

## Sumario

- Resumen del contenido ..... 2
  
- Respuesta a las críticas del libro 'África: la política de sufrir y reír'  
Patrick Chabal ..... 4
  
- Arte y cultura popular en la esfera pública de África  
Tsitsi Dangarembga ..... 13
  
- Un 'dhikr' por nuestros muertos. Teatro sufi anticolonial desde las Comores  
Irchad Ousseine Djoubeire ..... 25
  
- El papel del artista africano actual en la construcción del discurso utópico  
Beatriz Leal Riesco ..... 30
  
- Una lectura de la sùrà al-Fâtiha en swahili  
Antonio de Diego ..... 53
  
- Traspassando las fronteras de la locura de género y colonial: el matrimonio entre mujeres, la ley  
consuetudinaria y el cambio en Tanzania, 1890-1990  
Babere Kerata Chacha ..... 65

## **Resumen del contenido**

### **-Respuesta a las críticas del libro 'África: la política de sufrir y reír', por Patrick Chabal**

Varios especialistas debatieron en la revista *Critical African Studies* algunas de las cuestiones más polémicas del libro de Patrick Chabal (editado en castellano por oozebap en 2011). Chabal, un autor que pocas veces deja indiferente, recoge estas críticas y las responde de un modo que complementa las tesis desarrolladas en su trabajo.

### **-Arte y cultura popular en la esfera pública de África, por Tsitsi Dangarembga**

Una de las escritoras más conocidas de África expone su especial interés en trazar una trayectoria particular de experiencia africana sin caer en el nativismo ni en la fragmentación. A través de discursos incompatibles que vuelve compatibles, contempla aquellas formas de arte y cultura popular cuyos beneficios pueden emplearse en contextos particularmente resbaladizos y con una esfera pública contraída, como en el caso de su país natal: Zimbabwe.

### **-Un 'dhikr' por nuestros muertos. Teatro sufí anticolonial desde las Comores, por Irchad Ousseine Djoubeire**

Crónica del último espectáculo del dramaturgo Soeuf Elbadawi y su compañía O Mcezo estrenado en Moroni. Una obra donde activismo político y sufismo se combinan para denunciar el constante goteo de muertos que deja la ocupación francesa de una de las islas de este archipiélago.

### **-El papel del artista africano actual en la construcción del discurso utópico, por Beatriz Leal Riesco**

Con el cambio producido desde el pistoletazo de salida del cine africano, ya no se trata de afirmar la identidad del cineasta, recuperar unas voces oprimidas y educar a una audiencia analfabeta, sino de dejar espacio al espectador, capaz de navegar entre un sinfín de mensajes que le llegan desde el terminal de Internet, la televisión o su teléfono móvil. Ha llegado el

momento, como dice Olivier Barlet, de “despertar conciencias, pero no de dar lecciones”. Junto a otros actores sociales y sirviéndose del lenguaje cinematográfico, ésta es la labor que le quedará siempre reservada al cineasta...

**-Una lectura de la sûrâ al-Fâtiha en swahili, por Antonio de Diego**

En 1994 el shayj Ali Muhsin Al Barwani concluyó en el exilio su traducción del Corán al swahili. La principal característica es que huía del swahili estándar formulado por los británicos, para usar el swahili clásico que se enseñaba en las madâris (escuelas coránicas) de Kenya, Tanzania y Zanzíbar. Además, esta traducción introducía elementos (léxico, símbolos, construcciones sociales) del pensamiento tradicional islámico swahili. Nuestro trabajo es un análisis hermenéutico simbólico de la primera sûrâ del Corán, al Fâtiha, para determinar los elementos tradicionales swahilis, descristianizantes y anti-colonialistas en el texto de Al Barwani. De ahí inferiremos qué papel tiene esta traducción como elemento de resistencia contra el colonialismo.

**-Traspassando las fronteras de la locura de género y colonial: el matrimonio entre mujeres, la ley consuetudinaria y el cambio en Tanzania, 1890-1990, por Babere Kerata Chacha**

El matrimonio entre mujeres en Tanzania se remonta a tiempos precoloniales y es un sistema que permite a las mujeres traspasar las barreras de género para rectificar los problemas reproductivos, sociales y económicos. Aquí veremos sus principales características a través de las décadas hasta llegar a la actualidad, así cómo sus principales oponentes, primero con las numerosas, aunque ineficaces, medidas para abolir la práctica por parte de las autoridades coloniales y, después, con el ambivalente papel del estado postcolonial.

## **Respuesta a las críticas del libro** ***África: la política de sufrir y reír***

Patrick Chabal

[El segundo número de la revista *Critical African Studies* ([www.criticalafricanstudies.ed.ac.uk](http://www.criticalafricanstudies.ed.ac.uk)) está dedicado por entero al libro de Patrick Chabal *África: la política de sufrir y reír*. Stephen Chan, Sara Rich Dorman, Preben Kaarsholm, Murray Last, Dieter Neubert, Ian Taylor, Nicolas van de Walle y Jan Kees van Donge debaten algunas de las cuestiones más polémicas de un autor que pocas veces deja indiferente. Como en oozebap hemos publicado el libro en su versión castellana, creemos interesante recoger ahora la respuesta a estas críticas que efectúa el propio Chabal y que complementan las tesis desarrolladas en su trabajo.]

Quiero manifestar mi agradecimiento a los editores de *Critical African Studies* por haber organizado este debate de mi último libro. Es un honor que ocho reputados africanistas se hayan tomado el trabajo de leer y escribir de forma crítica sobre *África: la política de sufrir y reír*. No existe mayor satisfacción para un académico que recibir informados y enérgicos comentarios. También me gustaría decir que los ocho comentaristas fueron rigurosos y justos. Al margen de lo que personalmente piense de sus críticas, no puedo reprocharles sus comentarios comprometidos y comprensivos. Me siento en especial agradecido con Sara Dorman, que se ha tomado el trabajo de reseñar el libro a la luz de mis publicaciones anteriores. Espero que con mi réplica no sólo consiga responder a estos comentarios críticos, sino que lo haga de tal modo que posibilite el diálogo constructivo. Finalmente, debo señalar que el amplio abanico de comentarios críticos hace que me resulte imposible contestar cada aspecto con la atención que se merece. En mi respuesta me centraré en esos temas que creo relevantes para un debate más amplio. El objetivo del presente diálogo, como estoy seguro de que acordarán los comentaristas, es explorar áreas de desacuerdo analítico entre nosotros,

las cuales deben servir para el desarrollo de un estudio más preciso del continente africano.

Mi respuesta se desarrolla en tres partes. La primera es un esfuerzo para extraer los puntos comunes de los comentarios y como parte de una explicación general de lo que intenté, y lo que no, en el libro. La segunda es una detallada respuesta a algunas cuestiones clave que señalan los comentaristas. Aquí he elegido los comentarios específicamente. La última sección es un intento de hacer avanzar el debate.

Prácticamente todos los comentaristas se sienten sorprendidos por el hecho de que el libro no es «empírico» y que afronta los argumentos sin citar a africanistas de forma individual. Admito que no es usual, en particular para un libro «académico», y que rompe con las convenciones normales. Así pues, voy a explicar por qué lo hice. Quería que el libro fuera un ensayo, siguiendo una determinada tradición europea: es decir, que en primer lugar fuera un debate sobre ideas, conceptos y aproximaciones. Esto requería, por encima de todo, una breve pero concentrada serie de argumentos. Lo que importaba era plantear cuestiones de un modo que deseaba fructífero y sugerir modos en los que podían plantearse. Desde esta perspectiva, era imperante producir un texto lo menos denso posible. Si bien admito que mostrar más evidencia empírica habría fortalecido el argumento, creo que habría corrido el riesgo de centrar la atención en la validez de lo explicado en el material empírico, en detrimento del argumento. Mi método también implica evitar todas las notas, excepto aquellas imprescindibles. Una vez más, es una opción radical, pero perfectamente aceptable. Desde el siglo XIX, existe una larga tradición de ensayo escrito en la filosofía y las ciencias sociales que, en general, evita las referencias. De forma inevitable, cualquier intento de cita debería ser breve debido a que los estudios sobre África son inmensamente ricos en obras interesantes y relevantes. Como he constatado desde hace tiempo, el esfuerzo de no ser exacto en las notas no me provoca críticas: todavía recibo críticas por no haber citado a otros, o por no ser lo suficientemente exacto. Sin embargo, espero que mi extensa bibliografía y mis escritos previos muestren que el libro se basa en un amplio conocimiento de la literatura especializada. Puedo entender la frustración de quienes quieren que diga nombres, pero les pediría que acepten mi decisión pues, al hacerlo, no estoy negando o rechazando el trabajo de mis colegas; tampoco se trata de un sentido

de «superioridad» por mi parte. A través del libro afirmo, explícitamente, que no puedo reclamar ninguna originalidad en la investigación y que mi escritura se construye en base al trabajo empírico y teórico de otros africanistas. Repito, de forma insistente, que mi objetivo no es, en primer lugar, ofrecer una crítica fundamentada de otros académicos, sino proponer un modo diferente de reflexión. Así pues, creo que la crítica de que Chabal escribe como si él siempre «supiera más» y «desprecia a los demás» no es nada imparcial.

Ahora voy a tratar algunas cuestiones clave en las reseñas. Algunos comentaristas del libro dicen que en la obra no reconocen al África que ellos conocen. Lo acepto, pero este tipo de crítica ilustra lo que decía antes: ejemplos más empíricos me hubieran llevado a una discusión sobre lo apropiado de mi explicación en determinados países y en una defensa de las fuentes que he empleado. Este es otro ejercicio que no quise intentar. Mi opinión es que el libro trata sobre cuestiones que deberían ser importantes para el estudio de cualquier país africano al sur del Sáhara. Si mi argumento no les dice nada a determinados especialistas de un país en concreto, entonces estos no deben dudar en descartarlo, como seguro han hecho. No deseo imponer mi perspectiva contra la evidencia, aunque me reservo el derecho de disputar sus interpretaciones en otros foros (en especial cuando otros especialistas de los mismos países encuentran útiles mis escritos). Algunas de las reseñas implican que el fracaso de identificar a los académicos (africanistas o de las ciencias políticas) que son criticados tiene como resultado un fácil subterfugio. Sí, si mi crítica del mundo académico fuera distorsionado o imparcial, pero argumento lo contrario. En cualquier acontecimiento, mi cita a los académicos no me absolvería de la acusación, pues mi interpretación de su trabajo sería la misma. No, si (como creo) me refiero a unos defectos más amplios y generales de nuestro campo, y que con mi aproximación intento señalar. Si he sido justo o no es, lógicamente, subjetivo, pero la prueba de esto reside en lo que ofrezco como alternativa, y que todo el mundo es libre de criticar. Además, como aclaro, escribí el libro de un modo que, explícitamente, invitase a la crítica y que fuera fácil de deconstruir. Acepto que algunos de mis colegas no estén de acuerdo con mis afirmaciones sobre el mundo académico africanista o el de las ciencias políticas, pero como tanto este libro como *África camina* surgen de mi insatisfacción con la mayoría de la interpretación ofrecida en este campo, no deberían criticarme por señalar lo que considero que son sus defectos.

Asimismo, me gustaría recordar a los lectores que algunos de mis anteriores trabajos se identifican y debaten estas críticas. *Power in Africa* es una crítica (débil, la verdad) a la interpretación dominante de la política en África. *Culture Troubles* incluye una crítica sistemática al campo de la política comparativa. Todos estos libros contienen muchas referencias y discuten las aproximaciones individuales en detalle. La sugerencia de que, como el libro proporciona una «política antropológica para principiantes», no ofrece ninguna aportación nueva es algo sorprendente. Es cierto que no tenía la pretensión de escribir una «guía antropológica» para politólogos. Mi ambición era mucho más modesta: mostrar cómo algunos acercamientos antropológicos pueden ayudar a entender la política contemporánea en África. Una vez más, no puedo estar de acuerdo en que la ausencia de evidencia antropológica niegue la importancia de la perspectiva antropológica. Y mi lectura de este ámbito es que, en efecto, lo que se denomina en ciencias políticas el acercamiento «cualitativo» (queriendo decir antropológico) está ganando terreno. La prueba, como siempre, estará en el valor añadido que ofrezca esta perspectiva a la ciencia política africanista. Esperemos y veamos.

