-ciudad, donde el comercio de esclavos era factor de ascenso social, de reconocimiento y de poder, marcadamente entre aquellos que se auto designan descender de familias esclavistas de origen portugués u holandés. Y, al contrario, el lastre de la esclavización evidentemente marca la genealogía de aquellos que se consideran descendientes de esclavos. No obstante, es importante llamar la atención sobre el hecho de que aquellos que se declararon ser descendientes de un abuelo brasileño, de manera admirable y épica reconocieron que sus antepasados experimentaron la condición de la esclavitud.



TRADICIÓN Y MODERNIDAD

UNA TENSIÓN EN LA COYUNTURA DEL
CAMBIO CLIMÁTICO EN ÁFRICA

Tomando a Guinea Bissau como referencia e ilustración, Rodríguez y Lopes ponen en perspectiva las características que develan los drásticos cambios climáticos, en un país y en un continente que han experimentado problemas profundos de deterioro ambiental a causa del desarrollo de la esclavitud, del colonialismo y, en fin, del capitalismo¹. Los países se deben comprometer a formular y a ejecutar los llamados *Planes Nacionales de Adaptación a los cambios de clima (PANA)* como el marco de intervención en asuntos ambientales y de crisis climáticas, expresados en la fragilidad y los riesgos ambientales². Ello, además, tiene una relación transversal e histórica, en el caso africano, en el hecho de que los pueblos africanos han tenido que afrontar una naturaleza y/o un hábitat particularmente hostil que ha condicionado, en muchos sentidos, la vida de los pueblos, su asentamiento y sus interrelaciones. En este escenario, se observa, en un buen número de países del África subsahariana, una tensión entre la ancestralidad de los pueblos africanos y las percepciones negativas de los funcionarios ambientales. Rodríguez y López lo enfatizan cuando argumentan que “hay comunidades rurales basadas en un modo de vida tradicional que, aunque preservan y actualizan sus prácticas ancestrales, han sido objeto de una evaluación negativa por parte de especialistas que actúan en la construcción de diagnósticos de vulnerabilidad ante el contexto del cambio climático”³, como es el caso de la elaboración de piraguas por pescadores en São Tomé. Los expertos piensan que esa técnica ancestral es “inadecuada” en términos ambientales y forestales.

(..) a pesar del peso de todas estas deficiencias sociales y vulnerabilidades, África se encuentra entre el conjunto de países que menos ocasionan la emisión de gases por habitante.

Los africanos enfrentan serios problemas sociales como la urbanización anárquica, inundaciones, epidemias localizadas, construcción de áreas urbanas subnormales (tugurios), salud, desnutrición, pobreza, violencia, desarraigo territorial, migraciones compulsivas, que desafían la implementación veraz y efectiva de las políticas públicas en materia ambiental. Y, sin embargo, a pesar del peso de todas estas deficiencias sociales y vulnerabilidades, África se encuentra entre el conjunto de países que menos ocasionan la emisión de gases por habitante⁴,

1 Rodrigues Vaz Horta Santy, Boaventura y Lopes da Silva Valencio, Norma Felicidade, “Políticas de adaptação às mudanças climáticas na Guiné-Bissau: os antecedentes históricos para entender os desafios sociais cumulativos”. *Afro-Asia*, 55 (2017), pp. 35-69. Rodríguez Vaz es brasileño, ingeniero ambiental, experto en temas de crisis y desastres ambientales y Lopes da Silva es una investigadora brasileña igualmente con experticia en asuntos críticos del medio ambiente con enfoques desde las Ciencias Sociales.

2 *Ibid.*, pp. 35-36.

3 *Ibidem.*

4 *Ibid.*, p. 37.

situación muy paradigmática, en la medida que, en contraposición, los llamados países de un elevado desarrollo y crecimiento económico son los mayores causantes de polución en el mundo. En este sentido, las políticas ambientales parecen más una imposición y un almacén lleno de tecnicismos, que para nada tiene en cuenta las debilidades institucionales de los estados africanos y las condiciones locales y regionales (inequidad, violencia y desplazamiento) en donde se supone se implementarían tales políticas públicas medio ambientales.

Esta problemática es ilustrada, especificada y ejemplificada en el caso de Guinea Bissau, desplegando una revisión historiográfica de acuerdo a niveles de análisis, partiendo de los contextos espaciales, frente a los cuales se plantean las tesis que permiten explicar la formación social y territorial del territorio guineense, efectuándose un recuento pormenorizado de las formaciones sociales del área costera-insular y de las zonas del interior. En otros términos, evaluar los impactos de carácter climático, obliga realizar una especie de genealogía histórica del espacio y del lugar, lo que Yoro Fall llamó, en la década de los años ochenta, las *epistemologías locales*⁵. Y estas epistemologías de lugar, como las nomina Arturo Escobar⁶, deben ser vistas como el escenario de edificación de las formaciones sociales y de los sistemas estatales antiguos, coloniales y postindependientes. El lugar, la comunidad, es conocido, en Guinea, con el nombre de *tchon*, que en la lengua criolla significa territorio, pero que también designa o se asocia con los referentes étnicos específicos, y “expresa una relación simbólica y sagrada entre los grupos étnicos y su territorio de residencia”⁷. Así, formaciones sociales, estado-nación y los factores globales de dominación constituyen una trilogía que se ubican en la base para explicar las genealogías propias de las economías políticas geoambientales, que, además, de paso, posibilitan medir el alcance y la efectividad de la concepción, diseño y ejecución de la política pública ambiental. En últimas, trátase de las tensiones e interdependencias entre las comunidades étnicas y el estado.

El reconocido sociólogo guineano Carlos Lopes coloca en perspectiva dos tesis que entran en juego para explicar la genealogía de la formación social de Guinea Bissau: o Guinea Bissau, o Guinea portuguesa, para significar así, respectivamente, una tesis de carácter endó-

(...) las políticas ambientales parecen más una imposición y un almacén lleno de tecnicismos, que para nada tiene en cuenta las debilidades institucionales de los estados africanos y las condiciones locales y regionales.

⁵ Véase Fall, Yoro, “Historiografía, sociedades y conciencia histórica en África”. En: Agüero Dona, Celma, *África. Inventando el futuro* (1992). México, El Colegio de México, 1992, pp. 17-38.

⁶ Cf. Escobar, Arturo, “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?”. (2000). Buenos Aires, CLACSO (Colección Sur-Sur), pp. 68 y ss.

⁷ Rodrigues Vaz Horta Santy, Boaventura y Lopes da Silva Valencio, Norma Felicidade, “Políticas de adaptación às mudanças climáticas na Guiné-Bissau”, *Ibid.*, p. 41, nota 11.

geno y otra de naturaleza exógena⁸. Explicar las formaciones sociales, como la de Guinea Bissau, se torna en una lucha de contrarios en las representaciones de los poderes hegemónicos sobre o con relación a las sociedades tradicionales. Ancestralidad, etnia, dominio colonial, esclavitud, dominio portugués son todos conceptos que se anudan de manera diversa y conflictiva. Es acá donde, por ejemplo, se pone en tela de juicio, según nuestra mirada, las cronologías eurocentradas que distinguen, respecto del dominio europeo –en este caso portugués–, una Guinea precolonial y otra colonial. Como si el dominio portugués se constituyera en el punto cero del comienzo de una nueva historia, borrando la anterior.

Llama la atención una propuesta teórica para entender la genealogía histórica de Guinea y de los pueblos africanos, y es la de estructurar, en el ámbito de las relaciones sociales, políticas y económicas, sociedades “englobantes” y sociedades “englobadas”: “La primera estaría compuesta por Estados, imperios, reinos, jefaturas y afines, detentadoras del poder simbólico y material, del “derecho” de gerenciar los espacios, principalmente, en el ejercicio de presión sobre las “sociedades englobadas”, representadas por las pequeñas unidades sociales de subsistencia”⁹. Esta jerarquización social y el concepto de lo precolonial colocan la disyuntiva de cómo y desde dónde comprender la sociedad africana diversa: si desde el poder del Estado –cualquiera que fuere– o si desde la microescala de las epistemologías locales y ancestrales. Todavía abundan los mapas sobre la historia de África, entre los siglos X y XVIII, que proyectan, en círculos o áreas cartográficas demarcadas, aquellos desarrollos “notables” de imperios, reinos, estados y ciudades-estado, mientras que aparecen en blanco, sin resaltar ningún trazo cartográfico o convencional, como espacios muertos, donde se supone no se desarrolló el estado o algún tipo de sociedad política compleja. En cualquier caso, un fenómeno central en estas genealogías configura espacios de relaciones de poder, a distinta escala y con distintos resultados, por ejemplo, de corte espacial: la prevalencia de los pueblos *mandé* en el litoral Atlántico guineense, en tanto el control de las regiones del interior, más ricas en recursos de todo tipo, por parte de los mandinga y posteriormente ocupadas por los fulas. Con el arribo de los portugueses y la puesta en marcha de la esclavización, se fortalecieron entidades políticas como el reino de Kaabu, en buena parte debido a la activa participación en la captura y venta de miles de africanos en regiones del África occidental.

8 Carlos Lopes, “Os limites históricos de uma fronteira territorial: Guiné ‘Portuguesa’ ou GuinéBissau”, in *Géopolitique des mondes lusophones*. (Paris: L’Harmattan, 1994), p.135-41. Citado en *Ibidem*, nota 12.

9 Rodrigues Vaz Horta Santy, Boaventura y Lopes da Silva Valencio, Norma Felicidade, “Políticas de adaptação às mudanças climáticas na Guiné-Bissau”, op. Cit., p. 42.

El proceso de la descolonización y de la lucha armada en pro de la independencia estaría, si se quiere, cooptado por una especie de nueva clase social de asimilados occidentalizados, caracterizados así por Rodrigues Vaz y Lopes da Silva:

El símbolo máximo de la nación en germinación sería el “nuevo hombre”, occidentalizado por medio del proceso de asimilación. Una elite criolla que lideró el movimiento por la liberación estaba compuesta en su mayoría por asimilados; en consecuencia, su idea de nación y de desarrollo estaba amalgamada, en gran medida, por concepciones europeas. Una superación de aquello que entendía como atraso implicaba, en gran medida, un esfuerzo de descalificación del conjunto de prácticas socioculturales y tradiciones africanas¹⁰.

No obstante, ese esfuerzo supuso una suerte de africanización de las instituciones de origen colonial, poniendo en primer plano un origen africano glorioso, pero igualmente fundando, en adelante, una relación ambigua entre las nuevas élites y la sociedad civil tradicional. Ello nos advierte sobre el hecho de escudriñar con objetividad la naturaleza política y el encuadramiento ideológico de las nuevas élites africanas que abanderaron el proceso de la descolonización y condujeron a sus países a la independencia mediante la negociación y la lucha armada o una combinación en cadena de las dos estrategias.

En la pos independencia y, de manera más concreta, en el período de postconflicto de 1998, el estado en Guinea Bissau se fue transmutando en un sistema político inoperativo, a partir de lo cual Rodrigues Vaz y Lopes da Silva concluyen tajantemente: “En cuanto que la esfera política de la acción del Estado, se torna visiblemente débil, corrupta y prescindible, y la sociedad local, frágil y atomizada, cae en otros juegos, como en el de las ONG’S nacionales e internacionales, el de las agencias multilaterales, o el tráfico de drogas”¹¹. Es en este marco crítico que se hace inconsistente la implementación de las políticas públicas y multilaterales referidas a las cuestiones ambientales y al manejo de los efectos producidos por el cambio climático. La fragilidad del Estado guineense hace posible la dictadura y el autoritarismo de las ONG’s ambientales frente a las poblaciones locales, a las cuales acusan de “hacer mal uso” de los recursos ambientales y de esta manera legitimar la recepción de cuantiosos recursos financieros y su accionar como tal

10 *Ibid.*, p. 52.

11 *Ibid.*, p. 55.

en el país¹². El asistencialismo ambiental actualiza el discurso global de “salvar a los africanos”¹³ sobre la base de su supuesta inoperancia e “incapacidad” para poder llevar adelante relaciones naturales de convivencia con el medio ambiente, configurándose de esta manera “nuevas formas de dominación sociopolítica en torno a la cuestión ambiental”¹⁴. Así, en general, se ven alterados los vínculos comunitarios con el territorio, es decir, con el *tchon*, al irse imponiendo una nueva estructura política de gestión ambiental que se antepone y se sobrepone a las maneras tradicionales y ancestrales de convivir con la naturaleza.

Complementariamente, cabe recordar acá que, desde los comienzos de la década de los años ochenta, en Guinea Bissau, así como en otros países luso africanos, por ejemplo, Angola y Mozambique, asistimos al progresivo abandono de la economía estatal planificada, a cambio del ascenso de la economía de mercado, en el marco de los llamados *Planes de Ajuste Estructural* (PAE), impulsado por el Banco Mundial y que supuso la reducción del estado en sus funciones sociales y regulatorias, a cambio de la adopción de pautas macroeconómicas de prevalencia de la inversión extranjera. Este fue el contexto que posibilitó la llegada, en el caso de Guinea Bissau, de los organismos multilaterales asociados al campo ambiental.

La burocratización y tecnificación de las ejecuciones ambientales decididamente colocan, de manera radical y crítica, un mayor peso en sus consideraciones “científicas” respecto de la acidez del suelo, de la inundación de terrenos por las aguas del mar en zonas costeras, el aumento de la temperatura o el descenso de los niveles pluviométricos de las lluvias. La cuestión es que estos tecnicismos ambientales infra valoran o deslegitiman los conocimientos tradicionales y ancestrales, particularmente la asociación o relación de naturaleza simbólica con los espacios, lugares, en fin, con el entramado de la cartografía sagrada. Por ejemplo y de manera más concreta, se desconoce o se deja de considerar la “interpretación del pueblo *bijagó* sobre la relación entre las lluvias y las cosechas de arroz. En la comprensión de ellos mismos, el volumen y la distribución temporal de la precipitación, así como el resultado de la producción depende, en gran medida, de la relación que la comunidad mantiene con sus ancestros”¹⁵. Dependiendo del resultado bueno o malo de la cosecha, es que la comunidad entra a considerar la funcionalidad o los errores “rituales” cometidos en la consecución de sus ancestros.

12 *Ibid.*, p. 56.

13 *Ibid.*, p. 57.

14 *Ibidem*

15 *Ibid.*, p. 63.

El desafío o el reto en la relación de los agentes ambientales con las comunidades tradicionales, radica en la necesidad de poner en cuestión, de analizar críticamente, el presupuesto técnico de que “el modo característico de vida de las comunidades tradicionales abordadas sean parte del deterioro ambiental y que el abandono de las prácticas culturales ancestrales es necesario para proporcionar un horizonte de sobrevivencia de ellas mismas”¹⁶. Ello supone una subordinación o subyugación de las culturas tradicionales al séquito y al conjunto de técnicos, profesionales, ingenieros y planificadores que están en la base del diseño, planificación y ejecución de las políticas públicas medioambientales.

16 *Ibid.*, p. 65.

E N T R A D A O C H O

NZINGA

LA REINA AFRICANA



La reina Nzinga del reino de Matamba (Angola) es un referente identitario importante en amplios sectores de la población afro brasileña. Sin embargo, es poco o nada conocida entre los afrocolombianos. Queremos aprovechar este texto de Azevedo¹, que compara la reina Africana Jinga del siglo XX en Río Grande do Sul con la soberana Nzinga del siglo XVII en Angola, para materializar y destacar un perfil político y autobiográfico de la Reina de Matamba. Por ahora, no haremos alusión al proceso que permitió la entronización de la reina Africana Jinga en Río Grande Do Sul, sino que concentraremos nuestra mirada en el perfil de Nzinga. De todas maneras, es preciso señalar que Jinga está asociada, por un lado, a la advocación de Nuestra Señora del Rosario y, por el otro, al rito afrocatólico de maçambique, cuyos adeptos, la mayoría descendientes de esclavos y habitantes de Osorio (región de Río Grande do Sul), le danzan a la Reina Africana, una combinación de Nzinga y de Nuestra Señora del Rosario, si bien de Azevedo asevera de entrada que pocos danzantes tienen clara la idea de la reina angolana Nzinga², aunque si tienen bien situada y referenciada la genealogía de la esclavitud y sus aristas.

Nzinga Mbandi, nacida en 1582, es una reina de muchas grafías: Nzinga, Njinga, Jinga, Xinga y Ginga³. Una reina todopoderosa asociada al dominio de diversos territorios: Ndongo y Matamba. Líder, en su momento, de los pueblos ambundo y jagas, concretamente entre 1623 y 1663, esto es, un largo gobierno y dominio de 40 años, época crucial e intensa de la expansión portuguesa en Angola y del auge de la esclavización. De acuerdo a distintos testimonios y crónicas, la corte de Nzinga era plural y diversa, ya que además de las propias de los pueblos ambundo y jagas, hacían presencia elementos culturales y religiosos de sello portugués.

Justamente, uno de los atractivos relevantes del gobierno de Nzinga sea su relación y posicionamiento político ante los portugueses, además del manejo que ella le dio al fenómeno de la captura, compra y venta de esclavos. Posiblemente, con la idea de ampliar su predominio territorial y quizás siguiendo los antecedentes cercanos de los soberanos Ngolas, Nzinga se convierte al cristianismo, pero a su vez condiciona esa conversión y las relaciones futuras con los portugueses a tres exigencias: reconocimiento diplomático de soberana, la puesta en

1 De Azevedo Weimer, Rodrigo, "Africana venceu a guerra como venceste esta coroa. Resignificações e circularidade cultural entre as rainhas Nzinga (Angola, século xvii) e jinga (rio grande do Sul, século xx)". *Afro-Ásia*, 54 (2016), 9-47.

2 *Ibid.*, pp. 17-18.

3 Todos los datos provienen de *Ibid.*, pp. 13 y ss.

marcha de pactos comerciales y el desarrollo del comercio de esclavos solo en la periferia de sus dominios. Como Portugal nunca le dio curso a estas demandas, Nzinga abandonó el cristianismo, iniciándose así una época muy conflictiva en sus relaciones con los portugueses, si bien es cierto también se dieron las búsquedas de pactos y tratados con los lusitanos.

No obstante, las guerras, los combates y las tensiones marcaron las difíciles relaciones con los portugueses durante la mayor parte de su reinado, concretamente durante el período de 1624 a 1655, en el que fue reina de un amplio territorio conocido con el nombre de Matamba. Dado que varios de sus ancestros y familiares habían gobernado Matamba, no le fue del todo difícil hacerse reconocer como soberana, apartándose así del territorio original de Ndongo. Quizás, según nuestra percepción, sea el tema de la esclavitud el que ocupe un lugar central en el perfil histórico de Nzinga. Se parte de la idea inicial que su posición frente a la esclavización era ambivalente: cerraba y abría los mercados⁴. De todas maneras, Ndongo, su territorio original, constituía en el siglo XVII el territorio más importante de abastecimiento de esclavos transportados a las colonias ibéricas y lusitanas.

Uno de los conjuntos de imágenes que se conocen de Nzinga y sus guerreros fue pintada por algunos de los capuchinos presentes en su corte. Se sabe que Nzinga tuvo a un capuchino italiano por su confesor personal: Giovanni Antonio Cavazzi de Montecucolo, quien además escribió una Crónica específica sobre Nzinga, titulada *Njinga, reine d'Angola*, de donde provienen varias de las informaciones acerca de esta soberana angolana.

En 1657, Nzinga, por segunda vez, vuelve a convertirse al cristianismo, entre otras razones por las negociaciones sostenidas con los portugueses para obtener la liberación de su hermana Cambu, capturada por los lusos. Se destaca, según las informaciones, que aún todavía Nzinga consultó a los ancestros para proceder a su conversión. Además, la conversión se daba en una coyuntura particular de confrontación entre los holandeses, aliados con el reino del Congo, contra los portugueses, para quienes era conveniente la cristianización de Nzinga, dado que el pueblo jaga no entraría en la alianza con los holandeses y congos.

La etapa de la nueva o segunda conversión de Nzinga al cristianismo se torna muy relevante y pertinente, en cuanto refiere las relaciones particulares entre un reino africano y la institucionalidad católica europea. El reino de Matamba procuró facilitar la presencia de prácticas occidentales como la utilización de la escritura, novedosas técnicas agrícolas, la práctica del cristianismo y el desarrollo de algunas mani-

⁴ *Ibid.*, p. 14.

festaciones de la vida europea. Nzinga mantuvo comunicación con el Papa, a quien le relataba el avance del cristianismo en su reino, la construcción de iglesias, el bautismo de angolanos, todo para solicitar apoyo en la difusión del cristianismo, con el envío de misioneros para ayudar en la expansión de la fe católica.

Sin embargo, de Azevedo es tajante al afirmar que, a pesar de estas acciones de Nzinga, no puede colegirse una cristianización real del territorio de Matamba, sino más bien una de tipo formal y estratégica, una suerte de africanización del cristianismo:

Nunca está de más recordar que la presencia de la religión católica en África estaba lejos de representar subordinación y aculturación. Por el contrario, desde el siglo XV, se había formado en el Congo un catolicismo específicamente africano, que no debe ser leído bajo un parámetro de dominio, pero, si, de una apropiación creativa de los congoleños de la religión europea, conforme a sus propias necesidades⁵.

Podríamos extendernos apuntando los trazos biográficos más relevantes de la Reina Nzinga de Ndongo y Matamba; nos interesa, ahora, indicar que, por distintas versiones y crónicas, ella fue apuntalada como una entidad soberana y política con mucho poder y prestigio, de tal manera que se instalaría y se proyectaría en las Américas como una de las impresionantes reinas negras africanas, específicamente en el ámbito de la resistencia a los europeos. Su memoria y épica, transformada y variada en el tiempo, se fue instalando, sobre todo, en las genealogías de la cultura popular afro brasileña, en algunos de sus cantos, danzas y rituales. Una mujer con poder, calificada de autoritaria, autonomista, libertaria y defensora de su pueblo. De esta manera, poder-género-identidad convergen en Nzinga para considerar estos procesos de circularidad cultural entre Angola y Brasil que han posibilitado la difusión de estos referentes políticos y culturales en el ámbito de la constitución particular de una memoria de la diáspora, así como de las identidades diaspóricas que le son coetáneas o usufructuarias. Se teje así una red de memoria, muchas veces sorprendente y ahistórica, continua y con vacíos de memoria, entre una Reina Angolana, como Nzinga, y una reina Africana construida en suelo brasileiro, Jinga, asociada justamente al proceso formativo de un catolicismo negro popular adscrito a Nuestra Señora del Rosario y, de manera directa, a una memoria de la esclavitud, con todas sus tragedias, dramas y celebraciones.

⁵ *Ibid*, p. 15.

De todas maneras, más allá de su trayectoria histórica, contradictoria y tensa, la reina Nzinga se ha instalado en las memorias políticas de África y Brasil. En Angola, la lucha por el fin del dominio portugués la ubicó como un antecedente fundacional de la confrontación contra los portugueses, contra sus pretensiones territoriales y contra el mercado de esclavos. Esto es, una protagonista de la resistencia, en donde el quilombo se alza como el referente más importante de lucha y de tácticas de guerra cuerpo a cuerpo. Se tiene registrado que ella pudo haberles dado refugio a muchos esclavizados fugitivos y de haber sido una gran estrategia militar. Como apunta Bracks Fonseca:

Nzinga Mbandi, a lo largo de su trayectoria política, desempeñó múltiples papeles, que podrían considerarse contradictorios, pero que, si se analizan en el contexto político en Ndongo del siglo XVII, revelan su lucha por el poder y para mantener a los pueblos que a ella se iban agregando libres del yugo colonial. Nzinga Mbandi es un ejemplo de cómo las autoridades africanas no aceptaron la nueva realidad impuesta por la colonización europea; al contrario, su actuación política y militar muestra como los jefes centroafricanos lucharon contra la presencia extranjera y cómo buscaron desarticular la principal actividad económica: el comercio transatlántico de esclavos⁶.

En consecuencia, cada vez más, Nzinga se ha ido tornando en un referente fundamental de la lucha de los pueblos afrodescendientes en procura de la justicia y la dignidad social. También, es válido y oportuno anotar que la lucha de la reina Nzinga fue contemporánea a la lucha quilombola de Nzumbi o Zumbi, el líder negro de quilombo dos Palmares, otro referente identitario imprescindible de los combates de los pueblos de origen africano.

⁶ Véase el interesante y sugerente estudio de Bracks Fonseca, Mariana "Nzinga Mbandi contra a colonização portuguesa de Angola". En: *Temporalidades* – Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG. v. 6, n. 1 (jan/abr. 2014) – Belo Horizonte: Departamento de História, pp. 113-124.



CUANDO LAS ESTATUAS VIVEN

MUERTE Y VIDA DEL ARTE AFRICANO:
ENTRE LAS CARTOGRAFÍAS Y EL MUSEO
OCCIDENTAL

Muerte o vida del arte. Esa es la cuestión trascendental cuando se trata de abordar el arte africano en perspectiva ontológica, cultural e histórica. Gonzaga y Donato, dos historiadores brasileños africanistas, vinculados a las dinámicas de la enseñanza de África, se aproximan críticamente al estatuto del arte africano en el escenario y bajo la posibilidad de emplear la plástica y la estilística artística en la enseñanza de África, más aún ahora regida por la Lei 10.639/03, modificada por la Lei 11.645/08, que estableció la obligatoriedad de la enseñanza de África en los niveles Fundamental y Medio del sistema escolar brasileño. Estas disposiciones, también, marcaron las orientaciones curriculares para indicar la perspectiva fundamental de que las culturas africanas y afrobrasileñas significan parte constitutiva esencial de la formación de la sociedad y la cultura brasileña¹.

El diagnóstico inicial señala la persistencia, entre los educadores, de categorías y marcadores eurocéntricos y coloniales para transmitir o explicar los contenidos significativos de la plástica africana. El arte, en cualquiera de sus formas o expresiones, no puede seguir sometido, para su comprensión simbólica, funcional y contextual, a la explicación proporcionada por el historicismo, esto es, a la consideración que es Europa o el arte occidental el único paradigma estético posible de producción y comprensión: “Europa sería una realización del espíritu absoluto y fuente única de juicios estéticos”². Se comprende acá lo que Johannes Fabian denominó como la supresión de la contemporaneidad³, en el sentido de que no sería posible, desde el historicismo, alguna validez estética producida más allá del arte europeo.

Sucedió, entonces, posterior a la invención de la Imprenta por Gutenberg, siglo XV, que la imprenta y la escritura fueron desplazando el teatro de la memoria y el papel del cuerpo como catalizador y actualizador de esas memorias. Cuerpo y memoria dejaron de ser los vértices funcionales de la memoria. La nueva escritura ofrecía un lugar menos orgánico o natural a la consecución y genealogía de la memoria. De esta manera, y en relación íntima con el judeo cristianismo, cuerpo y mente tomaron decididamente diferentes caminos: la mente se asoció a lo racional y a las capacidades intelectuales de las nuevas ciencias, en tanto que el cuerpo –la carne– terminó por ser el contenedor de lo

1 Rafael Gonzaga de Macedo y Raimundo Donato do Prado Ribeiro, “Quando as estátuas vivem”. *Revista de Educação do CogEimE* – Ano 25 – n. 49 – julho/dezembro 2016, pp. 25-43. Web: <http://dx.doi.org/10.15599/cogeime.v25n49.p25-43>

2 *Ibid.*, p. 26.

3 Véase Fabian, Johannes. [1983]. *The Time and the Other: how anthropology makes its object*. 2. ed. New York: Columbia University Press, 2002; 205pp, p. 33.

impreciso y del pecado, produciéndose así una inferiorización en las nuevas escalas del conocimiento que le daría, finalmente, origen a la modernidad occidental. Así, entonces,

en la cultura escrita, el conocimiento era fruto de la mente y no tanto del cuerpo y, por consecuencia, todas las otras culturas centradas en el cuerpo fueron rotuladas como inferiores o primitivas, esto es, incapaces de generar una relación profunda y verdadera con el mundo⁴.

La existencia y persistencia de las culturas orales son la base sobre la cual la memoria se torna en agencia fundante, específicamente y de manera singular en las genealogías de las culturas bantúes. Al respecto, Rancière aduce que “las culturas de matrices orales serían constituidas, en términos de comunicación y expresión, a través de performances coreográficas fundamentados en la visibilidad concreta de los cuerpos en cuanto movimiento propio de los cuerpos comunitarios”⁵. De esta manera, y como lo hemos planteado en la segunda entrada de este texto, las **memorias performativas** se constituyen en el vehículo más importante que dinamiza y visibiliza la conciencia histórica de memoria de los entornos comunitarios en el mundo Bantú subsahariano.

Una cuestión inquietante tiene que ver con la pregunta sobre qué pasó con las memorias y, allí, el cuerpo confrontado a la presencia musulmana desde el siglo VII y a la europea, digamos, desde el siglo XIV. Esa confrontación tiene dos nombres propios: esclavización y dominio colonial. Tales choques fueron asumidos desde estrategias de resistencia, donde se configuran las corporalidades (cuerpo-oralidad y memoria) como posibilidades de echar a andar y de materializar la génesis de nuevas humanidades emergidas de las matrices originales y de las condiciones nuevas en las Américas.

Ahora bien, las artes bantúes son manifestación central del **corpus** cultural, dado que “los sentidos y las expresiones plásticas en las culturas de matrices orales repercuten en la importancia dada a las expresiones que tienen el cuerpo como soporte de comunicación: la palabra, la danza, la música y la visualidad”⁶. Si el arte en África se desenvuelve en una dimensión de naturaleza comunicativa, entonces podemos considerar las “gramáticas corporales”⁷ como producciones plásticas y estéticas. Tales gramáticas expresan un sentir, un ser y un estar en un espacio cultural concreto e interrelacionado, por lo que es de suma importan-

4 Gonzaga y Donato, *Ibid.*, p. 28.

5 Citado en *Ibid.*, p. 28, nota 2.

6 Gonzaga y Donato, “Quando as estátuas vivem”, p. 28.

7 *Ibid.*, p. 29.

cia advertir que estas expresiones no pueden ser explicadas o interpretadas, en términos estéticos, desde un afuera, desde una exterioridad, desde una mirada exógena.

(...) el arte africano no debe ser indagado procurando fijar esencialidades inamovibles o estáticas

En esta perspectiva, y considerando que toda estética, en todo caso, debe dialogar con el régimen de enunciación que agencia la expresión plástica, el arte africano no debe ser indagado procurando fijar esencialidades inamovibles o estáticas, sino que, por el contrario, el arte bantú es un artefacto político y cultural que se desenvuelve en un campo contingente relacional de tensiones, jerarquías y regímenes simbólicos con sus peculiares concepciones de tiempo no tiempo y espacio que anudan los mundos materiales e inmatreriales, las órbitas de las memorias ancestrales en permanente fluidez comunicativa con el mundo terrenal. Así que, en este sentido, el arte se encuentra lejos de inmanencias inalterables. Balogun así lo expresa al aducir, en otros términos, que “la característica esencial de las expresiones del África negra, en general, es la de ser un lenguaje social que utiliza las “armonías” y las “discordancias” de las formas, de la expresión, de los movimientos y de los sonidos, con el fin de transmitir emociones captadas por los sentidos”⁸. El problema central es cuando tales expresiones son llevadas hasta alcanzar la nominación de obras de arte y su correspondiente “enterramiento” o cerramiento en un museo; es decir, algo así como su funeral estético. Aquí se confronta el hecho de que las estéticas europeas, desde el siglo XIX, infravaloraron la producción artística africana, no solo negándole su carácter artístico, sino ubicándolas en una perspectiva evolucionista al marcar un supuesto desarrollo o nivel primitivo, de inmadurez, de infantilismo artístico. A pesar de ello, no solo fue infinita la apropiación y el despojo de arte africano que le dio origen a varios museos en occidente, sino que algunas expresiones plásticas europeas, ya “clásicas” como el cubismo, pueden hundir sus raíces de expresión y producción en matrices plásticas africanas.

Dislocar el arte africano en los museos o en las colecciones privadas europeas implicó varios procesos críticos y problemáticos, según Gonzaga y Donato:

La higienización inevitable de las máscaras y de las estatuas fue seguida por la irresistible voluntad de adorarlas, coleccionarlas y exponerlas en redomas de vidrios en museos. La supuesta muerte de la cultura que tales objetos expresaban, dotaba la mirada eurocéntrica de derechos de dominio e incorporación de su propia cosmovisión. Jóvenes

8

Citado en *Ibíd.*, p. 30.

artistas, en el intenso interés por la cultura negra, corrían a las tiendas de antigüedades y, por muy poco dinero, compraban máscaras tribales venidas de África, para sustituir sus reproducciones de Apolo de Belvedere en sus estudios⁹.

De todas maneras, se trata también de analizar ese desplazamiento como un proceso donde emergen intersticios que se tensionan entre el arte específicamente africano y la visión europea que encierra la expresión artística, así como la experiencia estética que experimentan los públicos que acuden a esos museos. Es dotar de sentido y de significado a esos procesos de desplazamiento, esas fracturas y contingencias.

Justamente, un documental que se adentra en algunas de esas fisuras se denomina *Las estatuas también mueren*¹⁰. El documental cuestiona severamente la museologización de las obras de arte africano, como una expresión o una manifestación donde se establece una relación de poder de la mirada europea sobre la plástica africana. Sus autores califican, en el transcurso del documental, tal desplazamiento como “la muerte de la función social del objeto y el olvido de los aspectos fundamentales de la cultura de origen que las produjo”¹¹.

En esta línea, cabe referir la crítica que Paulina Chiziane, escritora mozambicana, adelanta al proceso del establecimiento del cristianismo entre los bantúes, cuando señala que la construcción de templos e iglesias implicaba levantar muros y bóvedas que encarcelaban o encerraban el acto humano de la religiosidad, cuando en el muntú las prácticas religiosas, mágicas y la comunión ritual con los ancestros se llevaban a cabo, y aún se llevan, en espacios abiertos, naturales, si bien algunos públicos o colectivos y otros privados, pero nunca en espacios cerrados en cuatro paredes rematadas por una bóveda. En una entrevista, titulada “Los ángeles de Dios son blancos hasta hoy”, ella aseveró lo siguiente:

cuando los europeos llegan con su grandeza, dicen luego, los africanos no conocen a Dios, ni tienen iglesia. Temen tener una Iglesia grande para venir y rezar a Dios. Ellos (los africanos) hacen cultos rudimentarios y primitivos debajo de los árboles; aquí se hace una caricatura. Sin embargo, un buen oficiante tradicional va a explicar dónde es que se hace la mejor oración para Dios: no puede haber paredes. Se precisa un lugar abierto porque Dios es invisible. Está en

9 *Ibid.*, p. 31.

10 Su título original en francés es *Les statues meurent aussi* y fue lanzado en 1953. Sus productores/autores son Alain Resnais, Chris Marker y Ghislain Cocquet. Se puede observar en <http://youtu.be/uXLOGK-zxBE>.

11 Citado en Gonzaga y Donato, “Quando as estátuas vivem”, *Ibid.*, p. 32

todas las fuerzas del cosmos, la luna, las estrellas, el mar, el agua, el árbol, todo. Entonces, una verdadera oración para llegar a Dios tiene que ser afuera, no puede ser dentro de la iglesia. Hoy, un aspecto que aún requiere ser debatida y profundizada es esta creencia de que la religiosidad debe o tiene que ser hecha en catedrales y que los africanos, de una manera general, rechazan porque para ellos Dios es una expresión de todo el cosmos. Cuando se está dentro de una iglesia, sólo se ven paredes. ¿Y en dónde está la unión de las fuerzas cósmicas? Y hoy cada día más las personas comienzan a reconocer que creer en Dios, si él existe, puede ser en la iglesia, en la calle, y puede ser en cualquier lugar. Entonces, esta libertad de los africanos hace que ellos sean individuos más creyentes, porque para ellos en cualquier lugar, a cualquier momento, se puede estar en comunicación con Dios, mientras que a la iglesia sólo se va cuando el sacerdote esta, a las 8 horas el Domingo cuando comienza la misa¹².

Excusando lo largo de la cita, dado que nos pareció muy ilustrativa y muy significativa, habría que señalar que el museo y las iglesias terminaron por representar espacios de dislocación óptica de aspectos cruciales del *muntú*, como las expresiones plásticas y las creencias religiosas, particularmente en el sentido de desnaturalizar o descontextualizar las matrices de origen que contienen su posibilidad de sentido, de comunicación y de transformación.

Ahora bien, Gonzaga y Donato ponen en perspectiva cierta versión en la teoría europea sobre el arte, concretamente la de Einstein, para quien existe una contraposición entre el fundamento del arte europeo y el propio del africano, particularmente en lo referente a las esculturas. Según Einstein, “al contrario de las esculturas europeas –dirigidas y sometidas a la mirada de un espectador-, las esculturas africanas no eran hechas para ser observadas, sino para ser adoradas y temidas, esto es, se constituían en objetos con poderes “sobrenaturales”. Como tal, la escultura significaba un Dios¹³. Si aplicamos una mirada más amplia al arte africano, y nos referimos, por ejemplo, a los bastones y las máscaras, es preciso señalar que tales objetos artísticos no son como tal una materialidad, sino que, acompasados por los ritos, los cantos, las danzas

12 Chiziane, Pauline, “Os anjos de Deus são brancos até hoje”. Consultado (06/02/2019) en: <http://www.buala.org/pt/cara-a-cara/os-anjos-de-deus-sao-brancos-ate-hoje-entrevista-a-paulina-chiziane>. Su novela, Ngoma Yethu. *El curandero y el Nuevo Testamento*, publicada en 2015, es una narrativa que ahonda acerca de las tensiones entre las creencias africanas, mozambicanas, y el cristianismo, a través de un viaje por este tipo de prácticas religiosas.

13 Gonzaga y Donato, *Ibid.*, p. 36.

y la percusión, se hacen funcionales en tanto agencian una propiedad de vectores, dada su cualidad de constituirse en referentes simbólicos y sagrados, que posibilitan la comunicación y el diálogo de los humanos mortales –individual y colectivamente- con los ancestros y las entidades divinas. Acá, asistimos a la producción de una ceguera en la mirada europea, en tanto que su perspectiva exógena y prejuiciosa solo le permitía considerar que eran seres o sujetos adorando ídolos, como fetiches, sin ninguna significación posible. La mirada europea petrifica su código de lenguaje lo que de suyo corresponde a una red existencial y vital¹⁴.

En este sentido, el arte africano desafía todo formalismo estético que pretenda objetivarlo o aprehenderlo. Y ello por cuanto la plástica africana es una red simbólica que da cuenta de genealogías de la memoria, por lo que, entre otras funcionalidades, está pensada y diseñada para ser parte fundante de las memorias performativas, en donde la comunidad reactualiza y se apropia de su más profundo origen ontológico. Así que el arte africano produce especies de estéticas dialógicas y comunicacionales, en cuanto que objetiva y hace presente a los antepasados, razón de ser y brújula de la comunidad, que en todo caso no está exento de luchas, combates y rivalidades de carácter político, simbólico y colectivo. El arte africano no se contempla, se invoca. De esta manera se puede dimensionar el grado de dislocamiento que supone exhibir una máscara *bambara* o *yoruba* en un museo europeo o norteamericano. Como lo señala Ki-Zerbo, de manera contundente, confinar las máscaras sagradas africanas en los museos implica una sustracción “de los fieles para exponerlas a la curiosidad de los no iniciados”, perdiendo aquellas –y cualquier producto estético bantú- “su cuota de sentido vital”¹⁵. Se comprende ahora porque referimos la muerte de las estatuas y cómo o porqué hablamos de que las estatuas, esculturas o máscaras, sean vivas, objetivadas en y desde sus marcos concretos de enunciación.

El arte africano no se contempla, se invoca. De esta manera se puede dimensionar el grado de dislocamiento que supone exhibir una máscara (...)

14 Véase Mbembe, *Crítica de la razón negra*, Ob. Cit., Introducción y capítulo 1.

15 Ki-Zerbo, Joseph, “Un continente en busca de su pasado”. En: *Correo de la UNESCO. África en su Historia*, París, año XXXII (agosto-septiembre 1979), pp. 9-10.

E N T R A D A D I E Z

MEMORIA Y ESCRITURA

TRADUCCIÓN Y ALTERIDAD



El empleo de la escritura escatológica de carácter religioso constituyó una más de las herramientas y estrategias usadas, por las iglesias europeas, en el proceso de la estructuración del dominio colonial. Tales escrituras y su configuración, en impresos, manuales, biblias o cartillas, proponen un amplio escenario de exploración y de investigación respecto de los procesos de alteridad que supuso traducir lenguas vernáculas en lenguas europeas, bajo sus formas alfabetizadas y latinizadas, pero sobre todo la manera como se hicieron equivalentes o no dogmas, conceptos y creencias de las religiones africanas en un vocabulario lingüístico europeo. Sobre este proceso y su correspondiente recepción en el marco de las dinámicas de evangelización, Dube ha hecho valiosos y útiles aportes para el caso de la India colonial en el marco de las traducciones, divergencias y convergencias entre lo pagano, vernáculo y occidental, a propósito de sus análisis críticos frente a los binarismos tradición-modernidad, mito-historia y otros¹.

La historiadora brasileña De Barcelos ha efectuado una incursión en el ámbito de los impresos utilizados por una profesora pernambucana, Celenia Pires Ferreira, en su trabajo religioso misional en las misiones protestantes del plan alto central angolano colonial portugués entre 1929 y 1936, particularmente en las regiones habitadas mayormente por los obinvundu, quizás la familia etnolingüística más numerosa de Angola². La profesora Pires, misionera evangélica profesora de inglés y portugués, representa claramente esa suerte de intelectual orgánico que formó parte de los dispositivos coloniales de alteridad y deculturación, en el marco del proyecto europeo y de sus retóricas respecto de la civilización, la higienización, el universalismo cristiano, el control del cuerpo y la conversión de los obinvundu. Su accionar se ubica dentro de una trayectoria histórica más amplia respecto de la presencia, en Angola, de la Iglesia y de los misioneros congregacionales, de práctica y creencias protestantes, que se remonta a la década de los ochenta del siglo XIX.

Se manifiesta, así, una perspectiva interesante de indagación y es preguntarse acerca de las tensiones o de las estrategias encontradas de evangelización, traducción y escritura entre las iglesias romanas y las órdenes o misiones religiosas protestantes.

¹ Véase, entre otros textos, Dube, Saurah, *Historias esparcidas*. México, El Colegio de México (Centro de Estudios de Asia y África –CEAA), 2007 y Dube, Saurah, *Sujetos subalternos. Capítulos de una historia antropológica*. México, El Colegio de México, 2001.

² De Barcelos Agostinho, Micheles, "Impresos para uso em escolas missionárias: o caso de uma professora brasileira em missão protestante na Angola portuguesa". *Afro-Ásia*, 51 (2015), 339-360.

De Barcelos lo ilustra, desde la percepción de la administración colonial portuguesa, aduciendo que

la Iglesia Católica era la Iglesia del Estado, y los cristianos protestantes eran vistos con desconfianza por las autoridades lusitanas, visto que el trabajo de los misioneros católicos era considerado eficaz en el aportuguesamiento de los africanos, en tanto que los protestantes eran acusados de promover la cultura local³.

Frente a esto, en nuestro criterio, hay que colocar algunas distancias, pues si bien puede ser cierto la manifestación de estrategias distintas con resultados diversos entre las iglesias, todo finalmente apunta a la consecución de la alteridad vía evangelización y adoctrinamiento, en el ámbito de un proyecto de sometimiento cultural, así como en el propósito de “civilizar”, que presupone crear sectores de “asimilados”. Por ello, cabe cuestionarse qué tan válido puede ser que los misioneros protestantes “promovían” la cultura local. ¿Qué sentido tiene acá el concepto de promoción, si de todas maneras el adoctrinamiento católico/protestante despliega como principio fundamental la consigna de que las religiones africanas son falsas creencias, de adoración de ídolos y fetiches? De hecho, en uno de los impresos protestantes, usados en la enseñanza, sobre cuestiones físicas, orgánicas, enfermedades y remedios, se señalaba tajantemente, a manera de “explicación científica”, que las dolencias y las enfermedades “no son causadas ni por los fetiches, ni por los espíritus”⁴.

La promoción, en consecuencia, parece estar acá más asociada a la evolución hacia explicaciones “superiores” y al abandono o rezago de las creencias “atrasadas”, no racionales. La promoción igualmente se relativiza y pierde sustento cuando, finalmente, el proyecto evangelizador, cualesquiera que él fuese, era de cuño colonial e imperial: “conversión de los llamados paganos en cristianos y la expansión de la fe”, además de la imposición del portugués como lengua dominante. Cuando la profesora misionera Celenia Pires arriba a Angola en 1929, la administración colonial había promulgado el Estatuto Indígena, que no era otra cosa que las normas establecidas para que los angolanos dejaran de ser nativos u originarios, para poder convertirse en ciudadanos portugueses, sobre la base de una política de asimilación y el

La presencia de las tipografías o imprentas en territorio angolano, nos indican un proceso radical de escritura y difusión lectora en tensión con las sociedades africanas ancestrales de la memoria y la oralidad.

3 *Ibid.*, p. 342.

4 *Ibid.*, p. 355.

reforzamiento de la condición de superioridad moral y cultural lusitana, así como la consideración de que los africanos eran seres inferiores, miembros de culturas calificadas de primitivas, incapaces de auto gobernarse⁵. El Estatuto Indígena, a su vez, creaba la categoría subalterna de indígena, una nominación claramente de inferioridad jurídica, frente al ciudadano “evolucionado” o asimilado. De esta manera, se iban sentando las bases para ir estructurando una sociedad “moderno colonial” jerarquizada, con privilegios y distinciones, hegemonizada por los portugueses y aquellos angolanos asociados, en tanto asimilados, al poder colonial.

Si concordamos que el accionar colonial funda una mirada y una retórica de carácter etnográfico, se hace sugerente registrar que, en efecto y de manera específica, la antropología europea en África establece un régimen de clasificación, de taxonomías y de identidades funcionales a la implementación y consolidación del estatus colonial. Como afirma Didier Péclard:

El control político de los indígenas exigía que la complejidad de su sociedad fuese reducida a un sistema “erudito” de clasificación taxonómica... Al hacerlo, el Estado colonial contribuyó a la reinención y a la cristalización de configuraciones identitarias propias de las sociedades en el que buscaba consolidar su poder⁶.

Y de Barcelos sugiere, al menos para el caso de los obinvundu, que la retórica étnica y la praxis etnográfica de los antropólogos estuvo antecedida por la labor de los misioneros protestantes católicos. El mismo Péclard lo ratifica al señalar que “no hay duda de que las misiones protestantes son uno de los lugares donde se inventa la etnia umbundo en el siglo XX”. En efecto, “fueron los misioneros congregacionales los primeros en transcribir la lengua **umbundo** y que la estación misionera de Dondi fue una de las más importantes en la difusión, a gran escala, de esa lengua”.⁷ La presencia de las tipografías o imprentas en territorio angolano (Dondi, Bongo, Camundongo y San Salvador), nos indican un proceso radical de escritura y difusión lectora en tensión con las sociedades africanas ancestrales de la memoria y la oralidad.

Los libros, impresos en la tipografía de Dondi, son bilingües, en portugués y **umbundo**, y se refieren a asuntos higiénicos, relatos de la selva, bíblicos y de carácter médico. Nos llama particularmente la atención, los libros o impresos destinados específicamente a la instruc-

⁵ *Ibíd.*, p. 346.

⁶ Citado en *Ibíd.*, p. 347.