Una crítica relacionada es que la ausencia de material empírico debilita la llamada que hago a aproximarnos a la política desde abajo, o desde dentro. Aunque puedo entender por qué se hace este comentario, no acepto su validez por dos razones. La primera es que mi acercamiento deriva, en primer lugar, de una lectura nada despreciable de material antropológico empírico, aunque no este referenciado como tal, y de mi experiencia de primera mano desde la década de 1970 en una docena de países africanos. Por lo tanto, no me he «sacado de la manga» los temas de los que hablo. Segundo, el énfasis de mi libro radica en el intento de mirar la política de otra manera, y desde diferentes ángulos, así que mi prioridad ha sido dejar, lo más claro posible, lo que esto implica –al margen de si ya existían ejemplos de esta investigación «antropológica» en la literatura–. Daría la misma respuesta a la crítica de que el libro promete, pero no realiza, un nuevo acercamiento en la relación entre estructura y capacidad. La idea central en todo el libro es que necesitamos reconsiderar esta relación en términos que todavía no se encuentran en la literatura. Creía más importante sugerir cómo podríamos hacerlo que compilar una lista de quiénes lo han intentado. ¿Sería más fuerte el argumento si hubiera dicho que mi reflexión estaba estimulada por *Strength beyond Structure*, libro editado en el 2007 por M. de Bruijn,

un libro que he leído pero que (iestúpidamente!) omití en la bibliografía? Si así fuera, soy culpable. Pero la cuestión continúa: ¿cuál es la mejor forma de conceptualizar la capacidad en África? Y aquí defiendo que mi planteamiento debería ayudar a que el debate avanzara. Además, y esto no es un punto sin importancia, se ha dicho que *África: la política de sufrir y reír* tiene mucho de sufrimiento y nada de risa, convirtiéndose en una «memoria de la miseria». He explicado en la introducción a este dossier [1] por qué no escribí el capítulo sobre «La política de reír». Acepto algunas puntualizaciones hechas por Murray Last. En efecto, la ironía hubiera sido un gran tema. Sin embargo, niego completamente la acusación de que se trata de una «memoria de la miseria» (como si fuera un afropesimista), aunque cualquier estadística razonable de las vidas africanas de hoy son peores de lo que deberían ser tras cuarenta años de independencia –y peores debido a la política, no a Dios, como Amyarta Sen nos pide aceptar (Sen 1999)–. Por todos los medios, pidamos fortaleza, pero no lo confundamos con «reír». El humor negro, por ello es lo que es, no es ni alegría ni satisfacción. Y Fela Kuti, quien inspiró el título de mi libro, era un hombre enfadado, que cantaba más al sufrimiento que a las risas. En la canción, «*shmling*» se refiere a la promesa de la otra vida hecha por la religión, y no al humor en esta vida.

Sugerir que la ausencia de ejemplos comparativos fuera de África reduce el impacto del libro en el amplio debate de las ciencias sociales también requiere una respuesta. Primero, dejo claro que mi perspectiva está específicamente elaborada con un resumen comparativo en mente, donde los temas elegidos son importantes, aunque varíen de grado, en cualquier parte del mundo, incluido Occidente. No son, ni mucho menos, afrocéntricos. Seguramente, un capítulo sobre «ser» está menos obsesionado con África que otro sobre violencia étnica o tribal. Segundo, el intento de adaptar la teoría al contexto también es particularmente apropiado en comparación con cómo se realiza la política, en África y en todos lados. Por ejemplo, una aproximación flexible al clientelismo haría que fuera más, en lugar de menos, fácil ver cómo África puede parecerse, o diferir, del sur asiático.

En mi opinión –y es una opinión donde algunos comentaristas, obviamente, no están de acuerdo–, los marcos teóricos comparativos más fácilmente utilizados en la ciencia política –tomemos el ejemplo de la corrupción– oscurecen más que no revelan. Como



muestra claramente el trabajo de Olivier de Sardan, sencillamente no resulta útil un acercamiento a esta cuestión desde una perspectiva formal o normativa (Olivier de Sardan 1999).

El trabajo más revelador sobre corrupción es aquel que consigue explicar, en un lenguaje dispuesto a la comparación, cómo se crea la relación entre poder y dinero y se abusa de ella en determinados sitios. Desde este punto de vista, sostengo que mi discusión sobre reciprocidad y renta, por ejemplo, es completamente relevante para la comprensión comparativa de la corrupción. No digo que haya proporcionado una nueva visión de la corrupción, pues este no era mi objetivo. Sencillamente afirmo que un acercamiento del tipo que defiendo, utilizado para investigar un emplazamiento específico, está más capacitado para producir conocimiento añadido que, por ejemplo, el planteamiento de Michael Johnston en *Syndromes of Corruption: Wealth, Power and Democracy* (2005) –por otro lado un libro muy instructivo–.

Finalmente, algunos de mis comentaristas señalan la debilidad en la interpretación, por ejemplo en la cuestión de la clase media africana o las consecuencias del neopatrimonialismo. Estos son temas importantes a los que no puedo dedicarles suficiente espacio aquí. En efecto, creo que, en parte, la ausencia de desarrollo en África se deba a la ausencia de una clase media suficientemente grande y fuerte, con una economía autónoma y una influencia política significativa. Esto no quiere decir que no haya clase media en África, con ingresos y un modo de vida comparado a sus semejantes en otras partes del mundo. Simplemente señala que estos individuos de clase media no pueden, o no quieren, un cambio de sistema en el modo en que se ejerce el poder. El motivo es simple: en África no hay suficiente desarrollo económico que permita el auge y la consolidación en el tiempo de una clase media como ocurrió, por ejemplo, en Malasia o Corea del Sur. Así pues, no creo que sea útil equiparar las clases medias de todas partes (por razones de dinero y estilo de vida, entre otras) en un intento artificial de elaborar una comparativa entre África y, digamos, el este asiático.

Para concluir esta segunda sección, dejadme volver a plantear que el análisis del neopatrimonialismo que se encuentra tanto en *África camina* como en *África: la política de sufrir y reír* nunca ha implicado que este tipo de administración garantice una redistribución efectiva. Todo lo contrario. Como he dejado claro en todos mis

escritos recientes, la consecuencia a largo plazo del neopatrimonialismo es la ausencia de desarrollo y el empobrecimiento de un número mayor de africanos. En términos de hacer avanzar el debate, los comentaristas me sugieren cuatro áreas que debería tener presente todo aquel que estudia África: la cuestión de la epistemología; el origen de las fuentes; el mérito del trabajo interdisciplinario; y el tema de la escritura «académica».

*-La cuestión de la epistemología.* Aquí, me parece, todavía encontramos reticencia a pensar fuera del parámetro ortodoxo. No sólo las fronteras entre disciplinas tienen un gran peso –en ocasiones, sólo como defensa de un área temática en particular–, sino que la cuestión de teorizar continúa siendo muy problemática. Las objeciones a mi manera de proceder van desde la afirmación que pensar sin teoría es imposible (lo que, en un sentido estricto, es lógicamente cierto) hasta asegurar que mi intento de vincular la teoría al ejemplo local es falso, debido a mi trayectoria teórica. Más allá de si mi planteamiento es meritorio, considero que hace mucho tiempo que necesitamos un debate más fundamentado sobre esta cuestión. Lo que llamamos «teoría» debería explicarse antes de darse por sentado. En muchos sentidos, que espero explorar en un futuro libro, la teoría surge del modo de pensamiento.

*-El origen de las fuentes.* En esta área, donde recibo una crítica fundamentada, es obvio que reina un gran escepticismo sobre un método que favorece la consideración sintética y reflexiva al margen de las reglas «científicas» de las ciencias sociales. Me parece que estamos limitados en nuestra apreciación de modos de explicación que no están reforzados, aunque sea de forma artificial, por referencias a una muestra «representativa» del ámbito y por un cuerpo «sólido» de datos concretos. Pero no deberíamos olvidar que la comprensión no es el mero resultado de amontonar evidencia. También es la habilidad de visitar el campo de estudio con el propósito de cambiar las circunstancias. Deberíamos abrir un espacio para esta forma de pensamiento y escritura. Intentemos juzgar la importancia de un argumento en base a su mérito y no por su base probatoria: las ciencias sociales no son ciencias exactas.

*-El mérito del trabajo interdisciplinario.* Aunque, en principio, todo el mundo está de acuerdo en que la interdisciplinariedad es positiva, en realidad solemos tender a exhibir reflejos corporativos en defensa de nuestra materia. Efectivamente, estoy a favor de una formación estrictamente disciplinaria como base del trabajo académico, pero cuando

trabajamos no necesitamos ser tan rígidos. Del mismo modo que necesitamos la experiencia de haber realizado un doctorado del modo «correcto», también necesitamos afinar nuestro trabajo en una ciencia social/humana en particular. Pero una vez adquiridas las bases necesarias, deberíamos guiarnos por la investigación que hacemos y por el material con el que trabajamos, y no por nuestras «obligaciones» académicas. Una vez más, deberíamos intentar pensar con originalidad. Las disciplinas académicas deberían considerarse como herramientas primarias en nuestra búsqueda de comprensión.

-*La cuestión de la escritura «académica»*. Para finalizar, abogaré por una aceptación de más registros de escritura en el mundo académico. Sé que necesitamos escribir para nuestros colegas porque estamos a merced de su juicio, pero no hagamos de ello una prisión. También tenemos la obligación de comunicarnos lo mejor que podamos con un público más amplio. Como queda claro en el libro, valoro en particular el género ensayístico, pero esto no significa que quiera que sea la única forma de expresión. Por todo ello, me parece que en estos inicios del siglo XXI hemos estrechado nuestras opciones innecesariamente en pos de una mayor «profesionalización» de nuestras disciplinas. Mirando atrás, queda claro que algunos de los trabajos más importantes realizados por nuestros antecesores académicos no seguían de forma rígida los formatos establecidos. Pienso que todos nos beneficiaríamos si abriésemos los registros de la expresión escrita –que incluyera memorias o ficción– en nuestro empeño para comprendernos a nosotros mismos, y a los demás, de un modo mejor.

## **Nota**

1. En <http://www.criticalafricanstudies.ed.ac.uk/index.php/cas/article/view/11>.

## **Referencias**

-De Bruijn, M. et al (eds.) (2007) *Strength Beyond Structure: Social and Historical Trajectories of Agency in Africa*. Leiden: Brill.

-Olivier de Sardan, J. P. (1999) «A Moral Economy of Corruption», *Journal of Modern African Studies* 37, 1: 25-52.

-Sen, A. (1999) *Development as Freedom*. New York: Knopf

### **\*Contraportada del libro**

Ante el exceso de simplificación de las ciencias sociales, Patrick Chabal utiliza una metodología que no se basa en la teoría política africanista tal y como se ejerce desde las últimas décadas. Es en los matices revelados de la vida, en las inconsistencias del comportamiento individual y colectivo, donde encontramos una visión más iluminadora de los acontecimientos y los procesos. Asimismo, se trata de un acercamiento igual de válido para África que para cualquier otra parte del mundo y rehuye, todo lo posible, el sesgo particularista basado en la suposición de que la realidad del continente africano desafía cualquier clasificación.

La reflexión política debe basarse en la inmediatez de la vida (y la muerte) cotidiana. ¿Cómo se define la gente a sí misma? ¿Dónde pertenece? ¿En qué cree? ¿Cómo lucha para sobrevivir y mejorar su condición? ¿Cuál es el impacto político de la enfermedad y la pobreza? ¿Cuándo se rompió el vínculo entre poder y autoridad? ¿Existen mecanismos de responsabilidad social? ¿Son realmente necesarios los partidos políticos? ¿Cómo interaccionan modernidad y tradición

El libro nos ofrece una forma radicalmente diferente de analizar la política en África. Al centrarse en la inmensa mayoría de la población, y no en sus élites o en los análisis macroeconómicos convencionales, saca a la luz los modos en que los africanos «sufren y ríen».

(En el número 6 de *Africaneando* está disponible el primer capítulo del libro: «La política de ser», <http://oozebap.org/africaneando/africaneando-06.pdf>. También está disponible en PDF la Introducción en [http://oozebap.org/arroz/intro\\_patrick-chabal.pdf](http://oozebap.org/arroz/intro_patrick-chabal.pdf))

*África: la política de sufrir y reír*, Patrick Chabal

oozebap, Barcelona, 2011

285 pp. PVP: 16 euros - ISBN: 978-84-615-1854-8

[http://oozebap.org/arroz/patrick\\_chabal.htm](http://oozebap.org/arroz/patrick_chabal.htm)

**\*Patrick Chabal** es uno de los teóricos sobre África más renombrados en todo el mundo. Profesor en el King's College de Londres, se ha formado en las universidades de Harvard, Columbia y Cambridge. Residente durante un curso en el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton, donde se forjó el presente libro, ha impartido clases en facultades de África, Estados Unidos y Europa. Ha escrito extensamente sobre historia, política y cultura de los países africanos y, de forma más general, sobre teoría política. Entre sus publicaciones, encontramos 'África: la política de sufrir y reír' (2011); 'Culture Troubles: Politics and the Interpretation of Meaning' (2006) y 'África camina: el desorden como instrumento político' (1999) ambos con J.-P. Daloz; 'Power in Africa' (1992 y 1994) y 'Amilcar Cabral: Revolutionary Leadership and People's War' (1982 y 2003). Traducción del artículo por Africaneando.