⁷ Citado en *Ibíd.*, p. 348.

ción religiosa protestante. En 1923, la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera publicó en Londres el libro “titulado *Alivulu Akuala Olondaka Viwakuenda Ovilinga Viovapostolo*, una impresión bilingüe de los libros bíblicos *Los Cuatro Evangelios* y los *Hechos de los Apóstoles*, reunidos en un único volumen y escritos en lengua portuguesa y en **umbundo**”⁸. El Reverendo inglés William Millman tradujo parcialmente el Nuevo Testamento al **lokele**, idioma bantú. Nuestro interés en este tipo de traducciones de retóricas cristianas o evangélicas a lenguas bantúes, radica en algo inquietante: ¿cuál es la naturaleza simbólica, semiótica o representacional que está en la base del acto de traducir nominaciones escatológicas/bíblicas a las nominaciones lingüísticas, y por tanto también semióticas, propiamente bantúes? ¿Cómo hacer corresponder y significar la noción de Dios unigénito, único creador de todo lo observado, en una noción latinizada bantú que en su matriz original corresponde a una pléyade de dioses, semidioses y ancestros sacralizados? Trátese de nominar Dios en **umbundo** o **lokele**, empleando una noción igual o parecida de estas lenguas, para terminar, significando o señalando que el Dios cristiano/bíblico/protestante es el verdadero y que la noción **umbundo** o **lokele** de Dios, que sirvió para designar o traducir al Dios protestante, termina siendo falsa o vacía de cualquier significado. En este caso, escriturar alfabéticamente la memoria, nociones ontológicas y referencias cosmogónicas podría constituir un acto de fosilización, de dislocación semejante al del museo, el archivo y al de la iglesia/catedral de cuatro paredes con bóveda.

Otro texto o impreso que es pertinente tener en cuenta, en este contexto de conversión, es uno titulado *Higiene Tropical*, también de autoría del misionero inglés Millman y publicado en 1922. Como su título lo indica, el contenido del libro articula orgánicamente la higiene y el proyecto civilizador europeo, en el marco de un mundo tropical habitado por seres concebidos bajo sospecha. Valverde, analizando la relación del cuerpo, la perfección y las retóricas misionales en África colonial lusitana aduce ese atributo que, nosotros, asignamos como de sospecha así: “...un cuerpo del mal, en la mejor de las hipótesis, como un cuerpo primitivo ligado a una mente infantil. Aquí deriva una sospecha sobre la cualidad humana de los africanos y la discusión polémica sobre sus atributos salvajes”⁹. La noción de Biopolítica de Foucault¹⁰ es útil para analizar este tipo de discursos que apuntan al control, la biologización, la higienización de cuerpos requeridos, por tanto, de una cura física y orgánica, conducente a la salud, para finalmente arribar a una

8 *Ibíd.*, p. 351.

9 Citado en *Ibíd.*, p. 356.

10 Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. (1a ed. en español). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 401 pp.

especie de cura moral y ética, y de esta manera contribuir al proyecto civilizatorio que fue instaurado en el marco de la sujeción colonial.

De Barceló establece que estos libros “difundían las bases ideológicas del colonialismo: el discurso religioso y el discurso científico”. Por ello, provoca cierto grado de reserva que, acto seguido, proponga la perspectiva de la resignificación que se operaría entre el lector –en este caso los ovimbundo- y los textos junto a productores, hacedores y traductores de los libros, agentes de un proyecto colonial. En concreto afirma que “las resignificaciones son inherentes a las prácticas de lectura y evidencian la libertad de los lectores al apropiarse del texto”¹¹. Sin dejar de reconocer como importante la operación de la resignificación agenciando la traducción en ámbitos de fronteras culturales, nuestra reserva, mejor, se puede enunciar en la siguiente cuestión o dilema: bajo una situación de adoctrinamiento, de conversión, -que supone niveles de alienación, de imposición y de negación-, ¿cuáles podrían ser los chances reales o aparentes de resignificación por parte de un sujeto colonial en ciernes? Queremos advertir que no estamos tratando de negar esa posibilidad semiótica de traducción y es lo que se podría auscultar o indagar. Pero, en todo caso, es una posibilidad que se encuentra sometida a presión, hipotecada a un proyecto colonial que induce la producción de retóricas de alteridad. Además, es bueno no olvidar que, a los alumnos nativos, suponemos, se les inculca un proyecto de futuro, de ser mejores, civilizados, de poder abandonar su mundo “salvaje” y de poder alcanzar finalmente una especie de salvación. En otros términos, la libertad de la resignificación de los textos, por parte de los ovimbundo, se daba sobre la base de la asimilación y ello, ciertamente, estaba condicionado a la muestra evidente de pruebas y manifestaciones de progreso en la asimilación. Y la asimilación, igualmente, estaba agenciada por la promesa de un mundo “mejor” mediante la concesión de ventajas y prerrogativas por parte de la administración colonial y sus agentes. Era la llave para entrar a una estructura de prerrogativas y, sobre todo, de privilegios, como, por ejemplo, en la obtención de semillas, de créditos y de tierras.

Todo ello coloca bajo sospecha o entra a cuestionar la resignificación y la libertad del lector nativo. En esa perspectiva, puede parecer desatinado e incongruente que, De Barceló, apele al análisis de Roger Chartier acerca de los productores, autores, lectores, libros y bibliotecas en la Europa entre los siglos XVI y XVIII¹². El campo de la resignificación, ¿cómo puede ser alterado, afectado o intervenido en ámbitos tan disímiles como la Europa de los siglos XVI y XVIII y los escena-

11 De Barcelos Agostinho, Micheles, “Impressos para uso em escolas missionárias”, *ob. Cit.*, p. 356.

12 *Ibid.*, pp. 356-357.

rios en proceso de instauración del dominio colonial portugués en el tránsito del siglo XIX al XX? En últimas, es cuestionarse o preguntarse por la naturaleza de la resignificación de textos, escrituras y retóricas que apuntan a producir y a consolidar una alteridad como parte de una máquina, de un sistema, de dominación colonial, cultural e ideológica. También es perfilar la resignificación en los intersticios, en las fronteras transculturales, entre la escritura y los dispositivos propios de las matrices bantúes de memoria.

Las misiones, el adoctrinamiento o evangelización, las escrituras coloniales, las políticas de asimilación y, en fin, los dispositivos coloniales instigaron la formación de nuevas élites africanas, tanto lejanas cuanto cercanas de las sociedades tradicionales. Esas élites, en sus interacciones con las sociedades tradicionales desde nuevas pautas de identidad étnica, constituyeron uno de los factores, sino el más importante, en los procesos de descolonización y posterior independencia. Así que la comprensión de la historia política africana de la descolonización y de la independencia, invariablemente, pasa por conocer objetivamente el proceso mediante el cual se formaron estas nuevas élites; pero, sobre todo, saber cómo esas élites terminaron por traducir y alterar los preceptos centrales de sus sociedades ancestrales de origen en la articulación con la cultura occidental que los termina por asimilar. Es, en últimas, preguntarse por los alcances que se pudieron manifestar en el papel de bisagras entre lo moderno occidental y la tradición ancestral por parte de las nuevas élites africanas asimiladas y occidentalizadas.



E N T R A D A O N C E

UNIVERSIDAD, ESTADO-NACIÓN Y PERÍODO POS-COLONIAL

EL CASO DE MOZAMBIQUE

Después de una larga guerra popular de liberación, Mozambique derrota, en 1975, a las fuerzas portuguesas y en ese año declara la independencia, lo cual supuso el cambio del nombre de la capital colonial, Lourenço Marques, por Maputo. Igualmente, al año siguiente, en 1976, la única universidad colonial existente, la Universidad de Lourenço Marques, cambia su nombre por la de Universidad Eduardo Mondlane, en homenaje al líder asesinado, en 1969, y primer presidente del Frente de Liberación de Mozambique (FRELIMO), organización político militar que condujo la lucha armada y llevo a Mozambique finalmente a la independencia, bajo la batuta político-ideológica del socialismo marxista. El proyecto estatal socialista de planeación centralizada, concibió, desde su comienzo, echar a andar un sistema universitario fuerte, que sirviera de apoyo al desarrollo y avance del proyecto socialista. Ese entramado universitario tendría como estructura central a la Universidad Eduardo Mondlane y la formación o capacitación de sus docentes, fundamentalmente en aquellos centros universitarios de los países socialistas, aliados de Mozambique, como la entonces URSS, Cuba y Checoslovaquia, entre otros. De igual manera, fue estratégico el enrolamiento de intelectuales cooperantes de tendencia marxista y de izquierda, provenientes tanto de Europa, como principalmente de América Latina con Brasil a la cabeza. También resaltar el apoyo y el involucramiento de intelectuales y líderes africanos, significativamente los que provenían de Suráfrica en el marco de la lucha contra el racismo institucional y constitucional del apartheid.

También, en este ámbito, se crearía el Centro de Estudios Africanos, como una de las unidades fundamentales del proyecto socialista universitario en la Universidad Eduardo Mondlane y punta de lanza que trataría de contrarrestar la retórica colonial. Pero a este nos referiremos más adelante. El análisis de tal proyecto socialista universitario lo adelanta el historiador brasileño Henrique, a partir del concepto de autoritarismo, tal como lo entiende Norberto Bobbio y lo plantea en estos términos:

en la Universidad, el consentimiento de la crítica al modelo educativo ideológicamente orientado convivía con la represión a prácticas que buscasen subvertirlo en favor de la defensa de las libertades individuales. Tal contradicción es explicada como característica del nacionalismo mozambicano y su agenda desarrollista y autoritaria¹.

¹ Mota, Thiago Henrique. "A Universidade Eduardo Mondlane no projeto pós-colonial de educação em Moçambique, 1976-1993", *Afro-Ásia*, 54 (2016), 189-226.

Para Bobbio, el autoritarismo se refiere al ejercicio de un poder “incontestable” y a la exigencia de una “obediencia incondicional”, acompañado por una rígida estructura jerárquica, excluyente de la participación amplia de los sectores populares, el uso de mecanismos coercitivos y apuntalada “por una visión de desigualdad entre los hombres”². Así que se apuntala una discusión sumamente interesante: ¿el modelo socialista mozambicano es en esencia un proyecto autoritario? Y, si lo fue, ¿a qué se debió la configuración de tal propiedad política? Este autoritarismo político, ¿también es válido y actuante en el caso de modelos democráticos africanos, como el nigeriano o el Kenyano por ejemplo? Quedan, entonces, abiertas también las exploraciones en los dos casos, que, en todo caso, remiten a un fenómeno crucial de la historia política post independiente del África subsahariana, que ya suma alrededor de 60 años. Nos referimos a la cuestión de qué agentes moldearon finalmente el proceso de construcción del Estado-nación y, si aceptamos la hipótesis, ¿por qué esos agentes condujeron al fracaso del despliegue de los sistemas políticos occidentales en África, como la democracia y el socialismo?

Pero volvamos a la Universidad Eduardo Mondlane, como engranaje esencial del proyecto socialista mozambicano.

También hay que decir, a manera de contextualización, que el inicio del proyecto socialista de Estado-nación en Mozambique formó parte integral del fenómeno que iría estructurando el ámbito global de la guerra fría, que confrontó, por la supremacía y el control de regiones estratégicas, a los dos grandes bloques del capitalismo y el socialismo y/o de la democracia liberal y el socialismo, respectivamente. En el caso particular de África del Sur, esa tensión política e ideológica se observó en la conformación del bloque capitalista, representado por el gobierno racista del apartheid sudafricano, que trató de impedir el triunfo de la revolución angolana, y del bloque socialista representado por los gobiernos de Angola y Mozambique fundamentalmente. Igualmente, es preciso advertir que el advenimiento de la independencia de Mozambique, al igual que en el caso angolano, desencadenó una cruenta y dolorosa guerra civil, que se extendería por al menos dos décadas, y que tendría a la Resistencia Nacional de Mozambique (RENAMO) como la principal fuerza contendiente, y en muchos aspectos apoyada por Suráfrica, enfrentada a las fuerzas estatales mozambicanas.

Frente a la existencia de la estructura universitaria colonial, esto es, bajo el régimen de dominación colonial portuguesa, hay que señalar que también era de carácter autoritario y excluyente, pensada para

El sistema educativo en su conjunto y allí la Universidad, en particular, deberían acometer las tareas revolucionarias de formar los nuevos ciudadanos leales y productivos (...)

² *Ibid.*, p. 190.

reforzar el poder colonial, objetivada para formar o acrecentar una élite, cuyos cuadros funcionarían en el propósito de apuntalar el colonialismo. La universidad colonial dependía, en sumo grado, no solo de profesores lusitanos, sino de complementar, en la metrópoli, los grados universitarios.

Con la independencia, como era apenas natural, se da una desbandada de los cuadros profesionales portugueses, provocándose entonces una profunda crisis universitaria, que no era otra cosa que el resultado de un cambio de régimen político. Ese cambio dio origen, paulatinamente, a un nuevo régimen universitario, a la nueva y recién creada Universidad Eduardo Mondlane, pero sobre todo a una nueva política y concepción de la función y el deber de la universidad frente al proyecto socialista en el poder. Así lo estableció una de las disposiciones legales que la creaban, el Decreto n.º 19/1976:

Al ser definidos nuevos rumbos en la educación, a través de una ruptura deliberada y consciente con el pasado colonial y burgués, la Universidad, parte integrante del sistema educativo de nuestro País, debe tomar como punto de referencia básico las tradiciones y las experiencias revolucionarias adquiridas durante la guerra popular de liberación, e identificándose con los obreros y campesinos, y representándolos efectivamente, tornarse en un arma en el combate eficaz para la emancipación económica y social de nuestro país, para la consolidación y el fortalecimiento de nuestro estado obrero-campesino³.

De esta manera, no solo el FRELIMO establecía la razón de ser del proyecto socialista, sino que, de manera sensible, establecía la misión estratégica y fundamental de la nueva Universidad. El sistema educativo en su conjunto y allí la Universidad, en particular, deberían acometer las tareas revolucionarias de formar los nuevos ciudadanos leales y productivos, base para el desarrollo del país y de sus fuerzas productivas, todo en aras de superar las taras y los obstáculos dejados por el sistema colonial portugués. La Universidad como punta de lanza en la creación del nuevo estado socialista.

Pero, de manera más amplia, el sistema educativo y la enseñanza o instrucción tendrían como tareas revolucionarias centrales “construir el tejido social, teniendo a la escuela y la aldea como *locus* privilegiados para la difusión del “Principio de Vinculación entre Escuela-Comunidad-Producción”, cuyo objetivo era combatir el carácter colonial

3 Citado en *Ibid.*, p. 193.

y elitista de la educación”⁴. Esto propone un ámbito sugerente de indagación y es hasta dónde fue funcional la relación entre el sector tradicional rural y los espacios escolares (alumnos, profesores), particularmente si se tiene en cuenta que, de manera creciente, cada vez más eran las áreas y las regiones afectadas e involucradas en la guerra civil.

En todo caso, afrontar la misión de hacer avanzar el sistema educativo, la conformación de los marcos curriculares, la redacción de los textos escolares bajo la nueva filosofía marxista y de la lucha de clases, y así formar los profesionales comprometidos, idóneos y competentes, fueron todos objetivos que se veían problematizados por la escasez de personal profesional capacitado y por la crisis universitaria que acompañó el nacimiento y la puesta en marcha de la Universidad Eduardo Mondlane.

Frente a ese escenario de crisis y en la coyuntura de la guerra fría, el estado de Mozambique buscó y halló en centros universitarios internacionales y en la cooperación internacional los nichos necesarios para la formación de sus cuadros y la posibilidad de traer a Mozambique cooperantes de diversos países. Todas, o al menos la gran mayoría, se ubicaban en una tendencia de centro izquierda y socialista. Países como la URSS y Cuba fueron fundamentales y cooperantes venidos de países, muchos miembros de partidos comunistas o de movimientos de izquierda, como Chile, Argentina y Brasil, entre otros, además de varios países europeos (Italia, Francia). De paso, es bueno recordar que, por ejemplo, en la década de los años 80, Cuba instauró, en propio suelo cubano –como en la llamada Isla de la Juventud–, escuelas para la educación de jóvenes procedentes de países reputados socialistas africanos como Angola, Cabo Verde/Guinea Bissau y Mozambique.

La cooperación internacional y la capacitación de mozambicanos en el exterior no estuvo exenta de tensiones y contradicciones, así como de aspectos relevantes a ser indagados. De todas maneras, los cooperantes llegan a constituir experiencias y narraciones interesantes de cómo, desde el fervor de la izquierda y del anhelo progresista, se participaba con arrojo y compromiso en la construcción de un nuevo país, de un proyecto alternativo y de nuevos sujetos políticos. Los testimonios, por ejemplo, de algunos cooperantes brasileños, dan cuenta de la existencia de una suerte de red internacional de partidos progresistas y de izquierda decididos y asociados a cooperar con el FRELIMO y su proyecto. Los cooperantes también tenían que sortear distintos escollos de validación y permisos de sus organizaciones o de los servicios consulares para poder materializar su venida a Mozambique. Los testimonios de los cooperantes, de diversos países, develan la existencia de un arco

4 *Ibidem.*, p. 195.

iris de izquierdas y de progresismos en varios países, que nos previene de hablar de una sola izquierda radical y hegemónica de donde provenían los agentes de cooperación.

Al lado de la cooperación, se desarrolló un mecanismo funcional de carácter local e inmediato y es lo que hoy conocemos como semilleros de docentes. Se trataba de enganchar, como docentes y ante la escasez evidente de instructores, a alumnos y monitores destacados de los últimos semestres de pregrado y vincularlos paulatinamente, bajo la coordinación de un docente tutor, a los procesos de enseñanza. Evidentemente, ello estaba condicionado a que los alumnos docentes demostraran un claro compromiso político e ideológico, de naturaleza marcadamente marxista, con el proyecto socialista de educación impulsado por el FRELIMO desde las esferas del gobierno y del estado. Algunos de estos estudiantes ya venían militando claramente en el FRELIMO y en sus acciones políticas. De la misma manera, algunos de estos docentes, formados en el semillero, fueron alentados para continuar sus estudios a nivel de posgrados, promovidos desde el gobierno central y de las Facultades, como el caso de María Paula Meneses que concluyó su Maestría en Historia, en 1987, en Leningrado⁵. Y el directamente beneficiado con este proceso era el Estado y el modelo de desarrollo socialista, toda vez que los cuadros altamente formados o capacitados eran asignados a puestos claves en el gobierno o en la universidad, desde las agendas centralizadas de distribución y asignación de cargos según las necesidades y las áreas requeridas de desarrollo. En este marco, no eran precisamente las humanidades y las ciencias sociales las áreas preferidas de cualificación, sino más bien las referidas a los campos técnicos, industriales y agrícolas, ciencias exactas y ciencias biológicas.

Ahora bien, la formación en postgrados de los mozambicanos se dio a partir de alianzas, convenios y redes de cooperación con países socialistas y amigos del proceso mozambicano. De este proceso, y como resultado de los testimonios levantados por Henrique, llama la atención el rechazo de varios estudiantes al estudio y a la formación en los moldes estrictos y dogmáticos del marxismo leninismo en las diversas universidades, de este corte, asignadas como la Universidad Patricio Lumumba en Moscú. Teresa Cruz relata y expresa que “la enseñanza (en tales universidades) era de tal manera dogmática, que los estudiantes lo llamaban marxismo histórico y diabólico, porque era extraordinariamente dogmático. Así que había una reacción muy grande de todos los estudiantes a ese tipo de enseñanza que era realizado” en esos centros⁶. También, en consecuencia, se daba un nivel de rechazo y de oposición

5 *Ibid.*, p. 206.

6 Citado en *Ibid.*, p. 208.

a estudiar en universidades de Alemania oriental o de la URSS, como la Universidad Patricio Lumumba o la Universidad de Amistad de Los Pueblos. No obstante, acá se manifestaba una contradicción sugerente y era que, si bien, se podía llegar a aceptar los reparos hechos a la formación ideológica en esas universidades, no era posible dejar pasar críticas al estado socialista mozambicano y al papel de la universidad en la construcción del proyecto socialista, dada su naturaleza centralizada, planificada y autoritaria.

No obstante, los Rebeldes de Acuario irían en contravía a la imposibilidad de la crítica al sistema centralizado y autoritario. Tales estudiantes rebeldes cabalgan en los intersticios y las tensiones entre los proyectos nacionalistas autoritarios de los estados y la crítica o la actitud contestataria a las presiones que tales autoritarismos le imponen a la universidad. Acá, de paso, hay que referenciar los argumentos que ha planteado Mahmood Mamdani respecto de las tensiones y contradicciones que se manifiestan entre los regímenes nacionalistas y la capacidad contestataria de las disidencias universitarias⁷. El movimiento, conocido como los Rebeldes de Acuario, se manifestó en 1982 y representó “la primera tentativa de revuelta institucional en la Universidad Eduardo Mondlane”⁸. Dirigido por 7 estudiantes, formulaban críticas al proceso centralista y estricto de asignación de carreras a estudiar y planteaban la necesidad de la libre escogencia de los programas de formación, no atados a la conveniencia de un sistema educativo cooptado por el estado. Esta primera disidencia estudiantil, olvidada por una especie de pacto del silencio, revela también cómo, en algunos casos, hubo personas o estudiantes que renegaban del FRELIMO y se pasaban a las filas de la RENAMO, la organización contra revolucionaria que se encontraba enfrentada a las fuerzas del régimen mozambicano.

Los estudiantes rebeldes fueron juzgados, encarcelados y azotados. Posteriormente hubo un intento de huelga de profesores que fue rápidamente sofocada. La dura reacción del gobierno y de los servicios secretos mozambicanos ante estas manifestaciones, se explican o se comprenden –no se justifican– por la dura y trágica confrontación que se venía desarrollando contra la RENAMO y el apoyo del gobierno surafricano a la contraguerrilla mozambicana. Era directamente la dura confrontación en el marco de la guerra fría. Mozambique enfrentó la destrucción de sus redes viales, de su estructura económica y el asesinato de reconocidas figuras que le brindaban apoyo al FRELIMO y a su proyecto. Se destaca acá el asesinato de la periodista Ruth First, activista sudafricana anti apartheid, quien desde 1977 fue cooperante en

⁷ Mahmood, Mamdani, “Higher Education, the State and the Marketplace”, *Journal of Higher Education in Africa*, v. 6, n. 1 (2008). Citado por Henrique, *Ibid.*, pp. 207 y 212-213.

⁸ *Ibid.*, pp. 213.

el Centro de Estudios Africanos de la Universidad Eduardo Mondlane y luego, en 1982, fue asesinada por la inteligencia surafricana, en su oficina, mediante una carta bomba.

Ahora bien, entre los años de 1975 y 1983, la puesta en marcha del proyecto educativo socialista mozambicano estuvo acompañada por un incremento ostensible de la inversión estatal en educación, al pasar del orden del 6% en 1977 al 25% en 1983, lo cual era importante y significativo, pero no resolvía las grandes demandas que generaba el sistema educativo como vértice del proyecto socialista. Tales demandas entrarían en suspenso, toda vez que, a partir de 1982, Mozambique giraría, como un punto de quiebre, hacia una crisis que aún hoy permanece y que significó en, líneas gruesas, la degradación política del proyecto socialista originalmente desplegado. En efecto, ante el desencadenamiento de la crisis económica de 1982, el estado mozambicano se vio forzado a buscar ayudas y empréstitos en los organismos multilaterales de financiamiento y préstamo. Para 1984, el gobierno mozambicano estableció negociaciones con el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, que implicaron la exigencia de aplicar los llamados PAE o Programas de Ajuste Estructural, que significarían, en el futuro inmediato, la reducción de la labor social del Estado, el abandono progresivo de la economía planificada y centralizada, por una de libre mercado y la apertura de la educación privada, en detrimento del control que se ejercía sobre la educación pública y universitaria. Frente a este punto de quiebre y sus resultados Henrique afirma que

después de su endeudamiento y el apoyo de las instituciones financieras, en Mozambique entraría en vigor una nueva agenda económica y política. A partir de 1987, esa agenda demandaría la readecuación de las concepciones y prácticas educativas. Algunos de los resultados fueron la desvalorización del trabajo docente y, en 1993, la apertura del sector educativo al capital privado⁹.

También, en 1987, se dio una drástica disminución de la inversión en educación, disminuyéndose a un nivel problemático y crítico del 9%, cuando, como ya vimos, era del orden del 25% en 1983.

Así que, en 1993, Mozambique, presionado por su situación de crisis económica y de endeudamiento, había abandonado el proyecto inicial poscolonial de superación de las taras coloniales a través de la enseñanza básica, media y superior universitaria. Proceso acompañado por la cooperación de cuadros cualificados provenientes de la izquierda

⁹ *Ibid.*, p. 199.

global y por países socialistas. 1993 le da paso a la iniciativa privada y a los intereses individuales en el marco del sistema universitario, así como a la lenta pero firme adopción de otros cánones y paradigmas científicos ubicados en el otro extremo de la filosofía del materialismo dialéctico y del encuadramiento político del marxismo leninismo.

**LOS INTELLECTUALES ORGÁNICOS
EN LA CONSTITUCIÓN DEL
ESTADO-NACIÓN EN MOZAMBIQUE**

EL CENTRO DE ESTUDIOS AFRICANOS (CEA)
DE LA UNIVERSIDAD EDUARDO MONDLANE



MARK
ENGELS
—
MANIFEST

El comienzo y posterior desarrollo del Centro de Estudios Africanos (CEA), creado en 1976, en la, también recién instaurada, Universidad Eduardo Mondlane, como vimos en la anterior entrada, alude al hecho crucial de cómo un centro de pensamiento, de enseñanza y de investigación emerge en el seno de unas genealogías de la resistencia contra el colonialismo portugués y se asienta como parte funcional o constitutiva de un proyecto político de instauración del modelo socialista de Estado-nación, dentro de las particularidades o complejidades que puede ofrecer una sociedad tan compleja y tan diversa como Mozambique. En otros términos, nos estamos refiriendo a un lugar de enunciación que enmarca la producción, difusión y transmisión del conocimiento social, en el contexto de la transición de un sistema colonial a uno pos independiente o pos colonial. Fernandes, a partir del concepto gramsciano de intelectual orgánico y de legitimidad, ha hecho un análisis del proceso bajo el cual surgió el Centro de Estudios Africanos, estableciendo, de entrada y de manera particular, los contextos que explican o que inciden en la creación del CEA:

El contexto internacional de las luchas de liberación, el contexto de la independencia nacional de Mozambique, del control del poder del Estado por un grupo político que se pretendía revolucionario y comprometido en la construcción de la alternativa socialista en un país del África austral. Un grupo político comprometido en la transformación radical de las condiciones sociales de la población, dando énfasis particular al papel de la ciencia en la transformación de las mentalidades, en la construcción de una nueva historiografía mozambicana libre de la visión del mundo colonial, y en el uso de la ciencia para la revolución social y económica¹.

De hecho, el referente considerado fundacional del CEA se ubica en Lisboa, capital de la metrópoli colonial, cuando en 1949 fue creado un centro con el mismo nombre, Centro de Estudios Africanos, por militantes nacionalistas que estaban en camino de convertirse en líderes de las luchas armadas, en sus países, por la independencia y que entonces se encontraban exilados en Portugal. Nos referimos a Amílcar Cabral, líder de la lucha por la independencia en Guinea Bissau y Cabo Verde, además de un teórico reconocido de la cultura, Agostinho Neto, líder de

¹ Fernandes, Carlos, "Intelectuais orgânicos e legitimação do Estado no Moçambique pós-independência: o caso do Centro de Estudos Africanos (1975-1985)". *Afro-Ásia*, 48 (2013), 11-44, pp. 16-17.

la revolución angolana, y Marcelino dos Santos, poeta y líder revolucionario mozambicano.

La historia de Aquino de Bragança, primer director del CEA en 1976, ilustra, de manera fehaciente, esos contextos que le terminan dando vida al CEA. Periodista, pensador académico, luchador, intelectual político, combatiente, Bragança protagonizó las distintas facetas de la lucha anticolonial, en la India, Rabat, Argel, Lisboa, París y en otros países europeos, por lo que un periodista italiano lo llamó “nómada de la lucha anticolonialista”². Con Cabral, Neto y Dos Santos crearon, en 1961, una organización de lucha anticolonial, a la que se le dio el nombre de Conferência das Organizações Nacionalistas das Colônias Portuguesas (CONCP). De igual manera, Bragança participó y militó activamente en la conformación y desarrollo de los movimientos armados de lucha anticolonial, coordinando y facilitando el envío de armas y el “apoyo logístico” a tales grupos independentistas³. Por todo ello y sucedida exitosamente la liberación de Mozambique, Samora Machel, primer presidente y líder del FRELIMO (Frente por la Liberación de Mozambique), llamó e invitó a Bragança para que se vinculara a las tareas revolucionarias en la construcción del socialismo mozambicano y, justamente, empezó a desplegar tal compromiso siendo, en 1976, el primer director del CEA⁴.

Si bien, entrar a detallar, de manera exhaustiva, las dinámicas, las tensiones y los abordajes al interior de un centro de producción de conocimiento, como el CEA, puede ser llamativo, por ahora nos parece más relevante apreciar la naturaleza de las relaciones y determinaciones recíprocas entre una matriz de pensamiento y el sistema político imperante, como el estado mozambicano y el FRELIMO, de corte socialista, marxista y leninista. En la parte final de su estudio sobre el CEA, Fernandes emplea la noción de “oxímoron” para calificar el “compromiso crítico” del CEA frente al poder socialista, esto es, el hecho de que el CEA no puede ser visualizado como un órgano supeditado o cooptado ciegamente a las directrices o necesidades del sistema político, ni que sus investigadores fueran piezas fijas en el engranaje del proyecto político. En consecuencia, el Centro reconocía las atribuciones y las necesidades que de él demandaba el Estado, y allí fijaba su compromiso y en esa medida reconocía la legitimidad del sistema, sus políticas, sus necesidades y sus exigencias. No obstante, a la vez, el CEA, aún a pesar de sus tensiones internas, consiguió construir, legitimar y consolidar condiciones institucionales, académicas e investigativas que le posibi-

(...) un lugar de enunciación que enmarca la producción, difusión y transmisión del conocimiento social, en el contexto de la transición de un sistema colonial a uno pos independiente o pos colonial.

2 Así lo denominó el periodista italiano Pietro Petrucci. Citado por Fernandes, *Ibid.*, p. 15.

3 *Ibid.*, p. 16.

4 *Ibid.*, pp. 15-18.

litaron, estructuralmente, desarrollar una capacidad de crítica, frente al poder, así como un margen importante de autonomía en la planeación y proyección de sus agendas de enseñanza, formación y, quizás lo más significativo, de investigación. En palabras de Fernandes,

el CEA, durante el período de análisis (1975-1985), procuró preservar un lugar donde pudiese ejercer la crítica como una reflexión sobre el propio proceso de producción del conocimiento. Los investigadores del CEA procuraban, aún, distanciarse de una distinción rígida entre investigación social “aplicada” y una reflexión sobre la propia producción del conocimiento⁵.

De ninguna manera, además, el CEA estaba exento de sentirse convocado, en sus procesos científicos, por ciertos requerimientos o demandas, como asesorías y consultorías, de parte de ciertos órganos o dependencias del poder, pero siempre dentro de una distancia razonable, que le garantizaba al CEA ofrecer resultados, conclusiones y recomendaciones, cuya objetividad y seriedad estaban garantizados por la autonomía y la agencia crítica. Una de las investigaciones más ilustrativas a este respecto fue la referida al proyecto “Poder Popular y Disgregación en las Aldeas Comunales del Plan Alto de Mueda (1985)”, cuyo informe final le mostraba al gobierno central el hecho de que no existía ningún tipo de “adherencia” política e ideológica de los campesinos y aldeanos con el proyecto socialista y el ideario del FRELIMO⁶. Igualmente, desde el comienzo de su actividad, el CEA, mediante varios estudios, mostró, de manera objetiva y, quizás dramática, el fenómeno crítico de la migración cíclica de trabajadores mineros mozambicanos hacia las minas surafricanas, su estado de postración social y su grado de expoliación por parte de la minería. El CEA le indicaba al gobierno la necesidad imperiosa de frenar esa migración, mediante la puesta en marcha de políticas y mecanismos que logran retener a los campesinos en sus aldeas comunales. Como se sabe, ese fenómeno ha sido transversal en la historia de Mozambique hasta el día de hoy, constituyéndose en un profundo lastre social, político y moral para el país y para el África Austral.

El CEA también adelantó una revisión crítica del FRELIMO, en tanto partido político y movimiento social. Una investigación, adelantada por Aquino de Bragança, su primer director y figura histórica de la descolonización, y Jacques Depelchin, quienes como coordinadores de

5 *Ibid.*, p. 36.

6 *Ibid.*, p. 37.

un seminario que se adelantó, en 1986, sobre esta temática, llevaron al FRELIMO a la necesidad de adelantar una reescritura de su historia, un replanteamiento de sus ideas y programas a la luz de las contradicciones, luchas y tensiones que emergían de lo más profundo de la sociedad mozambicana y de sus expresiones locales o regionales. Tal esfuerzo de revisión debía ir más allá de la posición de partido político del Estado y por lo tanto de sus retóricas oficiales e inalterables, pues Bragança y Depelchin concluían tajantemente que el FRELIMO y, en fin, la historia oficial, desplegaban una “tendencia a ser una historia teleológica y auto justificativa”⁷.

Mención especial merece el papel jugado por Ruth First en la conducción científica y académica del CEA, a partir de 1979, a raíz de su nombramiento como directora científica. Como ya lo señalamos arriba, First fue una académica, periodista y combativa luchadora contra el apartheid, de nacionalidad surafricana, muy comprometida con las luchas de liberación, particularmente por la adelantada por el FRELIMO en Mozambique. Fue asesinada en 1982, mediante una carta bomba, por el gobierno racista surafricano. Ella dejó una marca indeleble en la historia del CEA al constituirse en la cabeza, inspiradora y formadora de cuadros de investigación, proyectos, informes y reportajes. Ella, los investigadores mozambicanos y extranjeros, los jóvenes –varios de ellos historiadores– y Bragança crearon, como colectivo, las dos publicaciones periódicas más representativas del centro: el boletín *Não Vamos Esquecer!* y la revista *Estudos Moçambicanos*.

Se puede aducir que First condujo e inspiró investigaciones que, en su trasfondo, tenían una intencionalidad política en el marco de la descolonización y la independencia, pero, de forma más significativa, dentro del proyecto de la liberación socialista que inspiraba al Consejo Nacional Africano (CNA) y al Partido Comunista surafricano. Ella creía que tal investigación sería un insumo para el accionar de la lucha contra el racismo y el apartheid⁸.

En términos generales, el CEA, en la década que va de 1975 a 1985, y en tanto uno de los primeros –sino el primero– centro de estudios especializado en temas y asuntos africanos en todo el continente, desarrolló y consolidó 4 ámbitos que fueron cruciales para su incidencia en el campo político, en su capacidad crítica y en su grado de generación de conocimiento social. Esos campos desplegados, según el mismo Fernandes, fueron los siguientes:

7 *Ibid.*, p. 37-38.

8 *Ibid.*, p. 20-23.

En primer lugar, la defensa de un abordaje auto reflexivo y crítico en la producción de conocimiento científico. En segundo lugar, fue desarrollado en el Centro un trabajo de investigación, mayoritariamente de carácter colectivo (...) En tercer lugar, fue una investigación con un carácter urgente y actual y que procuró examinar las estrategias de desarrollo del partido/Estado y su validez para la transformación social de Mozambique (...) [y] En último lugar, fue una investigación que estaba preocupada con la formación de estudiantes universitarios y cuadros del aparato del Estado, a través del Curso de Desarrollo, y con la creación de formas de diseminación y debate de los resultados de sus investigaciones⁹.

Visto así, queda planteada la inquietud para la discusión del oxímoron del compromiso crítico evidenciado, según Fernandes, por la tensión de hasta dónde el CEA puede ser visto como una entidad intelectual orgánica al servicio irrestricto del partido/Estado, o hasta dónde el CEA efectivamente logró, dentro de sus compromisos con el gobierno central de Samora Machel, validar un desarrollo propio, crítico e investigativo como una manera objetiva de aportar, desde la academia, al compromiso político con el proceso de construir en África del Sur un socialismo popular, específicamente con la posibilidad de materializar el proyecto de desarrollo socialista en Mozambique.

Lo que sucedió, en Mozambique, a partir de la firma de los Acuerdos de Nkomati, se puede calificar como el inicio de una fractura para el CEA y para la continuidad de las indagaciones en el área referida a Suráfrica. Los acuerdos de Nkomati, bajo la intermediación de Estados Unidos, fueron firmados en marzo de 1984 entre los gobiernos de Suráfrica y Mozambique, quienes se comprometían, el primero, a “limitar” el apoyo de la Resistencia mozambicana –la RENAMO, Resistencia Nacional de Mozambique– y, el segundo, a retirar su apoyo a la resistencia surafricana contenida en el Consejo Nacional Africano, conocido como el CNA. Mozambique, a partir de la crisis económica y del agobio de la guerra civil, se fractura en 1984 al claudicar en el apoyo a la lucha de liberación contra el apartheid, ingresa en septiembre de ese mismo año al Banco Mundial y al Fondo Monetario Internacional, la muerte de Samora Machel en 1986 y de Bragança, fundador del CEA, en un “sospechoso” accidente de aviación. Entre 1984 y 1990, se dio comienzo al proceso de las Reformas Económicas que darían como resultado “el fin de la ideología marxista-leninista, con la apertura hacia la economía de mercado y un sistema multipartidista”¹⁰.

9 *Ibid.*, pp. 38-39.

10 *Ibid.*, pp. 29-30.

De esta manera, la primera década de la historia post independiente (*circa* 1975-1986) de Mozambique, leída a través de la dinámica del sistema universitario, como lo fue la Universidad Eduardo Mondlane, y de un centro especializado de investigaciones, representado por el Centro de Estudios Africanos, nos ilustra, por un lado, las relaciones funcionales y orgánicas de la educación superior con el proceso de la constitución de un proyecto socialista de Estado-nación y, por el otro lado, deja abierta la perspectiva de conocer mejor cómo se gestó y se manifestó la degradación de proyectos socialistas, agenciados mediante la lucha armada anticolonial, como el de Guinea Bissau, Angola, Mozambique y Zimbabue, solo para mencionar algunos.

El trasegar de la Universidad Eduardo Mondlane y del Centro de Estudios Africanos, en sus dinámicas internas y en sus tensiones con el partido/Estado, deja igualmente planteada la cuestión de esa cuadratura del círculo conformada por el Estado, la etnia y la nación. Y este es un tema válido históricamente para toda África en estos más de 60 años de independencia. Nos referimos, en otros términos, a los grados de legitimidad que ha podido evidenciar el Estado en su relación con la sociedad civil, diversa étnicamente, a través de la formulación y ejecución de proyectos de Estado-nación. Ya el CEA le pudo advertir al FRELIMO, partido de gobierno, que los campesinos no legitimaban o no reconocían al sistema político imperante. Y ello se agravaba por los efectos de la guerra civil en marcha. Por ello, una pregunta se hace inquietante: ¿el Estado-nación en África ha fracasado en la gestión de la diversidad?

Llama la atención las referencias teóricas de las que echa mano Fernandes para estudiar la relación entre el CEA -en tanto institución y colectivo de investigadores-, el partido oficial representado en el FRELIMO y el Estado socialista constitucionalmente establecido. Se resaltan conceptos como intelectual orgánico, clase social, dominación, compromiso crítico y hegemonía, entre otros. Desde la noción de intelectual orgánico de Antonio Gramsci, Fernandes establece que los miembros investigadores del CEA pueden ser teorizados como “gestores de la legitimidad”, pero a la vez pueden ser ubicados en la dimensión “revolucionaria (...) al cuestionar críticamente un orden social vigente”. También, siguiendo a Gramsci, se afirma que todo miembro de una sociedad, de muchas maneras, es un intelectual; al respecto, hay dos tipos de intelectuales: el tradicional y el orgánico. El tradicional, por ejemplo, se encontraría ligado a las dinámicas rurales de poder sobre la tierra o de aquellos, como los eclesiásticos, vinculados a las masas y a las aristocracias rurales. El intelectual orgánico, por su lado, y de acuerdo a Gramsci, está vinculado “a una clase social o a un modo de producción específico”. De otro lado, se emplea la noción marxista de

clase social, pero en función de las realidades africanas, como lo hace ese gran africanista que es Georges Balandier, para quien intelectuales, como los del CEA, constituyen típicamente una “clase dirigente” y que, según Balandier, “es la única clase bien constituida en África”, dado que ella se configura, así mismo, “por el acceso y la lucha en torno al poder”¹¹. Y como ya tuvimos oportunidad de reseñar, los intelectuales e investigadores del CEA, desde su misma concepción y hasta el desarrollo de las agendas académicas, estuvieron activamente involucrados en la lucha por el poder, particularmente desde la orilla de la contingencia y la divergencia frente al poder colonial o al poder racista surafricano, así como su compromiso crítico para coadyuvar en la materialización y avance del proyecto socialista mozambicano. En este punto, volviendo a la teorización gramsciana sobre el intelectual orgánico, al analizar al intelectual orgánico del CEA, se torna útil el concepto de Gramsci de hegemonía ideológica que implicaba un “liderazgo” moral e intelectual mediante la recepción de una especie de legitimidad o “consentimiento” originado en las masas, en sectores populares de determinados espacios geográficos¹².

11 Citado en *Ibid.*, p. 30-31. Este concepto de “clase dirigente” estaría, de alguna manera, en consonancia con el concepto de “burguesía burocrática”, planteado, desde finales de la década de los ochenta del siglo pasado, por el gran economista marxista tanzano Issa Shivji en su libro *Class struggles in Tanzania*.

12 Fernandes, Carlos, “*Intelectuais orgânicos*”, p. 35.



E N T R A D A T R E C E

DE EXTRAÑAMIENTOS Y NEGATIVIDADES

LAS PERCEPCIONES SOBRE ÁFRICA

En su conocido texto *On the Postcolony*, Achile Mbembe propone desde el comienzo el escenario según el cual “la experiencia humana africana aparece constantemente, en el discurso de nuestros tiempos, como una experiencia que solamente puede ser entendida a través de una *interpretación negativa*.” Y añade un elemento más radical, al establecer que el continente africano nunca es considerado como si sus propiedades y naturaleza pudieran formar e integrar un elemento más de la “naturaleza humana”. En todo caso, precisa, si ello llegara a ser así, tales características son percibidas “de menor valor, de poca importancia y de una calidad pobre”. Y, desde otro ángulo, todavía más radical aún, concluye que el discurso sobre África se despliega en una plataforma meta textual que tiene al “animal” y, de forma más precisa, a la noción de “bestia” como sus dos referentes o márgenes contundentes¹.

Podemos asumir este extrañamiento, esta imposibilidad de ver “lo real” africano, como lo que gobierna las percepciones oficiales, institucionales, académicas y colectivas o populares en América Latina respecto de África. Esta dinámica la hemos querido apreciar desde el caso brasileño y en el caso particular de un medio de comunicación que, como la Revista *Veja*, representa un medio de amplia circulación, con un impacto reconocido en la formación de opinión pública². Adelantando o, mejor, advirtiendo que habría que tener cuidado con las generalizaciones, Ribeiro, desde su experiencia de enseñar sobre África, establece que “el imaginario colectivo” que, en Brasil, se tiene respecto de África está impregnado de “escenas del tráfico y de la esclavitud, los conflictos y las guerras, las epidemias y el hambre, la miseria, la desorganización generalizada y la naturaleza exótica”³. Estos imaginarios no se circunscriben al ámbito universitario o, en todo caso, al sistema educativo, sino que forman parte integral de un imaginario colectivo que se ha venido gestando desde hace ya un buen tiempo, por lo menos desde el siglo XIX.

En realidad, las relaciones y las conexiones entre Brasil y África, vía el *middle passage* Atlántico, suma varias centurias, pero quizás con un alto grado de intensificación en los últimos 300 años. Si bien, referencias africanas como Angola, Guinea o la religión yoruba, solo para mencionar tres a destacar, forman parte integral de la genealogía de las culturas afro brasileñas, en general las relaciones de Brasil con África

1 Mbembe, Achile, *On the postcolony*. (2001). Los Angeles, University of California Press, p. 1. Cursivas de Mbembe.

2 Ribeiro Oliva, Anderson, “Notícias sobre a África. Representações do continente africano na revista *Veja* (1991-2006)”. *Afro-Ásia*, 38 (2008), 141-178.

3 *Ibid.*, pp. 141-142.

pueden ser consideradas de “olvido” y sólo a partir de mediados del siglo XX, por diversas razones, los vínculos se van retomando en una dinámica que Flávio Sombra, africanista brasileño, denomina como “miradas soñolientas”, para dar a entender que se asiste a una especie de despertar letárgico⁴. Tal dinamismo era más de carácter institucional, diplomático, de diplomacia y de intereses estratégicos de naturaleza comercial, como los referidos a la cuestión de la naciente exploración e industria petrolera en varios países africanos. De hecho, acá hay que recordar a manera de ilustración que Brasil, regido por una férrea dictadura militar, fue de los primeros países en reconocer, en 1975, la independencia de Angola y en esa decisión, contraria al del bloque norteamericano, peso la presencia de ricos yacimientos de petróleo y diamantes en Cabinda y en otras regiones angolanas.

No obstante, más allá de esas reciprocidades comerciales, la década de los años 70 del siglo pasado marcó decididamente el surgimiento, o despertar, de una suerte de conciencia diaspórica que pronto llegaría a ser determinante en las nuevas conexiones atlánticas. Dos escenarios coyunturales animaron las nuevas redes de carácter social y político: por un lado, la descolonización y la lucha armada en varios países africanos por la consecución de la independencia y, por el otro, la lucha o resistencia política que desplegaban una multitud de partidos y movimientos sociales brasileños contra la ya larga y represiva dictadura militar. De alguna manera, africanos y brasileños se encontraban en franca lucha y disidencia contra regímenes de imposición. Particularmente en Brasil, durante la década de los 70 y 80, movimientos afro brasileños como el de **Conciencia Negra**, el **Movimiento Negro Unificado** y otros tantos fueron incentivando, apropiando y difundiendo “la imagen de una África mítica, autónoma, bella y relevante”, además con tres propósitos claramente identificables: “el combate al racismo”, la mejoría en las condiciones sociales de la población negra y “la reconstrucción o reinención de las identidades afro-brasileñas”⁵. En este escenario, se construyó la idea de un África mítica, exótica, ahistórica y se vanaglorio a los grandes imperios africanos que, como el de Malí, puso en marcha procesos de sometimiento y subordinación política de contingentes de africanos.

En la década de los 80, la década de la crisis, la década “perdida”, se manifiesta de nuevo un cierto margen de aislamiento que en la década de los 90 fue, en parte, reestablecida por la revitalización de los contactos políticos y culturales que supuso la creación de la Comunidad de Países de Lengua portuguesa.

(...) instalando perversamente la idea de un África “flagelada”, cabalgando en situaciones africanas como el apartheid, el hambre, las guerras, las masacres (...)

4 Citado en *Ibid.*, pp. 143-144.

5 *Ibidem.*

Pero va a ser en el siglo XXI y durante los gobiernos de Lula Da Silva y Dilma Rousseauf que la agenda África-Brasil va a adquirir una relevancia y una impronta insuperable, ya que, según Flávio Sombra, la “nueva” política brasileña hacia África se justificaba “por la existencia de una deuda histórica con África”, que reclamaba “una política específica, pública y legitimada por la sociedad brasileira”⁶. Pero, de otro lado, los años de transición al siglo XXI, muestran literalmente un mecanismo de bombardeo de los medios masivos de comunicación, en Brasil, respecto de crear y alimentar un enorme *corpus* de prejuicios respecto de los procesos políticos africanos, instalando perversamente la idea de un África “flagelada”, cabalgando en situaciones africanas como el apartheid, el hambre, las guerras, las masacres o genocidios de Rwanda y Sierra Leona, la prolongada guerra civil en Angola y Mozambique, la corrupción, la crisis del Estado y los golpes militares.