## **Arte y cultura popular en la esfera pública de África**

Tsitsi Dangarembga

Vivimos en una época donde muchos habitantes de Zimbabwe dejan de estar en la lista de invitados y a muchos otros se les impide desarrollar sus actividades por la situación que perdura en nuestro país. Así pues, me siento muy feliz, y en particular en la onda del panafricanismo, de estar esta noche aquí compartiendo con vosotros algunas reflexiones sobre la cuestión del arte y la cultura popular en la esfera pública de África.

Mi especial interés en este terreno traza una trayectoria particular de experiencia africana. Una trayectoria que debería ser única, sin caer en la trampa de la dualidad, ni en la trampa de la fragmentación, o en la de la bifurcación, como le ocurre a la experiencia africana enraizada en el discurso neoliberal. Este inicio de una experiencia africana alejada del desmantelamiento en entidades irreconocibles por el discurso de la modernidad es un objetivo crucial de mi proyecto. Y lo llamo inicio en lugar de recuperación porque mi deseo no es recuperar una unidad prácticamente mítica en un triunfo de nostalgia, sino transformarla de un modo observable, aunque fragmentado, en un conjunto funcional.

Otro objetivo crucial de mi proyecto es evitar otra trampa subjetiva en la que suele caer la experiencia africana: la del nativismo. Nuestro colega Ndlovu-Gatsheni, en este encuentro, ha navegado con compasión y empatía por donde experiencia y teoría confluyen para señalar los extremos y terroríficos peligros del nativismo. Al mismo tiempo, sin embargo, ha presentado el fenómeno del nativismo como una respuesta predecible a una condición igual de terrorífica que él denomina, poéticamente y de forma apropiada, «la cara más oscura de la modernidad».

Por lo tanto, mi interés radica en la síntesis de aspectos dispares de la experiencia africana en el tiempo y en muchas variables. Intentaré sintetizar dicha experiencia por encima de las variables demográficas. Quiero hacerlo, también, a través de historias dispares y con frecuencia antagónicas, sintetizando una experiencia africana común más allá del presente, a menudo empapado de ignorancia y enemistad. En efecto, mi proyecto acogerá discursos incompatibles para volverlos compatibles. Voy a tener en cuenta las formas de arte y cultura popular beneficiosas para este proyecto, y exploraré cómo este beneficio puede emplearse en contextos particularmente resbaladizos y con una esfera pública contraída, como es el caso de Zimbabwe.

### **La subjetividad africana y no africana**

Estas fuerzas que han anulado al sujeto africano han sido documentadas de forma extensa. Son fuerzas que se estimularon con la esclavitud y la presencia europea desde los siglos XVI al XIX. Shohat y Stamm (1995) han mostrado cómo cristalizaron bajo la noción de eurocentrismo, y cuyo resultado es el desarrollo de un específico esquema cognitivo y afectivo en el interior de los individuos. Este funciona para presentar como natural y lógico un sistema binario que coloca a los africanos en oposición a los no africanos, de tal modo que el africano es inferior al resto.

A través de lo políticamente correcto ha surgido un pensamiento reciente que, con esfuerzo, reconoce el efecto dicotomizador del pensamiento neoliberal en lo que es africano y lo que no (sin por ello clasificar o adjudicar un valor relativo a las dos ramas en la aceptada dicotomía). De todos modos, considero que el efecto subjetivo de la clasificación dominante, que ha tenido lugar en las décadas y siglos anteriores, continúa teniendo un evidente impacto. Este es lo suficientemente negativo para que merezca una mayor indagación sobre el fenómeno.

Al explorar cómo, a día de hoy, el fenómeno que ellos llaman «eurocentrismo», y que estos autores califican como la anulación del individuo africano, se ha naturalizado como «sentido común» en el pensamiento, la educación y la vida cotidiana, Shohat y Stamm destacan el modo en que un legado no africano modela todos los ámbitos de la experiencia, desde las representaciones en los medios a las subjetividades cotidianas en

el trabajo: «El resultado de estos procesos ha sido, con el tiempo, la propagación de un sentido ficticio de la innata superioridad de culturas y pueblos no africanos».

La africanidad se define, pues, por no tener aquello que se debería tener, como Mulvey (1975) mostró con lo femenino frente a lo masculino. El discurso del sujeto no africano presenta para nuestro consumo una selección de variables en la cual los africanos son, generalmente, definidos por su ausencia. Estas variables deseables, que en ocasiones son absolutamente necesarias para la admisión en la categoría de lo humano, van desde la historia y la literatura hasta el agua potable, las vacunas y la democracia.

Fanon (1970) nos recuerda que «el negro es un objeto fobogénico, un estímulo para la ansiedad» (p. 107). Si bien la percepción del «africano» como no-yo se basa en los principios del universo no africano, el negro, como dice Fanon, será un objeto fobogénico para sí mismo. Así pues, creo que aquellos africanos que se ven a sí mismos como no-yo no poseen, identidades débiles, sino identidades terroríficas con las que aterrorizarse a sí mismos. Estas identidades africanas del no-yo, como el resto de identidades, no son absolutas, sino que se manifiestan en grados según la experiencia y las características del individuo. Sin embargo, su graduación se encuentra en la escala del terror.

### **Presionar las fronteras de la investigación**

Estoy segura de que muchos de nosotros conocemos anécdotas que apoyan estas conjeturas. Por ejemplo el caso de cómo, en una cola, un dependiente africano atendió primero a un cliente biológicamente no africano, que es lo mismo que decir ‘alguien menos pigmentado’, que a un africano. O podemos contar cómo, en un restaurante, el camarero africano sirve primero al no africano.

La autora que os habla no ha entrado en los estudios empíricos para demostrar las hipótesis sobre la existencia y los efectos de la subjetividad del no-yo de los africanos. Al vivir en el corazón de un país tan africano como Zimbabwe, en Harare, no digo que estos estudios no se hayan llevado a cabo. Sin embargo, el hecho de que este tipo de

estudios no constituyan referencias importantes en nuestro canon sobre las subjetividades africanas indica que prestamos poca atención a muchos asuntos, con el riesgo que esto conlleva.

El primer tema concierne a los objetivos de nuestra investigación. La literatura, desde las narrativas de esclavos hasta Richard Wright, Alice Walker, Toni Morrison y mis propias obras de ficción, ha tratado la génesis de esta subjetividad africana del no-yo. Además, la investigación empírica de las ciencias sociales en esta materia ha sido mucho más descriptiva que empírica. Esta cuestión me resulta muy significativa porque he dicho que mi proyecto es transformacional. Mi interés es transformar la desgarrada subjetividad africana, fragmentada en el no-yo, en un yo africano contemporáneo. Para que esta transformación surja efecto, necesito recopilar datos, así como rigor y solidez en la teoría. Soy consciente de la dificultad de conseguir los recursos para la investigación transformadora y que no valore la no africana. Nuestro compromiso se ve sometido a limitaciones externas e internas que luchan contra la resolución positiva y afirmativa de un «yo» africano. Sólo puedo repetir, como habéis escuchado en más de una ocasión, que nos atrevemos a no renunciar a formular, solicitar y elaborar estrategias y, además, a nuestra manera: paso a paso.

### **Teoría, Praxis y Transformación**

Me he referido en las frases inmediatamente anteriores a la rica y creativa tradición literaria que ha abordado la génesis de la identidad africana del no-yo. Un igualmente poderoso cuerpo de trabajo creativo ha descrito la condición de los muchos y diversos aspectos de la identidad africana del no-yo, incluyendo su triste aunque de aparente dulce conformidad, su agonía y sus feroces consecuencias.

En 1991, durante la conferencia de COSATU de ese año donde yo era delegada, aunque todavía joven, tuve una extraña conversación con Zoe Wickam. Yo recién había entrado en la escuela de cine tras mi desacuerdo con la educación universitaria formal. No podía formular mi desacuerdo, pero recuerdo decirle a la señora Wickman, de forma beligerante, que no creía en la teoría. Me miró fijamente a los ojos y me preguntó qué quería decir con eso. Tendré que preguntarle la próxima vez que la vea si le



respondí con coherencia o no. Sin embargo, dos décadas después, puedo decir que estaba en desacuerdo con los discursos que me habían enseñado sobre el conocimiento. En esa época ya presentía que ese conocimiento que se nos enseñaba no traería las soluciones prácticas a nuestra condición, y para mí el conocimiento no significaba, ni significa, nada si no es un precursor de la práctica.

La práctica implica acción, y la acción, inevitablemente, implica algún grado de cambio. Apuesto por la producción de conocimiento social que proporcione las intervenciones que cambien nuestras fragmentadas subjetividades africanas del no-yo en otras positivas y unificadas. Para tener impacto, necesitaremos datos. Así pues, vayamos a hacer colas y hagamos pequeñas marcas para saber el número de veces que los dependientes muestran sus subjetividades africanas del no-yo. Zora-Neale Hurston, con su cinta métrica y su literatura, contribuyó al movimiento de los Derechos Civiles... El último gran recurso del no africano imperial ha sido decir qué es la subjetividad africana, y este es definitivamente el caso. Para desafiar de forma efectiva al imperial no africano, debemos comprometernos más con el trabajo de figuras relevantes, así como con el trabajo sobre el sujeto.

De lo que estoy hablando aquí es de ampliar una especie de poder capilar que alimente el proyecto de aquellos que hacen exitosa la revolución del imaginario (Cheater 1999:3). Hablo de un proceso, una transformación subjetiva que permita a la gente convertirse en las propias autoridades de sus identidades (ibid.), no en el modo contra-discursivo del nativismo, sino de una forma afirmativa e independiente.

### **El discurso de afirmación africana en la esfera pública**

El discurso neoliberal no africano, basado en el discurso de la modernidad, es, como ya hemos dicho, un discurso cotidiano que se infiltra en la esfera pública. Para trascender lo que ya se encuentra en la esfera pública, el discurso del «yo» africano debe entrar por él mismo en esta esfera y empaparla lo más posible hasta que devenga de sentido común. Los requerimientos de penetración son grandes, y suelen ser desalentadores. Sin embargo, al igual que el mayor recurso del proyecto neoliberal es la subjetividad africana del no-yo, también la principal subjetividad es un recurso básico

para el proyecto transformador, al facilitar el sujeto que será transformado. Para alcanzar los números que justifiquen el término «revolución del imaginario», los sujetos deben alcanzar una cantidad que sólo se encuentra en la esfera pública. Para conseguir actores que se afirmen (primero a sí mismos y después junto a otros para un propósito común, como piden nuestras naciones africanas) se necesita determinantes subjetivos diseminados no sólo en la esfera privada, sino también en la pública.

En los grupos poderosos no africanos, entre estos las naciones, la esfera pública se ha caracterizado de muchas formas, por ejemplo como un espacio que agrupa a personas de identidades diferentes, individuales y grupales, donde han acudido por solidaridad y elección (Calhoun 2002:165); también, como «la esfera donde la gente acude junta como público y discute asuntos de interés común» (Habermas 1989:27), o ambas definiciones a la vez. En estas formulaciones, la acción vinculada a la esfera pública resulta claramente patente.

Sin embargo, las definiciones de una esfera pública africana son problemáticas. Ndlovu-Gatsheni (2008) ha definido la esfera pública colonial como un “espacio sagrado reservado para el grupo de colonos blancos que dirige el discurso público colonial y ‘piensa’ y ‘habla’ en nombre de los ‘sujetos’ coloniales subalternos y sin derecho a voz ni voto”.

Ndlovu-Gatsheni ha trazado una esfera pública africana postcolonial que parte de la confluencia de esta esfera colonial con el nacionalismo africano (p. 4). El proyecto que me propongo rechaza esta conceptualización de la esfera pública africana, pues surge de la establecida en los albores del estado colonial. La conceptualización del «yo» africano que elabora este autor necesita que cualquier esfera que excluya al africano se excluya a sí misma como esfera pública. No obstante, creo que resulta difícil de formular una clara definición de la esfera pública africana.