Y, entonces, acá se manifiesta una paradoja relevante, consistente en que mientras observamos un avance y un auge sin parangón de las ciencias humanas brasileñas en la producción de conocimiento sobre África, sobre las relaciones históricas atlánticas y sobre la sociedad afrobrasileña, se crean y se alimentan de manera inusitada, por parte – entre otros- de los medios de comunicación, los estereotipos racializados y racistas, no solo sobre África, sino frente a los mismos afrobrasileños. No obstante, a otro nivel, se aprecia otra paradoja, no menos inquietante. Ribeiro lo expresa cuando argumenta que

nos parece cierto que la idea y las referencias sobre África fueron quedando distantes de la memoria y de las miradas de gran parte de los brasileños. Ni las apropiaciones y las reinventiones en el campo de la religiosidad, de la musicalidad y de las estéticas de matrices africanas y de las nuevas identidades afro brasileñas, fueron suficientes para internalizar en el imaginario colectivo brasileño la idea de que el continente africano es uno de los ejes centrales para el entendimiento de la trayectoria histórica brasileña⁷.

Pero, finalmente, ¿cuáles son las imágenes que los brasileños evidencian sobre África? La respuesta remite a lo argüido por Mbembe, y referenciada más arriba, en el sentido de la producción de una animalización de la ontología del africano. Para Zamparoni, tales imágenes se pueden condensar en las siguientes “exótica, tierra salvaje, como salvaje son los animales y las personas que en ella habitan: miserables, inhumanos, que se destruyen

6 Citado en *Ibid.*, pp. 145-146.

7 *Ibid.*, pp. 146-147.

en sucesivas guerras fratricidas, seres irracionales en medio de los cuales los asolan enfermedades devastadoras. En fin, inhumana”.⁸

Ahora, se trata de diagnosticar esos imaginarios en la Revista *Veja*, una de las de mayor circulación nacional y de impacto en la opinión brasileña. Para el período en cuestión (1991-2006), se revisaron 114 ediciones de la revista, en donde se identificaron 136 textos periodísticos. Esos artículos fueron clasificados por áreas de interés, siendo la de mayor cobertura la que se denomina “lecturas negativas” en donde prevalecieron categorías de análisis de los textos como “guerras, masacre y violencia”, luego “Apartheid, racismo y post Apartheid, seguido de “tragedias, hambre y enfermedades”. Se encontró una categoría menor, pero representativa, en términos de imaginario, y fue la referida a “africanos vistos como tribales, caníbales y primitivos”. Con casi el 63%, las lecturas negativas dominan el “interés” del equipo editorial por África y, consecuentemente, esa es la imagen mayoritaria que se le transmite a los lectores del continente africano, la idea de una “tierra flagelada”. La otra área de interés es la de “lecturas positivas o neutras”, con el 37.5%, identificándose allí temas variopintos como deportes, turismo, naturaleza, literatura, viajes, historia, entre otros.⁹

Frente a esto, acá hay que decir que no se trata de no informar sobre los conflictos africanos, sino de las explicaciones argüidas para comprenderlos. Y lo que prevalece en la retórica de la revista respecto de la violencia en África, es que esta se debe y se deriva de una especie de cualidad inherente de los africanos, en correspondencia con el desarreglo institucional que se observa en los gobiernos. Estas consideraciones punitivas que tratan de comprender los conflictos africanos, como el genocidio ruandés, además de no tener en cuenta los contextos regionales y globales, terminan desconociendo el hecho de que, aún dentro de sus particularidades, África no es la única región violenta en el mundo, ya que presentamos una “crisis humanitaria”, una crisis de la política y de lo político, en todo el planeta ocasionada por enfrentamientos violentos. Para citar un solo ejemplo de gran envergadura: con dos guerras mundiales, el genocidio judío y la guerra de los Balcanes, sólo Europa podría ser catalogada como la región más virulenta y violenta del globo en el siglo XX, más finalmente no se aprecia en los medios la difusión de la idea de que los europeos son violentos por naturaleza. Aunque, claro, siempre es importante recordar la frase de Theodor Adorno: “Escribir un poema después de Auschwitz es un acto bárbaro, y eso corroe incluso el conocimiento de por qué hoy se ha tornado imposible escribir poemas”¹⁰.

8 Citado en *Ibid.*, p. 147.

9 *Ibid.*, pp. 152-154.

10 Ver: “É possível fazer poesia após Auschwitz?”. En: *Caos cultural*. Marzo 27, 2018. <https://www.caoscul->

Por el contrario, la matanza desatada en Ruanda es calificada como una acción llevada a cabo en “ese infeliz pedazo de tierra en África Central”, por sujetos atroces dueños de una barbarie sin límite. Frente a la guerra civil en Sierra Leona, la infelicidad es transmutada en un “descenso definitivo al infierno”, en el marco, según la revista **Veja**, de actos que no se podían superar en cuanto a “su demencia, (y a las) matanzas protagonizadas recientemente en naciones próximas”. Otro reportaje, también sobre Sierra Leona, se refiere, ya no a la demencia, sino directamente a la barbarie mayor que se haya podido manifestar en África. En un análisis sobre la guerra en Liberia y el reclutamiento violento de niños en los grupos armados, el periodista efectúa la extrapolación de que los actos cometidos supera “los propios patrones africanos”, en un acto de malabarismo retórico que termina por “naturalizar” la violencia endémica africana como si ella constituyera un modelo único africano, un catálogo especial de raíz africana, de desplegar acciones violentas de distinto tipo¹¹. La barbarie violenta africana se torna, en consecuencia, en un modelo insuperable y único de acrecentamiento de los enfrentamientos.

Respecto del fenómeno de la inestabilidad política y de los golpes de estado, como en las dos naciones del área congoleña, las explicaciones quedan en el nivel superficial de responsabilizar al “tribalismo” y las ambiciones de los dictadores, así como al hecho de tener a la “región más atrasada”, la República Democrática del Congo, del continente. Los periodistas de la revista, así, terminan por matricularse en el falso dilema, en el cinismo de la política occidental se podría decir, de asociar y hacer equivalente “el grado de desarrollo” con los grados mayores o menores de violencia, con las posibilidades de verse sometido mayormente a una situación de inestabilidad política. Es como si los Estados Unidos no pudiera tener sus asesinos en serie y sus manipulaciones masivas de votantes. La paradoja casi aberrante es que, de todas maneras, el grado de desarrollo, “la región más atrasada”, solo sirve para “normalizar” y “naturalizar” la inferioridad africana. En otras palabras, Ribeiro sentencia que “Si la misma (inferioridad) se colocara frente a un espejo, reflejaría sólo los estereotipos generados sobre los africanos”¹².

Los estereotipos que terminan por animalizar al sujeto africano, se tornan evidentes cuando se hace la crónica de violencias de distinto tipo como el asesinato de unos turistas europeos y norteamericanos en Uganda. Los crímenes, cometidos contra blancos, son nominados de salvajes, asociados al bosque, a las cavernas. El periodista afirma que “La matanza choca, sobre todo por alcanzar a europeos y estadounidenses

tural.com.br/single-post/2018/03/27/%C3%89-possivel-fazer-poesia-ap%C3%B3s-Auschwitz

11 Véase los datos y el análisis en Ribeiro Oliva, Anderson, “Notícias sobre a África”, *Ob. Cit.*, pp. 156-158.

12 *Ibid.*, pp. 160.

ses con un tipo de crimen que se consideraba restringido a las grutas más salvajes de África”. La crónica, titulada “Terror en la montaña de los gorilas”, en efecto reafirma que las milicias que cometieron esos asesinatos eran “de las más salvajes y primitivas de África Central”¹³. El problema no es que se deba condenar cualquier acto de matar, sino que a partir de allí producir estereotipos sobre los africanos que implican “normalizar” su (in) humanidad como salvaje, bestia y animal.

Ahora bien, los que hemos recorrido durante muchos años los caminos complejos de enseñar África, sabemos que la categoría “pobreza” es el cliché, casi que inconsciente, mencionado por el imaginario colectivo y popular cuando se les pregunta: “¿Cuándo ustedes oyen la palabra África, qué es lo primero que se les viene a la mente?”. Y acá enfrentamos otro despropósito de los prejuicios sobre África y es que los mismos no solo son universalizados o generalizados para todo el continente, sino que son expresados por sujetos cuyas realidades propias y cercanas están atravesadas, a veces de manera endémica, por situaciones de pobreza, violencia, crisis política y corrupción. Un registro periodístico de la Revista *Veja* de 2002, escrito por Barella, a raíz de una explosión en una base militar en Lagos, capital de Nigeria, y que ocasionó la muerte de unas mil personas, extrapola para toda África, torna africano, los señalamientos de ingobernabilidad, corrupción, guerras y miseria que explicarían la explosión. Se configura una suerte de criminalización genérica del continente. Como diría Chimamanda Adichie, el problema con los estereotipos no es que sean necesariamente falsos, sino que son incompletos y, diríamos, inconsistentes, además de que le terminan quitando la dignidad a las personas mediante la operación maniquea de la generalización¹⁴. El periodista que analiza la explosión establece esa manipulación genérica al concluir que la explosión “sería una de esas tragedias africanas que podrían haber sido evitadas, pero que se repiten monótonamente por la irresponsabilidad, el desgobierno y la miseria”. La dignidad africana se erosiona cuando observamos ese señalamiento, según el cual las tragedias africanas son “una repetición monótona”, o cuando Barella no le deja ninguna opción a algún país africano, dada su desgracia congénita: “El título de país más desgraciado del mundo corre por la región en busca de uno que aún sea peor que los vecinos”¹⁵.

Otro periodista de *Veja*, Ramos, analiza dos accidentes aéreos ocurridos, en 2002, en Nigeria y Túnez. El maniqueísmo vuelve a apare-

(...) el problema con los estereotipos no es que sean necesariamente falsos, sino que son incompletos y, diríamos, inconsistentes, además de que le terminan quitando la dignidad a las personas mediante la operación maniquea de la generalización.

13 *Ibid.*, pp. 161.

14 Ngozi Adichie, Chimamanda, “El peligro de una sola historia”. Conferencia en: https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=pt-br

15 Citado por Ribeiro en *Ibid.*, pp. 163-164.

cer, ya que Ramos rápidamente concluye que es África el continente donde más suceden accidentes aéreos en el mundo. Y ello es así, según Ramos, porque los pilotos reciben un entrenamiento “rudimentario” y la multiplicidad de “dialectos” genera problemas de incomprensión entre los pilotos y los controladores de vuelo. Aquí encontramos otra veta de análisis que permite comprender las dinámicas subyacentes en la producción de prejuicios y estereotipos sobre África. Nos referimos a un grado superlativo no solo de ignorancia, sino de pobreza comprensiva del panorama infinito y complejo de las culturas africanas. La idea limitada de lo rudimentario, como propiedad inmanente de lo primitivo, en lo africano, sigue estando en tensión frente a la idea de lo sofisticado como símbolo del progreso y de la civilización. África se asocia a lo simple, a lo rudimentario, en tanto lo europeo, lo occidental-moderno, se identifica con lo complejo, lo sofisticado. El multilingüismo africano se reduce a la noción, también estrecha y pobre, de “dialectos”, para indicar que ello no estaría tan lejos de la existencia de una torre de Babel y por lo tanto de la manifestación de flujos intangibles en la comunicación. Nada más lejos de la realidad, que, en bruto, emana de una palpable ignorancia e incomprensión de las genealogías y de las redes simbólicas. No solo en África existen varios centenares de idiomas o lenguas, con seguridad más de 1500, producto de una genealogía lingüística sin parangón, sino que sus habitantes, sin excepción, hablan más de una lengua –además del árabe y las lenguas europeas-, para así haber posibilitado redes de comunicación locales e interregionales. Es África y sus habitantes un conjunto de redes culturales y comunicacionales, como para siquiera sugerir imposibilidades de escucha y habla. Para algunos expertos, incluso, la poliglosia africana posee un carácter político, cuando se quieren transmitir mensajes y secretos en lenguas diversas, pasando sin problema de la una a la otra.

Para nadie es sorprendente la dimensión problemática del SIDA en África, si bien en la última década se han tenido avances notorios en la educación sexual y en la prevención comunitaria. En los años de 1999 y 2002, la Revista **Veja** le dedicó dos crónicas al tema del SIDA en África. Allí, la extrapolación retórica, de carácter negativo, hizo rápidamente presencia.

La magnitud del SIDA, según el periodista Teich, y luego de dar unas cifras preocupantes, supera en mucho a grandes tragedias que ha tenido que soportar la humanidad, colocando así al continente en el sitio trágico y dramático más alto posible, sin parangón en la historia de la humanidad. Expresa Teich, en efecto, que, frente al SIDA, se manifiesta

una bomba de efecto retardado plantada en el corazón de África. Ella matará más de 22 millones de hombres, mujeres, niños en el transcurso de la próxima década. El número es 200 veces mayor que el de todas las víctimas de la bomba atómica que destruyó Hiroshima en 1945. O 100 veces el total de muertos en la guerra de Vietnam. Este exterminio en masa y silencioso es provocado por el sida (...) Eso significa que el sida va a producir en África un estrago de proporciones semejantes a las de la peste negra (...)¹⁶.

Podemos discutir y decantar las cifras de SIDA en África, pero es justamente puro maniqueísmo aprovechar las cifras para, en una sinrazón, intentar nivelar al continente como aquel escenario que ha experimentado las más grandes y atroces tragedias en la humanidad. Además, no parece ético efectuar una comparación entre un continente y una ciudad como Hiroshima, o un país como Vietnam, debido evidentemente a una absoluta desproporción en sus escalas espaciales y demográficas. Nos podríamos cuestionar si no hay acá, en su trasfondo, un intento por limpiar o justificar grandes tragedias ocasionadas por los Estados Unidos. El SIDA en África sirve, en este caso, para “normalizar” crímenes cometidos por Occidente, usando al continente como “chivo expiatorio”.

De esta manera, y a pesar de que en la Revista *Veja* hay algunos reportajes “positivos” sobre África en el campo de la Historia o de la Antropología, parece tener mayor peso relativo las visiones sesgadas y prejuiciosas que construyen y alimentan una opinión negativa sobre el continente. Tanto en periodistas, medios de comunicación y opinión prevalece una ignorancia acerca de la historia del continente o, en todo caso, una ausencia de actitud objetiva en el sentido de entender África desde sus propias claves, realidades y contextos locales, sin las ataduras de la estereotipia exógena que provoca esos extrañamientos y esas cegueras cuando se tienden o se alzan muros que impiden mirar las cosas de otra manera más objetiva.

16 Citado en *Ibíd.*, pp. 168.

“ANGOLA: DEL AFRO ESTALINISMO AL CAPITALISMO SALVAJE”

EL FRACASO DEL ESTADO-NACIÓN EN
ÁFRICA: UNA EXPERIENCIA



El pasado 2015 Angola cumplió 40 años de vida independiente, desde que en 1975 Agostinho Neto, líder del Movimiento Popular por la liberación de Angola (MPLA) y primer Presidente del país, proclamó la independencia “en nombre del Pueblo Angolano”¹. El significado de ese hecho no es de poca monta, como no lo es tampoco el resultado de ese proceso 40 años después, sintetizado, de manera contundente, por Hodges, historiador reconocido de Angola, en el título de su libro, editado en 2002, *Angola: Del afroestalinismo al capitalismo salvaje*, del cual hemos tomado el nombre de esta entrada. Claro, desde ya, hay que advertir que, buena parte de ese período de 40 años, está atravesado, de manera terca y dramática, por el desarrollo de una intensa guerra civil que confrontó a las fuerzas militares y a la contrarrevolución contenida en la *Unión Nacional para la Independencia Total de Angola* (UNITA), liderada por Jonas Savimbi desde 1966 hasta su muerte en 2002. La guerra supuso el desarraigo de millones de angolanos, el minado de más del 50% del territorio nacional y la fractura de las cadenas familiares, sociales, comunitarias y productivas. Igualmente, hay que poner en perspectiva la hiper dependencia de la renta petrolera y la lucha por el control de los recursos naturales, especialmente los diamantes, que ha conducido al país, y a su población, a la paradoja histórica menos deseable del mundo: con tan ingentes volúmenes de recursos naturales, la sociedad, en su conjunto, revela muy bajos índices de desarrollo social, aunque los datos de crecimiento económico, las frías cifras, muestren o, mejor, escondan otra cosa.

Pues bien, a propósito de las cuatro décadas de la independencia de Angola, la socióloga Ermelinda Liberato, profesora investigadora de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Agostinho Neto en Luanda, el principal y más importante claustro universitario del país, concibió, junto a seis estudiantes de sociología, el proyecto titulado «Angola 40 años: el antes, el ahora y el después».

Uno de sus resultados está contenido en un artículo que Liberato publicó en *Mulemba*, la Revista de la Facultad de Ciencias Sociales de dicha Universidad, y que fue leído en el “V Coloquio de Ciencias Sociales, Angola 40 años de independencia: Memoria, Identidades, Ciudadanía y Desarrollo”, y que se llevó a cabo en 2015 en la Universidad Agostinho Neto². Es a partir de ese texto que queremos avanzar los referentes más significativos sobre los cuales se puede plantear, en nuestro criterio, el fracasado proyecto original socialista angolano, tal como lo

[*]
Hodges, T. (2002), *Angola: Do afroestalinismo ao capitalismo selvagem*. Cascais, Príncipe

1 Citado por Liberato, Ermelinda, “O antes, o agora e o depois: Angola 40 anos depois”. *Mulemba* (Revista Angolana de Ciências Sociais), Novembro de 2015, Volume V, N.º 10, p. 31.

2 *Ibidem*.

formuló Agostinho Neto, que terminó convertido en un Estado dominado e hipotecado al capitalismo salvaje.

Tal período lo resume Liberato expresando que durante “40 años, generaciones de angoleños nacieron en el torbellino que fue el período posterior a la independencia, se enfrentaron a una guerra civil devastadora, comenzaron a caminar hacia la construcción de la paz y la reconciliación nacional”³. Cuarenta años puede ser un período corto, pero ello no es necesariamente así, dado que la independencia se logró luego de una década de lucha armada contra el ejército colonial portugués y, en el final, contra las fuerzas invasoras surafricanas, que ameritó y desencadenó la puesta en marcha de la *Operación Carlota*, o sea, la presencia e intervención de los contingentes armados cubanos que coadyuvaron a sellar la independencia en suelo angolano. Esos cuarenta años significan una experiencia histórica más amplia y tensa con la presencia y el dominio portugués, al menos, desde el siglo XV, y que, en un largo decurso, revelaron la esclavización de miles y miles de angolanos, el establecimiento del dominio colonial, la expoliación de los recursos naturales y la imposición de la religión y la lengua del colono portugués, como ya lo indicamos en una entrada anterior. Claro que, en esos procesos, agentes angolanos, en posición de poder, fueron aliados o socios de portugueses y afro brasileños, aunque igualmente miles de angolanos desplegaron acciones de resistencia y de tensión. Estas dos actitudes están muy bien articuladas en la Reina Nzinga de Matamba, como ya lo hemos anotado en una entrada preliminar.

Con el fin de perfilar estos 40 años, Liberato efectúa y caracteriza cuatro momentos o cortes cronológicos, cada uno de los cuales comporta características específicas. El primero, 1960-1974, fue un escenario de maduración crítica del dominio colonial, en donde Portugal, ante las presiones y realidades propias de la descolonización y de las independencias africanas, reacciona tratando de reafirmar el estatus colonial a través de una serie de reformas educativas, laborales y económicas, así como mediante un giro retórico al hacer hincapié ya no en colonias, sino en provincias de ultramar. Quizás es el momento en el que se reafirma el discurso colonial de la lusofonía, tan actual y tan vigente todavía. Ni las reformas, ni los nuevos discursos coloniales, cambiaron el estatus de la relación colonial, pero sí provocaron la intensificación de la lucha armada.

El siguiente período, 1975-1991, representó el nacimiento y la apuesta por el sueño socialista, “en nombre del pueblo” como diría Neto al proclamar la independencia en 1975. Con el Estado y la economía

(...) en términos de un escenario hipotecado, expresado en el hecho de que los angolanos han perdido la confianza en la posibilidad de tener un futuro real.

³ *Ibid.*, p. 32.

planificada como entes rectores del destino, se gestó **la generación de la utopía**, aquella convencida que el proyecto socialista era posible y por ello sus principales gestores se dieron mano a la obra. No obstante, el recrudecimiento de la guerra civil iría provocando las distorsiones y las fracturas, las disidencias, las fugas, la destrucción de infraestructura y la pérdida de vidas, que tornarían el sueño de la utopía en la aparición de la **generación armada y militarizada**. Los Acuerdos de Bicesse (mayo de 1991) marcaron el comienzo del fin del socialismo y de la guerra civil, la cual, de todas maneras, se tomaría casi una década para salir del escenario.

Un tercer momento (1992-2002) indica la celebración en 1992 de las primeras elecciones. Con la firma del Protocolo de Lusaka (1994) se hace un intento fallido por darle fin a la guerra civil, la cual definitivamente comenzó a perder y a ceder en intensidad en 2002. Durante esta etapa, igualmente, la doctrina socialista da un giro en la política de Estado hacia la doctrina del libre mercado y la celebración de comicios abiertos y libres, siempre de todas maneras con el predominio del MPLA, pero ya con la presencia, cada vez más creciente, de movimientos y partidos opositores, principalmente la UNITA. De todas maneras, la guerra civil experimentó una segunda fase en esta década, radicalizó la lucha por los recursos naturales y, en fin, devastó al país, lo empobreció y estranguló la economía. Es la manifestación de una tercera generación que Liberato llama **la generación de los muchachos de la calle**, niños y jóvenes en la miseria, en la pobreza, la desesperanza y el no futuro. Los Acuerdos de Luena (2002), al parecer, pusieron punto final a la confrontación civil armada y Angola se enrumbó hacia la posibilidad de la restauración y la reconstrucción de un país destrozado.

El cuarto momento es el **ahora** (2002-2015). Angola trata de retomar los caminos andados, pero perdidos. Se da una recuperación económica reconocida por los organismos financieros. La población se da a la tarea de restituirse, de reorganizarse, miles regresan a sus aldeas o lugares, a medida que avanza satisfactoriamente el desminado y sin la amenaza del fuego cruzado o de los ataques entre las partes contendientes. Es la reconstrucción nacional. No obstante, en contravía, se manifiesta la aparición de una cuarta generación, llamada por Liberato, como la de los negocios e “inmoral”, que busca, por todos los medios y a toda costa, lograr sus objetivos personales de enriquecimiento⁴.

La reconstrucción nacional, con nueva Constitución a bordo, ponía sus esfuerzos en la posibilidad de que la sociedad civil toda tuviera una verdadera participación en el poder legislativo, pero pronto el MPLA, con todo el peso de su poder, modificó la Constitución en 2002 y esta-

⁴ Véase el análisis de las cuatro etapas en *Ibid.*, pp. 33-36.

bleció que ya no habría elecciones para Presidente, sino que la fuerza política con mayor representación eligiera a la cabeza del poder ejecutivo. Era un retorno indebido al régimen de Partido Único y que desconocía los pactos políticos suscritos. Evidentemente, ello se vio reflejado en el hecho de una paulatina pérdida de ciudadanos electores del MPLA, con el consecuente surgimiento de una estela de movimientos y partidos que le han dado dinamismo a la política angolana en los últimos años. Se cuentan ya por decenas el número de partidos políticos, organizaciones, movimientos sociales y alianzas de ciudadanos. En todo caso, el MPLA ha logrado mantener el control del ejecutivo.

Mención especial merece Luanda, la capital, en el marco de la reactivación económica y la reconstrucción nacional en el postconflicto. Sabido es el protagonismo de Luanda en la historia de Angola, pero particularmente en los últimos años la ciudad ha experimentado “un aumento exponencial” de su población, llegando a representar el 26.8% de la población total del país, es decir, que en 2014 Luanda totalizaba una población de un poco más de seis millones y medio. Ello fue ocasionando, de manera gradual, un crecimiento urbano inusitado reflejando, según Liberato, “una degradación de las infraestructuras existentes, pero, sobre todo, una ampliación territorial a las zonas periféricas”. El área baja y central de la ciudad ha experimentado un ritmo inusitado y desenfrenado de construcción y expansión urbana, en donde el capitalismo inmobiliario ha visto crecer sus ganancias a niveles históricos nunca antes vistos y a unos costos tan elevados que, junto a otros factores, han llevado a que Luanda sea considerada hoy por hoy la ciudad más cara del mundo. De esta manera, la arquitectura histórica ha sido demolida de forma irreversible. Por su lado, en las franjas periféricas se ha ido manifestando una urbanización caótica que se ha ido apropiando de las áreas históricas ocupadas por los “*musseques*”. La palabra *musseque* viene del kimbundu⁵ y está compuesta por las palabras *mu* (lugar) y *seke* que significa arena, lo que nos da como significado “lugar de arena”, nominación cultural que designa, según sospechamos, procesos culturales e históricos de apropiación, esto es, de territorialidades asociadas a las playas y al mar. En los *musseques*, según Monteiro, “habitaba gran masa de la población negra de menores recursos, sirvientes, criados, mensajeros u ordenanzas, lavadoras, vendedoras de verduras”⁶.

Así que se observa una expulsión/marginación en cadena desde el centro y la zona baja de la ciudad hacia las periferias, en un crecimiento

5 El *kimbundu* es uno de los idiomas y de los pueblos más importantes de Angola.

6 Citado em Liberato, Ermelinda, “O antes, o agora e o depois: Angola 40 anos depois”, *Ibid.*, p. 37, nota 5. Véanse los datos de Luanda en *Ibid.*, p. 37.

anárquico, con problemas serios de dotación urbana en cuanto a servicios públicos se refiere. Para el año 2015, según la arquitecta portuguesa Sílvia Liegas, aún el 80% de la ciudad de Luanda estaba ocupado por los *musseques* históricos, lo cual explica la presión del gobierno y del capital inmobiliario, es decir, los intereses privados de la construcción por mover (expulsar en el fondo) a sus habitantes hacia proyectos nuevos de vivienda, en áreas muy lejanas de sus habituales lugares de trabajo⁷. Si nos hemos detenido un poco en Luanda, y su avance urbanístico anárquico “moderno”, es porque encontramos una conexión interesante, por el fenómeno de los *musseques*, con una propuesta de investigación acerca de los afro rizomas diaspóricos en Quibdó, San Salvador (Bahía) y Luanda, focalizando los procesos y las tensiones en escenarios de construcción y apropiación cultural de territorios por parte de sujetos migrantes en entornos urbanos típicamente diaspóricos. Pero, además y, sobre todo, por la razón de que este crecimiento inusitado de Luanda, con sus nefastos resultados sociales, es reflejo de la distorsión o degradación de un proyecto “nacional” que terminó por perder su brújula.

Ahora bien, el fin de la guerra civil, particularmente desde 2002, produjo una “revitalización económica”, dado que ingentes recursos económicos que antes se destinaban para la guerra, ahora eran redirigidos a otro tipo de necesidades apremiantes, como, por ejemplo, reducir o combatir la pobreza. En efecto, el índice de pobreza que era del 68% en 2001, se redujo ostensiblemente al 36,6% en 2009. Combinando políticas económicas entre la planificación estatal centralizada y el libre mercado, Angola también logró índices de crecimiento económico, los cuales se incrementaron de 20.6% en 2005, al nivel del 27% en 2007⁸. No obstante, estas cifras no refieren, como se podría pensar, un crecimiento estructural y diversificado de la economía nacional, sino que se aprecia una economía profundamente distorsionada dada su dependencia, casi absoluta, de la explotación de los recursos naturales, fundamentalmente de las fuentes petroleras y diamantíferas. En el año 2012, el 98% de las exportaciones angolanas se concentraban en el petróleo y sus derivados, en tanto que la renta petrolera es la fuente del 80% de los “ingresos fiscales” del Estado⁹. En resumidas cuentas, es un Estado y una economía hipotecadas y dependientes, en grado sumo, a un solo ramo productivo, ocasionando evidentemente una mayúscula fragilidad de la economía ante, por ejemplo, los vaivenes del precio global del petróleo. Y, en efecto, así sucedió, en 2014, con el descenso drástico del

7 Liegas realizó una tesis de doctorado sobre Luanda “*La ciudad imprevisible*”. Ver una entrevista en: https://www.sapo.pt/noticias/tese-de-doutoramento-investigou-a-cidade_56371872f06a59d11f089142

8 Cifras citadas por Liberato em “O antes, o agora e o depois, *Ibid.*, p. 38.

9 *Ibidem*, pp. 38-39

precio del barril de petróleo, haciendo que la economía y el país enfrentara una crisis de grandes magnitudes, dificultando la vida cotidiana de sus habitantes, en situaciones como

el precio del combustible sufre un aumento (que se repite a lo largo del año), se agravan los problemas de escasez y distribución de agua y electricidad, retrasos en el pago de los salarios de los funcionarios de la administración pública, falta de insumos para el funcionamiento de los servicios públicos (y) deficiencias en la recolección de la basura¹⁰.

Se debilitó o devaluó el *kwanza*, la moneda oficial, generando distintos problemas en las transacciones nacionales e internacionales, lo cual además fue agravado por la política de ajustes salariales, vía congelamiento de los sueldos, en el sector público y recortes presupuestales que afectaron los ministerios y las instituciones públicas. La devaluación afectó profundamente los negocios, las empresas y las iniciativas privadas, que vieron reducidos sus proyecciones de rentabilidad y se vieron obligados a despedir empleados o a cerrar locales.

Esta crisis, como ya se sugirió, revela la fragilidad de la economía y de las políticas económicas, especialmente por su dependencia de una industria que, como la petrolera, se caracteriza por niveles elevados y concentrados de inversión de capital y una baja o inestable demanda de mano de obra. A esto hay que añadir el porcentaje de rentabilidad y su tasa de remesa que les corresponde a las grandes multinacionales petroleras, en el marco de los Acuerdos de Asociación entre el gobierno y estas empresas.

Cuando se observan y se valoran los negativos índices de calidad de vida del conjunto de la población, aún dentro de los avances que se hayan podido registrar en la última década, es imposible no llegar a la conclusión de que el modelo de crecimiento económico adoptado y ejecutado atenta, en sumo grado, contra el desarrollo social estructural, en sus expresiones locales y regionales, de la población angolana. Las Naciones Unidas ha calificado de bajo el índice de desarrollo humano para el año 2014, en tanto que el Banco Mundial ha establecido, para el 2015, que, alrededor del 43% de la población, viven al día con 1.43 dólares y la tasa de mortalidad en niños menores de cinco años alcanza el nivel de 167 por mil nacidos vivos. Finalmente, buena parte de la renta petrolera que le termina quedando al país, que no es el 100%, sufre un extravío o se desvanece la repatriación por parte de las multinacionales

10 *Ibid.*, p. 39.

petroleras (Canadá, Estados Unidos, China, entre otros), en burocracia, corrupción y pago de deuda externa que, para el año 2016 era de algo más de 68 mil millones de euros¹¹, lo que está indicando un volumen preocupante, pensando en términos de lo que se debe cancelar como servicio de la deuda, intereses y demás.

Para Liberato, este panorama perfila el futuro de Angola, el después, en términos de un escenario hipotecado, expresado en el hecho de que los angolanos han perdido la confianza en la posibilidad de tener un futuro real. Por ejemplo y a manera de ilustración y volviendo a Luanda, el espejo ilusorio y ocasional, se aprecia que un buen número de sus habitantes son en realidad sujetos alienados a lujos provisionales o al consumo de cerveza a unos niveles que hacen de Angola uno de los países africanos con el mayor volumen de consumos de bebidas alcohólicas. Albuquerque, citado por Liberato, plantea, al respecto, una conclusión crítica e inquietante: "El pueblo angoleño vive prisionero de una cultura del miedo, con hambre, sin salud, el futuro limitado al horizonte de lo que la vista alcanza, impedido de expresar lo que quiere, o siquiera lo que piensa"¹². Parece, entonces, muy comprometido el sueño de Agostinho Neto de colocar al pueblo en el centro del proyecto socialista.

El después hipotecado y enajenado de Angola y su población tiene un agravante que lacera y es la práctica de la corrupción, constituida como la otra válvula por donde se dilapida la renta petrolera y las opciones de inversión social sostenida y estructurada. La corrupción se tornó en lo cotidiano, lo necesario y lo natural. Ello ha llevado a que Angola sea considerado uno de los cinco países más corruptos del continente africano y el más corrupto en la región de África del Sur. Isabella Dos Santos, hija del expresidente José Eduardo Dos Santos, que estuvo 38 años en el poder, no solo dirige la paraestatal petrolera más importante (SONAGOL), sino que sus comisiones, ingresos e inversiones la han convertido en la mujer más rica de África. La élite angolana, acrecentada por la corrupción y el control de la renta petrolera, no invierte su capital en Angola, sino preferentemente en otros países africanos, Portugal y países europeos como Isabel, llamada "la princesa". Una colega angolana me confesaba, como expresión de esa "normalización de la corrupción", que Isabel roba, pero hace obras, mientras que la gran mayoría de la elite corrupta se va con lo sustraído para Portugal y otros países a acrecentar su capital, porque ni siquiera Angola es un sitio seguro y fiable para invertir: mucha norma engorrosa y mucha burocracia que debe ser aceptada con dádivas corruptas.

11 Dato tomado del Boletín Económico *Expansión* En: <https://datosmacro.expansion.com/deuda/angola> (Consultado el 26/02/2019).

12 Citado por Liberato en *Ibíd.*, p. 42.

Y, entonces, al final de esta revisión, *grosso modo*, de los 40 años recientes de la historia independiente de Angola, tenemos como aseveración concluyente lo expresado por Daniel dos Santos, al expresar sin ambages que “las élites dirigentes angoleñas fallaron en su tarea de construcción de la nación”¹³. Tales élites, históricamente, no fueron capaces de materializar el proyecto socialista y corrompieron al Estado, concretándose así el resultado expresado en lo que se ha denominado como el fracaso del Estado-nación. Y, en todo esto, se cuestiona Liberato, ¿cuál es el papel del pueblo ante tamaño fracaso que le ha representado tantos dramas? ¿Estaremos, entonces, ante un pueblo angolano aún fraccionado por la guerra civil, o un pueblo sin capacidad de reacción frente a una burocracia corrupta que se revela compacta en el control del botín más apetecido compuesto por el Estado y el petróleo?

13 Citado en *Ibíd.*, p. 44.



TRADICIÓN Y MODERNIDAD EN ÁFRICA

PARENTESCO E IGLESIAS
PENTECOSTALES ENRE LOS *BAKONGO*
DE LUANDA.

ETNICIDAD, RELIGIÓN, PARENTESCO E
IDENTIDAD

En la historia colonial y poscolonial de África, la articulación y tensión entre Occidente y las culturas tradicionales corresponde a una de las dinámicas definitivas y claves para entender las transformaciones de las culturas africanas, así como de la suerte experimentada por los marcos culturales occidentales en tierras africanas, particularmente aquellas de naturaleza predominantemente **bantú**. Ese proceso, lejos de ser absoluto o de evidenciar cambios unilaterales, está plagado de reconfiguraciones, reestructuraciones, traducciones fronterizas (en el sentido que lo define Bauman¹) y, en fin, se asiste a una especie de afectación recíproca o mutua entre los dos **corpus**, sin que ello impida observar, por un lado, procesos de imposición cultural y, de otro lado, dinámicas de resistencia, muchas de ellas ocultas, subrepticias y no tan evidentes, pues justamente esa es una de las condiciones de posibilidad de la resistencia o de los procesos de resignificación étnica.

Considerando este amplio escenario, la antropóloga brasileña Luena Pereira, en una investigación doctoral adelantada sobre la base de un trabajo de campo entre 1998 y 2001, se adentró en el barrio periférico de Palanca, de la ciudad de Angola, de predominancia **bakongo**². Desde el inicio, la pretensión fue cuestionar la “pérdida” irreparable de las estructuras y redes parentales, espacio entonces, supuestamente, ocupado por las iglesias cristianas, preferiblemente las de orientación pentecostal. En palabras de Pereira, “(...) Busco cuestionar la idea de que las iglesias, especialmente las pentecostales, habrían ocupado el espacio dejado por un parentesco supuestamente debilitado por los procesos de modernización (migración, urbanización, economía de mercado, etc.)”. Los espacios o los escenarios de tales iglesias, se perciben más objetivamente como espacios convergentes en donde “las organizaciones religiosas participan, de formas diferentes, de la propia reconfiguración de este parentesco, así como de la rearticulación de narrativas étnicas y nacionales”³. Lo que se aprecia en perspectiva es indagar y establecer hasta dónde y de qué manera la religiosidad occidental avanza incidiendo en los marcos regulatorios de la sociedad **bakongo**, y en respuesta cómo los **bakongo** le dan continuidad, regulada y transformada, en el marco de los dispositivos normados de las iglesias preferentemente pentecostales.

1 Bauman, Zigmunt, *La cultura como praxis*. Barcelona, Paidós, 2002, pp. 53 y ss. Las fronteras culturales provocan intercambios culturales que imponen la necesidad de la traducción, en una tensión entre el adentro y el afuera respecto de sus correspondientes matrices culturales.

2 Los resultados y las reflexiones teóricas centrales, contenidas en su tesis de doctorado, están plasmadas en su artículo Pereira, Luena Nunes, “Religião e parentesco entre os bakongo de Luanda”. *Afro-Ásia*, 47 (2013), pp. 11-41.

3 *Ibíd.*, p. 11-12.

No se puede negar rotundamente que el accionar de las iglesias pentecostales provocan incidencias y percepciones radicales que “demonizan” la religiosidad ancestral y que además tratan de fracturar la “eficacia y legitimidad de los sistemas tradicionales de culto y cura (sanación)”, así como la posibilidad de romper los vínculos y las redes familiares en beneficio de “una comunidad de fieles”. Se puede observar y atender los fenómenos que manifiestan procesos de continuidad de rasgos típicamente tradicionales de los **bakongo**, tales como el parentesco, las polivalencias lingüísticas en escenarios diversos, como los rituales, y distintas pautas de sociabilidad que les hace posible articularse con los nuevos campos religiosos y urbanos⁴.

Ahora bien, los **bakongo** representan el tercer grupo mayoritario de Angola, pero que históricamente se ubican en el norte de Angola y las dos repúblicas que, hoy, llevan el nombre de Congo (República Democrática del Congo y Congo Brazzaville). Estuvieron en la emergencia, desde el siglo XV, del imperio del Congo. Producto de la lucha de liberación de Angola, miles emigraron hacia la República Democrática del Congo, y posterior a la independencia, en 1975, retornaron a Angola, particularmente a Luanda, siendo conocidos como los **regresados**. Este fenómeno hizo de los **bakongo** una comunidad mucho más diversa étnicamente hablando. Hacia 2001 sumaban una población aproximada de medio millón, en una ciudad, como Luanda, que entonces tenía alrededor de cuatro millones. Los **bakongo** son principalmente comerciantes a menor escala, con una notoria tradición comercial, que a su vez permitió y requirió el establecimiento de redes sociales de parientes que conectan a Angola con el Congo. Esto para subrayar el hecho de que el comercio ha favorecido históricamente la constitución de conexiones a gran escala que facilita el movimiento de activos y de productos.

Los pueblos congolese y el cristianismo han mantenido relaciones históricas de largo aliento, siendo notorio acá los procesos de legitimidad política de los gobernantes, por lo que el cristianismo y el poder tradicional estuvieron en la base de la gobernabilidad, coexistiendo los referentes católicos y los congolese en la consecución de la soberanía ancestral, mediante la ritualidad, y la posibilidad de que fuera real la presencia de los proyectos misioneros católicos. Esto fue tanto así, que en el Congo se manifestó el surgimiento de movimientos mesiánicos, destacándose, incluso hasta hoy en día, el fundado por el cristiano congolés Simón Kimbangu; ese movimiento, de naturaleza telúrica y escatológica, es conocido como el kimbanguismo y se expandió fundamentalmente entre pueblos congolese y angolanos que hablan lenguas emparentadas. La articulación entre los **bakongo** y las iglesias

4 *Ibíd.*, p. 12.

pentecostales posiblemente se manifestaron dentro de una experiencia histórica previa ilustrada en los mesianismos congolese de alto contenido político y simbólico, además de la concreción de una forma particular de ajustar el poder político local con el cristianismo. Al respecto, Pereira afirma que estos movimientos

llamados mesiánicos o proféticos, numerosos en la región kongo, estaban relacionados a la búsqueda popular por autonomía simbólica y política, tejiendo concepciones locales de poder y sagradas junto al lenguaje universalista del cristianismo y la movilización colectiva en el intento de recomposición del sistema social, drásticamente transformado por la colonización⁵.

Estamos así ante una suerte de africanización política del cristianismo como estrategia de reestructuración social dentro de lo que representaba el colonialismo belga como sistema de dominación. Una manifestación clara del entronque y de la confrontación de dos cosmogonías universalistas de ancestralidad congolese y judeo cristiana.

De esta forma, entonces, la religión, la etnia, el poder y las redes sociales son cuatro factores que, articulados en contextos de dominación y confrontación colonial y poscolonial, parecen tener la clave para comprender la cadena de transformaciones que vivieron los congolese y los angolanos durante la vigencia del colonialismo, la reacción contra este,

La religión institucionalmente organizada a través de las iglesias cristianas (...) puede ser vista como el eslabón que conecta estas instancias: pasado y presente, sociedad nacional y grupo étnico.

los procesos de liberación y el período de construcción del estado-nación en estos pasados 60 años. Y todas esas conjugaciones posibles, traducciones diría Bauman⁶, entraron a direccionar las pautas a partir de las cuales se fueron transformando o definiendo las identidades étnicas. Al respecto y para el caso particular de los **bakongo**, Pereira plantea que “investigar la dimensión religiosa entre los **bakongo** puede permitir desvelar una forma particular por la cual es posible procesar las rupturas entre los períodos colonial y poscolonial y las vivencias experimentadas en espacios nacionales distintos. La religión institucionalmente organizada a través de las iglesias cristianas - siendo el cristianismo la religión mayoritaria en Angola - puede ser vista como el eslabón que conecta estas instancias: pasado y presente, sociedad nacional y grupo étnico, construcción de identidades internas al grupo y fuera de éste. La proliferación de iglesias, en el caso de los **bakongo**, puede demostrar una actualización, para el contexto nacional angoleño, de una tradición de

⁵ *Ibid.*, p. 15.

⁶ Bauman, La cultura como praxis, *ob. Cit.*

contestación política y la búsqueda de afirmación identitaria, teniendo en cuenta un ambiente político restrictivo”⁷.

A manera de ilustración, se ha ido tornando una estrategia eclesial, por parte de los pastores de las iglesias, determinar la posibilidad mayor o menor de efectuar la prédica en uno o en varios idiomas, para de esta manera poder ampliar la diversidad etno-lingüística de la iglesia en cuestión. De tal suerte que, dependiendo de las circunstancias locales de un sector, determinada iglesia posibilita orar sólo en portugués, aunque algunos cánticos se siguen haciendo en kikongo y lingala, en tanto que otras, buscando cimentar la predominancia *bakongo* le dan prelación, en la liturgia, a las lenguas *kikongo* y *lingala*.

Y, en todo este amplio panorama, ¿qué ha pasado con el parentesco? Lo primero que se puede observar es que, en sus bases, el fundamento matrilineal del clan no se ha visto alterado entre los *kongo*, si bien es factible observar algunos cambios considerando el fuerte proceso de urbanización de los *bakongo* en Luanda y otros espacios urbanos en Angola. El centro de la estructura parental es *Kanda*, esto es, un conjunto de líneas parentales o linajes que se estructuran por vía materna y que tienen por definición, que asigna la pertenencia a un antepasado común, una especie de clan totémico. El colonialismo, pero, sobre todo, la rápida y caótica urbanización de los *bakongo*, produjo interrupciones en la cadena parental que define y otorga los derechos sobre la tierra. Las regulaciones del parentesco continúan dispensando licencias de matrimonio y el reconocimiento del poder familiar centrado en la figura del tío materno o tío abuelo materno. La centralidad de las líneas maternas tradicionales se están viendo cuestionadas y alteradas en favor de una tendencia a desplazar la figura del tío materno, por el padre, y ello debido a la influencia de la retórica occidental y misionera enfatizada en el sistema patriarcal y la organización familiar alrededor de la familia nuclear, en detrimento de la familia extendida⁸. De todas maneras, los cambios que enfatizan la relación y transferencia de derechos del padre al hijo conservan dispositivos tradicionales o ancestrales de legitimidad política, tal como lo argumenta Pereira:

Por lo tanto, la relación padre-hijo es una relación de anti-güedad y de transferencia de autoridad espiritual. El hijo recibe del padre las insignias para gobernar. Se inscribe en los mitos el pasaje de la autoridad espiritual de padre a hijo, aun cuando éste es el hijo primogénito que hereda del tío la jefatura de la matrilinealidad⁹.

7 Pereira, *Ibíd.*, p. 17.

8 *Ibíd.*, p. 20.

9 *Ibíd.*, p. 22.

De esta forma, los ritos parentales de delegación del poder tradicional entran a guardar una estrecha relación con la cosmogonía judeo cristiana del Dios padre al hijo Jesucristo.

Ahora bien, la relación problemática entre las iglesias y los grupos étnicos angolanos, como los **bakongo**, se debate en una polémica bastante interesante que, al parecer, tiene dos extremos interpretativos: por un lado, el auge inusitado de las iglesias ha ido conformando una especie de “economía informal de la fe”, que combina negocio, corrupción y el engaño de prometer la mejoría de las penurias, las enfermedades, un lugar de refugio y, por supuesto, la salvación de las almas. De otro lado, por el que se inclina Pereira, la proliferación de las iglesias y ellas mismas podrían ser percibidas, desde las realidades y condiciones específicas de los **bakongo**, como espacios de negociación espiritual, de estructuración de redes de solidaridad y nichos de adhesión de todo tipo de carácter espiritual, familiar y parental. Las iglesias podrían entrar a formar parte del proceso de la constitución de nuevos agrupamientos de familias y de vecinos, y allí entrarían a jugar un papel –no el único– notorio en la reconstitución de las sociabilidades políticas, familiares y recíprocas. También, las iglesias y su auge son la expresión de la constitución de nuevos liderazgos políticos y comunales, en el proceso del asentamiento y disgregación de los **bakonkoi** en distintas áreas centrales, pero sobre todo periféricas de Luanda. Acá se aprecia una relación interesante entre las dinámicas propias de la economía informal, práctica histórica de los **bakongo**, y la constitución de iglesias en diversos sitios o barrios.

Las iglesias en general, aunque con sus particularidades étnicas, son escenarios que agencian un panorama poliglósico, polifónico de lenguas como el portugués –lengua predominante–, el **lingala** y el **kikongo**, idioma propio de los **bakongo**. En términos generales, según la investigación de Pereira, se puede observar que en los cantos es donde hay mayor expresividad lingüística; en la predicación y en las lecturas, prima el bilingüismo y en las oraciones se manifiesta un monolingüismo. En el caso específico del culto en la Iglesia Evangélica Batista en Angola (IEBA), Pereira concluye que

[la] predicación se realiza en portugués, con traducción consecutiva al **kikongo**. Las oraciones se hacen casi siempre en **kikongo**, indicando, el lugar ritual y casi sagrado ocupado por la lengua materna. Las lecturas bíblicas se hacen en portugués y en **kikongo**, consecutivamente. Las canciones son cantadas en varios idiomas: **lingala**, el **kikongo**, francés, aunque menos en portugués¹⁰.

10 *Ibid.*, p. 29.

Nótese la referencia directa a la lengua *kikongo* como la lengua madre y su sitio ritual y su carácter sagrado que aún mantiene entre las comunidades y en los ámbitos de las iglesias de todo tipo.