Colhoun (ibid.) ha señalado que allí donde la gente comparte las mismas opiniones no es necesario una esfera pública. Así, donde los grupos en la época precolonial eran pequeños y cohesionados, la esfera pública también era de poca magnitud y, si bien podía ser importante para promover la solidaridad, tenía poca importancia cuando se trataban asuntos de los habitantes, así como sus subjetividades. A lo sumo, esta esfera

de escaso poder, pero elevada confianza, habría reforzado las subjetividades existentes en lugar de fomentar un cambio y una transformación. Ngugi (1987:37), siguiendo a Brooke, ha definido la esfera pública africana como un espacio vacío y que, tanto por su vacuidad como por la virtud de encontrarse entre la gente, poseía un potencial para ser ocupado por actores con la intención de una acción deliberada. En el caso de Ngugi, los actores eran actores de teatro y la acción era el teatro, su creación, su ensayo y su actuación. Aquí es significativo el tipo de teatro que ocurría. Según Ngugi, el teatro que él y sus colegas hacían era transformador en el intento y en el resultado. Ngugi yuxtapone este teatro transformador con el teatro que reforzaba otros estatus y subjetividades más cómodas en la Kenya de los años 1970, del mismo modo que las danzas y las ocasiones sociales en los pueblos lo habrían hecho en la era precolonial. Así, resulta pertinente tomar en consideración el papel y el efecto del arte y la cultura popular en la esfera pública para caracterizar las varias esferas públicas a las que se dirige. De interés, en el contexto de esta discusión, es si los espacios es cuestión albergan, de forma cotidiana o no, la actividad transformadora.

### **La esfera pública en el ejemplo de Zimbabwe**

En el caso del estado colonial, tomando como ejemplo Zimbabwe, había dos esferas públicas; la legal y la ilegal. La primera era el espacio de los eventos sociales como bodas, funerales y danzas. O donde aparcaba el camión del *bioscope* para proyectar las películas americanas del oeste entrecortadas por anuncios de Lifebuoy y Surf. En estos eventos sociales, la gente se vestía con sus mejores galas. También compraban las pastillas de jabón Lifebuoy y Surf. Por consiguiente, el objetivo en estos espacios públicos legítimos durante la etapa colonial no eran los de la población, sino los del capitalismo materialista contenido en el proyecto colonial.

La esfera pública clandestina de la etapa colonial surge del espacio privado clandestino. Este solía ser una casa en un pueblo. A medida que el movimiento nacionalista de liberación crecía y se militarizaba, la esfera pública clandestina era el espacio oculto donde los combatientes se unían a la gente del pueblo para lo que en Zimbabwe llamamos «pungwes», sesiones que duraban toda la noche para concienciar y aumentar la moral durante la guerra de liberación.

Esta última esfera se legalizó con la independencia. Civiles y ex combatientes se ponían libremente en la calle para entonar canciones de guerra *chimurenga*. Los mismos textos y mensajes se imprimían y difundían en los medios de comunicación nacionales. Aquellos que cantaban las canciones de liberación estaban radiantes: la esfera pública había florecido, y de su emplazamiento bajo un árbol iluminado por la luna alcanzaba ahora al país entero.

Sin embargo, los ciudadanos del estado colonial veían la esfera pública de su propia nación bajo un nuevo orden. Lo que quiero destacar aquí es que la esfera pública no existe por sí misma, como el propio público suele creer, sino que se hace y deshace por quienes atacan la subjetividad. Esto siempre ocurre a expensas de aquellos miembros del verdadero público colectivo que no son miembros del grupo dominante, y cuya subjetividad todavía no se ve interpelada, pero sí atacada.

La alegría del público que estaba a favor de la liberación en la independencia pronto se volvió preocupación cuando el neoliberalismo tomó medidas drásticas contra la estrategia africanista y panafricanista, tanto en Zimbabwe como en toda la región austral. Gourevitch (p. 323) señala una alianza militar panafricana que contribuyó a frenar el genocidio ruandés y el significado de esta alianza de sujetos africanos, sensiblemente exitosa, en mitigar un horror de proporciones históricas como el poder hutu. Me resulta difícil discernir desde esta distancia si esta alianza panafricana era nativista o transformadora. Lo que se sabe desde el punto de vista de Zimbabwe es que esta «aventura» del señor Robert Mugabe, como se la llamaba en la prensa de la oposición, combinada con la rápida aplicación del programa de reformas de tierras, provocó severas represalias neoliberales hacia el joven estado. El gobierno del ZANU-PF respondió con tácticas que, desde mi punto de vista, aumentó más el aspecto militar que el nativista, reflejando los orígenes militares del partido en el poder, e incluso a pesar de que las acciones fueron envueltas de retórica nativista. Los actores neoliberales respondieron con más medidas drásticas, justificadas por las expresiones del entonces políticamente ingenuo Movimiento por el Cambio Democrático.

Así, surgió una espiral cada vez más tensa en la cual el ZANU-PF, bajo una gradual coacción, abdicó su posición como responsable gubernamental del estado e incrementó la militarización, siempre ocultando estas maniobras en una retórica nativista a través

de su influencia en los medios públicos. La comunidad internacional respondió con fuertes sanciones que llevaron al ZANU-PF a aumentar todavía más su campaña pseudo-nativista.

La víctima fue la esfera pública y el público de Zimbabwe que esta contenía. Hoy, prácticamente no existe, en mi opinión, esfera pública de la que hablar. Aquellos que deseamos manifestarnos pacíficamente por asuntos no políticos, como el International Images Film Festival for Women, del que soy fundadora, vemos como no nos conceden los permisos. Como no somos activistas políticos, acatamos la ley. Quienes no la acatan, e igualmente deciden manifestarse, rápidamente son disueltos por la policía. La semilla de esperanza que debía germinar en la esfera pública ha sido mutilada en diversos fragmentos. He hablado de una serie de campos mutuamente opuestos. Quienes tienen voz en los medios de la oposición, ya sea en los periódicos legales que pueden comprarse en las calles de Harare, o en emisoras de radio o en la proyección clandestina de documentales, por lo general son ignorados por los llamados medios estatales; pero estos medios «públicos» deben saber que son la voz de un estado autosequestrado y forman parte de la demostración por excelencia del nativismo trivial. Y debemos añadir que lo inverso es cierto: aquellos que tienen voz en los medios estatales también ven negada su presencia en los medios de la oposición.

### **El secuestro del espacio público de Zimbabwe**

Para explicar lo que quiero decir con autosequestrado, imaginemos el siguiente escenario. Un avión con pasajeros felices y unidos despegó hacia su destino. Durante el trayecto, la tripulación sospecha de que los pasajeros no les dejarán hacer lo que quieren cuando lleguen al destino. Entonces, exageran los anuncios de turbulencias e informan de una auténtica tormenta que obliga a cambiar de rumbo. Los pasajeros no se oponen porque quieren conservar su vida y no caer en el abismo.

La tripulación continúa cambiando el rumbo con cualquier pretexto porque no quiere que los pasajeros sepan quiénes son realmente, ni siquiera quiere verse a sí mismos. Los pasajeros empiezan a sufrir deshidratación y mareos. La tripulación no le da tanta importancia como para regresar al destino prometido. Los pasajeros se preguntan si no

sería mejor cambiar a los pilotos, pero nadie más sabe pilotar. Finalmente, el aparato cae y explota. Si el avión fuera la esfera pública, la veríamos contraída en la cabina de mando donde la colocó la. Hasta que, finalmente, no existe más.

### **La acción a través del arte popular en la esfera pública residual**

Si usamos una conceptualización del espacio público como «el espacio donde la gente de diversos grupos pueden encontrarse para iniciar o acordar una acción», podemos ver que algunos espacios públicos continúan existiendo en sociedades militares y represivas, como la del actual Zimbabue. Son espacios donde los mensajes que no afectan directamente a las cuestiones de poder pueden propagarse. Mensajes que se dirigen a objetivos de desarrollo más que a objetivos transformadores.

Volviendo a ese avión, podemos asumir que los neoliberales y los empedernidos colonos, en el sentido de los rodhesianos que nunca mueren, como dice la vieja canción, no se embarcaron, sino que permanecieron en tierra, lejos y de espaldas al aeropuerto, mientras que ese público, legítimamente nuevo, iba por la pista siguiendo a la tripulación. Hubo risas, canciones y aplausos cuando el avión entró en la pista. Hubo brindis cuando despegó. Entonces, algo fue mal. Lo que era el principio de un grupo cohesionado se convirtió en una sociedad desconfiada. No se emplearon formas de negociación. Todo se vino abajo.

Para mí, la incómoda verdad es que nuestros líderes en África somos nosotros mismos. Nuestras sociedades, que también somos nosotros, fracasamos con regularidad en producir el calibre de líder que necesitamos para salir adelante como grupo, como naciones, como regiones y como continente. Creo firmemente que debemos aceptar nuestra responsabilidad en este fracaso y dejar de reproducir el binarismo del pensamiento modernista y neoliberal, que nos hace escoger entre africanos buenos e ilustrados o malos y salvajes. Es precisamente en este ámbito de una esfera pública empequeñecida donde me gustaría sugerir que el arte y la cultura popular deben servirnos de forma positiva. Pero, para ello, tienen que liberarse de propagar sólo los aspectos negativos del pensamiento neoliberal, como suele ocurrir en nuestra cultura popular.

Debido a la disyunción entre nosotros, los «intelectuales», y los artistas populares, resulta complicado saber cómo estos últimos pueden ser persuadidos para difundir valores que fomenten la confianza, y otros valores positivos, como el primer proceso de mezclar de ese pegamento que debe unir los fragmentos de nuestras diferentes y positivas subjetividades africanas. Y, más allá, que ensamble nuestras nuevas y positivas subjetividades en el inicio de una conciencia pública. Quizá reunir a los artistas cultos y a los populares es el proyecto de una servidora que ha sido transformada en secreto.

Sugiero que los viejos valores que hace tiempo escuchamos por última vez sean las herramientas a nuestro alcance para generar transformación en nuestras sociedades, dirigidas por el conflicto y caracterizadas por la violencia y la desconfianza. Creo que cualquier individuo, sin importar su trayectoria, puede vincularse a estos valores básicos.

\*Esta conferencia fue presentada en la Asamblea General de CODESRIA, Yaunde, Camerún, en diciembre de 2008. Traducción de Africaneando.

## **Referencias**

- Cheater, A., 1999, *Power In the Post-Modern Era*, in Cheater, A., ed., *The Anthropology of Power*, Routledge, London.
- Calhoun, C., 'Imagining Solidarity: Cosmopolitanism, Constitutional Patriotism and the Public Sphere', *Public Culture*, 14, 1.
- Fanon, F., 1970, *Black skin, White Masks*, Paladin, St Albans.
- Gourevitch, P., 2000, *We wish to Inform You That Tomorrow We Will Be Killed With Our Families: Stories from Rwanda*, Picador, Basingstoke.
- Habermas, J., 1989, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Polity Press, London.
- Mulvey, L., 1990, 'Visual Pleasure and Narrative Cinema, 1975', in Erens, P., ed., *Issues in Feminist Film Criticism*, Indiana University Press, Bloomington.
- Ndlovu-Gatsheni, S. J., 2008, 'Nativism and the Debate on African Public Sphere in

Postcolonial Africa: Reflections on a Problematic ‘Reverse Discourse’, Conference paper, CODESRIA, 12th General Assembly, Yaoundé.

-Ngugi, w.T., 1987, *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*, Zimbabwe Publishing House, Harare.

-Shohat, E. and Stamm, R., 1995, *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*, Routledge, New York.

**\*Tsitsi Dangarembga** es una conocida escritora, dramaturga y productora cinematográfica nacida en 1959 en Mutoko. Graduada en la Universidad de Zimbabwe y en la Deutsche Filmund Fernsehakademie de Berlín, su novela *Nervous Condition* (traducida al castellano por Icaria editorial en 2011) ganó el Premio de la Commonwealth en 1989. Ha escrito también varias obras de teatro y ha producido catorce películas, entre las cuales *Everyone’s Child*, proyectada en varios festivales de todo el mundo.



## **Un 'dhikr' por nuestros muertos. Teatro sufi anticolonial desde las Comores**

Irchad Ousseine Djoubeire

Grave cuestión para el común de comorianos: miles de muertos que incomodan a la opinión del archipiélago. «Las cifras no lo dicen todo, pero hablamos de 15.000 muertos», afirma el escenógrafo y director Soeuf Elbadawi. «Una hecatombe sin nombre que transforma un brazo de mar de unos sesenta metros en el mayor cementerio marino del Océano Índico.»