Lo que se visualiza en todo este entorno, es un campo muy prometededor que posibilita entender las tensiones y las articulaciones entre las culturas tradicionales africanas y las expresiones religiosas judeo cristianas. Eso ayuda enormemente a explicar la terquedad de la tradición africana a desaparecer, aunque también ayuda a comprender sus cambios y transformaciones que la han conducido a una situación crítica. No obstante, esos cambios críticos ponen en perspectiva las habilidades de los africanos para adherirse, desde sus cánones culturales y religiosos, a las modalidades de la modernidad religiosa europea en África. Igualmente, estos tránsitos de los *bakongo* por las iglesias nos posibilitan apreciar las estrategias, las retóricas, las rearticulaciones sociales y las negociaciones lingüísticas que conducen a la manifestación continua de nuevas identidades étnicas, así de la naturaleza e intensidad de los ajustes sociales, colectivos y comunitarios que, al parecer, tienen en el parentesco un eje fundamental y transversal. Por su parte, las iglesias, con todos sus componentes, no salen indemnes de estas articulaciones con las comunidades tradicionales. En algún grado o medida, y hasta donde sus condiciones de posibilidad se lo permiten, son africanizadas o, por mera estrategia misional, se dejan africanizar, esto es, se desenvuelven instancias de negociación entre los pastores de las iglesias y las comunidades tradicionales que aceptan ciertas condiciones, pero que igualmente imponen o logran viabilizar algunas de sus prácticas culturales en el campo de la lengua, el vestido, los canticos, las danzas y las relaciones interpersonales asociadas al parentesco. Es preguntarse por las formas cómo se configuran comunidades de fieles y “servidores del Señor”, no solo en su adhesión y permanencia, sino en su fidelidad a la iglesia. Todos estos fenómenos comportan una dinámica que no se reduce, en ningún caso, a una iglesia igual a un fiel; es decir, la comunidad de fieles configura, entre las iglesias y entre los fieles, un campo de batalla, de disensos y de consensos. Pereira plantea y advierte sobre el flujo de fieles en los siguientes términos:

Pensar en formas y modelos de adhesión a las diferentes iglesias con base sólo en el modelo de la iglesia y en la posición social del adepto no da cuenta de la lógica que opera en las múltiples escisiones ocurridas dentro de las varias iglesias y en el tránsito continuo de fieles entre una y otra iglesia¹¹.

(...) tradición y modernidad se afectan mutuamente ajustándose y traducéndose, en una tensión política de hegemonías y subordinaciones que se manifiestan en varios planos secuenciales, genealógicos e históricos.

11

Ibid., p. 36.

Se manifestaría así una cadena de escisiones, transformaciones, resignificaciones y reestructuraciones, que hacen posible estudiar “los lugares de enunciación”, como diría De Certau¹², desde donde surgen nuevos referentes identitarios y nuevas pautas de adscripción étnica, en las coyunturas propias que tensionan las negociaciones entre tradición y modernidad. Ello se pudo apreciar claramente, en cuanto a los cambios acaecidos por los *bakongo*, cuando nos referimos expresamente al parentesco. Sobre ello, Pereira concluye:

Una de las perspectivas de este trabajo es que los lazos de parentesco, a pesar de relativamente débiles en el contexto urbano, son sumados y superpuestos a otras formas de organización social. Esta nueva configuración, a su vez, hace que los lazos de familia y parentesco sean también recreados, garantizando su permanencia y pertinencia como instancia fundamental en las redes sociales de los *bakongo* en Angola¹³.

En últimas, en consecuencia, no se trata de que la modernidad ocupa el lugar de la tradición, haciendo que esta desaparezca de la faz de los hechos culturales, sino que asistimos a la formación de pliegues e intersticios, en donde tradición y modernidad se afectan mutuamente ajustándose y traduciéndose, en una tensión política de hegemonías y subordinaciones que se manifiestan en varios planos secuenciales, genealógicos e históricos.

12 De Certau, Michel, *La escritura de la historia*. México, Universidad Iberoamericana, 1999, pp. 16 y ss.

13 Pereira, *Ibid.*, p. 40.

MEMORIA, PODER, IDENTIDAD Y POBLAMIENTO

EL CASO DE LA SENEGAMBIA



Concebir y producir discurso historiográfico en África es, a todas luces, un campo de batalla, una permanente confrontación de poderes y contrapoderes, de hegemonías y disidencias. Y en ese transcurso la memoria y el poder ocupan un lugar central, definitivo, que incluye y excluye a las comunidades históricas por igual, dependiendo de su grado de afiliación o de choque con el poder y más precisamente con los poderes étnicos que controlan el estado y el gobierno. Y, en esa medida, esta problemática es central en el quehacer académico de las Ciencias Sociales y Humanas. El arqueólogo senegalés Ibrahim Thiaw, desde su experiencia de dirigir el **Proyecto Arqueológico Gorée**¹, ha hecho un conjunto de observaciones y reflexiones críticas en torno al papel de la Arqueología en tensión con la manera como “las fuentes clásicas de la historia”, como él las llama, han construido una visión sobre los procesos de ocupación territorial en el área de la Senegambia y las referencias identitarias y étnicas que se derivan de tales procedimientos de territorialidad².

¿Cuál es la naturaleza óptica de nociones como el tiempo, la memoria, las fronteras, la escritura y la oralidad? De entrada, Thiaw propone una mirada radical y es la de considerar que se erigen historias oficiales fundamentadas desde el poder y la escritura:

Pero la escritura, que es su principal fuente de información, así como la oralidad, refleja y privilegia las ambiciones de aquellos que las dominan. Así, nuestra historia oficial es aquella de los privilegiados, de los reyes y de sus cortes, de los estados y de los hombres de estado. De repente, se cae en las trampas y en los estereotipos de la “biblioteca colonial”³.

De igual manera, la manera rígida cómo se desarrollan las disciplinas de las Ciencias Sociales, ha venido provocando otra trampa historiográfica, esta vez referida a la división de la historia en tiempos “prehistóricos” y “protohistóricos”, jerarquización desconocida, y no asumida, por las comunidades tradicionales y por los **griots**, o guardianes memoriosos de la palabra.

1 El profesor Thiaw dirige el Laboratorio de Arqueología en el Instituto Fundamental de África Negra (IFAN) de la Universidad Cheikh Anta Diop (Dakar, Senegal). Es a su vez investigador del IFAN.

2 Estas consideraciones están contenidas en el artículo Thiaw, Ibrahim, “História, cultura material e construções identitárias na Senegâmbia”. *Afro-Ásia*, 45 (2012), pp. 9-24.

3 *Ibid.*, pp. 10-11.

El tiempo no es matemático, ni lineal, en la concepción de las culturas tradicionales, donde el mito, el tiempo social y el tiempo mítico gobiernan la fundamentación, la representación, el acervo y la transmisión de la memoria de la comunidad. Para Bubu Hama y Ki-Zerbo, el mito gobierna “el pensamiento africano en su concepción del desarrollo de la vida de los pueblos”. De ahí que, en consecuencia, dos son los rasgos centrales del pensamiento y la conciencia históricas en las sociedades africanas: “su intemporalidad y su dimensión esencialmente social. Para el africano, en efecto, el tiempo **no** es la duración que impone un ritmo al destino individual, sino el ritmo respiratorio de la comunidad”. Por ello, Bubu Hama y Ki-Zerbo hablan de que la memoria africana está inmersa en una especie de “tiempo suspendido” que se mueve como un río en distintas direcciones, incorporando la dimensión atemporal de los ancestros⁴.

(...) la memoria africana está inmersa en una especie de “tiempo suspendido” que se mueve como un río en distintas direcciones, incorporando la dimensión atemporal de los ancestros.

Ahora bien, tomando en conjunto esa amplia región denominada como la Senegambia, la cuestión sensible, junto a la memoria, es si percibir esa región como unívoca, indivisible, o si por el contrario estamos frente a un área cultural notoriamente diversa. De nuevo, se aprecia que el poder establecido, hegemónico, como el de los musulmanes **wolof**, desde el siglo XIX, tiende a homogeneizar, a unificar, en un solo relato, en una única versión dominante, su preeminencia en un territorio de suyo diferenciado. Y es acá cuando las identidades se ven amenazadas, sino de desaparecer, de experimentar políticas de alteridad, de imposición cultural y hasta de destierro o desplazamiento. De manera más concreta y específica, Thiaw expresa que, en Senegal,

esa tensión entre el estado supranacional, relacionado a un imaginario de la modernidad, y las construcciones identitarias, asociadas a un imaginario de la tradición, es exacerbada por otra contradicción: aquella oponiéndose a los **wolof** a sus vecinos. En realidad, el estado poscolonial parece fundarse sobre un modelo islámico **wolof**, inspirado en el poder colonial que relegó a las otras etnias a la periferia. Lo que lleva a la cuestión de la **wolofización**⁵.

El nacimiento de los estados supranacionales en África, fundamentados en proyectos étnicos hegemónicos en detrimento del mosaico de identidades étnicas, ya lo había anticipado Fanón, hacia los años de 1958

4 Bubu Hama, M. y Ki-Zerbo, Joseph, “Tiempo mítico y tiempo histórico en África”. En: *Correo de la UNESCO. África en su Historia*, París, año XXXII (agosto-septiembre 1979), p. 12. Negrilla nuestra.

5 Thiaw, Ibrahima, “História, cultura material e construções identitárias na Senegâmbia”, *Ibid.*, pp. 11.

y 1959, escribiendo *Los condenados de la tierra*, y usando como modelo ilustrativo el proyecto hegemónico, en Costa de Marfil, de la *marfileñidad*⁶. Concebido por el líder de la independencia y primer presidente, Félix Houphouët-Boigny, la supremacía ideológica de la *marfileñidad* implicó que miles de habitantes de Costa de Marfil fueran considerados extranjeros en su propio “país” y no pocos tomaron la decisión de emigrar a países vecinos. De la misma manera y en el mismo sentido, en Senegal, los *wolof* se consideran una comunidad de civilizados, avanzados, y perciben a los no *wolof* como africanos de la comunidad etno lingüística *Mande*, más exactamente *lakkat*, aquellos que hablan una lengua, o un conjunto de lenguas, que se pronuncia mediante sonidos raros y confusos, operándose así una desvalorización cultural evidente.

Y es acá en donde, precisamente, la configuración de las identidades se puede apreciar como un campo de disputa simbólica y cultural. Según Matar Diouf, académico senegalés citado por Thiaw, las identidades se configuran en su proceso de estructuración mediante dos procesos que se tensionan complementándose:

Hay una valorización de sí (eso que Matar Diouf llama de **endopercepción**), o sea, el modo como los miembros de la etnia se perciben, que, al mismo tiempo, hace un llamado a una segunda que frecuentemente excluye y desvaloriza al otro (eso que Matar Diouf llama de **exopercepción**), es decir, el modo en que los miembros identitarios son percibidos, sin dejar claro cómo éstos perciben a los demás⁷.

Un problema radica en que, ciertas tendencias académicas, fundamentan solo en la lengua y la religión la hegemonía y una supuesta superioridad de los *wolof* frente a los demás grupos. La genealogía de la cultura y los factores que inciden en la conformación de las identidades configuran complejos campos de representación, todos los cuales evidentemente dejan su marca en la memoria y en el territorio. Más allá de la lengua y la religión, se registra una cultura material y simbólica que refiere acciones cotidianas, gestos, corporalidades, redes parentales, negociaciones, confrontaciones y ritualidades. Y todo ello tiene por soporte el acotamiento de una cartografía cultural y sagrada, atravesada por señales que dinamizan las memorias, por lo que tales escenarios son de suyo complejos y diversos y es allí donde las retóricas étnicas del poder, como las de los *wolof*, introducen la unicidad y la homogeneidad, tratando de congelar el amplio espectro de las variables sobre las cuales las identidades se forjan.

⁶ Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*. Prefacio de Jean Paul Sartre. México, Fondo de Cultura Económica, 1965. Ver capítulo III (“Desventuras de la conciencia nacional”).

⁷ Thiaw, *Ibid.*, p. 12. Los resaltados en negrilla son nuestros.

Desde otro ángulo, analizar tales complejos culturales, lejos de las determinaciones del poder, estaría implicando referir la investigación en términos éticos y colaborativos. Al respecto, Thiaw concluye que la

cultura material es susceptible de proporcionar información clave sobre la historia social y la cuestión de las identidades, pero esto requiere una metodología de análisis rigurosa. En última instancia, esta información debe abordarse con las fuentes documentales y orales. Esta maniobra -una vez que lanza una mirada crítica sobre la biblioteca colonial y postcolonial, sobre la historia oficial, las reivindicaciones identitarias y las fronteras entre los grupos y los espacios de una determinada región- permite renovar el conocimiento de la dinámica humana y de las relaciones culturales⁸.

Nos parece que este llamado a “renovar el conocimiento de la dinámica humana” está en consonancia con la proclama que hace Chima-manda Adichie, en su mensaje sobre *El peligro de una historia única*, sobre superar y trascender las historias únicas significan, ni más ni menos, que “recuperar la dignidad perdida”.



INCIDENCIA DE LA ESTÉTICA AFRICANA EN EL ARTE MODERNO

Puede parecer ya un hecho indiscutible, aunque quizás no tan evidente o visible, la enorme influencia de diversas estéticas plásticas africanas en diversos movimientos artísticos occidentales. Un proceso que puede ser ubicado, en sus orígenes, en algunas décadas que dan el tránsito del final del siglo XIX a la primera mitad del siglo XX. De entrada, un fenómeno de este talante, coloca en la escena un hecho paradójico: una estética como la africana, considerada primitiva y sin fundamento desde las primeras miradas europeas, llegó a incidir en la naturaleza estética de varias escuelas artísticas europeas. Igualmente, al lado de esta paradoja, se manifestó otra para el mismo período, aparentemente inexplicable o inextricable, referida al hecho de una impresionante labor de saqueo y despojo de piezas u objetos estéticos africanos que fueron llenando y aprovisionando colecciones particulares, así como museos oficiales, todo lo cual pudo llegar a sumar un número incalculable de objetos artísticos africanos.

Abordando el proceso de las incidencias e influencias de las estéticas africanas en la plástica occidental, Barros, historiador y musicólogo brasileño, de hecho, establece que el primer movimiento artístico con incidencia africana, influenciado y liderado por Henri Matisse, recibió en 1905, de parte de un crítico de arte de tendencia conservadora, el calificativo o la nominación de *fauves*, “palabra que literalmente significa 'salvajes'”¹. Por ello, tal movimiento artístico, desde entonces, fue denominado como *fauvista*. Y los *fauvistas*, como Maurice Vlaminck, quien se cuenta entre los primeros en declarar la singularidad de la escultura africana, asumieron el calificativo de “salvaje” como la posibilidad de una especie de liberación y explosión estética. Vlaminck lo expresó vehementemente de la siguiente manera:

Intensifiqué todos mis valores tonales y me dejé llevar, transportar, hacia una orquestación de color puro en cada cosa que sentí. Yo era un salvaje sensible, repleto de violencia. Traduje lo que veía instintivamente, sin ningún método, y transmití la verdad, no tanto artísticamente como humanamente. Apreté, destrozaba tubos y tubos de agua marina y roja².

1 Barros, José D'Assunção, “As influências da arte africana na arte moderna”. *Afro-Ásia*, 44 (2011), p. 38.

2 Citado por Barros en *Ibid.*, pp. 38-39.

Esta proclama en verdad reflejaba la importancia significativa que, desde finales del siglo XIX, las estéticas orientales –como la japonesa- y africanas venían representando para varios artísticas europeos, quienes además consideraban que el arte europeo había caído en una especie de sopor estético. Bajo el liderazgo de Matisse, se percibía que las nuevas posibilidades estéticas modernas podían ser provechosamente alteradas e influenciadas por las estéticas de matriz africana.

El diálogo de Matisse con la plástica africana posee un énfasis inicial en “las formas africanas de expresar y representar el mundo, y las expectativas sobrenaturales”³, que dimensionan la funcionalidad simbólica que teje vínculos entre el mundo material y el cosmos ancestral. Los colores intensos en la pintura y las nuevas dimensiones de la escultura, en Matisse, poseen una fuerte influencia, por ejemplo, proveniente de la escultura y la cerámica africanas. En este sentido, cabe recordar la intensa influencia de las máscaras rituales en la pintura de Pablo Picasso. Aunque en un tiempo corto (1904-1907), Matisse y los *fauvistas* dieron carácter a ese proceso de adaptación de la plástica africana en los nuevos modernismos artísticos europeos. Y ello representaría solo el comienzo de un proceso de influencia más largo en el tiempo y más visible en las producciones artísticas. La incidencia de las estéticas africanas, la fundación de muchos museos etnográficos y el desarrollo del exhibicionismo “animalizado” de los cuerpos africanos en las Ferias Internacionales, como la de París, delinear una coyuntura compleja, contradictoria y hasta anárquica la manera cómo se fue construyendo una “forma de ver” a los africanos por parte de la crítica, de la opinión y de los públicos europeos y norteamericanos.

En cuanto a algunas manifestaciones de la plástica africana, su proyección estética en el arte moderno marca el inicio de una manera distinta de apreciar la creatividad plástica africana, al no ser vista únicamente como una “pieza antigua”, sino como un recurso válido y legítimo capaz de innovar la modernidad en el arte occidental. Y es que la validación de las producciones africanas, no se debía precisamente a una motivación “exótica”, sino a un reconocimiento de fundamentos plásticos ausentes en el arte occidental desde Grecia. Paul Guillaume y Munro, en una de las primeras obras que, en 1928, analizan la escultura “negra”, establecen con precisión que las esculturas africanas “acentúan más el diseño que la representación literal, presentando efectos de formas, cualidades de línea y superficie, combinaciones de masa que son desconocidas en la tradición griega”⁴.

(...) una estética como la africana, considerada primitiva y sin fundamento desde las primeras miradas europeas, llegó a incidir en la naturaleza estética de varias escuelas artísticas europeas.

³ *Ibid.*, pp. 38.

⁴ Citado por Barros en *Ibid.*, pp. 40.

Y es que este reconocimiento fundamental apunta en la dirección de precisar teórica y culturalmente lo que entendemos por plástica africana. Barros se pregunta si los “objetos” estilísticos africanos son, desde las consideraciones occidentales, un “arte”, o un “artefacto”. Lo que parece es claro, desde el comienzo, es que la plástica africana no está concebida para ser contemplada, observada, ni obedece a un mercado o a un escenario de exhibición. Frente a ello, Barros propone un concepto sugerente: las producciones plásticas africanas son “objetos de acción” y caracteriza el concepto aduciendo que son objetos

en dinámica conexión con contextos culturales y naturales, donde desempeñan el papel de “objetos de acción”, que pretendían transformar el mundo a través de la magia o de la estructuración de una fuerte identidad colectiva, que fueron confeccionados para insertarse en ceremonias de diversos tipos, en redes simbólicas para sociedades secretas, en rituales de iniciación y ritos de paso, en fiestas colectivas. En una palabra, objetos producidos para que las personas interactúen con ellas, o para que ellos mismos lo hicieran con el ambiente y el contexto envolvente⁵.

Así que el autor del artefacto materializa estéticamente un complejo vital y existencial, traduciendo en la plástica lo que, de manera específica, se pretende simbolizar dependiendo de varios referentes: un ancestro, un antepasado, una fiesta, un ritual, una coronación, una ceremonia fúnebre, el fundador de un clan, un hecho memorioso y memorable, un ciclo agrícola, el granero, etc.

La representación simbólica se despliega en escenarios performativos de la memoria o sus “objetos activos” están instalados como marcas de referencia en la cartografía ritual de la comunidad, como la escultura con senos y símbolos maternos ubicados, a manera de protección contra los malos espíritus, a la entrada del sitio donde se almacenan granos, forrajes y alimentos. Máscaras y esculturas, como las yoruba o las congolesas, sólo adquieren sentido y funcionalidad en su vínculo funcional con la magia y con los procedimientos rituales, todo lo cual, junto a la danza, la percusión y los cánticos, convierten a las máscaras, a las esculturas y a los demás objetos simbólicos, como asientos y bastones, en vectores que agencian la comunicación, el diálogo y el trato con los dioses, los ancestros y los antepasados clánicos.

En este marco simbólico, y reconociendo la impresionante diversidad de la plástica africana, cabe mencionar algunos de los grupos o

5 *Ibíd.*, pp. 41.

comunidades que incidieron en la transformación estética del arte occidental: yoruba, **binis** o edos, Ifé, Benín, bakota (Gabón), fang, bambara, entre otros. De la misma forma, es posible mencionar algunos ejemplos de esa incidencia como *La Cabeza* de Modigliani (1913), *La naturaleza muerta con cebollas rosadas* de Matisse (1906), la muy conocida *Les Demoiselles d'Avignon* de Picasso (1907) y de *Brancusi A Musa Adormecida* (1916).

Las *Demoiselles* de Picasso, según Barros, hace evidente una especie de convergencia, de sumatoria estética, entre las máscaras africanas y las nuevas propuestas del cubismo:

Con *Demoiselles*, Picasso logró obtener en pintura lo que aprehendía de aquellas esculturas y máscaras africanas, con las que había trabado contacto en aquel mismo año de 1907. También los escultores y los entalladores negros habían desarrollado, en las varias regiones de África, un arte que era al mismo tiempo representacional -directamente referente a lo humano- y antinaturalista en el sentido occidental. Sus formas, aunque simbólicas, eran también bastante estilizadas, y, a veces, tendían a la abstracción a través de esquematizaciones diversas, o, entonces, alcanzaban un máximo de expresividad a través de exageraciones y deformaciones expresivas de determinados rasgos faciales y corporales.⁶

La simultaneidad visual, con grados diversos de fractura o fraccionamiento de los perfiles, no solo es uno de los mayores aportes estéticos al cubismo, sino que, andando en el tiempo, llegó a representar una de los rasgos estéticos y plásticos más sobresalientes del cubismo de Picasso.

En suma, se pueden determinar cuatro aportes centrales de las estéticas africanas en el arte moderno, que a su vez son lecturas de la plástica africana por parte de los artistas europeos:

[1.] La introducción de nuevos modelos de expresión (Intensidad expresiva). [2.] La posibilidad de una libre invención formal y una estilización radical de las figuras a ser representadas. [3.] Mucha mayor capacidad de abstracción. [Y, 4.] Los ámbitos interactivos del arte negro en su inserción en un contexto natural y colectivos, así como sus posibilidades mágicas o simbólicas⁷.

6 *Ibid.*, p. 74.

7 *Ibid.*, p. 76-77.

Al parecer, la cuarta lectura, la de la interactividad, es de las más recientes hecha por los artistas europeos a partir de la década de los años 60 del siglo XX, que supuso poner en cuestión esa relación unilateral entre el crítico o el espectador y la obra artística. Las máscaras africanas constituyen e integran todo un **corpus** estético, simbólico, dancístico y colectivo que construyen y agilizan planos dialogales y performativos, donde no cabe la espectacularidad, el exhibicionismo, la simple observación, sino que, desde su propuesta estética, abre diversas posibilidades de interacción e interrelación de los miembros de la comunidad, de acuerdo a sus lugares, papeles, obligaciones y jerarquías. Debido a ello, las estéticas africanas responden, en su quehacer estético y ritualístico, a una suma convergente de dispositivos sociales comunitarios.

(...)
las estéticas africanas responden, en su quehacer estético y ritualístico, a una suma convergente de dispositivos sociales comunitarios.

Algunas referencias específicas a significados y simbolismos de la estética africana nos pueden ayudar a comprender la función y el sentido de las piezas u objetos estéticos de algunas regiones o comunidades africanas. Hay que insistir en el hecho de que una pieza artística africana sólo tendría sentido si se logra explicar en el marco de la matriz cultural que la produce en su sociedad de origen. Y dado que las matrices son ámbitos relacionales, pues la estética llega a evidenciar varios significados porque las calendas o los ritmos de la cotidianidad, de la agricultura, de la comunidad, hacen variar la producción estética y su despliegue específico.

Lo que parece central –si bien no unívoco– en la elaboración, funcionalidad y uso de la estética africana son todas aquellas dimensiones asociadas a las ancestralidades del cuerpo social, esto es, lo que hace factible la referencia, la ligazón y la permanencia, de carácter genealógico, a los antepasados. El no tiempo siempre presente y vivo en la memoria, no solo de las diosas, de los dioses, sino de los antepasados clánicos, comunitarios y familiares. Esa memoria se deshilvana mediante un **corpus** complejo y estructurado de ritos, en donde se despliegan percusiones, danzas, trances, cantos, recitaciones y, en fin, todo un **collage** ritualístico. Los rituales africanos, en medio de las amenazas de todo tipo, siguen siendo fundamentales en la vida diaria, aún si los mismos deben, en muchas ocasiones, practicarse lejos de miradas escrutadoras no propicias a las espiritualidades africanas. Se ha llegado a afirmar, que precisamente la continuidad, crítica y terca, de los ritos y de los ancestros, de muchas maneras coadyuvan no solo a fortalecer la misma estética, sino que no ha dejado de llegar a representar una especie de antídoto contra los significados negativos asociados a las culturas africanas, en el transcurso de sus memorias y de sus histo-

rias. Allí sobresalen las prácticas y las creencias que mantienen vigente la concepción acerca de la comunicación, el diálogo y la consulta a los ancestros, a los antepasados, en un permanente retorno, en una constante referencia, a la memoria mítica y de los ancestros.

Y es que la retórica de lo primitivo se deshace y pierde todo sentido cuando se valora históricamente, en el proceso de la confección de las estéticas, la densidad de la forja de los metales y la filigrana o maneras en los procedimientos que le van dando forma a los distintos materiales, sean madera, latón, piedra, fibras vegetales, conchas o distintas aleaciones de metales. Por lo demás, las significaciones entreveradas en la estética dejan vislumbrar un campo pletórico de simbolismos, aunque también de tensiones y complejas relaciones políticas del poder con sus comunidades dominadas o asociadas. Por ello, el campo de la estética africana no puede ser idealizado, sino que ella misma ofrece los signos para presuponer tanto las complejidades políticas de poderes y contrapoderes, así como aprehender el valor del arte en el camino de crear cohesión, unidad, identidad y bienestar en la comunidad. Con esta idea, haremos alusión a algunas manifestaciones estilísticas y estéticas africanas⁸.

Las esculturas de los pueblos akan (Ghana), emparentados con los Ashanti, fanti y bron, nos refiere sociedades matrilineales donde la reina madre posee gran poder e influencia social. Ello se refleja en el arte, ya que las estatuas las representan colocadas en un nicho especial en el palacio. Dado el comercio intensivo del oro, los objetos más conocidos de los akan son los contrapesos metálicos, que servían como instrumentos de medida para pesar el oro, metal protagónico en la historia de África. Tales piezas fueron empleadas por los akan, al menos, desde el siglo XV hasta el siglo XIX y exhiben, en su elaboración, una filigrana particularmente compleja y estilísticamente impresionante.

Se destacan, como era apenas natural, las figuras zoomorfas, conformándose el lugar mítico y ritual de los animales y la naturaleza, como parte de las cartografías sagradas, sociales y míticas. En máscaras de madera de comunidades como los Bamum, Bamileke y Tikar en Camerún, se delinean un par de arañas como entidades asociadas a la sabiduría y a la magia; las arañas y sus telares o redes fueron relacionadas a la configuración de redes existenciales y vitales como producto de la fortaleza de la cohesión social y comunitaria. En últimas, las redes de las arañas simbolizan la función de la memoria ancestral como factor de

⁸ La información corresponde a lo contenido en las cédulas o fichas de algunas de las piezas de arte africano exhibidas en dos colecciones de arte africano en la ciudad de Salvador (Bahía). Una es la Colección de Arte Africano Claudio Masella (Galería Solar do Ferrão) y la otra es la Colección de Arte Africano del Museo Afro-Brasil de la Universidad Federal de Bahía. Ambas colecciones ubicadas en el Centro Histórico de Bahía, más conocido como Pelourinho. También apporto ideas propias de mi conocimiento y comprensión de la relación entre la memoria, el mito y las estéticas africanas.

identidad de la comunidad y como garantía de ser y estar en el tiempo atemporal. En Burkina Faso, entre los Bobo/Bwa, las representaciones zoomorfas de búhos y mariposas de las máscaras señalan el pedido por una buena y abundante cosecha; los búhos aluden, de manera fundamental, a la conexión entre las órbitas espirituales y materiales del mundo, en tanto que las mariposas y su aparición van marcando el comienzo de una nueva época agrícola con la siembra. Entre los senufos y baulés de Costa de Marfil, se representan pájaros míticos que, en actitud de autofecundación, significan prosperidad y fertilidad. El ingreso al palacio del otrora Reino de Benín está enmarcado y resguardado por un par de leopardos, hechos en una aleación de cobre, cuya forma cóncava sirve para depositar agua; los leopardos, las serpientes, los gallos y los leones, entre otros, constituyen símbolos integrados a la figura real en tanto figuras de poder y fuerza.

Múltiples tipos de máscaras o de tronos en aleaciones de metal llevan grabadas figuras humanas representando a los fundadores de una comunidad, en lo que podemos denominar objetivamente como una especie de consciencia genealógica, lo que igualmente podría constituir procesos claros de concientización histórica. Los bastones y los cayados son quizás las entidades estéticas que plasman, con mayor vigor y de manera genealógica, la memoria y la jerarquía de los ancestros. En África central, por ejemplo, los cayados cumplen la función de revelar jerarquías sociales y poder, por lo que en ellos están esculpidos los linajes de los ancestros, así como figuras propias del poder del rey o la reina. Los fon de Benín representan, en los cayados, al león, también figura política emblemática en el Reino de Dahomey. Algunos bastones empleados por el Orixá Xangô, entre los yorubas de Nigeria, deja visualizar, en uno de sus lados, una figura femenina, como la justicia representada por una de las tres esposas del Orixá Xangó.

Ahora bien, los tambores “que hablan” a través de la percusión son, en muchos sentidos, la base de la comunicación ritual en los procedimientos de llamado, conexión y respuesta con los antepasados, así como en mensajes y alarmas que se transmiten a toda una comunidad y sus alrededores. Y ello se manifiesta a lo largo y ancho de África, particularmente en el *muntú* subsahariano, revelando una compleja tecnología comunicacional en donde los toques del ejecutante tradicional son leídos e interpretados por danzantes y sabedores de la comunidad, como entre los yorubas de Nigeria, en un desarrollo de complejas operaciones prosódicas, que han constituido todo un conjunto de lenguajes percusivos. La ficha, en el Museo Afro-Brasil, sobre “el lugar de habla del tambor” expone o explica que

los tambores hablantes pueden ser pensados como una tecnología comunicativa, al mismo tiempo ancestral y futurista, ya que los letrados o expertos en ese lenguaje percusivo son capaces de entender, en los toques prosódicos de los músicos tradicionales, enunciados lingüísticos literales, respetándose la complejidad de las lenguas tonales como la yoruba.

La estética africana también le ha dado un lugar privilegiado al cabello y a su resultado estético representado en las trenzas. Las estéticas del cabello tienen en África una antigüedad de por lo menos 5 o 6 mil años. La forma de la trenza no sólo puede ser “leída”, sino que ella establece un lugar de privilegio, o sencillamente un sitio, en la estructura social. En Benín, Camerún y Nigeria se aprecian máscaras y esculturas de reyes y reinas, de hombres y mujeres, de parejas de casados, que revelan peinados rituales, senos prominentes y las marcas rituales en la piel conocidas como las escarificaciones. Tales marcas en la piel constituyen complejos artefactos culturales a ser leídos e interpretados, por lo que se les ha dado en denominar como “lenguajes epidérmicos”⁹.

Cuando se recorren las narrativas míticas, las leyendas y literaturas fundacionales africanas, como *Todo se desmorona* del igbo (Nigeria) Chinua Achebe¹⁰, uno se percata de la profunda religiosidad africana. Allí quisiera destacar los altares domésticos, los nichos que dan acceso a cementerios y los sitios sagrados destinados a la comunicación con los oráculos a través de las sacerdotisas. Lo que se recalca en esos sitios sagrados son distintos tipos de estéticas que tienen diversas funcionalidades. A guisa de ejemplo, los dogón de Mali construyen unas enormes esculturas antropomórficas que tienen la misión ritual de concentrar la “energía” de la familia que la ha colocado en su altar familiar; van siendo transmitidas entre los entornos familiares, pero también son instaladas, por un tiempo, en las cuevas donde son enterrados “sus” muertos. Los baga de Guinea y Guinea Bissau elaboran estatuas que sirven como especies de “medicinas”, por lo que se instalaban en altares controlados por ancianos sabedores; mediante ritos complejos, las estatuas, así llamadas *anok*, servían para la sanación de heridos y enfermos. En consecuencia, los altares se elaboran para recordar y homenajear a los ancestros de cada entidad familiar extendida. Así, actúan como enlace o vínculo entre los vivos y los muertos, en un acto de recordarles a estos, aún separados del mundo terrenal, sus deberes para la familia de la cual

⁹ Según lo acuñó, de manera acertada, Yoro Fall en su texto “Historiografía, sociedades y conciencia histórica en África”, *Ob. Cit.*

¹⁰ Achebe, Chinua, *Todo se desmorona*. (2010 [1958]) Madrid, Ediciones de Bolsillo. Para Okonkwo, personaje central de la novela, el altar doméstico de su obi era un espacio sagrado y sensible para mantener “viva” la memoria de los ancestros y de los antepasados clánicos de la aldea y de la familia. Era algo así como un referente moral.

siguen formando parte fundamental en el diario discurrir de la comunidad. Por lo tanto, las obras que los representan, colocadas en una base del altar, rememoran acciones de su vida, su oficio, su lugar en la comunidad, de tal manera que sólo pueden glosados o “leídos” por integrantes de la entidad familiar o por sus escultores.

Entendidas como entidades estéticas y estilísticas de diverso formato y significado, las “estatuas viven” vitalmente en los complejos culturales africanos básicamente porque forman parte vital de su memoria. Y también viven porque es su futuro moral y vivencial, dado que recurrir o consultar su memoria ancestral le da sentido al diario discurrir de la vida, además de proporcionar una orientación en medio de las dificultades de los tiempos presentes. Más allá de que se practique el cristianismo, de que se forme parte de alguna iglesia evangélica o pentecostal, de que se forme parte del islam o de que se crea firmemente en una religión tradicional, los ancestros siempre serán agentes actuantes a los cuales se puede recurrir, con los cuales se puede dialogar o consultar, ya sea utilizando los objetos estéticos como vector de comunicación, ya sea a través de ritos sacrificiales o mediante la utilización de performances rituales complejos donde el trance y la sabiduría ocupan un lugar inmanente o trascendental.

**LAS FRONTERAS Y LAS
SIMULTANEIDADES
POLÍTICO-CULTURALES
Y ESPACIALES EN ÁFRICA**

EL CASO DE MALI



Hace algunas décadas, se daba por aceptado que los africanos no concebían, ni conocían, ni habían pensado en la idea del espacio como frontera. Se argüía que, en consecuencia, la concepción de frontera había sido una imposición de los europeos a los africanos, particularmente desde la Conferencia de Berlín (1884-1885), pero especialmente desde el proceso de la independencia. Döpcke, hace ya casi 20 años, en un texto fundamental con un título muy dicente, *La vida larga de las líneas rectas*, se encargaría de adelantar un análisis crítico a cinco mitos o prejuicios sobre las nociones y las dinámicas de los espacios fronterizos en África. De entrada, y es lo que nos interesa hacer sobresalir inicialmente, Döpcke señala categóricamente que la noción de frontera forma parte integral de la experiencia histórica y cultural de los africanos, desde mucho antes de la llegada de los europeos a África: “existían claras nociones de límites de los espacios políticos y que, de esta forma, el concepto de frontera traído por los colonizadores europeos no representaba mucha novedad para las sociedades africanas”¹.

Muy probablemente, no haya existido comunidad humana que en su transcurrir no hubiera “marcado” su territorio, como quizás lo aprendieran de los animales, y que, a su vez, tales referentes espaciales se hubiesen instaurado en constructos culturales significativos, de índole político, mítico y social. En la medida en que acotar los espacios son construcciones colectivas y dada la interrelación con otros grupos

(...) la noción de frontera forma parte integral de la experiencia histórica y cultural de los africanos, desde mucho antes de la llegada de los europeos a África.

humanos, las áreas de fronteras no son fijas, son volubles, y sólo son fijas (y defendibles) hasta que la autoridad soberana del poder así lo permita, lo negocie, o hasta que las comunidades proceden a reconfigurar sus territorios. También, las fronteras se constituyen en intersticios, como en bisagras, toda vez que el espacio es el contenedor de estructuras sociales que se imbrican, y quizás sea una buena ilustración, como el caso africano, las conexiones entre sociedades patrilineales y matrilineales, o la manifestación de espacios de mercado que actúan como nodos que articulan, haciéndolos convergentes, diversos espacios provenientes de las diversas escalas y distancias espaciales, en un rotundo ambiente de sociabilidad cultural, económica y política.

Todo ello les otorga a los espacios fronterizos una manifiesta cualidad de simultaneidad, entre otras cosas, porque se tornan en ámbitos disputados por poderes y contrapoderes en colusión. Imperios, reinos, ciudades, estados, comunidades y confederaciones construyen y tratan

¹ Döpcke, Wolfgang, “A vida longa das linhas retas: cinco mitos sobre as fronteiras na África Negra”. *Revista Brasileira de Política Internacional*, v. 42 (No. 1), 1999, p. 77.

de imponer un proyecto de dominación o de pertenencia a un espacio, en una confluencia abigarrada de intereses y misiones en tensión. De hecho, según Grimson, las Ciencias Sociales, desde inicios del siglo XXI, iniciaron un fuerte cuestionamiento al estudio de los “territorios “nacionales” a partir de los imaginarios estatales”, conllevando o implicando un ejercicio teórico de “desnaturalización” de los espacios de la soberanía estatal para identificar otras voces”². De esta manera, el espacio no representa únicamente el proyecto o el discurso del Estado, es decir, del poder hegemónico, sino que además el espacio revela procesos de poblamiento y de nominación retórica por parte de grupos o comunidades que, además posiblemente de estar confrontados al proyecto hegemónico, despliegan sus propias maneras de construir, habitar e imaginar un territorio. Y, como se verá en el caso de los Tuareg, asistimos no solo a la tensión de dos lógicas distintas de percibir un territorio, sino a la coexistencia o simultaneidad de esas lógicas en uno o más territorios constitucionalmente instituidos.

Este escenario de espacios simultáneos con lógicas diferentes lo caracteriza Margueliche introduciendo la experiencia de los Tuareg y de Mali:

Podemos hablar de dos lógicas simultáneas en las fronteras que operan con fuertes contradicciones. Una frontera construida “desde arriba” (física e institucional) que cimienta significados de carácter formal y una frontera vivida “desde abajo” con un fuerte carácter simbólico que configura el espacio a través de la propia práctica de habitar. Es en este contexto que debemos explorar los territorios de fronteras³.

Y acá lo simultáneo de los espacios estaría convocando la opción teórica y metodológica de la traducción, en los términos que lo ha propuesto Bauman⁴. Además, es bueno no olvidar, como lo recuerda Margueliche, que los espacios de frontera no llegan a significar únicamente zonas de fricción o de tensión, sino que, de manera relevante, se constituyen en “espacios de intercambio”. Acá, el intercambio, recurriendo de nuevo a Bauman, puede ser entendido bajo la operación de una serie de “traducciones transculturales” que se suceden precisamente en áreas de frontera, en tanto zonas de intercambios, de diálogos

2 Citado por Margueliche, J. C. R. (2018), “Las fronteras como espacios de configuraciones territoriales simultáneas. El caso de la República de Malí en África”. *Revista Huellas*, Volumen 22, N° 1, pp. 34.

3 *Ibidem*.

4 Bauman, *La cultura como praxis*, pp. 33, 37-38, 86.

Las actuales fronteras formales de los países africanos tienen una historia de cien años y su definición consistió esencialmente en una imposición (...)

y de préstamos⁵, constituyendo de esta manera especies de geografías y territorios transculturales. En conjunto, las fronteras como constructos evidencian procesos de territorialidad, esto es, maneras, discursos, prácticas y estrategias que le dan sentido a un espacio fronterizo, evidenciándose la formación, en fricción, de territorialidades hegemónicas y territorialidades subalternas, paralelas, contingentes y disidentes. Cabe advertir que los agentes que intervienen en las áreas de fronteras son tanto locales o interregionales, cuanto globales, por su relación, directa o indirecta, con proyectos e intereses de multinacionales y organizaciones políticas internacionales. Si a ello le sumamos el fenómeno de las diásporas o migraciones globales recientes, pues el factor de las fronteras adquiere un ámbito cada vez más global y complejo. Viéndolo bien, este es un proceso nada reciente realmente, si consideramos el movimiento trasatlántico, mediterráneo e índico de millones de seres esclavizados en África, sujetos esclavizados sí, pero portadores de cultura que se tornaron en hacedores de cultura en los nuevos espacios de destino.

Y es así como en la historia de África subsahariana la noción y la realidad de la frontera adquiere una relevancia mayúscula, toda vez que las simultaneidades espaciales son expresión de las realidades múltiples y diversas de África en lo cultural, étnico, religioso, confesional, político, lingüístico y económico. La impresionante y hasta asombrosa diversidad africana, no se compadece con el proyecto unilateral y autoritario, de la mayoría de las élites africanas, de haber importado el paradigma del estado-nación (democracia y socialismo) para gobernar sociedades fundamentalmente plurales en todo sentido.

Las actuales fronteras formales de los países africanos tienen una historia de cien años y su definición consistió esencialmente en una imposición, primero, del estado colonial europeo, aliado con algunas élites dominantes africanas, y, segundo, los límites actuales producto del proceso de independencia, que fundamentalmente expresan el proyecto hegemónico de las nuevas élites africanas occidentalizadas. Tales proyectos, en general, no consultaron las territorialidades étnicas constituidas entonces, sino que adelantaron la fijación de los límites, producto más de las negociaciones de independencia con otras élites y los europeos, que, con los pueblos o comunidades, proceso imbuido de una marcada manipulación de lo étnico, dando pie a la conformación de nacionalismos étnicos, esencialmente excluyentes de la de por sí diversidad étnica espacial⁶.

5 *Ibid.*, pp., 39, 53, 84.

6 Al respecto véase el análisis de Madeleine Alingue, "África o la etnicidad manipulada" (1999). En: *Memoria y sociedad* (Bogotá), vol. 3, No. 6 (abril de 1999), pp. 61-70.

De esta manera, el resultado y lo que se ha observado en estas seis o siete décadas de independencia, según Margueliche, es que la

condición de pluralidad, ha sido aprovechada por las élites africanas (Sur imperial) y los agentes externos (Norte hegemónico). Los primeros para tratar de detentar y monopolizar el poder (conformando muchas veces lo que se denomina Etnoestados), y los segundos, también para mantener el poder, pero derrocando a los sectores no amigables y de esta manera retener el control sobre los recursos⁷.

La unicidad estatal le ha arrebatado a las comunidades los derechos de usufructo, y hasta de posesión, sobre sus tierras contenidas en fronteras, para entregarlas a la explotación de las multinacionales o, como ha sucedido en las últimas décadas, han sido arrebatadas por paraestados locales, armados “hasta los dientes”, que controlan territorios y riquezas sobre la base de la constitución de ejércitos no estatales, paramilitares y grupos militares armados comandados por militares escindidos del estado, como lo han argumentado Kalulambi y, por su parte, Mbembe en su *Necropolítica*⁸.

Y, de esta manera, asistimos a la flojedad del estado y su incapacidad de controlar el territorio y los paraestados con ejércitos propios y autónomos. En la base, en el sustrato, de ese proceso se puede apreciar el fenómeno simultáneo de la coexistencia de fronteras dominantes y de fronteras o regiones fronterizas escindidas que, desde la clandestinidad o de procesos contestatarios, le han dado sentido al habitar una región, proclamando y defendiendo intereses y proyectos de toda índole, incluido el de la secesión del estado central. Son territorialidades en disputa. Y ese ha sido precisamente el caso de la historia política de Mali en las recientes décadas.

En principio, en Mali, se pueden identificar cuatro grandes territorios acotados por fronteras porosas: “Entre ellas podemos identificar la frontera de las empresas extranjeras, la de la ciudad controlada, la de la comunidad de los Tuareg, la de la configuración impuesta por el afro islam y la que asigna la presencia física y ambiental de la franja saheliana”⁹. Estos territorios no pueden ser percibidos como espacios separados por líneas rectas, duras e infranqueables; es más, trascienden las fronteras que se le reconocen a Mali.

7 Margueliche, “Las fronteras como espacios de configuraciones territoriales”, *Ibíd.*, pp. 37-38.

8 Kalulambi Pongo, Martin, “Guerras, normalizaciones, crisis del Estado-nación en África subsahariana” (2005). En: *Nómadas* (Bogotá), No. 19, pp. 152-167. Mbembe, Achile, *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Traducción y edición a cargo de Elisabeth Falomir Archambault. Madrid, Editorial Melusina, 2011.

9 Margueliche, “Las fronteras como espacios de configuraciones territoriales”, *Ibíd.*, p. 40.

Asawad es el nombre con el que se conoce el norte de Mali y que se llega a extender por un área nada despreciable de 820.000 kilómetros cuadrados, desde las áreas propias del desierto del Sahara hasta la región del Sahel que, precisamente, significa “frontera” o costa en lengua árabe. El Sahel representa históricamente esa franja, ancha y larga, que históricamente sirvió de zona de intercambio entre los pueblos saharianos y los bantúes. Pues bien, en esa región de Azawad de más de 820.000 kms cuadrados, habitan aproximadamente un poco más de un millón y medio de habitantes, en donde hacen presencia “azawadíes blancos o claros: tuareg y los azawadíes negros: peuls, songais o fulanis”, los cuales no conforman una comunidad compacta, sino que se distribuyen en amplias áreas. En general, es una zona con problemas de sequía, de disponibilidad de recursos hídricos y de precaria sustentabilidad ambiental. Desde hace unos años, especialmente desde la caída de Gadafi, en Asawad se han hecho más activos y violentos grupos nacionales e internacionales del radical yihadismo musulmán¹⁰. Es preciso advertir que los Tuareg es un conjunto de comunidades que se despliegan por varios países en un escenario típico trans fronterizo: Malí, Níger, Burkina Faso, Argelia y Libia.

En un sentido estratégico y de interés económico Malí es territorio francés, lo cual se empieza a entender por el hecho de que el estado maliense y el gobierno francés son vigilantes de los fuertes intereses de las transnacionales francesas en la agroindustria, el textil, el algodón, el oro y el uranio. Estos gobiernos, frente a los ataques recientes de los Tuareg, defienden finalmente las fronteras estratégicas de producción concedidas por el gobierno maliense a las empresas. En ese sentido, no es mucho lo que ha cambiado respecto de la función de la administración colonial francesa: vigilar y cuidar las inversiones y los réditos de las grandes empresas francesas. De esta forma, acá podemos identificar territorios hegemónicos vigilados y resguardados por los gobiernos de Mali y Francia, así como por las empresas y sus dispositivos de seguridad. Pero las fronteras empresariales privadas se han venido ampliando a la presencia de empresas y proyectos de inversión como China, Holanda, Suráfrica, Tailandia, India, Marruecos y otras empresas francesas. La triple alianza de los gobiernos maliense y francés, en conjunción con las empresas, le dan sustento al control sobre territorios hegemónicos.

Tal acción policiva de control y fuerza, junto a las operaciones de expropiación y entrega de recursos, van reforzando y gestando, de manera asimétrica, territorios, con sus poblaciones, excluidos, marginados, formando zonas continuas y discontinuas en áreas de natura-

10 Véase *Ibid.*, pp. 40-41.

leza periférica. Muchos de los espacios marginados o periféricos acusan la pobre o cuestionada presencia del estado, siendo allí donde se manifiestan fenómenos de rebeldía y de ataques directos, como ha sido el caso de los avances, asonadas y ataques de fuerzas armadas de base Tuareg. Como se sabe, los Tuareg han ido dándole forma y acción a un proyecto político de secesión, independencia, con miras a constituir la Nación de Azawad. Muchas de sus acciones, avances y ataques, que han provocado la intervención francesa, tienen ese propósito de independencia, que, si bien aún no se ha materializado, sigue latente, especialmente desde que el yihadismo radical se tornó en una frontera global. Dado que las fronteras contienen comunidades en permanente transformación, los Tuareg no han estado exentos de alteraciones recientes en su histórica capacidad de asentarse en regiones desérticas con serios problemas irregulares de pluviometría. Según Margueliche, tales alteraciones colocan a los Tuareg

ante la idea de territorios móviles y fronteras desplazadas, en parte por su actividad, como por haber sido marginados por el Estado. Estas condiciones de vida, imprimen una autodeterminación sobre el espacio más compleja, ya que los procesos de territorialización están atravesados por fronteras simbólicas, históricas y políticas¹¹.

Además de los Tuareg, han ido emergiendo, “desde abajo”, otras fronteras disidentes o subalternas de carácter afroislámico como el movimiento *AnsarDine* (*Defensores de la Fe*), el cual, al menos desde 2012, propugna por restaurar e imponer una unívoca interpretación de la ley islámica de la *Sharia*, base sobre la cual se justifica la destrucción de sitios históricos del islam en la región, como en los emblemáticos Djenne y Timbuktu. Estos movimientos sociales anclados en territorios fronterizos disidentes, no sólo han ido expandiendo su radio de acción a todo Malí, desde el norte Malí sahariano, sino que también hacen sentir su presencia histórica en países vecinos como Níger, Libia y Argelia. En el caso de Níger, se replican las fronteras hegemónicas asociadas, en este caso, al supremo interés de Francia en el uranio de Níger, máxime cuando se sabe la hiper dependencia de Francia de la energía nuclear. En Níger, también los Tuareg constituyen una amenaza al control hegemónico de los recursos locales.

El hecho que el 6 de abril de 2012, el Movimiento Nacional para la Liberación de Azawad (MNL) hubiera declarado la independencia de ese territorio, nos está indicando el desenvolvimiento de procesos

11 *Ibid.*, pp. 45.

políticos contestatarios en las fronteras marginales, precisamente por el hecho de que su marginalidad, con sus consecuencias y dramatismo, termina azuzando proyectos políticos que tienen la connotación de centralidad social y política, como una forma de imprimirle una institucionalidad contenciosa a su proyecto de confrontación con el conjunto de fronteras hegemónicas. Y, desde 2012, como ya vimos, el modelo político propuesto por Azawad tiene un ingrediente adicional coyuntural y es la nueva alianza con otras territorialidades disidentes, de naturaleza global, como el yihadismo.

De esta manera, el caso del espectro variopinto de las fronteras en Malí, no solo nos advierte sobre la “larga” genealogía de las fronteras en la historia de África, sino que señala el hecho de que estas áreas limítrofes contienen procesos sociales significativos, en muchas ocasiones estructurados en el horizonte de la tensión entre la formalidad de las fronteras del Estado-nación y la configuración de fronteras cuyas poblaciones construyen, desde abajo, su propio sentido de habitar ese espacio, muchas veces contraviniendo y desafiando, abierta o de manera oculta, las fronteras hegemónicas que soportan al Estado dominante y su institucionalidad. No está por demás recordar, que la colisión entre fronteras hegemónicas y disidentes ha evidenciado la presencia determinante de fronteras de carácter global, interregional e intercontinental, que, en el caso de Malí y Níger, confrontan al yihadismo con las multinacionales francesas.



CONGADAS, CUCUMBÍS, ÁFRICAS Y ABOLICIÓN DE LA ESCLAVITUD EN ÉPOCA DE CARNAVAL

“ÁFRICA SIEMPRE FUE LIBRE”

Uno de los ámbitos histórico-culturales, por cierto, muy notable e importante, que expresa, manifiesta y refleja las conexiones y las reciprocidades entre África y América es el Carnaval en todas sus manifestaciones y en aquellos sitios con una marcada prevalencia de población de origen africano. De hecho, para Peter Burke, en una genealogía de los carnavales latinoamericanos, se puede encontrar en el aporte africano su sello distintivo y original, un conjunto de contribuciones que le terminaron por dar una estructura lúdica y festiva sin parangón¹. Los carnavales brasileños, como el de Bahía, Río de Janeiro y Recife –entre otros-, develan ese lugar notable que allí ocupan África, las culturas afro latinoamericanas y las poblaciones descendientes de africanos. Y como era de esperarse, los elementos africanos, provenientes del Congo o de Angola, entre otros, en los carnavales brasileños fueron forjando culturas lúdicas propias y distintas, a las cuales se le fueron añadiendo prácticas culturales indígenas, islámicas y europeas.

Tal proceso de diversificación y de alusiones a África se ilustran, de manera fehaciente y prolija, con el auge de comunidades o grupos carnavalescos conocidos, particularmente en la segunda mitad del siglo XIX, como los *Cucumbís carnavalescos*. Uno de esos grupos era el que, en Río de Janeiro, exclamaba “*África siempre fue libre*”, en el carnaval del año 1888, cuando justamente la esclavitud fue abolida. Seguramente era una clara arenga política y libertaria en plena época de abolicionismo, pero que igualmente emite una referencia al continente africano. ¿Cabe acá una pregunta pertinente y es: ¿porqué 30 años después de la extinción del tráfico de esclavos seguían siendo fuertes las prácticas lúdicas y las referencias a unas Áfricas, cuyas representaciones oscilaban entre idealizadas y “reales”? Además de esta cuestión, es relevante poner en perspectiva que esas “imágenes sobre África son producidas tanto por los propios miembros de esos grupos, como por los periódicos, por memorialistas, folcloristas y viajeros”². En efecto, desde 1884 se empiezan a destacar los Cucumbís dentro del entramado numeroso de sociedades, grupos y comunidades que participan en el Carnaval, presencia destacada por periodistas y cronistas. Además de las Congadas y fiestas similares, efectivamente también es posible preguntarse cómo y por qué los Cucumbís ganaron visibilidad y registro en los periódicos.

Un artículo notable de Mello Moraes Filho, uno de los primeros que hizo alusión y analizó los Cucumbís, se convertiría en referencia académica

[*]
Frase proclamada por un grupo de Cucumbís africanos en el Carnaval de Río de Janeiro, el día 14 de febrero de 1888, año de la abolición de la esclavitud en Brasil. La frase fue registrada por una crónica en el periódico *Jornal do Comercio* (Río de Janeiro, 14 de febrero de 1888). Citado por Brasil, Eric, “Cucumbís carnavalescos: Áfricas, carnaval e abolição (Río de Janeiro, década de 1880)”. *Afro-Ásia*, 49 (2014), pp. 273-274.

1 Burke, Peter, *Formas de historia cultural*. Madrid, Alianza Editorial, 1999, pp. 197-205.

2 Brasil, “Cucumbís”, *Ibid.*, p. 274.

mica, especialmente cuando fue publicado en el libro *Fiestas y tradiciones populares de Brasil* en 1901. Según Mello Moraes, los Cucumbís nacieron o se originaron en Bahía de grupos festivos integrados sólo por esclavos que además se expresaban en sus idiomas claramente africanos o en sus “cantos bárbaros” como los llamaba. Llamados Congos en otras regiones brasileñas, estas danzas y cantos se efectuaban en muchos lugares como casas, haciendas, ceremonias fúnebres, así como en “tablados construidos al lado de iglesias y plazas”. Según Mello, los grupos que dieron origen a los Cucumbís existieron hasta 1830 y participaban, según él, en “cortejos fúnebres de los hijos de los reyes africanos fallecidos acá”, particularmente aquellos hijos asociados a reyes del Imperio del Congo en África Central³.

Asocia Mello Moraes las danzas y los cantos de los Cucumbís en Río de Janeiro a una especie de catarsis frente al drama que significaba perder el territorio original y padecer los vejámenes de la esclavitud⁴. El performance, los atavíos, los collares, el frenesí de la danza, la fortaleza de la percusión y los cánticos, en efecto, operaban, de manera fundamental, dentro de un fenómeno que se ha denominado ontogénesis, que hace alusión a las maneras como los africanos esclavizados trataron de resarcirse o levantarse de las cenizas de la inhumanidad que significaba la esclavización y la pérdida del territorio. Por esta razón, para Mello Moraes Filho, según Brasil, “los Cucumbis poseían un carácter esencialmente africano, tanto en sus canciones y en las danzas e instrumentos y, obviamente, en las personas que participaban de él.” Y ello se manifiesta en el ritual de coronación del rey y de la reina, su corte, todos con finas ropas de bellos e intensos colores. Acompañados de danzantes, y de conjuntos con instrumentos musicales, tales como “un tambor cuadrado, tamboriles, xequerês, sonajeros de cobre, maracas, marimbas, agogôs (dos campanas de metal, tocadas por varilla, emitiendo sonidos agudos), pianos de calabaza y adufo”. Lo de Mello Moraes se puede complementar con las anotaciones del francés Debret, a comienzos del siglo XIX, en *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*, describiendo el cortejo fúnebre del hijo de un rey, en donde “hay grandes dignatarios etíopes”; además, lo ceremonial claramente tiende a recrear y a rememorar entidades políticas africanas, con embajadores, emisarios y delegaciones “de otras naciones africanas”, evidenciando la importancia estratégica de las redes y relaciones políticas en el concierto de los complejos políticos africanos⁵. Mameto, con

Ontogénesis, que hace alusión a las maneras como los africanos esclavizados trataron de resarcirse o levantarse de las cenizas de la inhumanidad que significaba la esclavización y la pérdida del territorio.

3 Todas las referencias a Mello Moraes están en Brasil, *Ibid.*, p. 276-278.

4 *Ibid.*, p. 277-278.

5 Citado por Brasil en *Ibid.*, pp. 278-280.

diversos papeles, era un personaje principal de la ceremonia; en uno de ellos, danza alrededor del cuerpo insepulto del hijo del rey, acompañado por el hechicero. Hoy, en Brasil, el Mameto es reconocido como un líder importante de los terreiros del Candomblé, algo así como un Supremo Maestro, en el que incluso puede recaer la representación del poseedor colectivo de los terrenos y construcciones del terreiro sagrado del Candomblé⁶.

Ahora bien, las noticias que llegan a través de las fuentes, crónicas y periódicos, desde la segunda mitad del XVIII hasta el XIX, refieren un lugar y un papel central del hechicero (Quimboto) como agente cercano al poder, al rey, a la reina y como tal es personaje protagónico. Actúa como una especie de “resucitador” o del rey muerto o de su hijo. El hechicero, como tal, era fundamental en los Congos/congadas en Río de Janeiro y en los Cucumbís en San Salvador de Bahía

Es que, en varios sentidos, a pesar de sus relaciones, semejanzas y diferencias, los Cucumbís devienen, en parte, de la matriz carnavalesca de las congadas, y por ello es conveniente detenernos un poco en ellas. La Congada de la época virreinal (1763-1808) estaba compuesta por diversas procedencias africanas como congos, mozambiques, monjolos, minas, quiloas, benguelas y cabindas(Angola), reboles. Igualmente, entre los participantes hacían presencia mulatos e indígenas, éstos últimos asociados al Caboclo como su designación colectiva⁷. Desde entonces, el Caboclo, fue el nombre regional que terminó por designar al sector poblacional de los mestizos y de los indígenas. Además, el Caboclo, también terminó por significar una entidad colectiva y carnavalesca en permanente tensión y confrontación con los colectivos carnavalescos africanos o de descendencia africana.

De todas maneras, las congadas de finales del siglo XVIII son distintas de los Cucumbís de la década de los 1880, pues los escenarios y las coyunturas son diferentes, entre otras, porque a fines del XVIII asistimos a un auge de la trata y en la década de los 1880 estamos frente a una coyuntura abolicionista.

Las congadas del XVIII, al parecer, están sustentadas en las hermandades religiosas y cofradías, otorgándoles una mayor institucionalidad y apoyo, como parte sensible de la construcción y permanencia de sentidos de comunidad afro libre y esclavizada. De tal suerte que, así, los negros podían tener un mayor chance, mayores opciones, de llevar a cabo ceremonias de bautismo y de enterramiento. Tales hermanda-

6 A propósito de los registros hemerográficos y escritos sobre las congadas y los Cucumbís carnavalescos, existe, respecto de los terreiros del Candomblé, la disyuntiva si su memoria se reduce únicamente a la tradición oral, o si también ocupa un lugar importante la escritura. Sobre esto ver el estudio etnográfico fundamental de Castillo, Lisa Earl, *Entre a oralidade e a escrita. A etnografia nos candomblés da Bahia*. (2010). Salvador, EDUFBA, 225 pp. Castillo analiza cómo, desde el siglo XIX, en el Candomblé de Bahía se fue manifestando un proceso de relación entre el poder y el saber que posibilitó una densa relación entre la oralidad y la escritura.

7 Citado por Brasil en *Ibid.*, p. 282.

des de negros esclavizados y libres exhibían una estructura y una jerarquía política, con cabezas políticas en reyes y reinas, con sus símbolos, atuendos, con sus códigos políticos y un ritual complejo. Su objetivo era poder constituirse, así, en una comunidad política con alianzas, estructuras, jerarquías, relaciones, retóricas y redes políticas⁸.

Las Congadas, como su nombre lo puede indicar, refiere la prevalencia de esclavos africanos procedentes del área Congo Angola, por lo menos hasta mediados del siglo XVIII. De ahí que las congadas tengan como referente de memoria política el reino del Congo, considerado como la entidad dominante en las épocas de transición del siglo XVIII al XIX. En consecuencia, las congadas significaban un intento de recordar el complejo imperio del Congo como sistema político hegemónico y, según, Marina de Mello e Souza, funcionaban en el sentido de construir una identidad política entre los esclavos de mayoría congoleña⁹. Así, el carnaval de las congadas podría representar claramente un performance de la memoria, un lugar de la memoria, con objetivos identitarios, en donde, por tanto, la congada era organizada y dispuesta de tal manera que debería dar cuenta de una historia y de unas prácticas políticas tales como las muertes de los reyes, el papel de los hechiceros, las danzas, las misiones diplomáticas de otros reinos africanos, todo impregnado de colorido, vestimentas fastuosas, joyas, coronas, danzas e instrumentos musicales. Por supuesto, también se recreaban las guerras, los ataques, las disputas y es allí donde los Caboclos indio/mestizo juegan un papel notorio como contendientes de los reyes congos de las congadas¹⁰.

La búsqueda o la construcción de una identidad política está basada en el despliegue de una comunidad política, como la describe, de manera precisa y significativa, Mello e Souza:

Organización de los grupos en torno a linajes; (...) o agrupamiento de linajes en torno a un jefe, que también detentaba atributos religiosos, pudiendo esa estructura llegar a constituir un reino, como en el caso del Congo (...); el culto a los ancestros; una división del mundo entre aquel habitado por los vivos y el habitado por los muertos, del cual venía todo el conocimiento; el control de los ritos religiosos por especialistas; la utilización de objetos mágicamente confeccionados, que incorporaban atributos (...); una maleabilidad cultural que conducía a frecuentes transformaciones de las religiones, dentro del parámetro mayor

8 *Ibíd.*, pp. 285-285.

9 Citado por Brasil, *Ibíd.*, p. 285

10 *Ibíd.*, p. 287.

del complejo felicidad/desgracia y posibilitaba con que elementos nuevos fuesen fácilmente incorporados”¹¹.

De esta manera, se puede comprender lo fundamental del Carnaval como el espacio de la catarsis colectiva, pero también, y quizás más significativo aún, como el escenario, no el único por cierto, donde se despliega la riqueza, la plasticidad y la complejidad de la comunidad política, marco esencial desde donde se forja la identidad política del colectivo.

Ahora, si bien los Cucumbís, desde sus orígenes en las congadas, se encontraban en franco cambio para la década de 1880, el rey del Congo, en el escenario carnavalesco y lúdico seguía siendo un referente central, debido, según Brasil, al largo y permanente contacto de Brasil con las zonas congoleñas a lo largo del siglo XIX. Como ya indicamos, los Cucumbís de los años de 1880 se transformaban al calor de la coyuntura: primero, de la eliminación del tráfico de esclavos y, segundo, por el ambiente abolicionista que venía intensificándose desde mediados del siglo XIX. Por ello, es conveniente recordar que el Cucumbí se originó en Bahía, en un período de auge del comercio esclavista. Desde sus comienzos, y quizás como heredero de las congadas virreinales de la segunda mitad del siglo XVIII, los Cucumbís manifestaban ser espacios lúdicos donde se rememoraban “fiestas africanas” pasadas. Desde la década de 1880, según Brasil, los Cucumbís, a partir de una importante influencia de afro bahianos migrados a Río de Janeiro, se constituyeron en espacios más abiertos de convergencia de distintas genealogías carnavalescas:

nuevas formas de jugar el carnaval de la década de 1880 con los elementos culturales presentes entre las culturas negras de la ciudad. Elementos de las congadas, de los reyes, de las fiestas de las hermandades religiosas, de los cortejos, de embajadas africanas, y también de las referencias a una tradición bantú (el complejo felicidad/desgracia, el hechicero, la Calunga, un cristianismo africano) y la historia de África (el Reino del Congo, la Reina Xinga, la travesía del Atlántico), entraba en contacto con las formas europeizadas de jugar el carnaval¹².

Los registros en torno a los Cucumbís y su auge mencionan una tensión, en Río de Janeiro, entre los bahianos, de la más fiel tradición

11 Marina de Mello e Souza, *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação do rei congo*, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006, p. 259. Citado por Brasil, *ibid.*, p. 285

12 Brasil, “Cucumbis carnavalescos: Áfricas, carnaval e abolição”, *Ibid.*, pp. 288-290.

de la congada, y los portadores del cucumbí. Los bahíanos hacían parodias de las canciones y de las vestimentas de los Cucumbís, como una manera de distanciarse de la manera como estos empleaban varios “africanismos” en el escenario del carnaval.

Por otra parte, en el Carnaval de Río de Janeiro hacían presencia las llamadas sociedades carnavalescas como los fenianos (sociedad secreta irlandesa), los democráticos y los Tenientes del Diablo. Estas sociedades y sus miembros tenían fuertes conexiones con los periódicos cariocas. Propugnaban por el progreso, la civilización, la abolición de la esclavitud, la creación de una República y

por la reformulación de las prácticas festivas brasileñas, consideradas ‘atrasadas’ e incompatibles con la idea de progreso. El carnaval de inspiración veneciana debería sustituir a las carnestolendas bárbaras y las demás brincadeiras populares, sobre todo las de matriz africana¹³.

Como se sabe, a pesar de ello, las comunidades afro carnavalescas, como los Cucumbí, lograron persistir en su presencia festiva en el Carnaval, incluso en el surgimiento de varios tipos de Cucumbí como los africanos y los carnavalescos. Fue en el Carnaval de 1888, año de la abolición de la esclavitud, que el Cucumbí africano proclamó, frente al emperador y la corte real, “*África siempre fue libre*”. Además, según registra el *Jornal do Comercio*, ese mismo año, los Cucumbís,

hombres y mujeres estaban vestidos ‘como en los países africanos’, danzaban y cantaban ‘a la moda africana’, utilizaban instrumentos ‘originales’, eran liderados por una Reina y un Rey, con manto y cetro. Además de esos elementos, el propio nombre de uno de los grupos es bastante concluyente: Cucumbís africanos, que cantan el tema ‘África siempre fue libre’¹⁴.

Brasil manifiesta que, como historiador, está en la posición de reconocer que las crónicas hemerográficas y sus autores sobre los Cucumbís observaron y escribieron objetivamente las referencias a la matriz africana, la presencia de un proceso de criollización, de construcción de una identidad comunitaria y una retórica, quizás entre beligerante y lúdica, sobre la aspiración a la libertad y, por lo tanto, a la abolición de la esclavitud, hecho que tendría lugar justamente el año de 1888¹⁵.

13 *Ibíd.*, pp. 295-296.

14 *Ibíd.*, pp. 299.

15 *Ibíd.*, p. 301.

Mención especial, si bien muy general, hay que hacer frente a algunos de los versos cantados por los Cucumbís africanos. Tales retóricas nombran propiedades, deidades, espíritus, que son significativas en la historia cultural del candomblé, en las atribuciones de los Orishas y en todo el universo ritual de las religiones afro brasileñas. Al respecto podríamos mencionar a Quenguelé, “entidad espiritual de la séptima falange de la línea de Xangô”, y a Calunga, “que encierra la idea de grandeza e inmensidad, designando a Dios, el mar, la muerte”. Calunga también refiere la atribución de la línea divisoria entre la vida y la muerte¹⁶.

En el cortejo carnavalesco destaca la asociación cercana, diríamos íntima, entre el hechicero y la cobra, ya que ese dúo significa, para muchos pueblos bantúes, dos factores esenciales del poder político tradicional y ancestral. Los soberanos africanos, como el rey del Congo, se hacían acompañar y representar por la cobra, tanto de manera viva, como en estelas funerarias, bastones, sillas, taburetes y esculturas. El poder simbólico y espiritual de la cobra, difundido en toda el África central y occidental, radicaba –y muy particularmente entre los congos– en el significado del hecho de “su capacidad de mudar de piel sin pasar al Otro mundo, lo cual era asociado a lo imperecedero”. Ello está coligado al fenómeno de una profunda religiosidad entre los pueblos de África central y occidental que hacían presencia en Río de Janeiro y otras regiones de Brasil. En el espectro de las religiones congoleñas, cabe destacar no solo su capacidad de adaptación a otros marcos religiosos, sino el papel del hechicero (llamado Quimboto), en tanto líder espiritual y maestro del conocimiento y del saber. Una autoridad revestida de símbolos, de colores, de caurís, de caracoles y un sinnúmero de referencias icónicas que formaban parte de su *corpus* espiritual, mágico y erudito. Probablemente, una de las más impresionantes muestras de poder del Quimboto o hechicero sea cuando logra volver a la vida al Mameto, al hijo muerto del rey Congo. Señala Brasil que la

resurrección del Mameto demuestra la fuerza y el conocimiento mágico y sobrenatural del hechicero africano. Por medio de la música, el baile, la utilización de amuletos y evocando las entidades correctas, él consigue derrotar la muerte causada por las fuerzas del Caboclo, probable representante de las fuerzas amerindias y/o brasileñas¹⁷.

16 *Ibid.*, p. 304-305.

17 *Ibid.*, p. 305-307.

La alusión al “África libre”, en el concierto carnavalesco de los Cucumbís, correspondía al reflejo de una época coyuntural, donde estaban al orden del día la crisis de la esclavitud y las aspiraciones a la libertad. De esta forma, el carnaval de Río de Janeiro, cada año, expresaba e ilustraba el fenómeno de la construcción de “una nueva cultura política de la libertad”¹⁸. El anhelo de la libertad, así, estuvo apuntalado por África como lugar de memoria; el reino del Congo, como sociedad política de origen; la referencia icónica de la trasmutación representada por la cobra; el poder y el saber del hechicero; y el despliegue de un complejo performance que escenificaba el valor y el sentido de una cultura colectiva construida en medio del destierro.

Es preciso advertir que las nominaciones y el lugar de enunciación de África en los carnavales y en la constitución de una cultura afro brasileña, corresponde más a una idea, a un imaginario, dialógico y cambiante, frente a un continente muy complejo e infinito. En otros términos, no es una África traspuesta o trasplantada, sino una referencia múltiple, polifónica, policromada, que se transforma y se recrea en los ámbitos brasileños, igualmente polivalentes; por ejemplo, y de manera muy significativa, en la manera como se fue diversificando racialmente la sociedad brasileña entre blancos, negros, indios, prietos, mestizos y demás posibles combinaciones. En los grupos afro carnavalescos, posiblemente África sea un lugar de memoria y una posibilidad a partir de la cual se alimenta un sentido de identidad individual y colectivo, en tanto que para grupos indígenas o blancos esa memoria esta significada en la selva amazónica o en la ópera europea, o en el carnaval de Venecia.

(...) no es una África traspuesta o trasplantada, sino una referencia múltiple, polifónica, policromada, que se transforma que se forma y se recrea en ámbitos brasileños.

18 *Ibid.*, p. 308.

ÁFRICA QUEER

SEXUALIDADES AFRICANAS DISIDENTES,
PRACTICAS SEXUALES SUBVERSIVAS



Es un hecho acuciante que, hoy en día algunos países o, mejor, gobiernos africanos se cuentan en el mundo, entre los más homofóbicos y entre los que más se han esforzado por criminalizar y reprimir jurídicamente a las personas y a las organizaciones que manifiestan liderar, estar o actuar en el campo de la disidencia sexual, en el desarrollo de relaciones y prácticas sexuales no heterosexuales, en franco desacato de la heteronormatividad. Esa realidad se ha manifestado en el hecho de que, en las últimas décadas, los movimientos sociales LGBTIQ¹ africanos han dinamizado profusamente el fenómeno creciente de la movilización social de la sociedad civil africana contra los poderes establecidos, con el resultado de la agudización de la represión contra tales asociaciones y el asesinato de varios representantes de las organizaciones de defensa de los derechos de personas LGBTIQ

Siendo el sexo, la sexualidad y el erotismo tan centrales en las espiritualidades y corporalidades africanas, con todas sus variaciones, ¿cómo fue posible que terminaran por estar tan criminalizadas, reprimidas y vilipendiadas? Por qué en una sociedad, como la surafricana, por ejemplo, que ha debido luchar tanto contra el racismo, la marginalidad y la desigualdad, se manifestó en la época del post apartheid, la dramática contradicción de un gobierno que ha reconocido las uniones conyugales de personas del mismo sexo, pero que a la vez existan sectores masculinos que vienen practicando el “estupro curativo”, el estupro de mujeres percibidas como lésbicas por parte de hombres, ostensiblemente como una cura para/de sus sexualidades aberrantes”². Desde su reflexión como académica, pero, sobre todo, a partir de su activismo sexo político, Bernedette Muthien, una reconocida activista lésbica surafricana, ofrece unas primeras respuestas a la cuestión de cómo o por qué la homosexualidad, en África, adquirió tales niveles de rechazo y criminalización.

Y una primera pista se encuentra en el hecho de que existe un arco iris, un abanico, de sexualidades africanas que se interconectan de manera porosa y fronteriza, que en algunos momentos parecieran oponerse, pero que en otros se complementan y se enriquecen. El punto crucial está, entonces, en cómo leer, en cómo traducir, y cómo legitimar tales “variedades de opciones de la sexualidad”³. Este escenario sexualmente abierto a las posibilidades, no caótico o anárquico ciertamente

1 La sigla LGBTIQ hace alusión a las condiciones sexuales de Lesbianismo, Gays, Bisexuales, Transgénero, Intersexual y Queer.

2 Muthien, Bernedette, “Queerizando as fronteiras: uma perspectiva africana ativista”. En: Rea Caterina, Gulart Paradis, Clarisse, Santos Amancio, Izzie Madalena (organizadoras), *Traduzindo a África Queer* (2018). Salvador (Bahía), Editora Devires, pp. 91-92.

3 *Ibid.*, p. 92.

se fue cerrando paulatinamente al compás de la irrupción de retóricas pusilánimes que impusieron un código sexual exclusivamente binario, una única sexualidad binaria, una heterosexualidad patriarcal (el heteropatriarcalismo) acompañada de una notoria misoginia. La progresiva instalación de estos fundamentalismos heterosexuales fue posible gracias al ingreso y la expansión, en tierras africanas, de sistemas religiosos monoteístas (el Islam, el Cristianismo, el protestantismo) y al desarrollo de sistemas económicos de expropiación como la esclavización, el colonialismo y el capitalismo. Igualmente, al papel de la ciencia, sostén de los sistemas de dominación, que estancó las sexualidades en un binarismo de esencias inmutables. Como afirma Bernedette:

Los polos estáticos de sexo macho y hembra son, por consiguiente, no científicamente precisos y sirven sólo a los intereses del heteropatriarcado para dividir y dominar, de manera semejante a la que la ciencia se utilizó para dividir y conquistar, durante las épocas coloniales, régimen del apartheid en Sudáfrica⁴.

Por ello, se requiere referir algunos ejemplos concretos de esas variaciones de las sexualidades africanas. Los *nguni*, en África del Sur, asimilaban erróneamente las personas homosexuales como *stabaneo* hermafroditas, en todo caso significando un elemento crucial: el ser humano dispone de las dos connotaciones sexuales básicas, lo femenino comporta lo masculino y viceversa. Los Khoi-san, de la zona del desierto de Namibia, no poseen códigos heteronormativos, al tiempo que los géneros y las sexualidades son concebidas de manera fluida, no estática. La existencia de “esposas lésbicas y bisexuales” entre los mineros de Lesotho. El matrimonio entre mujeres originarias de algunas regiones de Nigeria. La práctica legendaria y ancestral de relaciones homosexuales en “un número considerable de culturas subsaharianas”. El matrimonio entre personas del mismo sexo. La existencia del concepto de “lésbica masculina” entre los Haussa de Nigeria. El homoeotismo, la homosexualidad evidenciados en culturas de Lesotho (África del Sur): “comportamientos sexuales entre adolescentes del mismo sexo, intercambio de ropas, inversión de papeles y mujeres que aman mujeres”. Es notorio señalar, para el mismo caso de Lesotho, que

con una lista de 50 culturas africanas diferentes, con patrones de comportamiento entre personas del mismo sexo, la mayoría de las cuales tienen términos locales para

⁴ *Ibid.*, p. 94.

prácticas y papeles sexuales entre personas del mismo sexo, y hay evidencia de relaciones eróticas del mismo sexo entre coesposas y entre sí mujeres casadas de forma heterosexual⁵.

Marc Epprecht, en su historia crítica sobre la heterosexualidad en África, de entrada establece la existencia de prácticas homosexuales en hombres y mujeres, haciendo frágil la idea de una sexualidad africana como heterosexual, únicamente entendida en términos binarios inamovibles⁶.

Malidoma Somé, de la etnia Dagara en Burkina Faso, señala un referente capital para la discusión y el análisis de la sexualidad y del homosexualismo en África: “el género tiene muy poco que ver con la anatomía”. En efecto, el género no es propiamente una evolución anatómica y fisiológica, sino que, antes que nada, es una construcción cultural con marcadas tensiones políticas. Al respecto, Somé establece que

Es puramente energético. La entera noción de gay no existe en el mundo nativo. Esto no significa que no haya personas que se sienten de la misma forma en que se sienten ciertas personas en esta cultura que se llaman gays. Los grandes astrólogos de los Dogon son gays [...] ¿porqué en cualquier otra parte del mundo los gays son una bendición y en el mundo moderno son una maldición? Eso por sí solo, es evidente. El mundo moderno fue construido por el cristianismo. Eliminaron a los dioses de la tierra y los mandaron al cielo, dondequiera que eso sea⁷.

De tal suerte que las sexualidades africanas de amplio espectro fueron conminadas a su desaparición, aparente o real. Y es allí de donde parte la configuración de las sexualidades disidentes, públicas y secretas, enfrentadas a las heteronormatividades hegemónicas.

Siguiendo con los Dagara (Burkina Faso), Sobonfu Somé relaciona unas dinámicas importantes en el ámbito de las intimidades sexuales y espirituales de sus mujeres. Se manifiesta, en ellas, una estrecha unión entre sexualidad y espiritualidad en la que, prácticamente, no existe una noción para designar lo lésbico y lo sexual. Ellas no duermen con los hombres, sino que al dormir conjuntamente propician una fuerza colectiva espiritual, la configuración de un padre femenino que les da poder y estabilidad, “una energía masculina”, para confrontarse con los

5 *Ibid.*, p. 95. Los otros casos tomados de la página 92.

6 Epprecht, Marc, *Heterosexual Africa?: The History of an Idea from the Age of Exploration to the Age of AIDS*. Athens, University of KwaZulu-Natal Press, Ohio University Press, 2008, pp. 6-10.

7 Citado em Muthien, “Queerizando as fronteiras”, *Ibid.*, pp. 95-96.

hombres. Procuran una estabilidad de géneros, en donde son hombres femeninas y mujeres masculinas, “no somos ni completamente masculinos, ni femeninos”⁸. En perspectiva apreciamos, entonces, prácticas culturales de bisexualidad evidente y circulatoria, poniendo es escena ámbitos cotidianos e íntimos de transexualidad. Los Watusi (Rwanda) y los Bajuni (África oriental) son marcadamente bisexuales. La bisexualidad y la homosexualidad podían adquirir aquí connotaciones místicas, como entre algunos pueblos del Zaire en el gran Congo. De tal suerte que, en el marco de la infinita complejidad cultural y etno lingüística de África, es imposible asumir canónicamente que la prevalencia sexual absoluta africana es el binarismo sexual y, como se dice, que la homosexualidad no existía en África, siendo más bien una supuesta “perversión occidental” traída por los europeos. En contravía, como lo afirma categóricamente la activista keniana Ossome, un cúmulo impresionante de investigaciones, “activismo y arte demostró completamente la falsedad del hecho de la exclusiva heterosexualidad de los africanos”.⁹

Frente a la arremetida homofóbica y teniendo presente el amplio espectro de las sexualidades africanas, Bernedette, posicionada en el activismo lésbico, propende por recuperar y afianzar las memorias, así como las genealogías de las prácticas sexuales: opción política importante para enfrentar la homofobia como la extensión de la dominación colonial en la actualidad, efectuada por los poderes occidentales y los gobiernos africanos que aún se anidan en el sexismo, el racismo y la opresión. Y rescatar la memoria de las sexualidades diversas tiene la crucial significación de enriquecer los capitales simbólicos y culturales, en y desde donde le damos sentido a nuestras identidades, especialmente aquellas necesarias “para las luchas contra el heteropatriarcado” y que suponen una evidente “subversión” frente a las retóricas sexuales hegemónicas en el camino urgente de “trascender los binarismos”¹⁰ (a)sexuados.

La homofobia es una retórica y una práctica neocolonial que vacía de significado las sexualidades en África. Por ello, hablamos que el binarismo heterosexual, en sus versiones más fundamentalistas, realmente representa la construcción distópica de un mundo asexuado que también, en el fondo, termina por ocultar todas las disfuncionalidades de la heterosexualidad como la violencia intrafamiliar, el machismo parental, el abandono de los hijos y las violencias contra las muje-

La homofobia es una retórica y una práctica neocolonial que vacía de significado las sexualidades en África.

8 Citado en *Ibid.*, pp. 96.

9 Ossome, Lyn, “Discursos pós-coloniais do ativismo queer e de classe na África”. En: Rea Caterina, Gulart Paradis, Clarisse, Santos Amancio, Izzie Madalena (organizadoras), *Traduzindo a África Queer* (2018). Salvador (Bahía), Editora Devires, p. 60. Acá la nota de pie de página No. 122 es una muy útil recopilación de estudios y trabajos que le dan sustento al argumento de la falacia sobre la exclusividad heterosexual en África.

10 Bernedette, “Queerizando as fronteiras”, *Ibid.*, p. 98.

res. Los discursos de condena contra la homosexualidad han revelado, igualmente, una profunda deshumanización de las ontologías sexuales, dado que tales retóricas aducen que la homosexualidad no solo es una desviación del orden natural, **el pecado nefando o el pecado contra natura**, sino que además configura un pecado ignominioso contra el orden divino imperante, promoviendo la idea de la homosexualidad como una enfermedad, una patología, que tiene que ver más con los animales, presentándose así una suerte de animalización de los sujetos no heterosexuales. En realidad, la animalización es uno de los órdenes semánticos de alteridad y subalternización proclives en los imaginarios y representaciones de la modernidad judeo-cristiana occidental.

Las iglesias de matriz evangélica, en crecimiento desmedido en los países africanos, son en alto grado las responsables de esta criminalización y animalización de los sujetos y las organizaciones LGBTIQ. Así lo constató David KatoKisule, activista y abogado ugandés LGBTIQ, días antes de ser asesinado en el año de 2011:

Con las leyes opresivas y las leyes contra la sodomía (¡que durante mucho tiempo se han revocado en sus países de origen!), la inversión masiva de grupos religiosos extranjeros en comunidades africanas, la reciente propagación de la homofobia que promueve un odio continuado y la reproducción global del evangelicalismo de Estados Unidos hizo las cosas peores para la supervivencia de la comunidad LGBTIQ en esos países.

La propagación de las iglesias evangélicas dramáticamente está operando “como incitador de un odio continuo y de violencia”, reforzando en África, pero también a nivel global, un “autoritarismo homofóbico”.¹¹

Igualmente, a ese ritmo, la homofobia evangélica e institucional, como en el caso de Uganda, se está viendo confrontada por el avance decidido de las comunidades LGBTIQ. En Uganda, ministros y legisladores, promovieron el estudio y aprobación de una ley anti homosexual, que básicamente establecía la prisión, el castigo y la pena de muerte para los sujetos encontrados en “flagrancia” homosexual. Sólo la reacción y la demanda internacional, continental y nacional lograron que el proyecto no fuera aprobado. El mismo Kano señaló lo logrado, pero era consciente de la continuidad de tales amenazas en el año 2011:

¹¹ Kato Kisule, David, “Umensaio”. En: Rea Caterina, Gulart Paradis, Clarisse, Santos Amancio, Izzie Madalena (organizadoras), *Traduzindo a África Queer* (2018). Salvador (Bahía), Editora Devires, p.28-29.

Gracias a todos los esfuerzos, coraje y lucha de la comunidad LGBTIQ de Uganda, activistas, artistas, líderes religiosos, aliados y gestores de políticas públicas en todo el país, África y el mundo, la ley anti-homosexualidad de Uganda no ha sido aprobada hasta el momento de escritura de este ensayo. Sin embargo, el peligro y la amenaza aún crecen y más y más países en todo el continente siguen amenazando con crear legislación semejante e incitan a la violencia y la persecución de aquellos considerados como de sexualidades no heteronormativas y con identidades de género transgresoras¹².

Aún con todas sus variaciones y tensiones, los sujetos y los movimientos LGBTIQ africanos han venido significando un reto, un desafío, para el estado-nación en África. Puesto que ya no son simplemente grupos focales que reclaman unos derechos, sino que, por el contrario, se han fortalecido como factores de contra poder que exigen ser tenidos en cuenta e integrados a los procesos de construcción de nuevas ciudadanías, nuevos humanismos y otras maneras posibles o alternas de construir gobernabilidad, sobre la base de un proyecto nacional inclusivo de todas las adscripciones étnicas, sociales, políticas y sexuales. Desafío de enorme magnitud, porque, entre otros fenómenos, es preciso diagnosticar, siguiendo a la activista keniana Lyn Ossome, un conjunto de fenómenos que minan la viabilidad de esos proyectos inclusivos. Se observa, un alinderamiento de los “fundamentalismos religiosos al poder del Estado”, una intensificación (institucional, jurídica, social) de la homofobia, nuevas retóricas neoliberales que validan y “naturalizan” las profundas desigualdades sociales, entre otras. En este contexto, un punto de quiebre o de fractura se encuentra, según Ossome, en el hecho de que los derechos de las minorías “se convirtieron en el chivo expiatorio en nombre del patriotismo que, a menudo, incluye referencias a una tradición homogénea presumiblemente compartida”¹⁵. De esta manera, los sectores minoritarios, entre los que se cuentan los LGBTIQ, son encuadrados como una amenaza a la “paz interna”, a la búsqueda del futuro de la nación, procediendo en muchos casos actos y disposiciones de represión y de criminalización contra los no heteronormativos¹⁴.

En este orden de ideas, Ossome nos conduce a una perspectiva inquietante y pertinente en el escenario de las luchas sociales LGBTIQ

12 *Ibíd.*, pp. 29-30.

13 Ossome, Lyn, “Discursos pós-coloniais do ativismo queer e de classe na África”. En: Rea Caterina, Gulart Paradis, Clarisse, Santos Amancio, Izzie Madalena (organizadoras), *Traduzindo a África Queer* (2018). Salvador (Bahía), Editora Devires, pp. 58-59.

14 *Ibíd.*, p. 59.

por sus derechos y reconocimiento. Además de las acciones discriminatorias propias de los estados y de los fundamentalismos religiosos, encontramos que, en varios países africanos, líderes y grupos étnicos, élites políticas y las “jerarquías nacionalistas” actúan en favor de la invisibilidad y represión de los sectores homosexuales, esgrimiendo “versiones de la descolonización basadas en el fundamentalismo religioso y en ideologías de la pureza”¹⁵. Evidentemente son disposiciones de sujetos africanos en el marco de escenarios neocoloniales, ciudadanos africanos que no solo se autoproclaman heterosexuales, sino que además desconocen o no legitiman que los LGBTIQ adelantan acciones de resistencia, que no son otra cosa que una lucha por su dignidad, por su legitimidad como seres humanos y por su inclusión en el proyecto nacional. Una manifestación de ese lugar no lugar de los homosexuales en sus países de origen, es la necesidad de configurar una especie de apartheid homosexual, con la consecución o creación de espacios, necesidades, hábitos y objetos de consumo propios de su condición, logrando de esta manera disponer de una bisagra, de un intersticio, con la sociedad heterosexual hegemónica.

En la historia de la descolonización de África y en general en las genealogías ideológicas y políticas de los movimientos sociales, las realidades o los activismos de los homosexuales sencillamente fueron ignoradas, invisibilizadas. Como lo afirma tajantemente Ossome:

Para los grupos LGBTIQ, este silenciamiento fue incluido en la lucha clásica entre los movimientos sociales progresistas y las hegemonías nacionalistas, los partidos políticos particularmente conservadores y las élites dominantes, para controlar el apoyo popular y retener el poder ante los desafíos económicos, globales y sociales¹⁶.

De tal manera que se podría proponer la discusión según la cual la descolonización, la independencia y los movimientos sociales anticoloniales han contribuido a construir la idea esencialista de la no existencia de la homosexualidad en las praxis africanas, la cual en todo caso sería un agente disruptor y desviado que provino de fuera de África, posiblemente traída por los “perversos europeos”. Nos encontraríamos, en consecuencia, ante la paradoja de que la descolonización y la lucha de la independencia inducen un proceso de colonización o deslegitimación de las experiencias en el abanico de las sexualidades africanas, mediante el silenciamiento, la ignorancia, la condena y la negación. Así,

15 *Ibid.*, p. 60.

16 *Ibid.*, p. 67.

en general, la historia política africana, de los pasados 60 o 70 años, fue el ámbito proclive a reforzar el binarismo heterosexual y a desterrar la idea de que, en algún momento y en algún lugar en África, se hubiera podido manifestar la práctica de la homosexualidad y, con ella, del homoerotismo, junto con todos sus entrecruzamientos.

A este desafío no escaparon, como ya se ha insinuado, las ideologías políticas de líderes de la independencia y teóricos fundamentales del sujeto colonial y del hecho colonial, entre los que cabe destacar Frantz Fanon. Al respecto, Swagler, en la reseña que hace del libro de Epprecht sobre la historia crítica de la idea de la heterosexualidad en África, apunta que

Al final de la Segunda Guerra Mundial, los revolucionarios y nacionalistas africanos negros comenzaron a enfrentar un desafío cada vez más eficaz al gobierno extranjero. Epprecht argumenta que a pesar de su capacidad para desacreditar muchas de las ideas racistas promovidas por el colonialismo y el apartheid, escritores y líderes como Jomo Kenyatta, Julius Nyerere y Frantz Fanon continuaron siendo cómplices en perpetuar el mito de una 'África heterosexual'¹⁷.

Por la época de abril de 2019, en la que escribíamos este texto en Salvador, capital del estado brasileño de Bahía, la Compañía de Teatro de la Universidad Federal de Bahía efectuó el montaje de una obra de teatro, cuyo título se basaba en el libro fundamental de Frantz Fanon: *Piel negra, máscaras blancas*¹⁸. La obra, su montaje, el reparto y los diálogos destacan por el lugar de la perspectiva homo y transexual, empezando por el hecho de que la directora, Onisajé (Fernanda Julia), es la primera mujer negra lesbica en dirigir una obra de este tipo. Al ingresar a la función, en la función misma y en conversaciones posteriores quedó en evidencia una notoria y significativa paradoja: se le reclama a Fanon que, en su teorización capital sobre el sujeto colonial y las heridas del colonialismo, hubiera desconocido el hecho incontestable de las otras sexualidades africanas distintas a las heteronormadas, pero a la vez se deja asentado firmemente la importancia de la teorización de Fanon respecto de las premisas subversivas, disidentes y contra hegemónicas de los sujetos y de las organizaciones LGBTIQ en su lucha postcolonial¹⁹.

17 Swagler, Matt, "The myth of "heterosexual" Africa". *International Socialist Review*, 71 (may 2010). Consultado en: <https://isreview.org/issue/71/myth-heterosexual-africa> (abril 17 de 2019). Véase también, Epprecht, Marc, ¿Heterosexual Africa?: *The History of an Idea from the Age of Exploration to the Age of AIDS*. Ob. Cit.

18 Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid, Akal, 2009 (1952).

19 Véase una nota cultural sobre la obra en: <https://leiamais.ba/2019/02/20/com-elenco-negro-cia-de->

Ahora bien, el avance notorio de los movimientos LGBTIQ a lo largo y ancho de África, aunado a una situación social calamitosa de sus pueblos o a las recurrentes crisis económicas, han sido causa para que gobiernos, élites y líderes políticos echen mano de un conjunto de “chivos expiatorios”, no solo para eludir sus incompetencias, responsabilidades y fracasos, sino para tratar de aferrarse, de manera desesperada, a sus bases sociales, sea para mantenerlas o para expandirlas. Y ello ha operado sobre la base de vaciar la política como algo contencioso operando la difusión de temores, miedos e histerias colectivas; así que el homosexual, el diablo o el demonio, la lesbiana, las brujas y los albinos, entre otros clichés, se cuentan entre los referentes de tales incertidumbres, temores y miedos. Por supuesto que los fundamentalismos evangélicos han sido un poderoso agente generador de esas esquizofrenias colectivas. Al parecer, estos discursos maniqueos están apuntalados por una amenaza subliminal de la sin salida, del no futuro, para la sociedad, por lo cual se precisa “limpiar” a la comunidad de aquellos sujetos cuyas manifestaciones son perniciosas, descarriadas y enfermedades para el cuerpo social, por su desviación congénita. Recordemos acá lo que ya referíamos antes del fenómeno de las “violaciones correctivas” de homosexuales en Sudáfrica, los asesinatos de líderes homosexuales en Uganda, los ataques con piedras y palos a sitios habitados o frecuentados por personas LGBTIQ.

A pesar de todo este ambiente convulso, o precisamente debido a ello, Ossome ratifica el hecho de que

el activismo queer está, actualmente, haciendo la experiencia de un renovado impulso en el continente: la visibilidad creada por la concientización pública y por las discusiones realizadas en los medios, los debates en la academia y, para el público general, la curiosidad sobre el tema son recursos que pueden, nuevamente, ser canalizados en la dirección de perseguir el objetivo de la justicia social y económica²⁰.

Entonces, en consecuencia, ya se puede contemplar la situación de que el conjunto de los movimientos sociales africanos, así como el conjunto de sus luchas, no evidenciarían una objetividad política en su accionar, al no tener presentes o no ser consciente de la necesidad imperiosa de entrar en diálogo y acción conjunta con las luchas de las

teatro-da-ufba-estreia-pele-negra-mascaras-brancas. Cabe señalar, además, que la mayoría de los actores y de las actrices eran de condición homosexual y transgénero.

20 Ossome, “Discursos pós-coloniais do ativismo queer e de classe na África”, *Ibid.*, p. 69.

organizaciones de LGBTIQ. Los esfuerzos, las luchas y las aspiraciones de estas comunidades políticas se deben hacer, según la condición brillante planteada por Judith Butler, en el sentido de que los lugares de lucha “no deben ser vistos como contradictorios uno con el otro y que...no tienen que ser reconciliados”²¹. Al respecto de esta transversalidad política, donde lo irreconciliable e irreductible entran en juego, Ossome advierte que tales “políticas transversales, sin embargo, no asumen que el diálogo se da sin fronteras y que cada conflicto de interés es reconciliable. Las fronteras del diálogo transversal se determinan por el mensaje más que por el mensajero”²². El horizonte, entonces, son luchas conjuntas con propósitos comunes, desde los diversos posicionamientos, en la procura de justicia social y del reconocimiento de los nuevos humanismos disidentes, como los de carácter sexual o de género, en los proyectos de nación diferenciada.