Una tragedia nacida de la decisión de un ex primer ministro francés, Edouard Balladur, que «por motivos electoralistas» pensó que sería positivo instaurar una frontera entre dos islas hermanas, Anjouan y Mayotte, a pesar de las advertencias sobre ello expresadas por la comunidad internacional. Una veintena de resoluciones de la ONU condenan, en efecto, la presencia francesa en Mayotte desde 1975.

Una isla en la que la antigua potencia colonial eligió instalar, en 1995, una central de escucha cuya misión es equivalente a la atribuida al programa «Échelon» de los americanos. La cuestión muestra la geoestrategia política y la seguridad de Europa. El dispositivo francés de espionaje y de contraespionaje en el archipiélago se habría instalado con el apoyo del servicio secreto alemán.

En las Comores, donde la opinión habla del «imposible combate entre una nación débil y una potencia tutelar», la cuestión provoca malestar en el seno de una clase política que se ha vuelto silenciosa por su «incapacidad de detener la hemorragia».

Soeuf Elbadawi y su compañía O Mcezo\* lo han tomado como tema de su espectáculo, en nombre de una tradición de escritura que obliga al creador a rendir cuentas de su realidad inmediata.

«En este país, la expresión artística siempre ha estado al servicio del ciudadano», explica Elbadawi. «Me parece básico cuestionarme ciertas cosas de esta tragedia. Se trata de una responsabilidad colectiva, de renuncia a la soberanía de un país, de violencia y dominación. El papel del artista en esta sociedad te obliga a ser un portavoz cuando la realidad se esconde debajo de nuestros pies, como dice el poeta».

En Moroni, donde tiene lugar el espectáculo en Muzdalifa House (espacio de experimentación artística y de agitación civil) el público aprecia la voluntad de retener en la memoria las víctimas del Visado Balladur. Un espectador comenta: «A veces nos interesamos por asuntos que no merecen la pena. Aquí vemos que un artista se interesa por nuestros muertos. Son verdades que deben decirse. Lo que no se nombra ni siquiera existe. Nuestros dirigentes callan. Nuestros artistas no. Gracias.»

Atmósfera intimista en una sala de 15 metros de largo por 4 de ancho con suelo de cemento recubierto de tierra de arcilla. Escenografía original que recuerda el principio de la tierra perdida o confiscada: Mayotte, la cuarta isla del archipiélago «ocupada» por Francia. La tierra recuerda igualmente lo que les falta a los desaparecidos. «En un país donde se acompaña el duelo con bastantes rituales, la tierra tiene mucha importancia. No tenemos la costumbre de enterrar nuestros difuntos en el mar. Solemos hacerlo bajo tierra, en los cementerios» explica Elbadawi.

Lámparas de petróleo, una alfombra para rezar hecha de hojas trenzadas de cocotero, incienso que quema en las paredes, troncos de árbol colocados como bancos. 'Un dhikri pour nos morts' tiene lugar también entre el público. Cuando el espectador entra en el espacio convertido en santuario, descubre a hombres ataviados con un *kandzu* blanco en el fondo. Un coro *sufí* interpretado por el colectivo Nurul'Barakat, bajo la dirección de Mourchid Abdillah, canta las liturgias de la cofradía shadhili, implantada en el país desde el siglo XIX. Este *dhikr* es un ritual de invocación divina que suele utilizarse para conmemorar el día cuarenta de los muertos. «Practicamos un teatro de carácter prácticamente matrilocal. Ponemos nuestra inspiración, nuestra energía, nuestra

dramaturgia en nuestras propias tradiciones de vida. El sufismo nutre nuestra relación con el mundo. Son muchos los comorianos que reclaman pertenecer a esta rama del islam místico. Así pues, no debe sorprender que el sufismo se encuentre en un lugar destacado de nuestras propuestas».

Como apertura de la obra, una vieja radio difunde noticias y declaraciones de políticos sobre la «cuestión francesa» en el archipiélago. Por ejemplo, estas palabras pronunciadas por el ex presidente francés Giscard d'Estain en el momento del acceso a la independencia de las Comores: «Es un archipiélago que constituye un conjunto [...] en el que prácticamente no existe población de origen francés. ¿Sería razonable ante la petición de independencia presentada por el Consejo de estas islas imaginar que una parte del archipiélago devenga independiente y que una isla, por mucha simpatía que podamos tener por sus habitantes, conserve un estatus diferente?»

Las Comores son una unidad, siempre lo han sido. Es natural que su destino sea común, aunque algunos deseen otra solución. Durante la independencia de un territorio no podemos proponer romper la unidad de lo que siempre ha sido un único archipiélago». Una declaración que prácticamente no tuvo efecto, pues Francia siempre ha estado presente en una parte de las Comores. Mayotte incluso se convirtió en el departamento francés 101 en el 2009.

El espectáculo funciona en especial por la difusión de estos elementos radiofónicos, que permiten situar el testimonio de la historia en el centro de la obra. 'Un dhikri pour nos morts' fluye por el escenario de Muzdalifa House a través de un largo monólogo esmaltado de cantos sufís. Un personaje relata el drama de un primo desaparecido en *kwasa*, embarcación que utilizan numerosos comorianos no franceses para alcanzar Mayotte, donde sobre todo se trata de evitar la violencia de los controles de la policía francesa de fronteras.

En Mayotte, los viajeros en *kwasa* son perseguidos, considerados como futuros «clandestinos» en ese territorio. Los activistas del Comité Maore, defensores de la integridad histórica del archipiélago en Moroni, hablan del «desplazamiento de la población» en cada rechazo de uno de esos viajeros, basándose en los textos en vigor en el Tribunal Penal Internacional.

«He aquí donde nos llevan estos relatos absurdos y de cara derrota / con esta historia de migración salvaje en su propia tierra / ¿puedes ser clandestino o extranjero en la tierra de tus abuelos? / la incoherencia nos acecha / nadamos en completo delirio / pero el enemigo hereditario cuyo nombre jamás es citado por miedo a caer en el extremismo parece contar con los favores del Consejo de Seguridad» se limita a repetir el personaje que, a medida que se lamenta por el destino de su primo desaparecido en el mar, termina por explicar el naufragio de un país. «Nos hundimos en un delirio cuando se trata de explicar este país que muere / el nuestro / y decir que algunos se inventan instantes de desamparo para mendigar una existencia bajo el auspicio de potencias devastadoras».

Aplaudido en Moroni, el espectáculo pretende «restituir una memoria a quienes se la han robado» y parece que será programado en Francia en 2013. Lo que anima a Soeuf Elbadawi y a sus compañeros a continuar su campaña en las islas, multiplicando las conferencias en escuelas y las actuaciones en espacios públicos para sensibilizar sobre la cuestión. «La gente ignora que, por una vez, el derecho internacional está de nuestra parte ». En la capital comoriana, el público se interroga sobre las posibilidades de reprogramar el espectáculo más allá de Muzdalifa House, lugar donde la obra debe competir todo el rato con el ruido de los coches y la dinámica de una vida de barrio para satisfacer a los veinte espectadores que tiene de aforo la sala. Jo Polo, un vecino, comenta: «Todo el mundo tiene que verla». Shabir, un comerciante, añade: «Estoy dispuesto a invertir para que sea vista en un espacio público. Considero que es un crimen contra la humanidad limitarse a que sólo la vea un público tan reducido». Además de la Alianza Francesa, donde el director de la compañía O Mcezo\* hace tres años que se le impidió ejercer por razones políticas, el Palacio del Pueblo es el único lugar que dispone de un escenario de teatro en Moroni. Pero los diputados, que tienen el control y el beneficio, acaban de pedir que no se deje a los artistas practicar su arte. El Palacio del Pueblo es también la sede del parlamento federal. Además, el actual presidente de la Asamblea Nacional se ha distinguido, el año pasado, por profanar una obra del artista plástico instalada en la plaza de la Independencia en homenaje a los mismos muertos que homenajea la compañía O Mcezo\* en su espectáculo. Como respuesta a esta petición del público, Soeuf Elbadawi se contenta con un pasaje del texto interpretado: «Nunca te sorprendas de nuestras cotidianidades desarticuladas».

\***Soeuf Elbadawi** nació en Moroni en 1970. Tras una carrera dedicada al periodismo, decide entrar en el teatro, su gran pasión, en 2005. Funda su propia compañía O Mcezo\* y se da a conocer con espectáculos de fuerte denuncia política. En 2009 presenta el espectáculo de calle *La fanfare des fous*, que obtiene la censura de las autoridades francesas por la denuncia de la ocupación ilegal de la isla Mayotte. Además de dramaturgo ha escrito varios libros y ha participado en proyectos audiovisuales. Más información en [http://fr.wikipedia.org/wiki/Soeuf\\_Elbadawi](http://fr.wikipedia.org/wiki/Soeuf_Elbadawi).

\***Irchad Ousseine Djoubeire** es periodista en *Alwatwan* ([www.alwatwan.net](http://www.alwatwan.net)), el principal periódico de las Comores. Traducción de Africaneando.

## **El papel del artista africano actual en la construcción del discurso utópico\***

Beatriz Leal Riesco

### **La necesidad de “pensar África”**

“¿Qué hacer? Propongo que en cada país africano se proceda inmediatamente a una recolección tan minuciosa como posible de las estatuas y monumentos coloniales. Que se reúnan en un único parque, que servirá al mismo tiempo de museo para las generaciones futuras. Este parque-museo panafricano se usará como sepultura simbólica al colonialismo de este continente. Una vez realizado el entierro, que nunca más nos sea permitido utilizar la colonización como pretexto para justificar nuestras actuales desgracias. Asimismo, prometamos igualmente dejar de erigir estatuas, sea a quien sea. Y que, al contrario, florezcan por todos lados bibliotecas, teatros, talleres culturales, en definitiva, todo lo que alimentará la creatividad cultural del mañana”.<sup>1</sup>

La tarea de “pensar África”<sup>2</sup> en profundidad y de manera rigurosa resulta un compromiso pendiente en la actualidad. El que este continente permanezca desconocido para la mayoría de los habitantes de Occidente es síntoma ineludible de una ausencia lacerante en el discurso geopolítico global y del persistente silenciamiento al que se le ha sometido durante siglos. La necesidad de recuperar una historia de

\*Capítulo del libro de Hernández Huerta J. L., L. Sánchez Blanco et al. (eds.). *Historia y Utopía. Estudios y reflexiones*. Salamanca, AJHIS: 2011.

<sup>1</sup> Achille Mbembe, “Por un entierro simbólico del colonialismo. Imaginario y espacio público en África”. *Le Messenger* (Duala, Camerún): 2008. Traducido en [http://www.oozebap.org/text/colonialismo\\_mbembe.htm](http://www.oozebap.org/text/colonialismo_mbembe.htm). Última consulta: 20/04/2011.

<sup>2</sup> Uno de los últimos números de la revista *Africultures* se titula precisamente así *Penser l’Afrique: des objets de pensée aux sujets pensants*. *Africultures* n° 82, L’Harmattan, París, septiembre 2010..

África y desde África, de hacer visibles unas imágenes y unas voces ocultadas sistemáticamente, de dejar salir a la luz unas narrativas y unas reflexiones propias se empezó a realizar sistemáticamente con los movimientos de independencia de los años 50 y 60 del siglo pasado, en un acompasado baile conjunto con el *Black Power* emergente en aquel momento en los Estados Unidos. En esta lucha comunitaria por la liberación y autodeterminación de pueblos y culturas fueron determinantes ideólogos, activistas, políticos, artistas, filósofos e intelectuales, responsables en la creación de un mapa de identidades difusas y permeables, en buena parte debido al espíritu optimista de la época y a la menor compartimentación de profesiones en un continente donde, a menudo, se ha de saber de todo para conseguir algo. Es éste el caso de buena parte de los cineastas que configuran la historia del cine africano, es decir, de aquel cine realizado por africanos desde África, en la diáspora o desde el extranjero, pero que comparten entre sí el hacer películas ligadas a su continente, su historia, sus conflictos, sus realidades y sus gentes de una manera clara. Estos “artistas totales” pues son a la vez escritores, productores, pintores, fotógrafos, músicos, historiadores, pensadores, coreógrafos, etc., se encuentran en una posición de negociación constante. Teniendo en mente la noción de Homi K. Bhabha de que “apropiación es negociación, y negociación es de lo que realmente trata la política”<sup>3</sup>, los artistas audiovisuales, debido a la naturaleza del medio y a las peculiaridades de la industria del cine africano, se ven embarcados en procesos de negociación complejos desde las primeras etapas de producción de una película. A lo largo de todo el proceso de realización de un filme se han de rendir cuentas, firmar pactos y capitulaciones a diferentes instancias (ideológica, productiva, poética, política, histórica, humana...) en mayor medida que en otras latitudes. Sólo así será posible ver terminada una obra, aunque a veces la hazaña se convierta en una odisea de años<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Citado por N. Frank Ukadike, “Video booms and the manifestation of “first” cinema in anglophone Africa”, en Anthony Guneratne R. & Wimal Dissanayake (eds.), *Rethinking Third Cinema*. Routledge. Nueva York y Londres: 2003. P. 127. [Traducción de la autora].

<sup>4</sup> Este es el caso del director etíope residente hace años en los USA Haile Gerima quien, para poder tener completo dominio de todas las etapas para realizar su último filme *Teza* (2008), ha visto como pasaban 10 años desde su planteamiento inicial. Durante éstos ha reunido el dinero necesario de variados inversores independientes al que ha sumado sus propios ahorros, lo que le ha permitido no sucumbir a las exigencias de la industria con sus censuras y limitaciones. La película resultante, una obra maestra sobre la historia etíope contemporánea y el mundo actual, ha sido premiada en una miríada de Festivales, entre ellos FESPACO en su 21ª edición (2009) y FCAT 2010.

La capacidad de adaptación sin recapitular en los principios, repensándolos y actualizándolos, extendiéndolos e incorporando nuevas ideas y espacios, da como fruto una nómina de películas de singular valor, síntomas y fuentes privilegiadas para entender realidades presentes y asomarse con lucidez al futuro.

### **Visiones actuales sobre África**

La **imagen de África creada por Occidente** ha venido construyéndose desde la Ilustración, asentándose y afianzándose en la época de los grandes imperios coloniales para convertirse hoy en día en un lugar común para teóricos, periodistas y comunicadores generalistas. El discurso compartido de nuestro mundo globalizado se sustenta en dos tendencias principales, complementarias en su paradójica oposición, al ser fruto de ideologías y planteamientos teórico-analíticos comunes:

\* Las **narrativas distópicas** que transmiten los Medios de Comunicación generalistas, donde el hambre, las guerras étnicas, el SIDA y los regímenes políticos inestables proliferan. En esta línea afirma director maliense Abderrahmane Sissako: "*Nous sommes nombreuses* de Moussa Touré es una película extraordinaria porque hay horror y también humanidad. Generalmente África se reduce al horror."<sup>5</sup>

En oposición a esta brutalidad e indiferencia contemporáneas se encuentra un África atemporal pre-moderna y nativista. Esta idea resultante es comúnmente compartida y, en muchas ocasiones, la única en el imaginario occidental. En esta línea de aproximación a la realidad africana, instrumentos de análisis como el exotismo y la alteridad son frecuentes, no sólo en la teoría sino en la praxis. Ejemplificadora de las contradicciones y problemas que plantean en la actualidad ciertas ideas compartidas sobre lo que sea África y su crítica desde Occidente es la película del alemán Ulrich Köhler *Schlafkrankheit* (*Sleeping Sickness*, 2011) ganadora del Oso de Plata a la mejor dirección en la última edición de la Berlinale. Este filme trata de “un doctor alemán en Camerún y un doctor francés de ascendencia africana enviado desde París para

---

<sup>5</sup> Declaraciones de Abderrahmane Sissako recogidas por Olivier Barlet en Ouagadougou, febrero de 2003; “La leçon de Cinéma d’Abderrahmane Sissako”. En *Africultures*. Última consulta: 20/04/2011. En <http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=2796> [Traducción de la autora].



evaluarlo. Mr. Köhler, hijo de padres que habían trabajado como cooperantes en Zaire, ahora República Democrática del Congo, intenta captar los enredados sentimientos de alienación y pertenencia de sus protagonistas, así como algo mucho más elusivo: la idea de África de la imaginación europea.”<sup>6</sup> A pesar de las buenas intenciones, los *leitmotivs* ineludibles desde el punto de vista occidental (la enfermedad endémica, la asistencia – caridad- al 3º Mundo, el contacto con el otro,...) se convierten en constantes limitadoras en la visión de África para el público que, desgraciadamente, verá con más facilidad esta coproducción europea (Alemania, Francia, Holanda) que importantes películas nativas con precaria o imposible distribución más allá del circuito de festivales o pequeños espacios de mal llamada “multiculturalidad”.

\* Las **narraciones utópicas o posibilistas**: producidas por aquellos que se acercan al continente con entusiasmo por su cultura, tratando de ofrecer una versión positiva esperanzadora opuesta a la anterior. La visión resultante es una pre-modernidad de resistencia de África, su gente y su cultura, contrapuesta a la manida y mal entendida Modernidad de Occidente. En esta tendencia se encuentran las películas denominadas “Return to the Source” que vieron la luz desde África en los años 80-90, en una ola de recuperación de la identidad perdida en la etapa colonial aunque, paradójicamente, ofreciendo una imagen idealizada y atemporal pre-histórica del gusto del espectador occidental especializado, asiduo a cine-club y festivales y que sólo buscaba una reafirmación de su conocimiento idealizado previo. De nuevo, la dificultad de trascender este planteamiento a primera vista dicotómico limita su operatividad.

Ambas visiones comparten problemas decisivos al desligarse de cuestiones económicas e históricas concretas, apartando a África del movimiento globalizador general en el que los demás participantes estamos inmersos. Como herramienta de análisis las narrativas distópicas no ofrecen más que posibilidades de examen negativo; bien cerrándose sobre sí mismas, bien produciendo un discurso improductivo de oposición basado en dicotomías estériles. La segunda propuesta, aunque positiva en su entusiasmo, recurre a conceptos esencialistas de carácter abstracto desligados del presente y sobredimensionando lo cultural en su análisis. Para los teóricos de esta tendencia, las relaciones transnacionales básicas del mundo contemporáneo se alejan

---

<sup>6</sup> Dennis Lim, “Somber Themes Dominate Berlinale”, New York Times, 16/02/2011. Última consulta: 20/04/2011. En <http://www.nytimes.com/2011/02/17/arts/17iht-berfest17.html> [Traducción de la autora].

de lo económico, anclándose en la (supuesta) asepsia de lo cultural que, injustificadamente<sup>7</sup>, tiene su centro neurálgico en la población en la Diáspora. Común a las dos visiones de África es la afirmación de universalizaciones, ejercicio con consecuencias restrictivas por ocultar dinámicas de poder político-económicas, impedir forjar una imagen correcta de las realidades del continente y limitar la posibilidad de formular alternativas. Por último, para ambas perspectivas la mirada exógena tiene un peso excesivo, relegando la realidad continental a un segundo plano.

\* Existen, por supuesto, **las visiones a partir del continente**. Nacidas como revulsivo frente al discurso occidental y con ansias revolucionarias, “durante casi un siglo el discurso africano ha estado dominado por tres paradigmas político-intelectuales (...) no excluyentes”<sup>8</sup>. Parafraseando a Achille Mbembe, se trata de: variantes de nacionalismo anticolonial, relecturas del marxismo (que han producido el “socialismo africano”) y, finalmente, un panafricanismo basado en dos tipos de solidaridad: racial y transnacional, e internacionalista y anti-imperialista. Corrientes de pensamiento oriundas de África y su población diaspórica, si algo aún a estas tres tendencias es su componente crítico-negativo, que a la postre ha sido incapaz de ofrecer propuestas positivas de reforma. En efecto, no hacen sino bloquear e impedir la creatividad vital, artística y filosófica así como el cambio social, sostenidas por unas instituciones incapaces de entender los profundos cambios en el continente. Nos estamos refiriendo al panafricanismo de Frantz Fanon (Martinica), Patrice Lumumba (Rep. Dem. Del Congo) y Cheick Anta Diop (Senegal)<sup>9</sup>, entre otros, que siguen dando coletazos con nuevos enunciados y tendencias. Grandes transformaciones hasta llegar a su casi total desaparición ha sufrido también el movimiento racial utópico de la *negritude* que enarbolaron desde los años 30 intelectuales francófonos con Leopold Sédar Senghor (Presidente de Senegal), Aimée Cesaire (Martinica) y el guineano León Damas a la cabeza. La búsqueda del hecho diferencial a través del color de la piel, característica hermanadora universal, se ha probado ineficaz en su esencialismo. Todos ellos literatos, políticos y activistas, postulaban un paradigma poético utópico que, a la

<sup>7</sup> Aunque comprensible por ser una teoría fundamentalmente norteamericana, nacida en los años 60 con la afirmación paralela del *Black Power* y fuertemente vitalista, en la que sus ideólogos estaban sufriendo en carne propia la realidad de la Diáspora.

<sup>8</sup> Achille Mbembe, “Afropolitanism”, en el número 66 de *Africultures*, 1º semestre 2006, publicado previamente online en diciembre de 2005. Última consulta: 20/04/2011. En [http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=4248&texte\\_recherche=4248](http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=4248&texte_recherche=4248) [Traducción de la autora].

<sup>9</sup> Este pensador lo denominaría “afrocentrité”, como alternativa y reafirmación frente al “eurocentrismo”.

postre, se ha mostrado insuficiente. Las posturas que las han reemplazado se muestran más calibradas en sus afirmaciones, sometiéndose a una reformulación endógena profunda en marcha desde los años 70, momento en el que las tendencias anteriores empiezan a ser cuestionadas, analizadas, criticadas y replanteadas para adaptarse a la diversificada realidad contemporánea. Pensadores, filósofos, antropólogos, sociólogos y politólogos africanos han tenido un papel determinante en esta tarea. Encontramos entre ellos de manera destacada al filósofo beninés Paulin J. Hountondji; al antropólogo, filósofo y especialista en literatura comparada del Congo M. V. Mudimbe y al semiólogo y teórico del discurso anglo-ganés Kwame Anthony Appiah<sup>10</sup>. Cada uno desde sus respectivas especialidades, han venido cuestionando sistemáticamente los paradigmas compartidos sobre el pensamiento africano de raigambre eurocéntrica y con origen en la etnofilosofía de raíces hegelianas, dando el paso a ser considerados por derecho propio sujetos y no, como venía sucediendo por siglos, objetos del discurso. Un paso más allá se está dando en los últimos años, siendo el camerunés Achille Mbembe su principal exponente, quien ha venido realizado una dura crítica al pensamiento africano, que él postula todavía postcolonial y dependiente de Occidente y sus miserias. Este filósofo, politólogo y pensador residente en Sudáfrica resulta hoy día referencia obligada por su clarividencia, comprensión y rigor en la exposición de unas ideas histórico-políticas precisas sobre la situación de África en el movimiento geopolítico global<sup>11</sup>. Desafiando la conmisericordia e indulgencia propias a la que tantos africanos recurren para no ofrecer alternativas culpabilizando a los fantasmas del colonialismo, Mbembe promulga como corriente de pensamiento y actuación contemporánea el “afropolitanismo”, definido como “una estilística, una estética y una cierta poética del mundo”<sup>12</sup>. Se trataría de una modernidad actualizada desde África y la cultura transnacional que la conforma, con características propias y distintivas y en la que artistas e intelectuales tienen un rol destacado. En línea con lo expuesto por Achille

---

<sup>10</sup> Paulin J. Hountondji, *African Philology. Myth and Reality*. Indiana University Press. Bloomington e Indianápolis: 1976; V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Indiana University Press. Bloomington e Indianápolis: 1988; V. Y. Mudimbe, *The Idea of Africa*. Indiana University Press. Bloomington e Indianápolis: 1994; Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*. Oxford University Press. Londres: 1992.

<sup>11</sup> Achille Mbembe, *De la poscolonie: essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Karthala. París: 2000. *Sortir de la grande nuit: essai sur l'Afrique décolonisée*. Editions La Découverte. París: 2010.

<sup>12</sup> Achille Mbembe, “Afropolitanism”, en el número 66 de *Africultures*, 1º semestre 2006, publicado previamente online en diciembre de 2005. Última consulta: 20/04/2011. En [http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=4248&texte\\_recherche=4248](http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=4248&texte_recherche=4248) [Traducción de la autora].