Desde la perspectiva de los movimientos homosexuales y queer, un propósito objetivo es luchar contra la continuidad o el resurgimiento de la homofobia, que estaría implicando, alternativamente, una confrontación frente al racismo, al heteropatriarcalismo y el sexismo fundamentalista.

“Soy una mujer que ama a las mujeres”. Esta frase de combate, bien podría considerarse como un grito de guerra, aunque mejor se vislumbra como una proclama por la dignidad humana. La lanzó recientemente la reconocida literata, intelectual y activista lésbica camerunesa Frieda Ekotto y está contenida en un perfil biográfico que sobre ella realizó Analía Iglesias para *El País*, en el conocido blog “África no es un país”²³. Ekotto, tensionada en su formación en la inquietante y provocadora obra del novelista Jean Genet, propone dos perspectivas que se prefiguran radicales en la actual coyuntura de las disidencias sexuales y sus activismos políticos: por un lado, las mujeres se deben expresar, vehementemente, desde sus silencios vitales. Es una manera de trascender el silencio femenino ocasionado por la violencia colonial y el heteropatriarcalismo. Y llega a sugerir que, en el actual presente, el futuro de África son sus mujeres. Y, de otro lado, Ekotto enuncia, frente a las luchas sexuales disidentes, que la confrontación y el diálogo se está dando desde lo que ella denomina una “cartografía de la fractura”, como una alusión directa a lo que significa la confrontación de sexualidades, reconocimientos y represiones, en tanto

(...) “salir del clóset”, no sería el requisito en África, donde lo homosexual se desarrolla en espacios privados, silenciosos y discretos, como una opción válida de desplegar tales sexualidades disidentes.

21 Expresado en palabras de Ossome, *Ibid.*, p. 71.

22 *Ibidem*.

23 Iglesias, Analía, “El silencio vibra con la voz de cinco mujeres africanas”. En: Blog África no es un país, abril 8 de 2019. Web: https://elpais.com/elpais/2019/03/13/africa_no_es_un_pais/1552504369_915061.html (Consultado el 22 de abril de 2019).

evidencias de quiebres ópticos y epistemológicos. Entenderíamos que las sexualidades africanas, bajo condiciones de violencia colonial y de imposiciones fundamentalistas, fueron sometidas, y aún lo están, a un proceso de desgarramiento y que el mapa de esas dislocaciones debería fungir dentro de un proceso de reconocimiento, visibilidad, validez y legitimidad en la vía de la (re)constitución de las nuevas humanidades en los tiempos postcoloniales del sur global.

Finalmente, la noción *Queer*, específicamente en clave africana, delinea los contornos de una discusión con muchas de las organizaciones y militantes LGBTIQ fuera de África. Lo que se plantea, desde algunos posicionamientos LGBTIQ en África, es que debe ser revisada o replanteada la naturaleza y las dinámicas de las homosexualidades africanas. Si fuera de África, asumir la condición homosexual en pro de un reconocimiento supone “salir del clóset”, ese no sería el requisito en África, donde lo homosexual se desarrolla en espacios privados, silenciosos y discretos, como una opción válida de desplegar tales sexualidades disidentes. De igual manera, los *Queer* africanos han propuesto revisar críticamente, desde las realidades africanas y musulmanas, el binarismo único de tensión entre homosexualidad y heterosexualidad, ya que, llevar a cabo relaciones sexuales con alguien del mismo sexo, no conlleva “afirmar una identidad gay o lesbica”, ni supone obligatoriamente pensar en políticas públicas de naturaleza gay²⁴. Esto nos remite, en consecuencia, a la imperiosa necesidad de recuperar y objetivar las genealogías fundantes de las sexualidades africanas y allí poner en cuestión sus cambios, transformaciones, manifestaciones, hasta encontrar las maneras como las violencias e imposiciones coloniales, así como los fundamentalismos religiosos, engendraron las “cartografías de las fracturas”, de las que habla Ekotto, en las corporalidades y espiritualidades africanas.

24 Véase Rea Caterina, Gulart Paradis, Clarisse, Santos Amancio, Izzie Madalena, “O Queer African Reader e sua atualidade para o debate sobre dissidência sexual e teoria queer em uma perspectiva Sul-Sul”. En: Rea Caterina, Gulart Paradis, Clarisse, Santos Amancio, Izzie Madalena (organizadoras), *Traduzindo a África Queer* (2018). Salvador (Bahía), Editora Devires, pp. 10-12.



ENTRADA VEINTIUNO

VIAJE AL ALMA Y A LA ESPIRITUALIDAD IBO/IGBO

UMUOFIA DE OKONKWO

T*odo se desmorona* es la narración intimista, interior, vívida y ejemplarizante del ascenso y la caída de Okonkwo, miembro y líder connotado de la comunidad de Umuofia, habitado por los ibo o igbo, una de las comunidades étnicas más reconocidas de lo que hoy es Nigeria. Desde joven se propuso ascender, alcanzar privilegios, riqueza, poder y títulos honoríficos. Y lo logró, en buena parte, convirtiéndose en un próspero cultivador de ñame, además exhibiendo un duro, férreo y estricto carácter. Así logró constituir una familia extendida, poligámica, con tres esposas y ocho hijos: “Okonkwo pensaba que no era un fracasado como Unoka, su padre. Tenía un granero grande lleno de ñames y tenía tres esposas. Y ahora iba a tomar el título de Idemili, el tercero en importancia de la región”. (25) Desde el inicio de su lucha, su primer referente y modelo fue Nwakibie, uno de los potentados de la aldea, quien “tenía tres graneros inmensos, nueve esposas y treinta hijos. Nwakibie había conseguido el segundo título más alto que podía conseguir un hombre en el clan.” (35) De ahí que odiara y sancionara la pereza, la desobediencia o la falta de voluntad en el trabajo, hasta el punto de asociar la flojera con un atributo femenino, lo cual le atrajo no pocas situaciones embarazosas, como aquella vez en que casi mata a una de sus esposas, justamente en la ocasión de la Semana de la Paz, por lo que recibió una dura sanción moral por parte de los *ndichie*, los ancianos venerables y respetados de la comunidad. Al músico y bohemio de su padre lo consideraba un fracasado y una mujer, quien no solo se había endeudado ostensiblemente, sino que era incapaz de responder por tales obligaciones. También creía que Nwoye, su hijo mayor con su primera esposa, había heredado la cortedad y la pusilanimidad de su abuelo, ya que aquel no era proclive al trabajo o al esfuerzo y no cumplía a satisfacción con las órdenes u obligaciones asignadas. En cambio, paradójicamente, siempre deseó que Ezinma, su hija con Ekwefi, su segunda esposa, fuera un varón, dada sus habilidades y destrezas para ejecutar diversos oficios, así como la facilidad para expresarse de forma perspicaz y precisa.

[*]
Esta entrada corresponde a la ficción y narrativa contenida en la novela *Todo se desmorona* del ibo/igbo Chinua Achebe (1930-2013), probablemente el autor y la obra fundacionales de la novela africana escrita y publicada en 1958 en una lengua no africana. No es nuestro propósito dar cuenta detallada o exhaustiva de la narración, sino resaltar lo que para nosotros pueden representar algunos de los fundamentos y de las bases de una comunidad africana, de tal suerte que ello pueda constituir un estímulo para abordar su lectura, con miras a una apropiación de su relato. Hemos utilizado la siguiente edición: Achebe, Chinua, *Todo se desmorona*. Prólogo de Marta Sofía Rodríguez. Traducción de José Manuel Álvarez Flórez. Barcelona, Editorial DeBolsillo, 2011 (1958). Las páginas referenciadas en paréntesis corresponden a esta edición. En línea para descarga gratis está una interesante edición a dos columnas (inglés y español), con glosario incluido, de Fernando Santos: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/376.pdf> (Acceso el 6 de julio de 2020)..

Okonkwo formaba parte del grupo de líderes, ancianos, sabedores y notables de las nueve aldeas de Umuofia. Esa especie de elite combinó distintos factores que los llevaron a promulgarse como el sector social dirigente y hegemónico de la comunidad y como tal tenían prebendas y privilegios, pero también eran guardianes y defensores de la tradición y de las normas dictadas y heredadas por los ancestros y los antepasados. Además de lo que ya se señaló respecto de cómo Okonkwo logró su prestigio, es preciso añadir su fama como buen luchador en los torneos de lucha y combate que se celebraban en el *ilo* de su patria o

en otras aldeas vecinas. Era un hombre alto, fornido y corpulento, que a la edad de dieciocho años había logrado vencer al tantas veces invencible Amalinze, el gato. El combate cuerpo a cuerpo era un factor de fama ante la comunidad, hasta el punto que la lucha personal formaba parte de la memoria ancestral de Umuofia: “el fundador de su poblado había luchado con un espíritu del bosque durante siete días y siete noches”. (21) Igualmente, Okonkwo y otros de su misma estirpe nombraban o eran vistos como aquellos que en las guerras habían logrado traer cabezas de sus enemigos como trofeos: “desde su primera cabeza humana” (67), hasta “su quinta cabeza” (28), como fue el caso justamente de Okonkwo y que ayudó a hacerlo influyente y reconocido entre los suyos de la aldea. Igualmente, algunos notables podían disponer de servidores personales y criados que podían ser extranjeros, sus hijos o esclavos. En algunas ceremonias o eventos los “ancianos y los notables de la aldea estaban sentados en asientos propios que les habían llevado allí sus hijos pequeños o sus esclavos”¹. (60)

En una amplia zona del sureste nigeriano, se ubica el área cultural y étnica de los *ibo* o *igbo*. Allí, en un área por donde serpentea el río Níger, se ubica el territorio de *Umuofia*, espacio matriz que contiene la dimensión ancestral de nueve clanes interconectados, por cadenas y líneas parentales entre sí, pero con sus particularidades, constituyendo 9 pueblos o aldeas. Cada una de estas unidades espacio parentales tenía un referente fundador del clan. Cuenta con sus áreas comunales y privadas de cultivo del *ñame*, el tubérculo rey de la producción agraria, base de la culinaria, símbolo de ostentación y privilegio que le era dado a todo aquel que exhibiera notorios índices de producción. El área comunitaria contaba con su mercado, importante nodo de socialización, y su propio *ilo*, espacio en donde se congregaba la comunidad, a toque de *ogene* y tambor, a desarrollar actos rituales, asambleas, fiestas sagradas y torneos de lucha personal, combates que contaba con una particular afición entre niños, jóvenes y ancianos:

¹ El fenómeno de la esclavitud en las sociedades tradicionales y domésticas africanas ha constituido uno de los más arduos y sensibles ámbitos de discusión historiográfica, hasta el punto de que consideramos que aún hoy en día tales disensos no han sido saldados. Una comprensiva y, a nuestro juicio, objetiva introducción crítica y de contextualización histórica al estudio y al debate de la esclavitud africana, enfatizando el África occidental, se encuentra en el ya estudio “clásico” de Meillasoux, Claude, *Antropología de la esclavitud* (1988 de la edición en francés, 1990 de la edición en español). México, Siglo XXI editores, 425 pp. Suponemos que la alusión a la tenencia de esclavos por parte de algunos notables de Umuofia, no convierten a esta sociedad en esclavista y para ello citaremos lo que al respecto opina Meillasoux: “Esos cautivos no podrán tampoco servir para liberar del trabajo productivo a una clase exportadora. Si en efecto la explotación no es renovada sistemáticamente y no suscita una categoría de individuos mantenida institucionalmente (de hecho o de derecho) en una relación de subordinación, no se puede considerar como un sistema. Solo hay esclavitud, como modo de explotación, si se constituye una *clase distinta de individuos*, dependiente de un mismo estado social y *renovándose de manera continua e institucional*, de tal suerte que al estar aseguradas las funciones que desempeña esta clase de manera permanente, las relaciones de explotación y la clase explotadora que se beneficia de ellas se reconstituye también regular y continuamente”. (pp. 41-42. Cursivas de Meillasoux). Ver también la discusión y la revisión que avanza el senegalés Thioub, Ibrahima, “Regard critique sur les lectures africaines de l’esclavage et de la traite atlantique”.

En aquel momento empezaron a oír el lejano batir de los tambores. Venía de la dirección del *ilo*, el campo de la aldea. Toda aldea tenía su *ilo*, que era tan antiguo como ella y allí se celebraban todos los bailes y las grandes ceremonias. Los tambores tocaban para el inconfundible baile de la lucha, un ritmo rápido, ligero y alegre que llegaba flotando en el viento. (56)

Sino el único, pero si quizás el más preponderante, el *ilo* era el escenario donde se desplegaban los performances de la memoria más cruciales, que propendían por mantener y reproducir la consciencia histórica de la comunidad, su ser, saber y estar en el tiempo².

A propósito del mercado, cabe resaltar el hecho de una relación en cadena entre el mercado como espacio de poder, ámbito de socialización y el papel de la magia como agente político que detonaba las confrontaciones entre las aldeas por tener el mercado que más congregara viajeros y mercantes. Obierika, el íntimo amigo de Okonkwo, recordaba cómo la magia incidió en el esplendor del mercado de la aldea de Umuike:

Es consecuencia de una gran magia. —dijo Obierika—. La gente de Umuike quería que su mercado creciera y se tragara los mercados de sus vecinos. Así que hicieron un hechizo fuerte. Todos los días de mercado, antes del primer canto del gallo, aparece en la plaza de mercado una anciana con un abanico. Con ese abanico mágico atrae al mercado de todos los clanes vecinos. Atrae a los que están delante de ella y a los de detrás, a los de la derecha y a los de la izquierda. (120)

Magia y poder conforman un binarismo potente, dúo temido. Por lo que, de esta manera, por ejemplo, Umuofia llegó a ser una comunidad respetada.

En efecto y de igual manera, “Umuofia era temida por todos sus vecinos. Era poderosa en la guerra y en hechicería, y en toda la zona circundante temían a sus sacerdotes y hechiceros. Su hechizo de guerra más potente era tan antiguo como el propio clan”. (29) Ello ratifica no solo los ámbitos de contención entre unidades comunitarias, sino la preponderancia casi determinante de la magia y la hechicería en la configuración genealógica del poder tradicional en el África bantú

² En el *ilo*, según la narración, se podían reunir hasta 10 mil personas, en escenas sobrecogedoras, particularmente cuando se formaban tropas para organizar algún enfrentamiento probable con una aldea vecina. (28)

subsahariana desde los tiempos más ancestrales y míticos. Ekwefi, la segunda esposa de Okonkwo, en alguna ocasión recordaba cómo alguna noche, hacía ya varios mercados, “había visto a Ogbu-agali-odu, una de esas esencias malignas lanzadas al mundo por las poderosas brujerías que había hecho la tribu en el pasado lejano contra sus enemigos, pero que había olvidado ya cómo se controlaban”. (112) Era la magia y la hechicería el arte por excelencia de hacer la política, sobre la base de un milenarismo conocimiento acumulado y transmitido de las propiedades de la naturaleza y de una práctica particular de manipulación e invocación de las fuerzas en contienda para ponerlas en alguna consonancia con los fines políticos buscados.

La geografía de Umuofia tenía una marcada nominación sagrada, pero también de aborrecimiento, castigo o de sanción. En alguna ocasión, Unoka, el padre de Okonkwo, fue a consultar al

“oráculo de las colinas y las cuevas para saber porqué tenía siempre malas cosechas... La entrada al santuario era un agujero redondo en la ladera de una colina, poco mayor que la entrada redonda de un gallinero. Los devotos y los que iban a consultar al dios entraban a rastras por el agujero y se encontraban en un espacio oscuro inmenso ante la presencia de Agbala. Nadie había visto jamás a Agbala, sólo su sacerdotisa lo veía.” (33).

La sacerdotisa de Agbala era Chielo, viuda con dos hijos, respetada por la comunidad, pero, de todas maneras, todo aquel “que viese a Chielo en la vida normal difícilmente creería que pudiese ser la misma persona que profetizaba cuando tomaba posesión de ella el espíritu de Agbala.” (62-63). Al igual que la magia y la brujería, el trance y la posesión de cuerpos, signados o interiorizados por fuerzas sobrenaturales, ocupan también un lugar destacado en el comportamiento o la funcionalidad del poder ancestral entre los africanos.

Y el oráculo “de las colinas y las cuevas” era igualmente definitivo para el discurrir de la comunidad, pues ante él se debía consultar hasta la posibilidad de irse a la guerra con algún clan rival o vecino (29-30). La poderosa magia de Umuofia, y por lo que la temían los clanes rivales vecinos, provenía de una anciana hechicera con una sola pierna, **agadinwayi**, quien “tenía su santuario en el centro de Umofia, en un espacio despejado” y temido hasta el punto que pocos o casi nadie se atrevería a pasar por delante del santuario al anochecer (29). De igual manera, en la naturaleza descollaban los árboles memoria, sagrados, contenedores de espíritus y conectores entre los antepasados y los seres vivientes. Los baobabs y las ceibas ocupan, a este respecto, un lugar privilegiado en varios espacios sensibles y centrales de las comunidades africanas. Tal era el caso del **ilo** en Umuofia, donde se celebraban cere-

monias especiales, en las que los ancianos y notables tenían un espacio reservado; junto a ellos se colocaba la comunidad: “Tras ellos se alzaba la ceiba grande y antigua que era sagrada. Vivían en ella los espíritus de niños buenos que estaban esperando a nacer. Y los días normales iban a sentarse bajo su sombra los jóvenes que querían hijos.” (60)

De otro lado, existía el llamado Bosque Maldito, dominado por un suelo y espíritus malignos, y era un sector destinado a arrojar allí los que habían muerto por enfermedades malignas, se abandonaban a su segura muerte a los gemelos, a los que se habían suicidado y a los que padecían enfermedades penosas y contagiosas. El Bosque Maldito fue la sepultura de Unoka, el padre de Okonkwo:

no tuvo sepultura. Murió de la hinchazón, que era algo que la diosa de la tierra (Ani) aborrecía. Cuando un hombre estaba aquejado de hinchazón de vientre y de extremidades no se le permitía morir en casa. Le llevaban al Bosque Maldito y le dejaban morir allí... La enfermedad era algo que la tierra aborrecía y por eso no podían enterrar a las víctimas de ella en sus entrañas. (35)

Al final, cuando todo se desmoronó, Okonkwo, el protagonista de la historia, se suicida y su cuerpo fue arrojado en el Bosque Maldito. De hecho, Obierika, su mejor amigo y leal compañero, se negó a bajarlo del árbol y fueron extranjeros y cristianos los que lo hicieron. Ningún miembro de la comunidad de Umuofia estaba dispuesto a contaminarse con el sacrilegio moral cometido. El nefasto símbolo alrededor del Bosque Maldito, designa y da plena cuenta del enorme valor sagrado que se le atribuía a la tierra como matriz y como madre, por lo que la diosa Ani había establecido, desde siempre, la necesidad moral de mantenerla limpia y pura, para así garantizar su permanente producción, base de sostenimiento de la comunidad.

Cada aldea clánica (9), con su nombre propio, se designaba a partir de su fundador de mayor ancestro y tomaba o se manifestaba bajo la forma de un espíritu ancestral, conocidos o referenciados genéricamente como los *Egwugwu*. En los momentos u ocasiones definidos en las calendas rituales, estos espíritus eran representados material y simbólicamente por una máscara sagrada y ritual, por lo que literalmente poseía a un bailarín o danzante, el cual, junto a los otros 8 *Egwugwu*, salía humeando de una cabaña escogida para tal fin. Su aspecto imprimía temor y sobrecogimiento entre la comunidad: 9 máscaras con su bailarín humeando y pronunciando palabras altisonantes. No obstante, eran referentes fundamentales de la memoria de la comunidad y soporte de la conciencia histórica:

Volvió a sonar el tambor y a pitar la flauta. Ahora la casa de los **egwugwu** era un pandemónium de voces temblorosas. Los **¡Aruoyim de dedededei!** llenaron el aire cuando los espíritus de los antepasados, recién surgidos de la tierra, se saludaron los unos a los otros en su idioma esotérico. La casa de los **egwugwu**, de la que salían estaba frente al bosque... Ninguna mujer hacía preguntas acerca del culto más importante y más secreto del clan... Y entonces aparecieron los **egwugwu**. Las mujeres y los niños lanzaron grandes gritos y pusieron pies en polvorosa. Era algo instintivo. En cuanto aparecía un **egwugwu** todas las mujeres huían. Y cuando, como ocurrió aquel día, salían juntos nueve de los mayores espíritus enmascarados del clan, era un espectáculo aterrador. Hasta Mgbafo se echó a correr y sus hermanos tuvieron que retenerla. Cada uno de los nueve **egwugwu** representaba a uno de los pueblos del clan. Su jefe se llamaba Bosque del Mal. De la cabeza le salía humo. Los nueve pueblos de Umuofia habían sido fundados por los nueve hijos del primer padre del clan. El Bosque del Mal representaba al pueblo de Umueru, o los hijos de Eru, que era el mayor de los nueve hijos. (98-99).

Los nueve espíritus ancestrales constituían un factor de justicia ancestral, por lo que regían Asambleas comunales donde se dirimían conflictos, violencias y otros problemas suscitados entre sus miembros. Escuchados los contendientes, los acusados y los testigos, los nueve espíritus se congregaban en la choza ritual a deliberar y de allí salían, siempre investidos de sus máscaras humeantes, a comunicar la decisión tomada (100-102), seguramente luego de “hablar” y consultar con los antepasados más respetados y referidos de las nueve aldeas.

El prestigio y la riqueza de Okonkwo se evidenciaban en el espacio doméstico de su familia extendida, en cuyo centro se encontraba su **obi** o bohío, alrededor del cual se desplegaban las tres cabañas de cada una de sus esposas, formando un semicírculo. La zona residencial estaba “rodeado por un ancho muro de tierra roja”, que de vez en vez tenía que ser remozado y recubierto con un barro del mismo color. El espacio contaba con su granero, “un cobertizo para las cabras” y cada esposa había construido “un pequeño añadido a su cabaña para las gallinas”. Un espacio fundamental del espacio doméstico era el asignado a la adoración de los ancestros. Al lado del granero

había una casita, como un pequeño santuario, donde Okonkwo guardaba los símbolos de madera de su dios personal y de sus espíritus ancestrales. Les rendía culto con ofrendas de nuez de cola, comida y vino de palma, y les rezaba por él y por sus tres esposas y sus ocho hijos. (31)

Acerca de la familia extendida y respecto de las tres esposas hay que señalar que se manifestaba una estructura y una jerarquía de mando, obediencia y reconocimiento (36), así como de solidaridad y reciprocidad en las duras faenas cotidianas. En cierta ocasión que se debía beber vino de palma, tuvieron que esperar a que llegara Anasi, la primera esposa de Nwakibie, quizás el hombre más próspero y amigo de Okonkwo.

Le dijeron que venía de camino. Anasi era la primera esposa y las otras (esposas) no podían beber antes que ella, así que tuvieron que esperar. Anasi era una mujer de mediana edad, alta y corpulenta. Había autoridad en su porte y daba toda la impresión de ser la jefa de las mujeres de una familia numerosa y próspera. Llevaba la ajorca de los títulos de su marido, que solo podía llevar la primera esposa. (36)

Acá se puede apreciar un lugar y una función significativa de la mujer, en el ámbito de relaciones jerárquicas de tensión y adhesión en el escenario doméstico y comunitario.

Al igual que Okonkwo y su amplia familia, los ibo eran profundamente religiosos y guardaban un especial cuidado de memoria rezando e invocando permanentemente a sus antepasados, a quienes se les rogaba exhortaciones de vida y salud, así como resguardo contra sus enemigos y posibles fuerzas desatadas por animadversiones cercanas y lejanas. Al nacer y acorde con la disposición de los referentes rituales y míticos presentes al momento del parto, a cada ibo se le asignaba un dios personal, individual y protector conocido con el nombre de *chi* (34), quien lo habría de acompañar por toda su vida y con quien formaban un solo cuerpo y un solo carácter, así que si el *chi* se manifestaba iracundo, igual su portador. “Lo máximo que se podía decir era que su *chi* o dios personal era bueno. Pero los ibos tienen un proverbio según el cual cuando un hombre dice sí, su *chi* también dice sí. Okonkwo decía sí muy fuerte; de manera que su *chi* estaba de acuerdo.” (43) En todo caso, esta condición del dios personal no solo profundizaba el espíritu religioso de los ibo, sino que condensaba y materializaba una sociedad y una cultura

notoriamente politeísta. Y es que los dioses eran profundamente venerados, invocados y respetados hasta el punto que cuando un Dios habla o se expresa, no puede ser interpelado por un hombre. Así se lo advirtió severamente la sacerdotisa a Okonkwo, cuando llevó el recado de que Agbala, la diosa, requería ver a su hija Ezinma: “¡Ten cuidado, Okonkwo! –advirtió-. No te atrevas a cruzar palabras con Agbala. ¿Habla acaso un hombre cuando está hablando un dios? ¡Cuidado!” (109)

Es quizás en el ritual fúnebre de Ezeudu en donde se pueda apreciar no solo el lugar relevante de los ancianos en la comunidad sino, por lo mismo, el papel central de los espíritus ancestrales. Era un gran sabedor, un valiente guerrero y alguien que sabía aconsejar y escuchar. Fue él el que le advirtió a Okonkwo que no participara en la muerte de Ikemefuna, su hijo adoptivo: “Ese chico te llama padre –le había dicho Ezeudu-. No participes en su muerte”. (127). No le hizo caso y pesó más el temor de sentirse cobarde y señalado por todos, que la sabía advertencia del anciano. A las ceremonias fúnebres de Ezeudu concurrió todo el clan:

Retumbaron los antiguos tambores de la muerte, se dispararon los fusiles y el cañón y los hombres corrieron frenéticos derribando árboles y animales a su paso, saltando los muros, bailando en el tejado” (127). Llegaron los guerreros por doquier y de los lugares más apartados. “De vez en cuando aparecía un espíritu o *egwugwu* del otro mundo, todo cubierto de *rafia*³, que hablaba con voz trémula y sobrenatural. (127).

Umuofia se colmó de espíritus, de todos los matices, formas, figuras y caracteres: violentos, furiosos, decrépitos. De hecho, este festín de *egwugwu* servía además para demostrar la cercana conexión entre vivientes y antepasados:

La tierra de los vivos no estaba muy lejos del reino de los antepasados. Había un ir y venir entre los dos mundos, sobre todo en las fiestas y también cuando moría un anciano, porque los ancianos estaban muy cerca de los antepasados. La vida de un hombre desde el nacimiento hasta la muerte era una serie de ritos de paso que le acercaban cada vez más a sus antepasados. (128).

³ **Rafia:** La rafia natural es una fibra obtenida de una palmera de África y América conocida como *Raphia*. Se trata de una fibra muy resistente y flexible. También se conoce como rafia al tejido fabricado con este material, a partir de hilos flexibles entrelazados que se cruzan unos con otros formando ángulos de 90 grados.

El ritmo cotidiano de la comunidad, de día o de noche, alrededor del fuego, apreciando la luna llena, estaba profundamente marcado por “el arte de la conversación”, esto es, por el desenlace o despliegue de la memoria y sus narrativas. En efecto, al interior de los ibos la conversa es inestimable, así como los proverbios “son el aceite de palma con el que se aderezan las palabras”. El **corpus** de las narrativas, en especial las narraciones y los proverbios, terminan por inscribir decálogos de carácter moral, ético y de enseñanza para el discurrir de sus miembros. Por ello, son tan fundamentales en el día a día:

En aquellos momentos, en cada una de las incontables cabañas **techadas** de bálago de Umuofia, los niños se quedaban sentados en torno a la cocina de sus madres y se contaban cuentos, o se quedaban con su padre en el **obi** de éste y se calentaban en torno a un fuego de leña y tostaban maíz y se lo comían. (49)

Algunos de esos proverbios que destilan enseñanza y sabiduría señalan, por ejemplo, que “Nuestros ancianos dicen que el sol calentará a quienes están de pie antes que a quienes se arrodillan ante ellos”. La sabiduría de los más viejos no se cansaba de recitar que “si un niño se lavaba las manos podía comer con los reyes”. O aquel proverbio iluminador que indicaba que “Cuando brilla la luna a los cojos les entran ganas de salir a dar un paseo”. La máxima que, como brújula, orienta el camino de la superación a partir del respeto hacia el conocimiento y el saber de los viejos: “Como dice nuestro pueblo, el que muestra respeto a los grandes inicia el camino de su propia grandeza.” El aforismo que previene, con sabiduría el tener cuidado y prevención a la hora de actuar: “Un sapo no se echa a correr a la luz del día sin más ni más.” (37) Las alusiones directas o los señalamientos se dan cuando se entiende aquel proverbio que advierte cómo “la vieja siempre se siente incómoda cuando se mencionan huesos secos en un proverbio”. Y, claro, no podía faltar la alusión a una especie de moral al trabajo y al empeño:

Yo no le tengo miedo al trabajo. El lagarto que saltó del alto árbol de **iroko** al suelo dijo que si nadie más lo aplaudía se aplaudiría él solo (38). La diosa Ani de la tierra había establecido y decretado que los gemelos nacidos debían ser arrojados al Bosque Maldito y de no cumplir este precepto caería su furia contra la comunidad. Por eso había un proverbio que preservaba este mandato y que de manera insistente rezaban los ancianos como depositarios del gran saber: “si un dedo tenía aceite, manchaba a los demás. (130)

De la misma manera, los mitos fundacionales del caos o la creación fueron tomando la forma de cuento por efecto de tornarse en narrativa perenne y cotidiana:

Recordaba el cuento que le había contado tantas veces de la pelea entre Tierra y Cielo, hacía mucho tiempo, y cómo Cielo retuvo la lluvia durante siete años, hasta que se agotaron las cosechas y no se podía enterrar a los muertos porque las azadas se rompían en la tierra pedregosa. Por fin se envió a Buitre a exhortar a Cielo y a ablandarle el corazón con una canción sobre los sufrimientos de los hijos de los hombres... [Recordaba] la escena remota en el cielo donde Buitre, emisario de Tierra, cantaba pidiendo piedad. Por fin Cielo se sintió conmovido hasta la compasión y le dio a Buitre la lluvia envuelta en hojas de malanga. Pero cuando volaba de vuelta atravesó con las largas uñas de sus garras las hojas y cayó la lluvia como no había caído nunca. Así que llovía tanto sobre Buitre que este no volvió a entregar su mensaje sino que escapó volando a un país lejano, donde había divisado un fuego. Y cuando llegó allí descubrió que era un hombre que estaba haciendo un sacrificio. Se calentó en el fuego y comió las entrañas. (66-67)

Posiblemente, este tipo de cuento mito alude a las particulares relaciones difíciles entre los seres humanos y una particular naturaleza hostil, con lluvias, inundaciones y sequías (“la sequía duró ocho mercados”, 40), además de una convivencia difícil con la fauna silvestre y salvaje.

La historia de cómo la tortuga adquirió esa forma quebrada y nada lisa de su caparazón era de las más narradas y esperadas a ser contadas, debido, entre otras razones, a que advertía o enseñaba acerca de los riesgos morales y físicos que implicaba la traición, el engaño y la avaricia. Básicamente sucedió que Tortuga se hizo invitar, en el cielo, a un festín de los pájaros donde habría abundante comida. Con promesas logró que los pájaros le regalaran, cada uno, una pluma, con las que fabricó dos alas y, de esta manera, pudo llegar al cielo. Con engaños y artimañas logró apropiarse de toda la comida y sólo les dejó a los pájaros restos y porciones de huesos. Luego Tortuga ya no tenía forma de regresar volando a la tierra y le mando, con el Loro, un mensaje a su esposa para que colocara cosas blandas que le pudieran amortiguar su caída. Era el Loro el que había quedado más ofuscado con el engaño de Tortuga, de tal suerte que le dio el mensaje contrario a la esposa

de Tortuga, por lo que aquella lo que hizo fue sacar “las azadas de su marido, los machetes, las lanzas, los fusiles y hasta un cañón”. Tortuga alcanzó a ver desde el infinito que su esposa sacaba cosas, pero no podía ver cuáles eran, por lo que creyó firmemente que eran cosas suaves. Se lanzó al vacío y cayó y cayó, y “luego se estrelló contra su recinto con un estruendo que fue como el estampido de su cañón”. No murió, pero su caparazón quedó hecho añicos, por lo que su esposa buscó un hechicero hábil en estas materias que logró pegar los pedazos del caparazón: “Esa es la razón de que el caparazón de Tortuga no sea liso.” (105-108)

Fue en el ritual fúnebre de Ezeudu que, por accidente, Okonkwo mató al hijo de aquel y por eso, según la costumbre, fue desterrado al clan de su madre por siete años.

Y antes de que cantara el gallo Okonkwo y su familia huyeron hacia la tierra natal de su madre. Era una aldea pequeña llamada Mbanta, que quedaba nada más pasar los confines de Mbaino. (129)

Como estaba prohibido matar a un integrante del clan, además de ser “un delito contra la diosa de la tierra (Ani)” (129), fue condenado, con toda su familia, al destierro y en estas circunstancias o condiciones entraba a operar la dimensión de la solidaridad cognaticia, representada por el clan de la línea materna de Okonkwo, y que constituye otro de los rasgos sobresalientes de las sociedades africanas como lo es la solidaridad en circunstancias particularmente difíciles, tal como lo proclama la filosofía bantú subsahariana y el Ubuntu de las amplias zonas del África Austral o del Sur. La familia materna extendida de Okonkwo, aplicando el principio de la solidaridad cognaticia, le brindó a él y a toda su familia las condiciones reales para asentarse, vivir, convivir y producir durante siete largos años, además de que toda su parentela aportó en los procesos de construcción de los aposentos y preparación del suelo. Su prole había crecido hasta sumar 11 hijos, por lo que requería de zonas de cultivo y de residencia:

Le dieron un terreno para construir su recinto y dos o tres campos para sembrar en la estación siguiente. Con la ayuda de sus parientes maternos construyó el *obi* y tres cabañas para sus esposas. Instaló luego su dios personal y los símbolos de sus padres difuntos. Cada uno de los cinco hijos de Uchendu (su tío materno más respetado) aportaron trescientas semillas de *ñame* para que su primo pudiera sembrar, pues en cuanto llegaran las primeras lluvias se empezaría a trabajar la tierra. (133-134).

Por esos días de inicio del destierro en la aldea del clan de su madre, Amikwu, hijo de Uchendu, se aprestaba a tomar esposa en la inveterada práctica de la dote, la cual se llevaba a cabo en “la ceremonia de **isa-ifi**” que, por supuesto reunía a las dos familias extendidas de los futuros esposos. Como se estilaba en las celebraciones de este tipo, al comienzo lo fundamental era invocar y apelar a los ancestros. Todos en un amplio círculo

en el suelo y la novia se sentó en el centro con una gallina en la mano derecha. Uchendu se sentó a su lado, empuñando el bastón ancestral de la familia. Todos los demás hombres estaban sentados fuera del círculo, mirando. Sus esposas miraban también... Uchendu le cogió la gallina, le cortó la garganta con un cuchillo afilado y **dejó caer un poco de sangre en el bastón ancestral**.(135-136)

La sangre ritual representa una especie de vínculo y un agente de pureza para procurar la protección y el llamado de los antepasados en momentos vitales de la comunidad como el del matrimonio.

Como era apenas entendible, al comenzar su destierro, Okonkwo entró en una lamentable desazón y en una profunda depresión, que lo llevó a la no ingesta de alimentos. Ante esto, su tío materno, Uchendu, convocó a una reunión de la familia materna extendida y delante de todos le recriminó su pobre disposición personal, haciéndole ver y caer en cuenta –a él y a todos los familiares presentes- el innegable papel esencial de la mujer, de la madre suprema, como cemento y referente persuasivo de la familia y de la comunidad materna.

Es cierto que los hijos pertenecen al padre. Pero cuando el padre pega a su hijo, el niño busca comprensión en la cabaña de su madre. Un hombre pertenece a la tierra de su padre cuando todo va bien y la vida es agradable. Pero cuando hay penas y amargura se refugia en la tierra de su madre. Tu madre está aquí para protegerte. Aquí está enterrada. Y por eso decimos que **la madre es suprema**. ¿Es justo que tú, Okonkwo, le pongas una cara triste a su madre y te niegues a recibir consuelo? Ten cuidado o disgustarás a los difuntos.” Añadió recordándole que ahora todos sus primos “son ahora tus parientes”. (137-138)

De esta manera, a pesar de todas las representaciones y percepciones que mostraban el lado patriarcal y hasta misógino de Okonkwo, su

tío Uchendu, en el momento preciso, le recordó el notable y decisivo valor de la mujer, de la madre, para el destino de los seres humanos. Justamente cabe recordar que Ani, la diosa de la tierra, es una mujer, así como el oráculo, Agbala, lleva nombre de mujer y es Chielo su sacerdotisa más importante y eficaz.

Justamente, Okonkwo sufrió el rigor y la reprimenda moral por parte de Ezeani, el sacerdote de Ani, la diosa de la tierra, por haber violado los preceptos establecidos para ser guardados durante la celebración de La Semana de la Paz. Sucedió que Ojiugo, su tercera esposa, se ausentó para irse a **trenzar** y Okonkwo al darse cuenta de su partida, sin su consentimiento, montó en cólera y al regresar Ojiugo, quien se justificó con una mentira, fue severamente castigada por su esposo, quien engeuecido por la ira olvidó que la aldea se encontraba celebrando la Semana de la Paz, en homenaje a la diosa Ani y como preparación al cultivo de los suelos. En advocación a la diosa Ani, durante la Semana de la Paz ningún miembro de la aldea podía ofender a otro aldeano, ni perturbar la concordia entre los miembros de la comunidad. Ese precepto y tradición inveterada había sido flagrantemente violada por Okonkwo. Había irrespetado un referente femenino sagrado y alterado la estabilidad colectiva. Al día siguiente del insuceso, Ezeani fue a ver al transgresor y lo reprendió agriamente:

Escúchame. Tú no eres un forastero en Umuofia. Sabes igual que yo que nuestros antepasados decretaron que antes de sembrar la tierra tiene que haber una semana en que ningún hombre le diga ni una sola palabra dura a su vecino, Esa semana vivimos en paz con nuestro prójimo para honrar a la gran diosa de la tierra, sin cuya bendición nuestros cultivos no crecerán. Has hecho un gran mal. (45-46)

Acto seguido, con el bastón simbólico de mando, golpeó “fuerte en el suelo”, y le recriminó señalándole que no podía haber castigado a su esposa aún si la hubiera encontrado “con el amante encima”. Y agregó: “El mal que has hecho puede traer la perdición a todo el clan. La diosa de la tierra a quien has ofendido podría negarse a darnos sus dones y moriríamos todos.” (46) Acto final lo conminó a cumplir y pagar una deuda moral expresada en cantidades concretas: “Mañana llevarás al altar de Ani una cabra, una gallina, una pieza de tela y cien cauris”, mandato que, con presteza, cumplió Okonkwo. (46)

Como ya se habrá notado y como algo apenas natural, la agricultura en general y los cultivos constituían actividades vitales para la supervivencia de cualquier comunidad, por lo que eran faenas imbuidas de

una profunda sacralización, fundamentada precisamente en la consideración de la tierra como la madre. Por ello, para épocas de escasez de lluvia, un miembro de Umuofia se había especializado como “el hacedor de lluvia” (49) para procurar obtener el preciado líquido y evitar la pérdida de las cosechas. Dado que el *ñame* constituía el rey de los tubérculos y era la base de la gastronomía, existía para ese producto una celebración específica y en un calendario particularmente reservado. “El ñame, el rey de los cultivos, era un rey muy exigente” (49). Por ello, entonces, la “Fiesta del Ñame Nuevo se celebraba todos los años antes de empezar la recolección, para honrar a la diosa Ani de la Tierra y a los espíritus de los antepasados del clan.” (51) También era la ocasión propicia para reunir e invitar a los parientes, organizándose y preparándose grandes y copiosos banquetes. Familia extendida, alimentación en abundancia, mucho *fufú* y mucho vino de palma dentro de la configuración de redes familiares, vecinales y comunitarias de solidaridad. Constantemente se recordaba

la historia de un hombre rico que ofrecía a sus invitados un montón de *fufú* tan grande que los que se sentaban de un lado no podían ver lo que pasaba en el otro, y hasta última hora del día uno de ellos no vio a su pariente político, que había llegado durante y se había colocado enfrente de él. Hasta entonces no habían podido intercambiar saludos y estrechar las manos por encima de lo que quedaba de comida. (52)

De hecho, “Okonkwo siempre invitaba a los parientes de sus esposas y, como ya tenía tres, sus invitados formaban un grupo bastante numeroso”. (52)

La Fiesta del Ñame también era la ocasión propicia para renovar las construcciones, particularmente de los muros que permanecían expuestos al sol y a la lluvia, por lo que se resecaaban y se agrietaban. Para el efecto, se “habían restregado los muros y las cabañas con tierra roja hasta conseguir que reflejaran la luz. Luego habían hecho encima dibujos en blanco, amarillo y verde oscuro”, intentando quizás emular referentes espirituales. Las esposas, quienes adelantaban esta tarea de renovación de la arquitectura de barro, “se habían pintado ellas con madera de *cam* y se habían hecho bellos dibujos negros en el vientre y la espalda. También se adornaba a los niños sobre todo en el pelo, que les afeitaban formando bellos dibujos”. (52) De tal suerte que alrededor del ñame se desarrollaba, desde siempre, una cultura profusa de lúdica, comida, solidaridad y regocijo, así como –quizás lo más determinante– una inveterada veneración a la diosa madre de la tierra, dadora de protección y abundancia.

Las referencias y nominaciones temporales no se establecían de acuerdo a una especie de calendario matemático y secuencial, sino más bien el tiempo estaba determinado por calendarios naturales, ritmos sociales, cotidianidades y manifestaciones de orden natural. Así, a manera de ilustración, cultivar y cosechar ñame era un proceso exigente, pues “obligaba a trabajar de firme durante tres o cuatro lunas y a prestarle una atención constante desde que canta el gallo hasta que las gallinas vuelven al gallinero.” (49) La irregularidad de las lluvias afectaba los ciclos agrícolas, por lo que su duración tenía especial relevancia en los espacios de socialización como los mercados regulares o estacionales; de ahí que se mencionara, con preocupación, que “la sequía duró ocho mercados”, ocasionando la muerte de una buena cantidad de ñames. (40) Las estaciones seca y húmeda podían estar marcadas por la llegada de aves migratorias como el milano: “aparecieron milanos reales de diferentes direcciones y se cernieron sobre la tierra en llamas en silenciosa despedida. Se acercaba la estación de las lluvias y ellos se irían hasta que volviese la estación seca.” (47)

La supervivencia de la comunidad estaba regida sobre la base de mantener estable y en crecimiento a la familia extendida, lo que implicaba un sano y productivo balance entre familias, compañeros, mujeres y tasas sostenidas de natalidad. Así que procrear hijos y verlos crecer era una suerte de capital moral para la familia extendida, pues con ello se aseguraba la continuidad del parentesco, se obtenía mano de obra necesaria y condiciones reales para la conformación de futuras familias. Tener hijos era un don precioso, no tenerlos era justamente una maldición. Por ello, la fecundidad y sus avatares estaban imbuidos de creencias, prácticas mágicas y dispositivos rituales con la presencia de espíritus que intervenían para facilitar o para maldecir la fecundación de nuevos miembros de la comunidad. Ekwefi, la segunda esposa de Okonkwo, había experimentado un sino maldito que le había provocado la pérdida de nueve hijos, de diez que había procreado. Lo que se creía entonces era que cada niño representaba un *ogbanje*, una especie de espíritu que se apoderaba de cada niño nacido, quien vivía para morir al poco tiempo y de esta forma se reproducía el círculo mortal que terminaba por agobiar a Ekwefi. Cuando nació su décimo hijo, Ezinma, la hija privilegiada por Okonkwo, y avanzando los primeros años, Ekwefi, su madre, empezó a sospechar que esta vez sí sería posible que su hija viviera. Sin embargo, se requería romper el ciclo que unía al espíritu *ogbanje* con la piedra especial *Iyi-uwa*, para que de esta manera se pudiera asegurar la vida misma de Ezinma. Esa piedra lisa, envuelta en un paño especial, había sido enterrada en un sitio particular, al que solo podía llegar Ezinma, guiada por Okagbue, hechicero sabedor en

cuestiones de romper tales ligaduras. Dado que Ezinma podía estar poseída por el **ogbanje**, sólo si ella conducía al hechicero hasta el lugar donde se había escondido o enterrado el **Iyi-uwa**, pues se procedía a desenterrar la piedra lisa y proceder a romper su perversa ligazón con el **ogbanje**. Ezinma, luego de varias dudas, condujo al hechicero, a su padre Okonkwo y a un nutrido grupo de miembros de la aldea al lugar donde estaba enterrado el **Iyi-uwa**: un árbol de naranjo, justo en frente del **obi** de su padre. (90-94). Luego de cavar profundamente, Okagbue, el hechicero, halló la piedra lisa:

fue hasta su bolsa de piel de cabra, sacó dos hojas y empezó a mascarlas. Después de tragárselas, alzó el trapo con la mano izquierda y empezó a desatarlo. Y entonces cayó al suelo el guijarro, liso y relumbrante. Lo recogió. (94).

De esta manera, se logró quebrar la influencia del espíritu que se apropiaba de los niños, quienes, misteriosamente, se enfermaban hasta morir. Así le había sucedido a Ekwefi con sus primeros nueve hijos, hasta que el ciclo mortal se había roto con Ezinma, quien desde entonces vivió para la alegría de su madre y de su padre Okonkwo, quien, por su agudeza mental y habilidad, la consideraba más un hijo varón que una hija. También, dada la importancia de asegurar una apropiada tasa de nacimientos y desarrollo, era fundamental para la comunidad el papel de los hechiceros que disponían de los secretos y los ritos suficientes para romper la influencia negativa, de carácter mortal, de los **ogbanje**.

Y apareció el hombre blanco “montado en un caballo de hierro”, y es acá cuando comienza todo a desmoronarse para Okonkwo, viéndose afectadas las nueve aldeas clánicas y los pueblos vecinos. A raíz de la llegada de los primeros hombres blancos, había quienes en Umuofia recordaban que, desde hacía ya un tiempo, algunos aldeanos difundieron la idea de asociar la lepra al color blanco: “el nombre cortés para la lepra era «la piel blanca»” (85), por lo que a muchos les causaba risa referirse a Amadi, un hombre blanco, ya que era una persona con lepra, un leproso. De todas maneras, Umuofia y sus habitantes empezaron a inquietarse con la presencia de los blancos, los misioneros, las iglesias y los primeros conversos; por ello, varios “ancianos consultaron a su Oráculo, que les dijo que el extraño desharía el clan y sembraría entre ellos la destrucción.” El Oráculo añadió en tono grave que arribarían más blancos. Así que una de las primeras reacciones fue asesinar al primer blanco que apareció “y ataron su caballo de hierro al árbol sagrado, porque daba la impresión de que podía escapar a avisar a los amigos del blanco.” (141) Al poco tiempo, sucedió la reacción funesta

de los blancos y fue atacar Abame, según se lo relató Obierika a su gran amigo Okonkwo, en visita al clan de la madre de éste:

Aquellos tres hombres blancos y muchísimos más rodearon el mercado. Debieron utilizar una magia potente para hacerse invisibles hasta que se llenó el mercado. Entonces abrieron fuego. Los mataron a todos menos a los ancianos y a los enfermos [y] (...) Ahora su clan está completamente vacío. Hasta los peces sagrados de su lago misterioso han huido (...) Ha caído sobre su tierra un gran mal”, tal como se los había advertido el Oráculo (142).