Mbembe en su último libro *Sortir de la grande Nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée* (2010); es necesaria una mezcla de utopía y pragmatismo en las nuevas propuestas, guiadas por los creadores y a través de una nueva sociedad civil. En el dominio del arte, tres son los puntos interrelacionados entre sí, sobre los que se ha de poner el acento: en primer lugar, tanto en el contenido como en la forma, las manifestaciones artísticas han de basarse en el movimiento. El cine, la música, la literatura, las artes plásticas... todas ellas se caracterizan por su componente nómada, itinerante, caravanero. Este movimiento engendra, en su dinámica cuestionadora, un lenguaje artístico imaginativo, fecundador de potencialidades emergentes, aún no definidas pero ya posibles. Nos encontramos en el dominio de la utopía real, y será a través de este acento en el lenguaje artístico y la imaginación de sus creadores que se plantea un futuro en el que África será uno de los protagonistas, reconstituyéndose como fuerza en sí misma. El “afropolitanismo” del que habla Achille Mbembe<sup>13</sup>, es una modernidad desconocida, fruto de una realidad contemporánea africana que, anteriormente en Dakar, Abidjan y Nairobi, y ahora en Johannesburgo, “se nutre en la base de múltiples herencias raciales, de una economía vibrante, de una democracia liberal, de una cultura de la consumación que participa directamente de los flujos de la globalización. Aquí estamos en el proceso de crear una ética de la tolerancia susceptible de reanimar la creatividad estética y cultural africana”.

Los dualismos y negaciones anteriores se están actualmente cuestionando y analizando por artistas africanos contemporáneos. Una creatividad estética tolerante es capaz de convocar a las potencialidades emergentes en tránsito que suponen los creadores africanos allí de donde provengan, independientemente de donde residan y gracias a su capacidad de adaptación, negociación y cambio. A través de sus obras se reafirma la ciudad como centro neurálgico frente al nativismo de la aldea; el encuentro y el viaje en oposición a la autenticidad inmutable de la tradición; y el flujo de personas y de herencias culturales rivalizan con el estático confinamiento de ideas, propuestas políticas y ayudas económicas ajenas carentes de imaginación. Temáticas, poéticas y estéticas mestizas y bastardas de los creadores africanos contemporáneos en su tarea de

---

<sup>13</sup> Achille Mbembe, “Afropolitanism”, en el número 66 de *Africultures*, 1º semestre 2006, publicado previamente online en diciembre de 2005. Última consulta: 20/04/2011. En [http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=4248&texte\\_recherche=4248](http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=4248&texte_recherche=4248) [Traducción de la autora].

reconfiguración de un imaginario y una nueva sociedad civil, en su empeño en la transmisión de un África real y futura, ligada a personas, espacios y encuentros.

Son los directores de cine contemporáneos los que se encuentran, gracias al medio con el que trabajan, en el epicentro de esta misión. Actores excepcionales en la vida cultural y en la creatividad estética y política, determinados cineastas se han consagrado a este encargo, vital en el proceso de construcción de un África donde la ética de la tolerancia va de la mano de la creación estética.

### **Tomando el relevo a la literatura: el cine como medio y lenguaje utópico**

“Éste es el papel que se atribuye el cineasta: despertar las conciencias sin dar lecciones. Se trata de recurrir a la moral más que a modelos de conducta, a costa de privilegiar al individuo frente al colectivo: la responsabilidad es la de cada uno mientras que los deberes son los del grupo.”<sup>14</sup>

En un continente con altísimas tasas de analfabetismo, el reto ante el que se encontraron los primeros directores de cine africano, escritores en sus inicios, fue el de dar el paso a servirse del lenguaje y el medio cinematográficos frente al literario. La constatación de la imposibilidad de hacer llegar su mensaje e historias a una masa sin preparación ni recursos les llevaría a considerar el medio cinematográfico como idóneo hacer escuchar su voz a una audiencia mayor.

Tras siglos de explotación, negación y aculturación de los africanos por parte de Occidente, los cineastas se convirtieron en los *griots* modernos de sus pueblos, culturas y tradiciones, encargados de salvaguardar esta triple tarea que viene caracterizándolos desde su origen épico en la epopeya fundacional de la cultura Mandika: preservar la tradición, honrar el presente y velar por el futuro. Desde diferentes disciplinas y afirmado por los reconocidos pioneros Ousmane Sembene y Djibril Diop Mambety, el artista africano contemporáneo se convierte en un “*griot* moderno”, que adopta

---

<sup>14</sup> Oliver Barlet, “France, je t’aime; France, je te hais: les cinémas d’Afrique Dans le trouble de la coopération”. En VVAA, *Indépendances africaines: chroniques d’une relation*. Africultures n°83, L’Harmattan. París: junio 2010. P. 60.

camaleónicamente y a su mejor conveniencia alguna de las múltiples funciones del *griot* tradicional<sup>15</sup>.

En esta línea se encuentra Jean-Marie Teno (Chad, 1954), uno de los documentalistas más importantes en la actualidad, cuando habla de la labor del director africano como *griot*, ligándolo a diversas tradiciones narrativas originarias de las que el *griot* era su protagonista y difusor, situándose a la vez en relación directa con los fundadores apuntados<sup>16</sup>.

Se trata, pues, de servirse de la privilegiada voz de los directores de cine a través de obras y práctica diaria, para ofrecer una imagen diferente y opuesta a la del discurso generalista, caritativo, miserabilista o apocalíptico que inunda los medios. Tras sufrir un continuado silenciamiento y aculturación, ha llegado el momento en el que desde África se ofrezcan posibilidades para el presente y el futuro, porque, como apunta Myriam Montrat: "La visión de África en la mente estadounidense está formada por las películas, la música, el arte, el entretenimiento y las noticias de los medios de comunicación ... [pero] no sólo éstos tienen la misión de informar. En lo que atañe a África, los medios de comunicación fracasan en la misión".<sup>17</sup> Si queremos acceder a una imagen real de África que se oponga a la malograda empresa de los medios generalistas, hemos de recurrir a los directores de cine, acompañados por historiadores y críticos. Su labor resulta incuestionable en el seguimiento de aquellos cineastas al rellenar vacíos, construir estructuras, recuperar y explicar historias desconocidas y ofrecer así el complemento necesario a sus miradas, ampliándolas y contextualizándolas

---

<sup>15</sup> Pueden ser denominados bardos, historiadores, músicos, narradores de genealogías, músicos, cantantes y coreógrafos, mediadores, negociadores... La capacidad de adaptación del concepto de *griot* a la teoría es enorme y su éxito imperecedero. Sin embargo, si una cualidad es reseñable por encima de otras para este estudio es el de ser los portadores de la palabra y transmisores de una historia que dibuja un futuro posible y utópico en su esperanza de progreso. Una actualización matizada sería el concepto de "griauteurs" que mantiene David Murphy y Patrick William en su libro: *Postcolonial African Cinema. Ten directors*. Manchester University Press. Manchester y Nueva York: 2007.

<sup>16</sup> En una entrevista con motivo de *Lieux Saints* en el AFF, en Nueva York en 2009, cita las declaraciones de ambos directores: "Sembene: "Le cinéaste africain est comme le griot, qui ressemble au troubadour du Moyen Âge, un homme de savoir et de bon sens qui est l'historien, le raconteur, la mémoire vivante et la conscience de son peuple". Et ces mots de Mambéty: "Griot est le mot qui convient à ce que je fais, et aux rôles que le cinéaste joue dans la société. Plus qu'un conteur, le griot est un messenger de son temps, un visionnaire et le créateur du futur". ". Entrevista de Christine Sitchet con Jean-Marie Teno, a propósito de *Lieux Saints*. "On risque d'avoir une génération de jeunes qui vont grandir sans savoir vu de Films africains. *Africultures*, Nueva York, 2009. Última consulta: 20/04/2011. En <http://www.africultures.com/php/?nav=article&no=8968> [Traducción de la autora].

<sup>17</sup> Myriam Montrat, *From the Heart of an African* (1988). Citado en el prefacio de *Aya*, Marguerite Aboutet y Clement Oubrier. Helge Dascher, tr. Montreal. Drawn & Quarterly (Farrar, Straus & Giroux, distr.). Montreal: 2007.

convenientemente para un público ignorante de su desconocimiento. Como medio poderosos que son, los filmes “pueden tener un papel único en familiarizar a los occidentales con África, en entender el continente y a su gente, y en comprometerse con las experiencias africanas.”<sup>18</sup> Las películas, oportunamente situadas en un espacio y un tiempo históricos reales, se nos ofrecen en su complejidad como las fuentes historiográficas privilegiadas que son desde el nacimiento del medio cinematográfico hace más de un siglo ya.

Si bien desde otras latitudes el cine se ha visto relegado a mero entretenimiento, la conciencia de la necesidad de cambio y progreso en sus países de origen, obliga a la mayoría de los cineastas africanos a adoptar una postura de compromiso con su gente y con el contexto histórico en el que viven. Nos encontramos ante un cine de intereses político-sociales, en su objetivo de cambio y apertura, de visibilización y denuncia, de posicionamiento y lucha pero también profundamente autoral. Resulta ineludible afirmar un concepto de autor apartado del de la “Politique des auteurs” de la Nouvelle Vague que fue acuñado por los crítico-directores de la revista parisina *Cahiers*, artífices de una versión del cineasta-genio, en el que primaba su subjetividad por encima de todo. Siguiendo a Olivier Barlet<sup>19</sup>, los directores de cine africano siempre han privilegiado una faceta documental frente a la individual-subjetiva y egocéntrica occidental. Acercarse a éstos y a sus obras empleando dualismos de estirpe cartesiana es erróneo. Al tratarse de cineastas inmersos en un proceso de legitimación de una identidad, de una historia, de una cultura y de una realidad silenciada constantemente, sus voces se alzan para dar a conocer la autenticidad de su realidad. Si, tal y como veremos, a esta tarea se han encomendado desde los inicios de este cine sus protagonistas más destacados, en la actualidad las estrategias de los “autores” contemporáneos es menos didáctica y panfletaria y más abierta, indirecta y respetuosa con la propia capacidad de análisis y evocación del espectador, dotado ya de la posibilidad de recurrir a unas fuentes cinematográficas notables con más de un siglo de antigüedad. El documentalista Jean-Marie Teno (Camerún, 1954), el último africano premiado en Cannes Mahamat-Saleh Haroun (Chad, 1961), el internacional

---

<sup>18</sup> Josef Gugler, “Fiction, Fact, and the Critic’s Responsibility”. En *Focus on African Film*. Françoise Pfaff (ed.), Indiana University Press. Bloomington e Indianápolis: 2004. P. 69.

<sup>19</sup> Oliver Barlet, “France, je t’aime; France, je te hais: les cinémas d’Afrique Dans le trouble de la coopération”. En *VVAA, Indépendances africaines: chroniques d’une relation*. *Africultures* nº83, L’Harmattan. Paris: junio 2010. Pp. 59-60.

Abderrahmane Sissko (Mauritania, 1961) y tantos otros, se han embarcado en una tarea de dar a conocer la voz propia, enriquecida y cuestionada por las duras realidades de las que forman parte. Tal y como afirma Teno al hablar de la tradición documental africana y su película *Lieux Saints*<sup>20</sup>, el cineasta debe de mantenerse independiente de los medios de financiación, hacer películas que hablen sobre y para sus comunidades, y servirse de las nuevas tecnologías a fin de ampliar su alcance a un público transnacional. Obligado es conversar sobre el pasado, sobre la historia, sobre la necesidad de conocer a los predecesores para entender el presente. Como testigos privilegiados, estos directores se convierten en transmisores de su propia historia. Es ilustrativa la siguiente declaración de Moustapha Alassane (Níger, 1942), realizador caracterizado por su constancia en la renovación e investigación estética y formal del lenguaje cinematográfico, aspectos a los que se une el ser portador de un fuerte compromiso político-social visible en sus obras:

“Para mí, el cine puede y debe servir para modificar la mentalidad de la masa. Cada uno de mis filmes toca la política, aunque sólo sea porque suscita un interés cercano a la masa y es susceptible de hacerla tomar conciencia de su cultura. Pienso que, por el momento, el cine no ha demostrado suficientemente al mundo que África tiene una cultura propia. Debe poder despertar las conciencias del espectador sobre los problemas específicamente africanos y guiar a África en la dirección más viable”.<sup>21</sup>

Es ésta es una declaración, entre tantas otras que pueblan ya la literatura y la crítica del cine africano, a favor del cine como medio de cambio social y promoción de la imagen real de África fuera de sus fronteras, sin clientelismos, independiente y orgullosa. El cine se relaciona directamente con la masa y sitúa al espectador como agente activo de la historia guiado por los creadores cinematográficos, liberados ya de las ansias didácticas de sus predecesores.