Así que pronto circularon fuertes rumores de que la presencia de los blancos no era un asunto menor. Obierika le siguió contando a Okonkwo que, aquellos hombres de piel color como la lepra, “hacían armas de fuego potentes y bebidas fuertes y *se llevaban esclavos al otro lado del mar*,⁴ pero nadie había creído que esas historias fueran ciertas”. (143) Aquellos blancos ya eran ejército, pues venían misioneros, catequistas, funcionarios, dispersándose por todo el territorio circundante, ya habían erigido iglesias, por lo que venían incrementando su labor doctrinal de conversión (143). Los primeros conversos a la “nueva fe”, entre los que se contaba Nwoye, hijo de Okonkwo con Anasi, su primera esposa, pertenecían en general a los marginados, excluidos y condenados por la comunidad al Bosque Maldito. No era precisamente el caso de Nwoye, quien finalmente se consideraba un renegado a causa del maltrato de su padre, a quien no lo consideraba como tal. Cuando Obierika observó a Nwoye entre los misioneros blancos, le preguntó por su padre Okonkwo, ante lo cual contestó: “No sé. No es mi padre –dijo... con tristeza” (146). En todo caso, era particular la naturaleza de los conversos marginales y excluidos sin prebendas o privilegios: “Ninguno de sus conversos era un hombre cuya palabra tuviese peso en la asamblea del pueblo. Ninguno de ellos era un hombre de título. Eran casi todos de los que llamaban *efulefu*, hombres inútiles, ignorantes.” Chielo, la sacerdotisa de Agbala, despreció a unos y otros aduciendo que “los conversos eran el excremento del clan y la nueva fé un perro rabioso que había ido a devorarlo” (145). Un duro calificativo despreciativo para los dos: un acto de coprofagia. Como quiera que fuere, los primeros conversos eran aquellos considerados parias por la comunidad –denominados *osu*- y los gemelos (157).

El mensaje de los blancos, particularmente de los misioneros y

⁴ Hemos resaltado en negrilla esta noticia que da Obierika, ya que evidentemente alude al proceso, que ya venía desarrollándose siglos atrás, del comercio transatlántico de esclavos por parte de los europeos.

los conversos más aventajados, era en esencia la creación de un vacío, particularmente en el sentido de insistir en la naturaleza falsa de la religión, de sus símbolos y de sus prácticas. “Les dijo”, en una ocasión un blanco, “que ellos adoraban dioses falsos, dioses de madera y de piedra”. El mismo blanco, además, les indicó su suerte final por el pecado en el que vivían: “Los hombres malos y todos los paganos que habían adorado en su ceguera la madera y la piedra eran arrojados a un fuego que ardía como el aceite de palma” (146). Así, entonces, los conminaba a “que abandonéis vuestras malvadas costumbres y vuestros falsos dioses y acudáis a Él (al gran Dios) para que podáis salvaros cuando muráis”. Con sorna y considerando que los ciegos eran en realidad los blancos, un habitante de Umuofia le respondió al blanco: “Tú trasero entiende nuestra lengua” y los concurrentes “se echaron a reír” (147). Acá la risa despectiva era la fiel expresión y convicción de que los blancos no podían entender el mundo igbo. De hecho, Okonkwo consideraba, con convencimiento, que los blancos bien podían estar locos (148).

Una serie de nuevas lógicas y de hechos heréticos cometidos por misioneros y conversos contra los pilares religiosos y espirituales de la comunidad de Umuofia fue lo que, poco a poco, pero de manera inexorable, fue conduciendo a Okonkwo al suicidio. En sus recorridos por las aldeas, como Mbanta, los misioneros y los conversos vociferaban diciendo que los dioses de los aldeanos no vivían más, por lo que su poder había menguado ostensiblemente. Continuaban sus amenazas proclamando que retaban a esos dioses muertos anunciando que irían “quemando todos los santuarios” (156), provocando de esta manera una profunda afrenta a la cartografía sagrada de Umuofia. Ya se decía que el hombre blanco no solo había traído “la nueva fe”, “sino también un gobierno... habían construido una casa de juicios en Umuofia para proteger a los seguidores de su religión”. (156-157) El señor Kiaga, pastor y converso, de manera temeraria indicaba, en forma exultante, que los aldeanos eran profundamente mentirosos y se refería a todos ellos como paganos:

Los paganos dicen que moriréis si hacéis esto y aquello. Y vosotros tenéis miedo. También dijeron que yo moriría si construía mi iglesia en este terreno. ¿Acaso he muerto? Dijeron que moriría si cuidaba a los gemelos. Y todavía estoy vivo. Los paganos solo dicen mentiras. Solo la palabra de nuestro Dios es verdadera. (159).

La proclama de señalar que, para los africanos, no hay futuro sin escritura y sin educación occidental traduce la clave perversa de ir anidando un proyecto de occidentalización y, en consecuencia, la formación de una elite occidental.

Al ritmo de estas agresiones, Okonkwo fue asumiendo una actitud radical, profundamente crítica, particularmente con su familia extendida y con sus hijos, a quienes advertía de duras sanciones morales si se convertían a la “nueva religión”, como ya había sucedido con Nwoye:

Todos habéis visto la gran perversidad de vuestro hermano. Ahora ya no es hijo mío, ni vuestro hermano. Yo no quiero un hijo que no sea un hombre, que no mantenga la cabeza alta entre mi pueblo. Si alguno de vosotros prefiere ser una mujer, que se vaya con Nwoye ahora que estoy vivo para poder maldecirlo. Si os volvéis contra mí cuando haya muerto, os visitaré y os romperé el cuello (172)

En esta confrontación, el falseamiento de la religión tradicional por parte de los blancos y la velocidad de las conversiones a la “nueva religión”, afectaba las bases fundamentales de las creencias e inducía alteraciones en las cadenas del parentesco, normas esenciales que le daban sentido a la comunidad en su devenir y en su memoria. No debería parecernos asombroso o sorprendente que, hace poco, un misionero Kenyano de una comunidad religiosa católica, ante una pregunta mía sobre la naturaleza de la religión de sus padres, él sin titubear y con una seguridad manifiesta expresaba que esa religión “era falsa”. Lo refiero para advertir lo actual que sigue siendo este proceso de falseamiento de los marcos religiosos tradicionales y ancestrales africanos que, no obstante, manifiestan una comprensible terquedad en su existir y que M’bokolo ha denominado como “la venganza del paganismo”, según lo referiremos más adelante en nuestras reflexiones finales.

El mensaje de los blancos, particularmente de los misioneros y los convertidos más aventajados, era en esencia la creación de un vacío, particularmente en el sentido de insistir en la naturaleza falsa de la religión, de sus símbolos y de sus prácticas.

Mr. Smith, el pastor que reemplazó a Mr. Brown, planteó de manera descarnada y fundamentalista otro ángulo de confrontación decidida entre los blancos y los igbo: la demonización del mundo ibo y, con ello, la entronización del diablo en los marcos teológicos y religiosos africanos que manifestaban otras concepciones del mal que nada tenían que ver con la idea judeo cristiana del diablo y del infierno. Mr. Smith, entonces, resaltaba discursos y acciones marcadamente esencialistas, proyectando una incidencia directa en el desenlace fatal de Okonkwo. El señor Smith concebía

las cosas blancas o negras. Y las negras eran malas. Veía el mundo como un campo de batalla en el que los hijos de

la luz libraban una lucha a muerte con los hijos de las tinieblas. Hablaba en sus sermones de ovejas y cabras y de trigo y cizaña. Y era partidario de exterminar a los profetas de Baal. (182)

Por ello, no es de extrañar la persistencia en el tiempo de esta demonología frente a la religiosidad ancestral africana, dado el hecho actual de los ataques a tales expresiones o manifestaciones de las religiones africanas y afro diaspóricas de parte de lo que se ha denominado como el auge global del fascismo evangélico, que proyecta justamente a las religiones tradicionales no judeo cristianas como obras del demonio en la tierra.

Pero, quizás, el acto más insidioso contra la religión de Mbanta – aldea materna de Okonkwo- y todas las aldeas circundantes fue cuando Okoli, un converso, mató a la pitón sagrada, que significaba “la emanación del dios del agua”, además de representar un fundamento central icónico y referencial del poder establecido en los sacerdotes, sacerdotisas y notables ancianos.

La pitón real era el animal más venerado de Mbanta y de todos los clanes de los alrededores. La llamaban “Padre Nuestro” y le permitían meterse donde quería, hasta en las camas de la gente. Comía las ratas de las viviendas y a veces los huevos de las gallinas. Si un hombre del clan mataba accidentalmente a una pitón real, tenía que hacer sacrificios de expiación y una costosa ceremonia de enterramiento como la que se hacía para un gran hombre. (159)

Días después, sin mayor explicación posible, Okoli murió luego de caer enfermo. “Su muerte demostró que los dioses aún eran capaces de librar sus propias batallas.” (162) Al regreso del destierro de Okonkwo a su pueblo, a los pocos días, se difundió la versión que Enoch, otro converso, esta vez en Umuofia, “había matado y se había comido a la pitón sagrada y que su padre le había maldecido.” (177). Junto a todo esto, los blancos trajeron una “nueva forma” de moneda, distinta a los cauris, con la que se establecieron nuevas pautas de compra, venta de mercancías y nuevas oportunidades de enriquecimiento, pues “a Umuofia llegaba mucho dinero”. (177)

Se dio un diálogo significativo o, mejor dicho, problemático entre Mr. Brown, Pastor de la iglesia, y Akunna, uno de los mayores más influyentes del clan. Ese diálogo pone de manifiesto las tensiones evidentes en las distintas concepciones de naturaleza escolástica y religiosa,

si bien Akunna intenta, sin lograrlo, poner de manifiesto la naturaleza de mediación de lo que Mr. Brown llama, producto de su incomprensión manifiesta, trozos de madera o de piedra. Esa conversación se desarrolló de la siguiente manera:

— Dices que hay un Dios supremo que hizo el cielo y la tierra —dijo Akunna al señor Brown en una de sus visitas— También nosotros creemos en Él y le llamamos Chukwu. Él creó el mundo y a los demás dioses.

— No hay otros dioses —le dijo el señor Brown—. Chukwu es el único Dios y los otros son falsos. Talláis un trozo de madera... como ése —señalando las vigas de las que colgaba el *Ikenga* tallado de Akunna— y lo llamáis dios. Pero sigue siendo un trozo de madera. —

—Sí —dijo Akunna—. Es realmente un trozo de madera. El árbol del que procede fue creado por Chukwu, lo mismo que todos los dioses menores. Pero Él los hizo para que sean sus mensajeros y podamos acercarnos a Él por su *mediación*. Es como tú mismo. Eres el jefe de la iglesia.

— No —protestó el señor Brown—. El jefe de mi iglesia es el mismo Dios.

— Ya lo sé —dijo Akunna—, pero tiene que haber un jefe en este mundo, entre los hombres. Aquí como tú tienes que ser el jefe aquí.

— El jefe de mi iglesia en ese sentido está en Inglaterra.

— Eso es exactamente lo que estoy diciendo. El jefe de tu iglesia está en tu país. Y te ha enviado aquí como mensajero suyo. Y tú también has nombrado mensajeros y sirvientes propios. O, déjame poner otro ejemplo, el comisario del distrito. A él lo ha enviado tu rey. — Ellos tienen reina —dijo el intérprete por su cuenta.

—Tu reina ha enviado a su mensajero, al comisario del distrito. Él comprueba que no puede hacer solo el trabajo y por eso nombra a los *kotma* para que le ayuden. Pues lo mismo con Dios o Chukwu. Él nombra a los dioses menores para que le ayuden porque su trabajo es demasiado para una persona sola.

— No deberías pensar en él como en una persona —dijo el señor Brown—. Es por hacer eso por lo que imaginas que Él necesita ayudantes. Y lo peor de todo es que adoráis solo a los falsos dioses que habéis creado.

— Eso no es así. Hacemos sacrificios a los dioses pequeños, pero cuando ellos fallan y no hay otro al que recurrir acudimos a Chukwu. Es una cosa lógica. Nos acercamos a un gran hombre a través de sus sirvientes. Pero cuando sus sirvientes no nos ayudan, entonces recurrimos a la última fuente de esperanza. Parece que prestamos más atención a los dioses pequeños, pero no es verdad. Los molestamos más a ellos porque nos da miedo molestar a su Amo. Nuestros padres sabían que Chukwu era el Jefe Supremo y por eso muchos de ellos pusieron de nombre a sus hijos Chukwuka, «Chukwu es el Supremo». (178-179)

Esta conversación prefigura otro escenario de fricción en el proceso del establecimiento del orden colonial y con él las dinámicas de reacción o de resistencia de los africanos. En la perspectiva colonizadora un papel inicial de la iglesia, de las misiones y de los evangelizadores fue incubar el poder de la escritura en las escuelas, en la enseñanza y en la administración como un factor central en la instauración como tal de la dominación colonial, en tanto sistema estructurado de sujeción. Absolutamente convencido del poder de la escritura como único posible futuro, Mr. Brown proclamó,

rogó y argumentó... Decía que en el futuro los jefes de la tierra serían los hombres y las mujeres que hubieran aprendido a leer y escribir. Si Umuofia no mandaba a los niños a la escuela, llegarían extranjeros de otros lugares partes para gobernarlos. (180)

La proclama de señalar que, para los africanos, no hay futuro sin escritura y sin educación occidental –inglesa en este caso- traduce la clave perversa de ir anidando un proyecto de occidentalización y, en consecuencia, la formación de una elite occidental. Perverso, además, por el hecho de intentar “botar a la basura” esencialidades africanas, en especial del *muntú*, que hemos apuntado en esta narrativa de Okonkwo y de Umuofia: el parentesco, la memoria, las memorias performativas, los espíritus ancestrales, la magia, la hechicería, los objetos vectores entre lo visible y lo invisible y las narrativas de la memoria, entre otras.

Y así se fue desencadenando el desenlace final, donde para Okonkwo todo se desmorona. Sucedió cuando Enoch, uno de los conversos, cometió la mayor herejía y el más agudo crimen espiritual al desenmascarar a uno de los *Egwugwu*, una de las nueve máscaras espirituales. Enoch ya había sido mencionado en la aldea, pues se decía que había matado

y comido partes de la pitón sagrada. La herejía sucedió en un momento ritual significativo: “Ocurrió durante la ceremonia anual que se celebraba en honor de [Ani] la deidad de la tierra”, cuando, desde “pequeños hormigueros”, fueron apareciendo cada uno de los nueve **Egwugwu** para celebrar el ritual. Achebe relata así en la trama ficcional el momento del crimen:

Uno de los mayores delitos que podía cometer un hombre era desenmascarar a un **egwugwu** en público, o decir o hacer algo que pudiera disminuir su prestigio inmortal a ojos de los no iniciados. Y esto fue precisamente lo que hizo Enoch... Entonces volvieron todos y uno de ellos le pegó a Enoch un buen golpe con el bastón que llevaban siempre. Enoch se abalanzó sobre él y le quitó la máscara. Los demás **egwugwu** rodearon inmediatamente a su compañero profanado, para protegerle de las miradas sacrílegas de las mujeres y de los niños y se lo llevaron. Enoch había matado a un espíritu de los antepasados y eso sumió a Umuofia en el desconcierto. (184)

Como era de esperarse, esto generó una serie de reacciones, empezando esa misma noche por parte de

la Madre de los Espíritus (quien) recorrió el clan de un extremo a otro, llorando por el hijo asesinado. Fue una noche espantosa. Ni siquiera el hombre más anciano de Umuofia había oído jamás un sonido tan extraño y pavoroso y no volvería a oírse nunca. Era como si el alma misma de la tribu llorara por un gran mal inminente: su propia muerte. (184)

Así fue como se congregaron miles de espíritus, muchas personas de la comunidad, “algunos ancianos del clan, bien protegidos con amuletos” (185), se dirigieron a la casa de Enoch y la destruyeron. Luego fueron con rumbo a la iglesia y la destruyeron. Al respecto, el Sr. Smith, el pastor, y sus correligionarios nada pudieron hacer para detener el ataque. (184-185). Esto pareció calmar al clan, pero sólo sería por pocos días, ya que el comisario, mediante un engaño, detuvo y encarceló a seis miembros de Umuofia –siendo uno de ellos el mismo Okonkwo-, quienes fueron deshonrados al quitárseles integralmente su cabello y, además, se les impuso una pena elevada de pagar de “doscientas bolsas de cauris” (190-191). Al pagar la multa, incrementada por los mensaje-

ros con 50 bolsas más de cauris, quedaron libres. Durante los próximos días, la comunidad discutía la mejor manera de reaccionar ante el agravio y allí se pusieron de manifiesto serias discordancias entre Okonkwo, que era partícipe de ir a la guerra y atacar a los blancos, en tanto que otros preferían negociar; a estos, Okonkwo no dejaba de calificarlos como simples cobardes. La Asamblea, donde se discutía las acciones a ejecutar, fue interrumpida por “cinco agentes” del comisario, quienes llegaron con la orden de impedir que la Asamblea continuara llevándose a cabo: “— El hombre blanco cuyo poder conoces demasiado bien ha ordenado que se interrumpa esta reunión” (199). Tal acción representó para Okonkwo el desafío final al poder mítico y ancestral de la comunidad: un extranjero impidiendo la celebración de una decisión colectiva, siempre acompañada y protegida por los antepasados. Por instinto y buscando preservar el orden político ancestral,

Okonkwo desenvainó el machete rápido como el rayo.
El agente se agachó para esquivar el golpe. Fue Inútil.
Okonkwo bajó dos veces el machete y la cabeza del hombre
quedó en el suelo junto a su cuerpo uniformado. (200)

Convencido de que Umuofia no iría a una guerra y de que sería sentenciado a la pena capital por un Tribunal de extraños blancos, tomó la decisión mortal de suicidarse, violentando así el máspreciado decálogo moral de la comunidad y sabedor además de que el Bosque Maldito sería el futuro de su cuerpo cadáver. Encontrado el lugar donde ocurrió el suicidio, Obierika le solicitó al comisario y al pelotón de soldados que bajaran el cuerpo. Ante la pregunta del comisario de porque tenía que ser así, uno de los aldeanos les respondió:

— Va contra nuestra costumbres —contestó uno de los hombres—. El que un hombre se quite la vida es un acto abominable. Es una ofensa a la tierra y el hombre que la comete no puede ser enterrado por los hombres de su clan. Su cuerpo es maligno y solo pueden tocarle los extraños. Por eso pedimos a tu gente que lo bajen, porque sois forasteros. (202)

Ante la desgracia, Obierika, el mejor amigo de Okonkwo, expresó con absoluta tristeza y desazón:

— Ese hombre era uno de los hombres más grandes de Umuofia. Vosotros lo obligasteis a matarse; y ahora le ente-

rrarán como a un perro (...)” —No pudo seguir. Le temblaba la voz y no le salían las palabras. (203)

Así terminó infelizmente la vida de un hombre importante del clan: auto sacrificándose, antes de permitir, ni siquiera por un único instante, que su comunidad perdiera su sentido en esta tierra de la diosa Ani.

Por su parte, el comisario inglés venía cocinando la idea de escribir un libro que, de alguna forma, recogiera sus experiencias de funcionario en varias partes de África y que reflejara sus esfuerzos por “hacer llegar la civilización a distintas regiones de África”. (203) En efecto, compartía la idea de que estos pueblos necesitaban esa luz del progreso. En seguida de experimentar el ahorcamiento de un aldeano, insuceso que bien podría registrarse en esa obra, “había elegido el título del libro, después de darle muchas vueltas: *La pacificación de las Tribus Primitivas del Bajo Níger.*” (203) En su lógica o mentalidad de funcionario colonial, los indígenas o nativos finalmente eran transgresores de los principios de la civilización, dada su cualidad de primitivos, por lo que sería necesario conducirlos al final del túnel mediante acciones de pacificación, ya fueran medidas o violentas.

Luego de poner de manifiesto las tensiones, las densidades y las complejidades de la sociedad de Umuofia y de Okonkwo, en tanto un protagonista a destacar, la implicación retórica y semiótica que se le puede atribuir al título que el Comisario inglés le pensaba dar a su libro crónica se puede, objetiva y críticamente, condensar en la consideración de Walter Benjamin, planteada en 1940 en sus “Tesis sobre el concepto de historia”, según la cual “Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea también de barbarie”. Agrega Benjamin, además, que tal documento, imbuido de barbarie, no puede deshacerse de tal propiedad en su “proceso de transmisión por el que ha pasado de unas manos a otras”. En la medida que el libro del Comisario estaba en camino de convertirse en un “documento de barbarie”, se requerirá “pasarle a la historia el cepillo a contrapelo”⁵. En efecto, la narrativa de Chinua Achebe en *Todo se desmorona* es una escritura estructurada a contrapelo y contra la corriente de la llamada “biblioteca colonial”, ese inmenso repositorio de producciones escriturales —y visuales— que, en esencia, produjeron, desde una exterioridad manifiesta, un vaciamiento de las complejas realidades africanas como las pudimos apreciar en el ámbito de la vida de Okonkwo y en la cotidianidad de la comunidad de Umuofia. Constituía, quizás, la victoria de la razón del eurocentrismo hegemónico, más no necesariamente la claudicación irrestricta de las

5

Benjamin, Walter, *Iluminaciones*. Bogotá, Taurus, p. 311.

espiritualidades africanas, a cuyas insondables orbitas la lógica europea no tenía la capacidad, ni la disposición de aprehender y menos de arribar, aun suponiendo la ejecución de políticas coloniales de imposición y de represión.

AFRICA NOS INTERPELA

A MANERA DE REFLEXIÓN FINAL



Hemos ofrecido, en este texto, un conjunto de posibilidades temáticas que configuran perspectivas, caminos, para adentrarse en el ancho y complejo mundo africano. Son sólo apenas un puñado de opciones de acceso, quedando la tarea de ir encontrando un sinfín de escenarios dinámicos de la más diversa factura. Por ello, este texto no trata de cerrarse con unas conclusiones finales, sino, más bien, con una reflexión final que, a su vez, propone otro tipo de rutas para abordar África. Se encuentran en la idea de señalar o poner en cuestión porqué el estudio, el conocimiento y la comprensión de África ha constituido un terreno plagado de incertidumbres y falacias, especialmente en esa idea borrosa de África que finalmente se ha anidado en amplios sectores de la opinión a nivel global. Por eso, África nos interpela, nos cuestiona, nos interroga acerca de cuáles han sido realmente los aciertos objetivos y los crasos errores que las escrituras del poder y la ciencia han producido a la hora de registrar o de interpretar a los pueblos africanos y su sino en la evolución de la humanidad.

No obstante, la interpelación parte de un presupuesto ontológico fundamental: se reclama el lugar propio, inherente, que tienen los saberes, las prácticas culturales y las estructuras sociales africanas en su propia comprensión “desde adentro”, evidentemente con todas sus tensiones, redes y solidaridades. Y es que una expresión lacerante y perversa de los estereotipos sobre África es aquella que invalida o deslegitima los saberes africanos. Las representaciones, los imaginarios y las retóricas que apuntalan esa precarización son, en realidad, poco menos que primarias, dado que las genealogías de producción de saber, técnica y conocimiento en África se han desenvuelto desde los tiempos de origen de los referentes míticos, hasta los momentos actuales de crisis e incertidumbre, evidenciando procesos sistémicos o estructurales de generación, acumulación y transmisión de los saberes ancestrales. Tal transversalidad y reproducción en el tiempo-no-tiempo puede ayudarnos a comprender la terquedad, esa fortaleza, de las tradiciones ancestrales africanas a no desaparecer ante los embates de la modernidad exógena, así como también nos posibilita advertir los cambios y las metamorfosis que han experimentado las culturas tradicionales en los escenarios rurales, aunque, de manera más acuciosa, en las áreas urbanas.

(...) se reclama el lugar propio, inherente, que tienen los saberes, las prácticas culturales y las estructuras sociales africanas en su propia comprensión “desde adentro”

En consecuencia, se nos interpela, además, por nuestro lugar o carácter exógeno, exterior, a las matrices centrales africanas. La inquietante cuestión es advertir hasta dónde son funcionales, cuáles son los

límites de nuestras miradas “desde afuera” de las formaciones sociales africanas, las cuales, per se, no son o representan el agente productor de tales exterioridades. Claro, es preciso no olvidar que entre los complejos socio-culturales africanos también se manifiestan enunciaciones “desde afuera” que sustentan, por ejemplo, la justificación de la esclavización de un pueblo sobre otro, o la imposición de nacionalismos étnicos, de naturaleza autoritaria, sobre la mayoría o minoría de un conjunto de conglomerados culturales en un país o en una región determinada. Igualmente, élites y gobernantes africanos que asumieron los cánones y las políticas coloniales –y luego neocoloniales- europeas y los emplearon contra sus poblaciones afines, tornándose en aliados serviles de los europeos y de los intereses extranjeros. O aquella combinación manifiesta de africanos “blanqueados” o europeizados, quienes no necesariamente abandonaban sus raíces tradicionales. Así que África nos interpela, pero también África interpela a los mismos africanos. También, en otros términos, así como la tradición ancestral africana interpela a la modernidad, la modernidad “africanizada”, o desplegada bajo y en escenarios africanos, igualmente interpela a la tradición ancestral.

En ese orden de ideas, puede parecer una obviedad afirmar que el continente africano es un escenario infinito en complejidad y diversidad. Pero, quizás, no lo es tanto cuando nos percatamos que aún persisten nociones que desfiguran, malinterpretan o vacían sus intrincadas y hasta insondables realidades o creencias. El arte africano, por ejemplo, era concebido como rudo, primitivo y diabólico; tal percepción, ciertamente, empezó a cambiar en el paso del siglo XIX al XX, producto de las notables influencias de las estéticas africanas en las novedosas tendencias artísticas europeas. En ese péndulo, entre el prejuicio que anula y el reconocimiento, África configura todo un desafío que nos interpela su comprensión, lo cual, además, puede acarrear el riesgo de que nos matriculemos o en una irrestricta esencialización, o en una victimización anodina.

Toda esta tensión, objetivamente, está atravesada aún por la carga valorativa imbuida en una percepción de naturaleza racializada respecto de los africanos, que tiene una hondura en el tiempo que la hace tozudamente creíble y sobre la cual, además de otros factores, se ha venido reproduciendo, cabalgando, a nivel global, una marcada ignorancia supina sobre el continente. Decididamente, ante un África que nadie puede definir, dada su inconmensurable diversidad y densidad, continúa siendo paradigmático que el continente africano siga siendo mirado a través de muchos estereotipos y clichés que logran reducir las realidades complejas a percepciones primarias sin fundamento alguno.

Esas talanqueras impiden ver, por ejemplo, que, en el presente/futuro global, diversas propuestas o realizaciones estéticas africanas y de la diáspora retan otras expresiones convencionales de Europa o Norteamérica. Ello se puede apreciar en el ámbito del cine, de los mass media (de ficción y experimental como Nollywood¹), del diseño, las músicas y de la moda. A lo que ahora se ha dado en llamar el Sur Global, las nuevas y renovadas estéticas africanas le está imprimiendo un inusitado movimiento de creatividad y alternancia a pautas hegemónicas en el diseño, la moda, las telas y la música.

Ahora, arriesgando una percepción de victimización en contravía de otras más objetivadas, cabe recordar que, hace ya varias décadas, Ali Mazrui, connotado intelectual keniano, llegó a afirmar que, posiblemente, África ha sido el continente más humillado en la historia de la humanidad: "los africanos no son necesariamente el pueblo más brutalizado, pero casi con toda seguridad son los más humillados de la historia moderna"². Y, por supuesto, eso dio para una larga controversia que, entre otras consecuencias, ayudó a producir el reclamo global de las afro reparaciones y abrió la posibilidad de la condonación de las abultadas deudas externas de los países africanos. De otra parte, recientemente, Achille Mbembe, reconocido intelectual camerunés, adujo que la

(...) los futuros africanos toman o adquieren sentido en el no-tiempo de la ancestralidad.

historia de la humanidad es la lucha del negro por su libertad y que, en ese sentido, África era un repositorio moral y experiencial para la crisis actual de la humanidad enfrentada a hecatombes como la destrucción del planeta, las esclavitudes modernas y la pobreza global³. El mundo global, ha apuntalado Mbembe, camina en dirección al mundo negro global como posibilidad ética de futuro, en donde además no se puede soslayar el hecho de que la globalidad contemporánea, calificada de globalidad necropolítica, observa mucho de la experiencia racista y esclavista experimentada por los africanos desde hace ya varias centurias⁴. Igualmente, hace ya varias décadas, al menos desde los ochenta, Carlos Lopes, importante sociólogo Bissau guineano del desarrollo, colocaba, analizaba y discutía las percepciones del continente en un péndulo que iba desde el África vilipendiada hasta el África que representaba el continente de la esperanza, del futuro, inclinán-

1 Nollywood alude a un movimiento de mass media, originado en Nigeria, pero que de muchas maneras se ha expandido hacia varios países africanos. A contrapelo de las narrativas, técnicas y financiación dominante de Hollywood, Nollywood se ha plantado como una estrategia de la sociedad civil en la producción y edición de sus propias ficciones narrativas que pretenden, como así ha acontecido, generar una opinión y una masa de espectadores más cercana a sus propias cotidianidades, problemáticas y realidades.

2 Citado por A. Adu Boahen: "El colonialismo en África: su impacto y significado", en *Historia General de África. Volumen VII: África bajo el dominio colonial, 1880-1935*. Madrid-Paris, Tecnos, UNESCO, 1980, p. 851.

3 Mbembe, Achille, "La historia de la emancipación humana es una historia de negros". Editorial Futuro Anterior, abril 20, 2016. Web. Mar. 12, 2020. Disponible en: <http://www.futuroanterior.com.ar/blog/achille-mbembe-la-historia-de-la-emancipacionhumana-es-una-historia-de-negros>.

4 Mbembe, A., *Critica de la razón negra* (2016), Barcelona, Ediciones Futuro anterior, ediciones Nuevos emprendimientos editoriales. Cf. la introducción.

dose y como tal fundamentando más esta segunda opción, bajo la premisa concluyente de que “¡El cambio será posible cuando la sensación de derrota sea derrotada!”⁵. De hecho, en su libro más reciente, *Africa in transformation*, Lopes retoma la tensión de este péndulo al subtitarlo *Desarrollo económico en la época de la duda*⁶. Constituye una lectura genealógica a los modelos tradicionales africanos de desarrollo y su papel en el futuro sostenible del continente, en el escenario de las incertidumbres globales.

Futuro, certeza e incertidumbre parecen, de alguna manera, condensar el horizonte del continente africano hoy por hoy. Y, es que, en muchos sentidos, los futuros africanos toman o adquieren sentido en el no tiempo de la ancestralidad, que, no obstante, se ha visto impedida o forzada a dialogar y a entremezclarse con variaciones modernas en distintos ámbitos y de la más diversa naturaleza. Así, podemos constatar, con alguna objetividad, que la tradición ancestral africana es una dinámica terca y obstinada, ante la amenaza de desaparecer, que justamente la ha llevado a experimentar una crisis real. Una tradición terca, amenazada que se resiste a evaporarse. En todo caso, nada es seguro y todo parece incertidumbre cuando se trata de aprehender ese vasto horizonte, que, además, nos obliga, de manera permanente, a prevenir, advertir o a cuestionarnos acerca de nuestros lugares de enunciación desde los cuales anunciar la manera más objetiva de comprender, de legitimar y visibilizar el continente, sus culturas y sus pueblos.

Con seguridad, la noción de paganismo, propugnada por las religiones monoteístas (cristianismo, islam, reformista), es ese lugar de enunciación que, desde sus orígenes, pretendió, y sigue pretendiendo, anular o deslegitimar las creencias y ritos ancestrales africanos, en un claro intento de desposesión de sus bases teogónicas⁷. Sin embargo, de igual manera, se ha podido evidenciar la persistencia y la fortaleza de ese mal llamado paganismo, tanto en zonas rurales, pero quizás sobre todo en los caóticos ámbitos urbanos africanos. Los fetiches, los tranques, los sacrificios, los diálogos “con el más allá” y los ritos asociados a las religiones ancestrales no solo siguen obsesionando a sus detractores, sino que su práctica, pública o privada, sigue siendo una adhesión más o menos cotidiana entre muchos habitantes urbanos que oficial y nominalmente son fieles practicantes que asisten a iglesias evangélicas, cris-

5 Al respecto véase su diagnóstico crítico y alternativo sobre las realidades africanas en López, Carlos, “¡Basta ya! Para un diagnóstico alternativo de la crisis africana”. En *Estudios de Asia y África*, CEEA-COLMEX, volumen 31, número 1 (enero-abril, 1996), p. 109. Aunque su diagnóstico ya tiene 14 años de haber sido producido, sigue siendo asombrosamente vigente y actual.

6 Lopes, Carlos, *Africa in transformation. Economic development in the age of doubt*. (2019). Cham (Switzerland), Springer Nature Switzerland AG, 164 pp.

7 Básicamente, el paganismo alude a ritos, liturgias, creencias y a fieles o adeptos que son considerados, desde miradas dogmáticas y unilaterales exógenas, practicantes de religiones falsas y que adoran ídolos. No solo los bantúes fueron nominados como paganos por cristianos y musulmanes, sino que también, por ejemplo, estas religiones monoteístas se endilgaron entre sí el calificativo de ser religiones paganas, idolátricas e impuras.

tianas, o a mezquitas islámicas. Al menos, en referencia a la ciudad de Abidjan (Costa de Marfil), ello se pudo evidenciar en una investigación etnográfica que adelantaron Touré y Konaté, dos académicos marfileños. Su conclusión no puede ser más contundente al señalar que tales persistencias ancestrales constituyen, literalmente, una “**venganza del paganismo**”, y la caracteriza de la siguiente manera:

Cuando el sacrificio pone en competencia a los dioses de aquí y a los dioses de afuera, el costamarfileño o el africano comienzan por volver para el lado de sus antepasados, de sus divinidades, genios, espíritus, **siempre y aún vivos, cerca de los hombres**, celosos de sus abrazos recíprocos, de las idas y venidas, de las reencarnaciones. Después, adhieren a los dioses de afuera, frecuentan sus iglesias y mezquitas, por las apariencias, por el **status** social. Dicen apertura y diálogo, dioses de acá y dioses de afuera: no elegimos el país que tenemos, ellos (los dioses) están ahí, para la eternidad. Con el otro, dialogamos apoyándonos en los nuestros⁸.

De tal descripción, llaman la atención dos aspectos. Primero, que Touré y Konaté, sugieren hacer extensiva a los africanos, y no solo a los marfileños, esa actitud de constante retorno a los “dioses de aquí”, a los ancestros. Sin caer en los absolutismos, es posible sugerir, al menos como hipótesis, que el fenómeno presente de los espíritus ancestrales, al lado de los “dioses de afuera”, puede estar marcando una tendencia real y presente en muchos lugares en África. Y, segundo, la ancestralidad presente está nominada, de manera clara y real, como entidades espirituales “siempre y aún” vivas, muy próximas a sus creyentes o practicantes, referencia que constituye una prueba insoslayable de la persistencia y solidez de los ancestros, afianzadas por el hecho de ser considerados como los “dioses de acá”, siempre presentes en “la eternidad”.

M´Bokolo, reconocido historiador congolés, comentando y avanzando algunas explicaciones al fenómeno de “la venganza del paganismo”, infiere que el mundo urbano está plagado de miserias, carencias y oportunidades aplazadas, lo cual explicaría esa proclividad de acudir a los sacrificios:

Del análisis de los problemas que condujeron a los citadinos a practicar sacrificios, se resalta que los principales motivos son las dificultades específicas de la vida urbana: obtención de un empleo o de un ascenso o de una preservación de las funciones desempeñadas; preocupaciones

⁸ Touré, Abdou e Konaté, Yacouba, *Sacrifices dans la ville. Le citadine chez le divin en Côte d'Ivoire*. (1990). Abidjan, Editions Douga, p. 51. Citado por M´Bokolo, Elikia, *África Negra. História e Civilizações*. Salvador, EDUFBA, 2011, Tomo II, p. 691. Énfasis nuestro.

vinculadas a la escuela, ya sea que se trate de conseguir un lugar en un establecimiento, ya sea que se trate de lograr la aprobación en uno de los numerosos concursos que dan ritmo a la vida de los estudiantes; problemas de salud; sin embargo, también miseria afectiva, brujería, etc.⁹

Señala que los comerciantes, los artesanos, los estudiantes, los desempleados y la pequeña burguesía asalariada se cuentan entre los grupos sociales que, con mayor predilección, acuden a la práctica de los sacrificios y a los diálogos con los espíritus. Finalmente, M´Bokolo advierte, de manera objetiva, que las tradiciones ancestrales no son incólumes o puras, ya que “una ciudad impone metamorfosis de toda índole a las prácticas antiguas”, aunque las mismas tienen la capacidad de adecuarse a los ámbitos urbanos, llegando incluso también, y de manera paralela o complementaria, a operar allí “una sacralización inesperada del espacio urbano”. En realidad, podríamos aseverar, que lo sagrado ancestral dispone simbólicamente del espacio, de los lugares y de la naturaleza, tejiendo una red significativa que le otorga poder y fortaleza a la presencia de los antepasados memoriosos, pero siempre con la actitud de entablar los diálogos o de compartir los espacios con otras entidades exógenas que en algún momento llegaron a disputarle su primacía.

Este retorno, vigencia y fortaleza de las ancestralidades africanas propone o perfila una relación interesante entre las culturas africanas tradicionales y las generaciones de africanos que vieron la luz después de las independencias africanas de mediados del siglo XX. En efecto, en algo que no se ha reparado mucho, con atención, al menos en nuestro medio, es que alrededor del 50% -o quizás más- de la actual población africana prácticamente no había nacido cuando obtuvieron la independencia la mayoría de los países del continente. África está considerado, hoy por hoy, como el continente con mayor proporción de población joven, no solo en África, sino a nivel global. En la actualidad, aproximadamente el 77% de la población africana tiene menos de 35 años de edad¹⁰. En este sentido, se puede avizorar que, de muchas maneras, la juventud representa el sector de la población sobre la cual reposa el futuro de África, por lo que, como nos podemos imaginar, a los jóvenes africanos les cabe una enorme responsabilidad no solo en la conducción de su continente hacia la superación de sus graves proble-

(...) la ancestralidad presente está nominada, de manera clara y real, como entidades espirituales “siempre y aún” vivas, referencia que constituye una prueba insoslayable de la persistencia y solidez de los ancestros, afianzadas por el hecho de ser considerados como los “dioses de acá”, siempre presentes en “la eternidad”.

9 M´Bokolo, Elikia, *África Negra. História e Civilizações*, Ob cit., Tomo II, p. 691.

10 Obado, Grace, “Juventud y liderazgo en África”. En: <https://www.esglobal.org/juventud-y-liderazgo-en-africa/> (Consultado el 03/06/2019).

mas estructurales, sino que también son la garantía de materializar objetivamente esa capacidad de permanencia, creadora y transformadora de las culturas africanas, propiciando diálogos fructíferos entre la ancestralidad, la tradición y la modernidad de sello africano.

El universo de los jóvenes africanos es una suma de tensiones, desde su utilización como mercenarios –desde niños-, pasando por la violación de las jóvenes, las altas tasas de desempleo, llegando a la demostración de su ingente capacidad creadora en campos de acción como el multimedia, el diseño, la ingeniería, las humanidades, las artes plásticas y la música. Como portadores de la creación, de la innovación y del compromiso los jóvenes y, de manera sobresaliente las mujeres, representan el futuro posible de África. Así lo afirma categóricamente Amadou Diaw, importante líder y mecenas cultural senegalés de la histórica ciudad de Saint Louis:

Es la juventud que viene la que cambiará las cosas. Los políticos de hoy en día fueron formateados para otras cosas. En África hay un nuevo viento que sopla: las mujeres y los jóvenes vienen fuertes y van a cambiar el continente. Nadie podrá pararlos: van a cambiar el continente¹¹.

En este punto, y para hacer relevante el papel de los jóvenes, quisiéramos hacer notar algunos experimentos o producciones creativas y performativas, particularmente de manera notable en el sentido de cómo algunos jóvenes africanos se encuentran comprometidos e inmersos en buscar el equilibrio y la fusión entre la tradición ancestral y ciertas estéticas musicales modernas. Trance y electrónica se mezclan en los proyectos musicales de la banda *Ifriqiyya Electrique*, grupo de Túnez que se ubica, para la producción de sus estéticas musicales, en el *Banga*, “una práctica ritual terapéutica que las comunidades negras del sur de Túnez han mantenido viva a través de las generaciones”. El trance ritual combina

danza, música y ceremonias, (y) es el primo tunecino de los *gnawa* de Marruecos. Comparten el mismo origen, y se confunden fácilmente con el exorcismo, mientras que son prácticas adorcionistas vinculadas a espíritus llamados *Rúwáhínes*. El objetivo del ritual no es expulsar a estos espíritus, sino hacer que entren en el cuerpo y la mente de la persona para que estén poseídos, y satisfacerlos con el trance¹².

11 Machado, Lola Huete y Feal, Laura, “En África hay un nuevo viento que sopla: las mujeres y los jóvenes vienen fuertes y van a cambiar el continente”. Entrevista a AmadouDiaw (31/05/2019). En: https://elpais.com/el-pais/2019/05/28/planeta_futuro/1559063039_384395.html Consultado el 03/06/2019).

12 Souza, Kino, “Ifriqiyya Électrique: trance-Europe-Express ontheroad of the Tunisian Banga ritual”. En: <http://pan-african-music.com/en/ifriqiyya-electrique-ruwahine/> Consultado el 04/06/2019. Cabe acá precisar que

Su trabajo más reciente, lanzado por Glitterbeat Records el pasado 5 de abril de 2019, se titula *Laylet el Booree*, que puede ser traducido como “La noche de la locura” y hace alusión “a la última parte de la reunión anual del ritual Banga de Tozeur, en la que los espíritus realmente toman posesión de los cuerpos”. Así que, en este caso, se configura un diálogo transversal entre “la espiritualidad, la electricidad y el trance de la velada”¹³.

Luka es un compositor establecido en Bamako (Malí), quien, desde su primer álbum, *Fasokan* (2017), ha producido una música que combina músicas tradicionales de África Occidental con la electrónica. Desde entonces, en estos dos últimos años, adelantó un proyecto que lo llevo al lanzamiento, el pasado 24 de mayo de 2019, de la obra *Falaw*, producto de la inmersión en “la música tradicional Mandinga”, en donde “reúne a varios artistas tradicionales para cantar historias de Griots con loops de ngonis¹⁴ y fraseos de hip-hip”¹⁵. Llama la atención que *Wiriko*, sitio web de la música y las artes escénicas africanas hable, a propósito de los proyectos experimentales de Luka, “de la **tradi-modernidad** que impera en el Mali contemporáneo a través de letras que reflejan los retos de la vida moderna en África”¹⁶. Así, dentro de esta tendencia de fusión musical entre lo tradicional y lo moderno podemos mencionar experimentos como: los de SoulBang (Guinea), Hama (Nigeria) Bassekou Kouyate (Mali), Aziz Sahmaoui (Marruecos), Franck-Biyong (Camerún), Sauti Sol (banda keniana), Les Amazones d’Afrique (banda femenina de varios países, incluido Colombia) y Deena Abdelwahed (Túnez)¹⁷. Además de la fusión, existen dos rasgos comunes, de estos proyectos estéticos, si bien diferenciados en cada caso, son tanto la distopía como el sentido o proyección futurista de la música electrónica. Quizás, justamente, las distopías de estas estéticas musicales africanas, producidas por jóvenes y colectivos, obedezcan no solo a una especie de desesperanza o no futuro respecto a sus países y al continente africano, sino a mensajes cifrados que, desde lo más hondo de la ancestralidad, reclaman y apelan a nuevas humanidades y nuevos sentidos de futuro, demandados por los jóvenes y las mujeres, para el continente en su conjunto y para cada una de las miles de comunidades étnicas.

Ifriqiyya correspondía al nombre que los romanos le dieron a su dominio territorial tunecino del extremo norte mediterráneo de África. A diferencia del exorcismo, el adorcismo hace referencia a prácticas y rituales que coadyuvan en posesiones voluntarias por espíritus a determinadas personas.

13 “Descoloniza tu Ipod-iv”, (2019). En: <https://www.wiriko.org/musica-artes-escenicas/descoloniza-tu-ipod-2019-iv/> Consultado el 04/06/2019.

14 *Ngoni*: especie de arpa y laud tradicional de la organología del África Occidental.

15 “Descoloniza tu Ipod-v”, (2019). En: <https://www.wiriko.org/musica-artes-escenicas/descoloniza-tu-ipod-2019-v/> (Consultado el 03/06/2019).

16 *Ibid.*

17 *Ibid.*

De igual manera, como las estéticas africanas impactaron el arte europeo en el paso del siglo XIX al XX, las primeras décadas del siglo XXI asisten a una efervescencia original y a una influencia del diseño y las creaciones estéticas africanas impactando, a nivel mundial, los modelos creativos. No solo el estereotipo amplificado de la violencia o del hambre en África ocultan estos escenarios, sino que históricamente se ratifica la notable genealogía del diseño textil en los distintos tipos de telas y de ropa en el diario discurrir de los africanos. En el 2016 se lanzó un libro colectivo titulado *Africa Rising*, que hace visible una especie de actual época dorada de la inventiva africana y su proyección global, que podría incidir en la generación de nuevas maneras de emprendimiento económico por fuera o como alternativa a las economías hegemónicas controladas por las élites africanas y por las multinacionales globales. Y lo llamativo, entre otras perspectivas, de *Africa Rising* es que la carencia social se ha tornado en matriz creativa del diseño. Así lo sostiene Katie de Klee (Suráfrica), editora del libro:

Los diseñadores del continente (africano) son productores extraordinarios y llenos de recursos. La escasez es un duro maestro, pero también es la madre de la invención, y si hay una cosa que capta la esencia del diseño y la creatividad en África hoy en día sería la capacidad de convertir la escasez en oportunidad¹⁸.

Y, en este caso, la creatividad africana tiene la propiedad de ampliar sus posibilidades de agenciar nuevas u otras humanidades, ya que en realidad proviene de una historia dura, dramática y retadora que ha proporcionado las búsquedas incesantes de la sobrevivencia, la difícil adaptación y la vital resistencia.

Ahora bien, respondiendo a las tradiciones africanas significativas, de largo alcance en el tiempo, del diseño y la confección, tanto de telas como de ropa, no es de extrañar que la moda y/o el diseño de ropa de cuño africano, esté produciendo literalmente un *boom* a nivel mundial, al igual que el diseño como lo referimos antes. Ese fenómeno se enfrenta, al menos, a tres ámbitos: el “pillaje” de los diseños que hacen grandes casas de moda o piratas del mercado¹⁹; la compra en directo en Europa, Estados Unidos o en los mercados africanos, con una retribución incierta al diseñador original; y, por último, la colaboración entre diseñadores o modistas y agrupaciones comunitarias que

¹⁸ Solés i Coll, Gemma, “El dorado del diseño contemporáneo está en África”. En: <https://www.wiriko.org/wiriko/africa-rising/> (Consultado el 03/06/2019).

¹⁹ Ciertamente, no es nada nuevo corroborar el permanente pillaje del arte africano por parte de europeos y norteamericanos, desde la época esclavista y colonial. No se acabará de entender porque los occidentales robaban arte africano considerado por ellos mismos como tosco, bárbaro y primitivo.

no solo tratan de proteger los derechos de autor de los diseños sino que, además, propenden por garantizar una retribución económica justa y equitativa para los hacedores y sabedores.

Nos interesa, como parte de esta reflexión final, resaltar algunos de esos trabajos colaborativos que, de igual manera, han propiciado la proyección o presencia fundamental de las modas africanas en el mundo o, al menos, en las llamadas grandes pasarelas y tiendas de moda. Mafi, diseñadora etíope, indaga en las culturas populares, “utilizando materiales hechos a mano por cooperativas de mujeres, dando así muestras de la diversidad de su país”. El modisto diseñador surafricano, Laduma Ngxokolo, creó la colección Ma Xhosa a partir de las necesidades propias de los jóvenes Xhosa, lo cual le implicó llevar a cabo “un trabajo de investigación en torno a materiales, colores y simbología **Xhosa**”. Una cooperativa de mujeres **Masai** (Kenya, Tanzania) vienen desarrollando un proyecto colaborativo con una diseñadora norteamericana, que ha permitido crear la colección *The Tommon* (que significa diez en lengua *maa*), y que ya se ha presentado en varios desfiles en París y Nueva York; cabe recordar el reconocimiento que tienen las telas y ropas **Masai** en cuanto a sus originales diseños y a la estructura viva y original de los colores. De igual manera, mujeres rwandesas, organizadas en cooperativas, se han aliado con diseñadores independientes en la producción de objetos y ropa. En países de África del Sur, como Suazilandia y Zimbabwe, nació el proyecto *Mustard Seed Africa* alrededor de propuestas de diseño textil con base comunitaria²⁰. De esta manera, la presencia del diseño africano en distintos escenarios internacionales, no se reduce a una cuestión de simple catálogo, quizás muchas veces descontextualizado, sino que se trata de visibilizar África y sus potencialidades creativas con sentido, como parte de un proyecto vital humano que siempre ha estado amenazado en su existencia.

Y es justamente ese proyecto vital humano lo que, finalmente, está en juego, ya que es un proyecto que atraviesa, de manera original, la historia del género humano y como tal, entonces, África corresponde a ese horizonte necesario, a esa saga experiencial, que contribuye a entender lo que es, ha sido y será la humanidad. A manera de ilustración, se afirma con frecuencia que, para los africanos, su futuro está en el pasado y hacia allí mantienen una firme convicción. Pero no es el pasado cronológico o matemático, es el pasado de la memoria de los ancestros, que andan o circulan en el no tiempo, en cualquier tiempo, en el tiempo del eterno retorno, en el tiempo mítico, en el péndulo del tiempo y en el ritmo del tiempo. Desde el comienzo de los tiempos, la gente de la matría africana, matriz original de la humanidad, no ha

²⁰ Véase la información acerca de estos proyectos en Vanessa Anaya, “El boom de la moda *Made in Africa*”. En: <https://www.wiriko.org/artes-visuales/el-boom-made-in-africa/> Consultado el 03/06/2019).

dejado de andar por su continente propio y por las anchuras del globo terráqueo, experimentando y aportando las más impactantes diásporas globales, en una suma de experiencias traumáticas, a la vez que libertarias y creadoras.

Empero, junto al capital simbólico que África y los africanos le han podido aportar a las humanidades globales, avizoramos, en la coyuntura actual, nubarrones, dilemas y desafíos. El futuro vital de África hoy, más que nunca, se encuentra comprometido, hipotecado y diluido, incluso, para los más porfiados. Sin pretender apelar a una suerte de fatalismo irrestricto, requerimos disputar y debatir la cuestión acerca de si definitivamente hoy podríamos afirmar que han fracasado o que se revelan inviables los modelos políticos y económicos que conducen los destinos de los países y de los pueblos africanos. En otros términos, y para decirlo de manera directa, si bien en una formulación hipotética: el estado y el capitalismo neoliberal han fracasado rotundamente en el propósito de brindarle garantías de desarrollo social a los africanos. Pero, además, ni el estado, ni el neoliberalismo global constituyen, de ninguna manera, una alternativa para la solución de la precariedad social estructural. Y ello, hay que decirlo también, la precariedad copa el horizonte global, para indicar, en todo caso, que no es un asunto ni exclusivo, ni inherente al continente africano. A lo cual hay que sumar otra conjetura a debatir: el futuro de las sociedades africanas y su estado actual de déficit social y político no es una cuestión que les importe a las élites y a las burguesías africanas, y mucho menos a las multinacionales o a las potencias occidentales, en donde habrá que incluir, del lado asiático, a China y a Rusia en la Europa oriental. Y, en alguna medida, el fracaso al que hemos venido aludiendo corresponde también al hecho de que los estados africanos han sido desbordados y suplantados por especies de paraestados, tanto en el plano económico, político, como en el militar de manera dramática y trágica. Militares, milicianos y paramilitares, arropados por un pretendido proyecto político, se disputan el control de zonas ricas en recursos naturales para financiar sus ejércitos y la compra de armas. Mantienen, en la venta de los recursos naturales, conexiones con estados vecinos, con contrabandistas y con agentes de las multinacionales. Este es el complejo escenario, por ejemplo, de las provincias de Kivu en la República Democrática del Congo, una de las regiones más ricas en Coltán en el mundo.

Precisamente, África padece lo que, desde hace algún tiempo, he venido denominando como la *Maldición del Rey Midas*. África, el continente posiblemente más rico en el mundo en recursos naturales, revela índices o niveles estructurales de precariedad, indigencia social y pobreza. La maldición del continente africano, en la gran mayoría de los

países, han sido sus ingentes riquezas naturales. Es notoria y perversa la hiperdependencia de varios países africanos respecto de la minería extractiva, cuyos mayores rendimientos se los llevan las multinacionales, y los que quedan en el país correspondiente se diluyen en el pago del servicio de la deuda externa o en corrupción, entre otros canales de evasión. A esto hay que sumarle los efectos negativos y los desastres en materia ambiental, como es el caso del delta del Río Níger, que de ser uno de los repositorios más potentes de agua dulce en el mundo, se ha tornado literalmente en una cloaca de desperdicios de la industria petrolera y de la producción ilegal de combustible; a ello habría que agregar los ataques y las voladuras de la red de oleoducto, por parte de los grupos armados de la región. En el delta, a pasos agigantados, se han venido contaminando las fuentes hídricas, los pantanos y los suelos, golpeando de manera drástica la riqueza ictiológica del territorio. La explotación de diamantes en Liberia, Sierra Leona y Zimbabwe, al igual que el Coltán en el Congo, de manera dramática y dolorosa han estructurado mecanismos de opresión y explotación que configuran esclavitudes modernas o también cautiverios contemporáneos.

En realidad, el fracaso de los proyectos nacionales ya lo avizoraba Fanón, entre 1958 y 1959, cuando terminaba de escribir *Los condenados de la tierra*. Sesenta años después de esa premonición, es necesario preguntarnos sobre la naturaleza del modelo de desarrollo para África, que le garantice a los africanos sustentabilidad, progreso y justicia social. Al respecto algo está claro, por lo que afirmarlo siempre será políticamente incorrecto, y es insistir en el fracaso y en la inviabilidad de los modelos actuales, que sólo les dan réditos a las burguesías africanas y al capital multinacional. Los estados africanos fracasaron en la gestión de la diversidad, por lo que un nuevo modelo debería sustentarse en la inclusión orgánica y funcional de la multiculturalidad, en el marco de un estado federativo de base tradicional y ancestral. Las políticas económicas, en el fondo, poca o ninguna atención les concedieron a las estructuras tradicionales de producción, por lo que un modelo nuevo de organización económica debería replegarse, como el caracol, hacia la casa matriz de la economía tradicional y desterrar los espejismos engañosos del crecimiento, del progreso, del emprendimiento y del desarrollo, que sólo han servido para insuflar el vacío discurso de los políticos africanos, de las potencias globales y de las multinacionales. Como lo expresa Sarr, el progreso fundamenta “la relación con lo económico de un orden mecanicista, racionalista, que somete al mundo y a sus recursos a una profunda explotación en beneficio de una minoría, desequilibrando así las condiciones de vida”²¹. Esta desigualdad estruc-

21 Sarr, Felwine, *Afrotopía* (2018). Traducción de Alba Rodríguez García. Ediciones Los Libros de La Catarata, La Casa de África, Madrid, p. 5

tural global es la que se precisa desterrar de *Afrotopía*. Walter Benjamin, desde sus “Tesis sobre el concepto de Historia”, escritas en 1940, ya dejaba por sentado la naturaleza del progreso en tanto tempestad hacedora de ruinas en el futuro:

Pero, desde el Paraíso, sopla una tempestad que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Esta tempestad lo empuja hacia el futuro, al que él da la espalda, mientras que los montones de ruinas van creciendo ante él hasta llegar al cielo. *Esta tempestad es lo que nosotros llamamos “progreso”*²².

Si se llega a afirmar, sin temor a equívocos, que, en África, como opciones de futuro humano, han fallado o fracasado los modelos actuales occidentales de cuño neoliberal, y por extensión particularmente en el denominado sur global, cabría, entonces, inquirir acerca de la naturaleza de ese modelo alternativo para África. Para comenzar, habría dos consideraciones iniciales a tener en cuenta cuando se hace el ejercicio de empezar a concebir tal modelo. Primero, que paradigmas y nociones tecno-instrumentales como progreso, desarrollo y pobreza, entre otros, deben ser destronados y derruidos de su sitial hegemónico. Ello debido a que el discurso del progreso, y su implementación, en realidad ha signado, como telos fatal, la indigencia social de la inmensa mayoría de las poblaciones africanas. La denominada ayuda o inversión extranjera, en general y en todos los tiempos, no ha representado un agente de progreso, sino una manera funcional de extracción de recursos y riquezas. Además, la ayuda externa ha servido diligentemente para reforzar la idea supuesta y errada del inmovilismo, de la falta de creatividad o de la indolencia por parte de los africanos. Así, en efecto, se entiende el mensaje perentorio de Sarr en la entrevista que concedió, a raíz de la presentación de su libro *Afrotopía*, en Madrid. Refiriéndose a la ayuda y a la inversión extranjera: “Si tuviera que elegir una opción radical, diría: tomen su dinero y váyanse. Déjenos construir nuestras soluciones”²³.

Se precisa, entonces, extrañar y abandonar los indicadores esquizofrénicos que miden el PIB, el desempleo, la renta per cápita o la deuda externa. En otros términos, como lo anotó brillantemente Derek Walcott: “La visión del progreso es la locura racional de la historia vista como tiempo secuencial, de un futuro sujeto a dominación”²⁴. El telos esquizofrénico del progreso entendido como acumulación de capital y

22 Benjamin, Walter, *Iluminaciones*. (2018 [1940]). Bogotá, Taurus, p. 312. Las cursivas son nuestras.

23 Linde, Pablo, “África estaría mejor sin dinero de fuera”. En: https://elpais.com/elpais/2019/06/14/plane-ta_futuro/1560512139_540659.html (Consultado el 22-06-2019).

24 Walcott, Derek, “La musa de la historia”, *Fractal* n° 14, julio-septiembre, 1999, año 4, volumen IV, pp.53-66.

como la reducción de los seres humanos a ese futuro de expoliación. Sustraer a África del paradigma del progreso capitalista y moderno significaría una condición *sine qua non* en la viabilidad o materialización de un modelo de futuro para África y para la humanidad entera.

Segundo, la matriz fundante del modelo es África, es decir, su lugar común y propio es África, sin recurrir a inspiraciones externas, como las propias de la modernidad occidental; y no se trata de suponer, de manera engañosa, que son inefables o libres de contradicción las realidades africanas en su andar existencial. Así como también, los africanos son una suma invaluable de grandes logros y solidaridades. Siguiendo la argumentación de Felwine Sarr, connotado intelectual senegalés, a ese modelo lo llamaremos *Afrotopía*²⁵. Con todos sus logros, pasos, caminos, tensiones e incertidumbres, los africanos deberían seguir su propio andar, su inherente manera de avanzar. Igualmente, se requiere reconocer o enfrentar el inquietante diagnóstico según el cual África padece, según Sarr, “un déficit de pensamiento y de producción de sus propias metáforas futuras”. Ese déficit lo precisa Donato Ndongo al argumentar

que una de las causas del empobrecimiento económico y social de África es la previa depauperización de las mentes africanas, a las que se ha condenado exclusivamente a tratar de sobrevivir. Sin sus filósofos y pensadores, sin sus intelectuales, sin sus mantenedores y transformadores de sus culturas primigenias, África se debate hoy en la agonía, cuando en realidad no es sino el continente de la vida y de la esperanza²⁶.

Ya tuvimos la oportunidad de señalar la terca insistencia de las ancestralidades africanas a desaparecer. Paradójicamente, la denominada crisis de la tradición en África está convocada a trascender este escenario crónico y deficitario del pensamiento africano.

En consecuencia, es la hora de valorar y mirar hacia los complejos ónticos y filosóficos de cuño africano como *Ubuntu*, *Muntú*, *Ujamaa*, o hacia valores e ideas como el de honor (*ngor*) y el de hospitalidad (*teraanga*), entre otros. Sobre esta base, lo ideal del modelo de la *Afrotopía*, no sería tener o acumular, sino ser y producir sentido, caminar, sobre las propias bases africanas, lo cual supone además una suerte de batalla con los fundamentalismos modernos –y aún islámicos– que le han disputado y disminuido su propio ser. Como ya se ha dicho,

25 Sarr, Felwine, *Afrotopía* (2018). Traducción de Alba Rodríguez García. Ediciones Los Libros de La Catarata, La Casa de África, Madrid.

26 Citado por Fernández Quincoces, Sonia, “África o el ser más que el tener”. En: https://elpais.com/elpais/2018/12/13/africa_no_es_un_pais/1544733427_606498.html. Consultado el 22-06-2019). Entrevista efectuada a Felwine Sarr.

África significa el albor de la humanidad, ese legado fundante, por lo que, ahora, los propios lugares de África proyectan un futuro deseable y necesario. Sarr lo expresa de manera radical crítica:

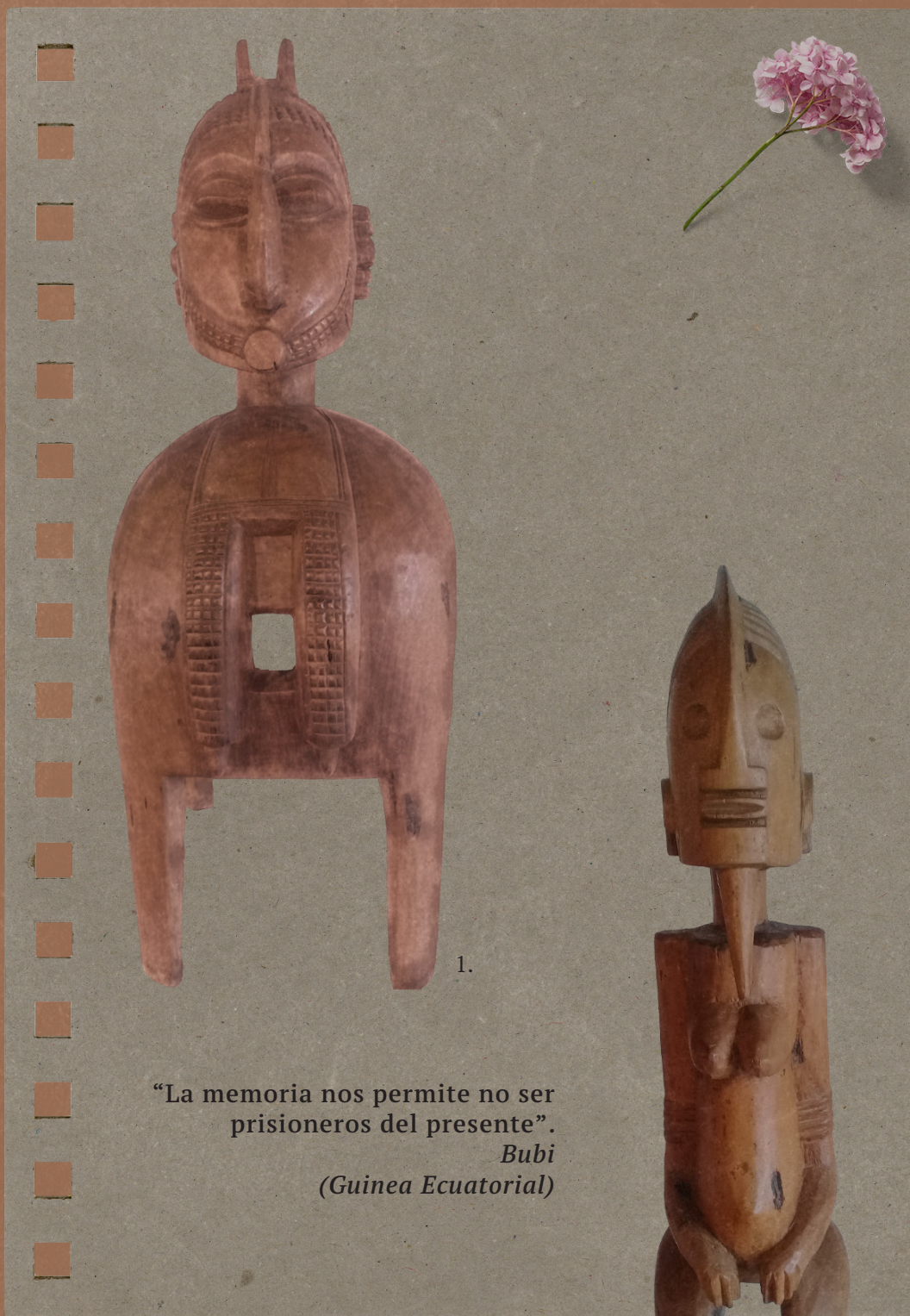
Hoy, un enésimo legado podría ser el siguiente: en estos tiempos de crisis de sentido de una civilización tecnicista, ofrecer una perspectiva diferente de la vida social, emanada de otros universos mitológicos y tomada del sueño común de vida, de equilibrio, de armonía, de sentido.²⁷

La ancestralidad y el mito, así como las filosofías de vida, ocupan un lugar central en el modelo *Afrotópico* de futuro –cualquiera que sea su movimiento y concepción- y ello porque sus referentes, los valores centrales africanos, atraviesan la historia humana por doquier.

²⁷ Sarr, *Afrotopia*, *ibid.*, p. 5.

EPÍLOGO

estéticas africanas



1.

“La memoria nos permite no ser
prisioneros del presente”.

Bubi

(Guinea Ecuatorial)

2.

4.



“Una tormenta de arena pasa;
las estrellas permanecen”.
Dorze
(Etiopía)



3.

5.



“También la vaca negra
produce leche blanca”.
Mandinga
(*Gambia, Senegal y otros*)



6.

8.



“Un tigre no tiene que
proclamar su fiereza”.
Wole Soyinka
(Nigeria)



7.

9.



“La boca de un mayor hombre
está sin dientes, pero nunca
sin palabras de sabiduría”.
Mongo
(*República Democrática del
Congo*)

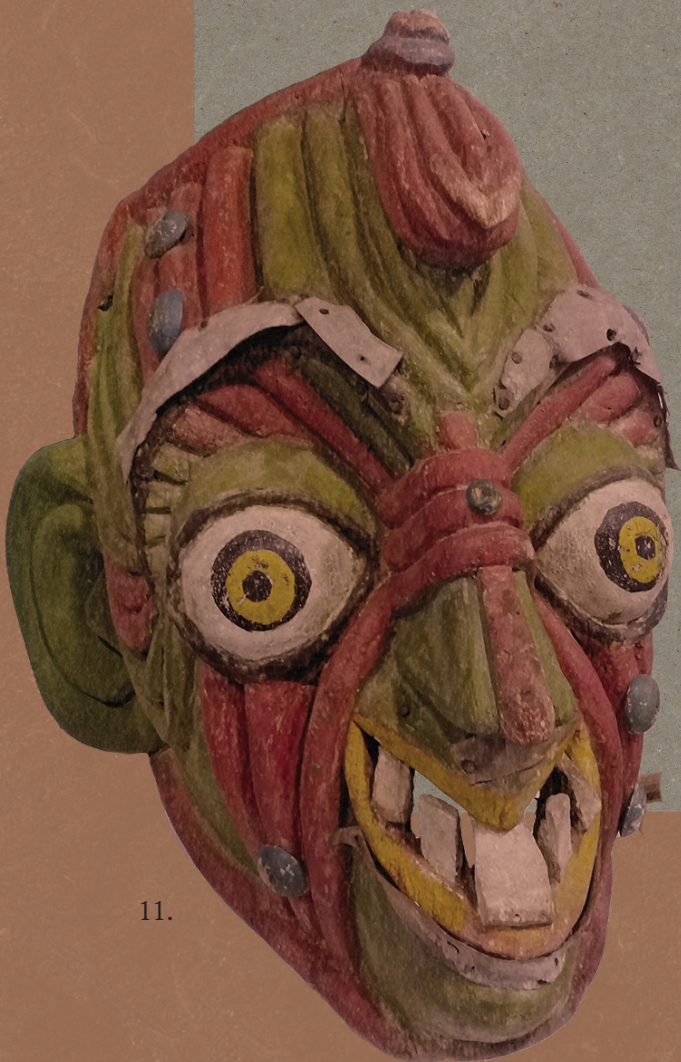


10.

“El bebé que rechaza el
pecho de la madre nunca
será completo”.
Kikuyu
(Kenya)



12.



11.



13.



14.

“Recuerda, si hay tormenta
habrá arco iris”.
Proverbio kikuyu (Kenya)

15.



“Si las mujeres bajaran los brazos, el cielo se caería”.
Proverbio africano



16.

REFERENCIAS

Bibliografía

ACHEBE, Chinua, *Todo se desmorona*. ([1958], 2012) Madrid, Ediciones de Bolsillo.

ADERIVALDO RAMOS DE SANTANA, “A extraordinária odisseia do comerciante ijebu que foi escravo no Brasil e homem livre na França (1820-1842)”. *Afro-Ásia*, 57 (2018), pp. 9-53.

ADU BOAHEN, A., “El colonialismo en África: su impacto y significado”, en: *Historia General de África. Volumen VII: África bajo el dominio colonial, 1880-1935*. Madrid-Paris, Tecnos, UNESCO, 1980, pp. 829-859.

ALINGUE LABEU, Madeleine A., “África o la etnicidad manipulada” (1999). En: *Memoria y sociedad*, (Bogotá, Departamento de Historia, Universidad Javeriana), vol. 3, No. 6 (abril de 1999), pp. 61-70.

ANAYA, Vanessa, “El boom de la moda ‘Made in Africa’”. En: <https://www.wiriko.org/artes-visuales/el-boom-made-in-africa/> Consultado el 03/06/2019).

BABAWALE, Tunde; Alao, Akin and Onwumah, Tony, Editors, *Pan-africanism, and the Integration of Continental and Diaspora Africa*. Volume 1. Lagos, Centre for Black and African arts and Civilization (CBAAC), 2011.

BARROS, José D’Assunção, “As influências da arte africana na arte moderna”. *Afro-Ásia*, 44 (2011), pp. 37-95.

BAUMAN, Zigmunt, *La cultura como praxis*. Barcelona, Paidós, 2002.

BENÍTEZ ROJO, Antonio, *La isla que se repite*. Barcelona, Editorial Casiopea, 1998.

BENJAMIN, Walter, *Iluminaciones*. Edición y prólogo de Jordi Ibañez. Traducciones de Jesús Aguirre y Roberto Blatt. Bogotá, Editorial Taurus, Colección Clásicos Radicales, 2018.

BERTY, Valérie, “Sembène Ousmane féministe. Les personnages féminins de Sembène symbolisent la nouvelle Afrique”. En: <https://www.africavivre.com/portraits/sembene-ousmane-feministe.html>.

BRACKS FONSECA, Mariana “Nzinga Mbandi contra a colonização portuguesa de Angola”. En: *Temporalidades – Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG*. v. 6, n. 1 (jan/abr. 2014) – Belo Horizonte: Departamento de História, pp. 113-124.

BRASIL, Eric, “Cucumbis carnavalescos: Áfricas, carnaval e abolição (Rio de Janeiro, década de 1880)”. *Afro-Ásia*, 49 (2014), pp. 273-274.

BUBU HAMA, M. y KI-ZERBO, Joseph, “Tiempo mítico y tiempo histórico en África”. En: *Correo de la UNESCO*. África en su Historia, Paris, año XXXII (agosto-septiembre 1979), pp. 12-16.

BURKE, Peter, *Formas de historia cultural*. Madrid, Alianza Editorial, 1999

BURGOS CANTOR, Roberto, editor general, *Rutas de Libertad. 500 años de travesía*. Bogotá, Ministerio de Cultura, Pontificia Universidad Javeriana, 2010, 435 pp.

CASTILLO, Lisa Earl, *Entre a oralidade e a escrita. A etnografia nos candomblés da Bahia*. (2010). Salvador, EDUFBA, 225 pp.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago, *La hybris del punto cero*. Bogotá, Editorial Javeriana, 2005.

CHIZIANE, Pauline, “Os anjos de Deus são brancos até hoje”. Consultado (06/02/2019) en: <http://www.buala.org/pt/cara-a-cara/os-anjos-de-deus-sao-brancos-ate-hoje-entrevista-a-paulina-chiziane>.

DE AZEVEDO WEIMER, Rodrigo, “Africana venceu a guerra como venceste esta coroa.” Resignificações e circularidade cultural entre as rainhas Nzinga (Angola, século xvii) e jinga (rio grande do Sul, século xx)”. *Afro-Ásia*, 54 (2016), 9-47.

DE BARCELOS AGOSTINHO, Michele, “Impressos para uso em escolas missionárias: o caso de uma professora brasileira em missão protestante na Angola portuguesa”. *Afro-Ásia*, 51 (2015), 339-360.

DE CERTAU, Michel, *La escritura de la historia*. México, Universidad Iberoamericana, 1999.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Pierre Felix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducción de José Vazquez Pérez y Umbelina Larraceleta. Valencia, Pre-textos, 1977.

DERRIDA, Jacques, *El animal que luego estoy siguiendo*. Texto establecido por Marie-Louise Mallet. Traducción de Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel. Madrid. Editorial Trotta, 2008. Colección Estructuras y Procesos. Serie Filosofía.

____ (2019) “Descoloniza tu Ipod-iv”, (2019). En: <https://www.wiriko.org/musica-artes-espectaculos/descoloniza-tu-ipod-2019-iv/> Consultado el 04/06/2019.

DÍAZ DÍAZ, Rafael Antonio, “El proceso de proletarización en África, 1800 - 1960: Una aproximación teórica e histórica”. En: *Universitas Humanística*, v. 45 (No. 45, 1997), pp. 115-131.

DÍAZ DÍAZ, Rafael Antonio, “¿Es posible la libertad en la esclavitud? A propósito de la tensión entre la libertad y la esclavitud en la Nueva Granada”. En: *Historia Crítica* (Bogotá, Departamento de Historia, Universidad de Los Andes), 24 (julio-diciembre 2002), pp. 67-77.

DÍAZ DÍAZ, Rafael Antonio, “Entre demonios africanizados, cabildos y estéticas corpóreas: aproximaciones a las culturas negra y mulata en el Nuevo Reino de Granada”. En: *Universitas Humanística* (Bogotá, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Javeriana), 60 (julio-diciembre 2005), páginas 29-37.

DÍAZ DÍAZ, Rafael Antonio, “Eurogénesis y afrogénesis. Notas para un debate”. En: Arocha, Jaime, editor, *Nina S. de Friedemann: cronista de disidencias y resistencias*. Bogotá, Universidad Nacional (Centro de Estudios Sociales), UNESCO (La ruta del esclavo), 2009, páginas 135-145.

DÍAZ DÍAZ, Rafael Antonio, “La diversión y lo privado entre los esclavos neogranadinos”. En: Borja, Jaime y Rodríguez, Pablo, editores, *Historia de la vida privada en Colombia*. Bogotá: Editorial Taurus, 2011, v. 1, pp. 227-253.

DÍAZ DÍAZ, Rafael Antonio, “Matrices coloniales y diásporas africanas: hacia una investigación de las culturas negra y mulata en la Nueva Granada”. En: *Memoria y sociedad* (Bogotá, Departamento de Historia, Universidad Javeriana), VII, 15 (noviembre de 2003), pp. 219-228.

DÍAZ DÍAZ, Rafael Antonio, “Generando diferencias, construyendo desigualdades: narrativas coloniales y esclavistas sobre arrojados e indígenas en el Caribe Colonial colombiano, 1750-1810”. En: *Humanismo y Ciencia*, 2 (julio-diciembre 2015), Valledupar (Universidad Popular del César), pp. 10-25.

DÖPCKE, Wolfgang, “A vida longa das linhas retas: cinco mitos sobre as fronteiras na África Negra”. *Revista Brasileira de Política Internacional*, v. 42 (No. 1), 1999, pp. 77-109.

DUBE, Saurabh, *Historias esparcidas*. México, El Colegio de México (Centro de Estudios de Asia y África –CEAA), 2007.

DUBE, Saurabh, *Sujetos subalternos*. Capítulos de una historia antropológica. México, El Colegio de México, 2001.

EPPRECHT, Marc, *¿Heterosexual Africa? The History of an Idea from the Age of Exploration to the Age of AIDS*. Athens, University of KwaZulu-Natal Press, Ohio University Press, 2008.

ESCOBAR, Arturo, “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?”. (2000). Buenos Aires, CLACSO (Colección Sur-Sur)

EUGÊNIO, Alisson y de CABRAL MARCELINO, Mara Lúcia, “A chegada portuguesa à costa ocidental africana e a imagem dos negros segundo a crônica de Gomes Eanes de Zurara (1453). *Afro-Ásia*, 57 (2018), 103-121..

FABIAN, Johannes. [1983]. *The Time and the Other: how anthropology makes its object*. 2. ed. New York: Columbia University Press, 2002; 205pp.

FALL, Yoro, “Historiografía, sociedades y conciencia histórica en África”. En: Agüero Dona, Celma, *África. Inventando el futuro* (1992). México, El Colegio de México, 1992, pp. 17-38.

FANON, Frantz, *Los condenados de la tierra*. 2ª. Ed. Prefacio de Jean Paul Sartre. México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

FANON, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid, Akal, 2009 (1952).

FERNANDES, Carlos, “Intelectuais orgânicos e legitimação do Estado no Moçambique pós-independência: o caso do Centro de Estudos Africanos (1975-1985)”. *Afro-Ásia*, 48 (2013), 11-44, pp. 16-17.

FERNÁNDEZ Quincoces, Sonia, “África o el ser más que el tener”. En: https://elpais.com/elpais/2018/12/13/afrika_no_es_un_pais/1544733427_606498.html. (Consultado el 22-06-2019). Entrevista efectuada a Felwine Sarr.

FOUCAULT, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. (1ª ed. en español). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 401 pp.

FRIEDEMANN, Nina S. de, *La saga del negro. Presencia africana en Colombia*. Bogotá, Instituto de Genética Humana (Facultad de Medicina, Universidad Javeriana), 1993.

GALEANO, Eduardo, “El racismo nos impide verlo en toda su hermosura”. Julio 31 de 2010. En: <http://redciecuador.wordpress.com/2010/07/31/eduardo-galeano-el-racismo-nos-impide-verlo-en-toda-su-hermosura/>. (Consultado el jueves 5 de agosto de 2010).

GILROY, Paul, *The Black Atlantic. Modernity and double consciousness* (1993). Londres, Verso.

GONZAGA DE MACEDO, Rafael y DONATO DO PRADO RIBEIRO, Raimundo, "Quando as estátuas vivem". *Revista de Educação do CogEimE* – Ano 25 – n. 49 – julho/dezembro 2016, pp. 25-43. Web: <http://dx.doi.org/10.15599/cogeime.v25n49.p25-43>

HERRERA, Martha. *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes centrales neogranadinos. Siglo XVIII*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Academia Colombiana de Historia, 2002.

HODGES, T. (2002) *Angola: Do afroestalinismo ao capitalismo selvagem*. Cascais, Principia.

IGLESIAS, Analís, "El silencio vibra con la voz de cinco mujeres africanas". En: Blog *África no es un país*, abril 8 de 2019. Web: https://elpais.com/elpais/2019/03/13/afrika_no_es_un_pais/1552504369_915061.html (Consultado el 22 de abril de 2019).

JALDÚN, Ibn, *Al-Muqaddimah. Introducción a la Historia Universal* (circa 1380). México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

JEWSIEWICKI, B. y MUDIMBE, V. Y., "Africans' memories and contemporary History of Africa", *History and Theory*, vol. 32, No. 4 (1993), pp. 1-11.

KALULAMBI PONGO, Martin, "Reciclaje de la historia y deber de memoria. Experiencias belga y congoleña sobre el asesinato de Patrice Lumumba". En: *Memoria y sociedad* (Bogotá, Departamento de Historia, Universidad Javeriana), Vol. 5, No. 10 (julio de 2001), pp. 5-17.

KALULAMBI PONGO, Martin, "Guerras, normalizaciones, crisis del Estado-nación en África subsahariana" (2003). En: *Nómadas* (Bogotá), No. 19, pp. 152-167.

KASANDA LUMEMBU, Albert, "Elocuencia y magia del cuerpo. Un enfoque negroafricano". En: *Memoria y Sociedad* (Bogotá), VI, 12 (agosto 2002), Pp. 101-120.

KATO KISULE, David, "Um ensaio". En: Rea Caterina, Gulart Paradis, Clarisse, Santos Amancio, Izzie Madalena (organizadoras), *Traduzindo a África Queer* (2018). Salvador (Bahía), Editora Devires, pp.28-30.

KI-ZERBO, Joseph, "Un continente en busca de su pasado". En: *Correo de la UNESCO. África en su Historia*, Paris, año XXXII (agosto-septiembre 1979), pp. 9-11, 70.

KOJEVE, Alexandre, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires, La Pléyade, 1982.

LAW, Robin and Lovejoy, Paul, E., eds., *The Biography of Mahomah Gardo Baquaqua: his passage from slavery to freedom in Africa and America*. (2002). Princeton, Markus Wiener Publishing Inc., 304 pp.

LIBERATO, Ermelinda, "O antes, o agora e o depois: Angola 40 anos-depois". *Mulemba* (Revista Angolana de Ciências Sociais), Novembro de 2015, Volume V, N.º 10, pp. 31-51.

LIEGAS, Sílvia, "Luanda- Cidade (im)Previsível". Ver nota y entrevista en: https://www.sapo.pt/noticias/tese-de-doutoramento-investigou-a-cidade_56371872f06a59d11f089142

LIMA E SOUZA, Mónica, "Histórias entre margens: retornos de libertos para a África partindo do Rio de Janeiro no século XIX". *Revista de História Comparada*, Rio de Janeiro, 7, 1: 67-114, 2013.

LOPES, Carlos, "Os limites históricos de uma fronteira territorial: Guiné 'Portuguesa' ou GuinéBissau", in *Géopolitique des mondes lusophones*. (Paris: L'Harmattan, 1994), p.135-41.

LÓPEZ, Carlos, "¡Basta ya! Para un diagnóstico alternativo de la crisis africana". En *Estudios de Asia y África*, CEAA-COLMEX, volumen 31, número 1 (enero-abril, 1996), pp. 63-109.

LOPES, Carlos, *Africa in transformation. Economic development in the age of doubt*. (2019). Cham (Switzerland), Springer Nature Switzerland AG, 164 pp.

LOVEJOY, Paul E., "Identifying enslaved africans in the African Diaspora". En: Lovejoy, Paul E., ed., *Identity in the shadow of slavery*. London, Continuum, 2000, pp. 1-29.

MACHADO, Lola Huete y Feal, Laura, "En África hay un nuevo viento que sopla: las mujeres y los jóvenes vienen fuertes y van a cambiar el continente". Entrevista a Amadou Diaw (31/05/2019). En: https://elpais.com/elpais/2019/05/28/planeta_futuro/1559063039_384395.html Consultado el 03/06/2019).

MAHMOOD, Mamdani, "Higher Education, the State and the Marketplace", *Journal of Higher Education in Africa*, v. 6, n. 1 (2008).

MARGUELICHE, J. C. R. (2018), "Las fronteras como espacios de configuraciones territoriales simultáneas. El caso de la República de Malí en África". *Revista Huellas*, Volumen 22, N° 1, pp. 31-50. Instituto de Geografía, EdUNLPam: Santa Rosa. Recuperado a partir de: <http://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/huellas>.

MBEMBE, A., *Crítica de la razón negra*. Ediciones Futuro anterior, ediciones Nuevos emprendimientos editoriales, Barcelona, 2016.

MBEMBE, Achille, *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Traducción y edición a cargo de Elisabeth Falomir Archambault. Madrid, Editorial Melusina, 2011.

MBEMBE, Achille, *On the postcolony*. (2001). Los Angeles, University of California Press.

MBEMBE, Achille, "La historia de la emancipación humana es una historia de negros". Editorial Futuro Anterior, abril 20, 2016. Web. Mar. 12, 2020. Disponible en: <http://www.futuroanterior.com.ar/blog/achille-mbembe-la-historia-de-la-emancipacionhumana-es-una-historia-de-negros>.

M'BOKOLO, Elikia, *África Negra. História e Civilizações*. (2011). Tomo 2. Salvador, EDUFBA (Editorial Universidade Federal da Bahia), pp 754.

MEILLASOUX, Claude, *Antropología de la esclavitud* (1988 de la edición en francés, 1990 de la edición en español). México, Siglo XXI editores, 425 pp.

MORENO FRAGINALS, Manuel, relator y editor, *África en América Latina*. México, UNESCO-Siglo XXI Editores, 1977, 436 pp.

MOTA, Thiago Henrique, “A Universidade Eduardo Mondlane no projeto pós-colonial de educação em Moçambique, 1976-1993”, *Afro-Ásia*, 54 (2016), 189-226.

MUDIMBE, V. Y., *The idea of Africa*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1994.

MUDIMBE, V. Y., *The invention of Africa*. Indianapolis, Indiana University Press, 1988.

MUTHIEN, Bernedette, “Queerizando as fronteiras: uma perspectiva africana ativista”. En: Rea Caterina, Gulart Paradis, Clarisse, Santos Amancio, Izzie Madalena (organizadoras), *Traduzindo a África Queer* (2018). Salvador (Bahía), Editora Devires, pp. 89-100.

NGOZI ADICHIE, Chimamanda, “El peligro de una sola historia”. Conferencia en: https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=pt-br

OBADO, Grace, “Juventud y liderazgo en África”. En: <https://www.esglobal.org/juventud-y-liderazgo-en-africa/> (Consultado el 03/06/2019).

OKERE, T. I., NJOKU, Ch. A. and DEVISCH, R., 2005, “All knowledge is first of all local knowledge: An introduction”. *Africa Development*, 30, 3: 1-19.

OLUBUNMI O. Ashaolu, “A linha do horizonte: uma metáfora mal-resolvida dos africanos no filme *Chocolat* de Claire Denis”. *Afro-Ásia*, 58 (2018), pp. 97-118.

OSSOME, Lyn, “Discursos pós-coloniais do ativismo queer e de classe na África”. En: Rea Caterina, Gulart Paradis, Clarisse, Santos Amancio, Izzie Madalena (organizadoras), *Traduzindo a África Queer* (2018). Salvador (Bahía), Editora Devires, pp. 57-73.

PATTERSON, Orlando, *Slavery and social death. A comparative study*. Cambridge, London, Harvard University Press, 1982.

PEREIRA, Luena Nunes, “Religião e parentesco entre os bakongo de Luanda”. *Afro-Ásia*, 47 (2013), pp. 11-41

REA, Caterina, GULART PARADIS, Clarisse y SANTOS AMANCIO, Izzie Madalena, “O Queer African Reader e sua atualidade para o debate sobre dissidência sexual e teoria queer em uma perspectiva Sul-Sul”. En: Rea Caterina, Gulart Paradis, Clarisse, Santos Amancio, Izzie Madalena (organizadoras), *Traduzindo a África Queer* (2018). Salvador (Bahía), Editora Devires, pp. 7-22.

REA, Caterina, GULART PARADIS, Clarisse y SANTOS AMANCIO, Izzie Madalena (organizadoras), *Traduzindo a África Queer* (2018). Salvador (Bahía), Editora Devires. (Disponible para su descarga en: https://www.academia.edu/38143964/Traduzindo_a_%C3%81frica_Queer).

REIS, João José, GOMES, Flávio y DE CARVALHO, Marcus J. M., *O Alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico negro (c.1822 - c. 1853)*. São Paulo, Companhia das Letras, 2010. 481p.

RIBEIRO OLIVA, Anderson, “Notícias sobre a África. Representações do continente africano na revista *Veja* (1991-2006)”. *Afro-Ásia*, 38 (2008), 141-178.

RIBEIRO, Marcelo, “Destierro, deseo, delirio”. En: <https://www.incinerrante.com/textos/desterro-desejo-delirio> Consultado el 10/06/2019.

RIBEIRO, Marcelo, “Cinemas africanos: cosmopoéticas de la descolonización e do comum”. En: <https://www.incinerrante.com/textos/cinemas-africanos-cosmopoeticas-descolonizacao-comum>. Consultado el 10/06/2019.

RODRIGUES VAZ HORTA SANTY, Boaventura y LOPES DA SILVA VALENCIO, Norma Felicidade, “Políticas de adaptación às mudanças climáticas na Guiné-Bissau: os antecedentes históricos para entender os desafios sociais cumulativos”. *Afro-Ásia*, 55 (2017), pp. 35-69.

SAID, Edward W., *Cultura e imperialismo*. Barcelona, Anagrama, 1996. (Colección Argumentos, No. 187).

SAID, Edward, *Orientalismo*. 3ª. Ed. Barcelona, Editorial Random House Mondadori, 2009.

SARAMAGO, José, *Ensayo sobre la ceguera*. Madrid, Santillana, 1996.

SARR, Felwine, *Afrotopía* (2018). Traducción de Alba Rodríguez García. Ediciones Los Libros de La Catarata, La Casa de África, Madrid.

SERRATO LANUZA, Miguel Ángel, “La invención del canario. El primer sujeto moderno de la colonialidad”. Bogotá, Tesis Maestría en Historia, Pontificia Universidad Javeriana, 2017.

SHIVJI, Issa G., *Class struggles in Tanzania*. London, Heinemann, 1976.

SOLÉS I COLL, Gemma, “Eldorado del diseño contemporáneo está en África”. En: <https://www.wiriko.org/wiriko/africa-rising/> (Consultado el 03/06/2019).

SOUZA, Kino, “Ifriqiyya Électrique: trance-Europe-Express on the road of the Tunisian Banga ritual”. En: <http://pan-african-music.com/en/ifriqiyya-electrique-ruwahine/> Consultado el 04/06/2019.

SWAGLER, Matt, “The myth of “heterosexual” Africa”. *International Socialist Review*, 71 (may 2010). Consultado en: <https://isreview.org/issue/71/myth-heterosexual-africa> (abril 17 de 2019).

TAUSSIG, Michael, “Religión de esclavos y la creación de un campesinado en el valle del río Cauca, Colombia”. En: *Estudios rurales latinoamericanos* (Bogotá), II, 3 (septiembre-diciembre 1979), Pp. 362-390.

THIAW, Ibrahima, “História, cultura material e construções identitárias na Senegâmbia”. *Afro-Ásia*, 45 (2012), pp. 9-24.

THIOUB, Ibrahima, “Regard critique sur les lectures africaines de l’esclavage et de la traite atlantique”. Manuscrito, Communication au Colloque « Historiens Africains et Mondialisation », IIIème congrès de l’Association des

Historiens Africains, Bamako, 10-14 septembre 2001.

THORNTON, John, *Africa and africans in the making of the Atlantic World, 1400-1680*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

TOLDO, Federica, "Memória e imaginação histórica na narração da origem brasileira e escrava em Luanda contemporânea". *Afro-Ásia*, 54 (2016), 49-102.

TOURÉ, Abdou e KONATÉ, Yacouba, *Sacrifices dans la ville. Le citadine chez le diven en Côte d'Ivoire*. (1990). Abidjan, Editions Douga.

Varios autores, *Historia General de África*. (1980). Madrid-Paris, Tecnos, UNESCO, 8 volúmenes.

VERGER, Pierre, *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Baía de Todos os Santos dos séculos XVIII a XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987.

VIEGAS FILIPE, Eléusio, "Colonialismo tardio e política de povoamento: o colonato do Sábíè e a expropriação de terras dos camponeses africanos, 1956-1974". *Afro-Ásia*, 58 (2018), 155-185.

WALCOTT, Derek, "La musa de la historia", *Fractal* n° 14, julio-septiembre, 1999, año 4, volumen IV, pp.33-66.

WA THIONG'O, Ngũgĩ, *Desplazar el centro. La lucha por las libertades culturales. Romper las fronteras mentales y desplazar los centros de poder para redistribuirlo y descomponer la hegemonía cultural*. Traducido por Víctor Sabaté. Barcelona, Editorial Rayo Verde, 2017, 302 pp.

Lista de imágenes

1. Estatua femenina. Madera. Dogón (Mali).
2. Máscara Dumba. Madera. Baga (Guinea).
3. Peine. Madera. Pueblos Akan. (Ghana).
4. Máscara. Madera policromada. Dan. (Costa de Marfil y Liberia).
5. Máscara Guro. (Costa de Marfil).
6. Máscara representando un búfalo. Madera. Bobo, Bwa. Burkina Faso.
7. Máscara. Madera, latón, perlas y cauris. Pueblos Akan (Ghana).
8. Máscara de Egún. Madera policromada. Yoruba (Benín, Nigeria).
9. Máscara Gueledé. Madera. Yoruba (Benín, Nigeria).
10. Máscara. Madera, fibras vegetales y tejido o textil. Pende (República Democrática del Congo).
11. Máscara. Madera policromada, cuero y metal. Igbo, Ibo (Nigeria).
12. Máscara policromada. Madera y tejido. Igbo, Ibo (Nigeria).
13. Máscara. Madera policromada, fibras vegetales. Guro (Costa de Marfil).
14. Batakari (túnica de guerra). Algodón, cuero y hueso. Pueblos Akan (Ghana).
15. Máscara Gueledé. Madera. Yoruba (Nigeria, Benín).
16. Máscara de la Gran Madre (Iyá Nlá). Madera policromada. Yoruba (Benín, Nigeria).

© Colección de Arte Africano del Centro Cultural Solar Ferrão, depositario y sede de la Colección de Arte Africano Claudio Masella en Salvador de Bahía
Sesión de derechos por Governo do Estado y Secretaría da Cultura Salvador, Bahía.

Centro Cultural Solar Ferrão. Diretoria de Museus do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural – DIMUS/IPAC. Salvador, Bahía, Brasil.

Lista de ilustraciones

1. Nacimiento de memorias. (*Portada*)
2. Cuando baje el sol. (*página 8*)
3. Middle Passage. (*página 14*)
4. Cuerpos tejidos. (*página 29*)
5. Alter-nos. (*página 42*)
6. Chocolat: promesas en el horizonte. (*página 49*).
7. Mapa: grupos etnolingüísticos africanos. (*página 56*)
8. Epitafios cautivos. (*página 63*)
9. Clima para otros. (*página 70*)
10. La reina africana. (*página 79*)
11. Estatuas vivas. (*página 84*)
12. Escribiendo dominación. (*página 93*)
13. Promesas de la nación. (*página 100*)
14. Lugares de resistencia. (*página 111*)
15. Exotismos y negatividades. (*página 120*)
16. De la revolución al capitalismo. (*página 131*)
17. Entre alabanzas. (*página 140*)
18. Los ríos del tiempo. (*página 151*)
19. Sincretismo artístico. (*página 156*)
20. Fronteras de arena. (*página 169*)
21. Cadencia y síncope. (*página 178*)
22. África queer. (*página 189*)
23. Obi Okonkwo. (*página 202*)
24. Africana. (*página 231*)
25. Maqueta de epílogo 1. (*página 248*)
26. Maqueta de epílogo 2. (*página 249*)
27. Maqueta de epílogo 3. (*página 250*)
28. Maqueta de epílogo 4. (*página 251*)
29. Maqueta de epílogo 5. (*página 252*)
30. Maqueta de epílogo 6. (*página 253*)
31. Maqueta de epílogo 7. (*página 254*)
32. Maqueta de epílogo 8. (*página 255*)
33. Eternidad de memorias. (*Contraportada*)

© Valentina Rodríguez Ayola
valentina.reyes@javeriana.edu.co