Los directores cinematográficos contemporáneos, diseminados, viajeros, diaspóricos y endogámicos, son testigos privilegiados de la realidad africana por su emplazamiento a caballo entre dos mundos. Si algo caracteriza a la historia cultural del continente es

---

<sup>20</sup> Jean-Marie Teno, “Writing on Walls Documentary, the future of African cinema?”, en *Africultures*, Marzo 2010. Última consulta: 20/04/2011. En <http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=10003>

<sup>21</sup> Declaración recogida en la Biografía de Moustapha Alassane por Olivier Barlet en *Africultures*. Última consulta: 20/04/2011. En <http://www.africultures.com/php/index.php?nav=personne&no=3565> [Traducción de la autora].



que “no se comprende sin el paradigma cultural de la itinerancia, de la movilidad y del desplazamiento”<sup>22</sup>. El recurso de directores de recurrir al *topos* del viaje (a Occidente o a otros países del continente) resulta una actualización de este paradigma en el cine. El viaje será, por tanto, el concepto central que guiará mi análisis en su capacidad de descubrir fructíferas vías de reflexión. Los contemporáneos africanos en la diáspora son receptores de una narrativa común a intelectuales y compatriotas donde la travesía a Occidente con su retorno son temas centrales, además de ser depositaria de una mitología de lugares comunes. Estos artistas reevalúan el encuentro a través del acto de transitar espacios diversos ofreciendo respuestas múltiples y críticas a los discursos de la negritud, el pan-africanismo o el neocolonialismo; teorías que han jalonado la reflexión sobre África hasta la actualidad. El viaje funciona, por tanto, como catalizador de un obligado cuestionamiento de valores, experiencias y actitudes causados por el choque con Occidente, la necesidad de emigrar o el encuentro con otras culturas en el continente por motivaciones diversas (guerras, cambio climático, reagrupación familiar...). El *topos* de la odisea transoceánica o continental, compartida por tantísimos africanos residentes o no en el extranjero ha sido instaurado, mantenido y también discutido por las narrativas individuales de artífices de variados ámbitos, sirviendo como engranaje analítico central de la situación africana para escritores, músicos, cineastas, historiadores, teóricos de la cultura... desde que comenzase la formulación del discurso anticolonial un siglo atrás. Se trata de analizar, a través de las películas y sus autores (de sus textos y protagonistas) esa manera peculiar y diferente de “*ser mundo*, de habitar en el mundo”, como dice Mbembe<sup>23</sup>. El papel de los directores de cine en este discurso colectivo ha resultado crucial en todo el siglo XX hasta la actualidad. Centrándome en determinados autores y obras como fuentes principales y tomando el concepto del viaje como eje organizador, es posible trazar un mapa de la evolución de las narrativas utópicas desde los primeros momentos de las independencias hasta llegar a nuestros días. Los guías en este recorrido serán un grupo de directores comprometidos, autores de películas que analizan y proponen, tanto en lo ético como en lo estético, unos discursos de posibilidad ligados a la utopía y con una

---

<sup>22</sup> Achille Mbembe, “Afropolitanism”, en el número 66 de *Africultures*, 1º semestre 2006, publicado previamente online en diciembre de 2005. Última consulta: 20/04/2011. En [http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=4248&texte\\_recherche=4248](http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=4248&texte_recherche=4248) [Traducción de la autora].

<sup>23</sup> *Ibid*, continúa: “tout cela s'est toujours effectué sous le signe sinon du métissage culturel, du moins de l'imbrication des mondes, dans une lente et parfois incohérente danse avec des signes que nous n'avons guère eu le loisir de choisir librement, mais que nous sommes parvenus, tant bien que mal, à domestiquer et à mettre à notre service.”

base histórica real y crítica. De este modo, autores y narrativas se enmarcan objetivamente y en plano de igualdad con el resto de actores, dentro del movimiento globalizador contemporáneo afirmándose como sujetos pensantes y no como objetos del discurso. Concluiremos cómo han ido a veces a la par de los planteamientos ideológico-filosóficos, en otras ocasiones adelantándose a ellos o proponiendo nuevos paradigmas, hasta nuestros días, momento en el que un nuevo cine independiente económica, industrial, simbólica y creativamente se está estableciendo gracias a las nuevas tecnologías y a una comprensión de las necesidades reales de un público en aumento con acceso a teléfonos móviles e Internet. En esta línea, el pensador ineludible de cine africano Manthia Diawara y Lydie Diakhaté, afirman:

“Los cines africanos contemporáneos asumen actualmente el papel que la literatura africana tenía en los años sesenta. Hoy están emergiendo en África nuevos posicionamientos críticos y nuevos lenguajes cinematográficos, muchas veces en competición o incluso en conflicto unos con otros, cuya visibilidad ha sido puesta en duda por la visión monolítica y políticamente correcta de la definición de cine africano vehiculada por las casas de cultura y por los festivales de Occidente. Lo que es fascinante en este nuevo cine de África es la capacidad de sus cineastas de dar voz a los africanos, de manera que son capaces de comunicar sus mensajes más allá de sus fronteras y con públicos de otras esferas.”<sup>24</sup>

Apartándose de la servidumbre impuesta por el neocolonialismo y de la que Francia con sus excolonias es todavía buen ejemplo a través de políticas de cooperación, coproducción y de instituciones potentes como los Festivales, Nigeria (Nollywood) y Ghana con su sorprendente producción de vídeo o la pujante y original cinematografía genérica de Sudáfrica, resultan exponentes de un cine hecho desde, por y para la audiencia del continente. El África resultante de este proyecto histórico y artístico es dinámica y vital, fruto de una historia humana, política y económica y se enfrenta valiente a los desafíos y posibilidades de retos futuros.

---

<sup>24</sup> Manthia Diawara y Lydie Diakhaté; “Um arquipélago crioulo: Novos Cinemas de África”. En BUALA, revista contemporânea africana (Trilingüe: Pt/En/Fr). Última consulta: 20/04/2011. En <http://www.buala.org/pt/afro-screen/um-arquipelago-crioulo-novos-cinemas-de-africa> [Traducción de la autora].

### **Viajando en secuencias: la necesidad de una utopía en tránsito**

La aparición del cine africano como tal (realizado desde África por y para africanos) se desarrolla a la par que las recién creadas naciones. Los especialistas aceptaban como obra inaugural de esta cinematografía el corto de 1963 *Borom Sarret* del senegalés “padre del cine africano” Osumane Sembene; un retrato de la sociedad post-colonial de Dakar a través del viaje de un carretero desde su barrio periférico al centro aristocrático de la capital, excusa para mostrar las contradicciones, diferencias y problemas de aquella África. En la actualidad se está revisando una historia de fechas simbólicas, aunque el valor de Sembene es incuestionable. A este iniciático descenso a los infiernos de la desigualdad social le seguirá, apenas tres años después, el considerado primer largo de ficción del África subsahariana *La noir de...*; la historia de una mujer africana que va a Francia a trabajar para la pareja francesa que la contrata en Dakar. Pronto verá la cara más dura de la emigración y experimentará el racismo, el aislamiento y la dificultad de entendimiento entre Occidente y África en su propia carne, suicidándose al final de la cinta. Esta adaptación de un relato homónimo del propio autor, se encarga de dar el verdadero pistoletazo de salida a una historia conjunta que irá creándose entre los cineastas africanos y el sueño de construcción de un África postcolonial y crítica, que quiere desembarazarse de su conexión con Occidente y con los directores como destacados voceros de tal realidad. No en vano Sembene, como tantos otros después, sintió la obligación de dar el salto de la escritura al cine para lograr una mayor difusión de sus mensajes, posicionándose en su tarea de artista responsable en la construcción de los nuevos estados y la educación de su gente.<sup>25</sup>

Durante estos primeros años tras la oleada de independencias, el cine fue de la mano de los procesos de construcción nacional<sup>26</sup>, proponiendo una imagen utópica de las posibilidades futuras ligadas a una herencia cultural e histórica propia. Temas como la injusticia social, la corrupción o la opresión retratados con un toque social-realista caracterizaron estas películas de los años 60, configurando una “escuela sembeniana”

---

<sup>25</sup> Esta responsabilidad del artista aparecía claramente definida en los Acuerdos de Argel y Niamey en 1975 y 1982, respectivamente. Similares afirmaciones son propias de otros movimientos filmico-sociales como el Cinema Novo de Brasil contemporáneo, el previo neo-realismo italiano o el realismo social de la URSS, que claramente influenciaron a estos pioneros africanos.

<sup>26</sup> También la música, presente en festivales, encuentros y celebraciones de toda índole y compañera insaciable de mítines políticos, hasta el punto de que muchos cantantes y músicos ocuparían las filas de los partidos del gobierno.

que sigue dando sus frutos hoy en día. Al final de la década y en la siguiente, comenzaron a darse nuevos estilos y tendencias, entre ellos la experimentalidad abiertamente política de Med Hondo (Mauritania, 1936), el surrealismo rupturista de Djibril Diop Mambety (Senegal 1945-1998), el retrato de tradiciones y culturas pre-coloniales o, en fin, el recurso al humor y la sátira como herramienta estilística y discursiva (Cheick Oumar Sissoko –Mali, 1945-, Adama Drabo –Mali, 1948-2009-, Fanta Regina Nacro –Burkina Fasso, 1963-...). A partir de los 80 la diversificación va en aumento, “sirviendo las películas para interrogarse sobre el pasado de África, de manera que éste informe y haga reflexionar sobre el presente y el futuro”.<sup>27</sup> Estamos ante un presente y un futuro africanos singularizados a través de la mezcla de tradiciones culturales diversas con el medio cinematográfico y que dará lugar a un conjunto de películas denominadas de “regreso a las fuentes”, en la línea de visibilización o rescate de un pasado silenciado, pero ahora con una aproximación menos didáctica y más alegórica, ofreciendo análisis más complejos de las cambiantes realidades africanas. Si es posible encontrar una característica en años 90 es la imposibilidad de marcar como preponderantes determinadas tendencias, estilos o temáticas. El África contemporánea es urbana, veloz, híbrida y bastarda; un magma de identidades, tradiciones, culturas, influencias endógenas y exógenas; un espacio de encuentros e hibridaciones. Como dirá uno de sus más originales y críticos exponentes, el director camerunés Jean-Pierre Bekolo (1966): “La idea de compararme con otros directores africanos es inapropiada. Si dos cineastas provienen del mismo continente, ¿significa esto que sus películas tienen que ser parecidas? Nadie debería sorprenderse de que son diferentes”<sup>28</sup>. En efecto, la nómada e itinerante África está compuesta de una miríada de voces, ideas, realidades y producciones fílmicas, por lo que no interesa ocuparse de temáticas, géneros o tendencias dominantes. Las tradicionales clasificaciones de teoría y crítica favorecían un determinado consumo occidental de *connaisseurs* y facilitaban la asimilación de las obras, pero resultan reductoras, limitadoras e inapropiadas para el rico mosaico que es la producción cinematográfica africana actual. Las películas contemporáneas son obras mestizas, amalgama de tendencias, identidades y poéticas, superposición de experiencias y realidades;

---

<sup>27</sup> Melissa Thackway, *África Shoots Back. Alternative Perspectives in Sub-Saharan Francophone African Film*. Indiana University Press., James Currey y David Philip. Bloomington, Oxford y Ciudad del Cabo: 2003. P. 10. [Traducción de la autora].

<sup>28</sup> Entrevista a Jean-Pierre Bekolo. En *Through African Eyes. Dialogues with the Directors*. VVAA. African Film Festival. Nueva York: 2003. P. 82.

producciones híbridas fruto de una inmersión en la endogamia; sugerentes e indescriptibles bastardos culturales... Se muestra improductivo, por tanto, realizar un análisis exhaustivo de autores y obras, aunque el *topos* recurrente del viaje resuena por su utilidad para apuntar tendencias, opciones y posibilidades.

A raíz de las celebraciones de los 50 años de independencias que se vienen produciendo desde el año 2010, el cine se sitúa en el centro de un palpitante proceso crítico de lectura y reflexión de intelectuales y artistas africanos acerca de las cinco décadas pasadas. El simbolismo de la fecha invita al análisis ponderado sobre el proceso posterior al colonialismo, en el que las actuaciones propias relevan a las actitudes de oposición crítica sobre la conflictiva posición de las antiguas metrópolis europeas con respecto a sus excolonias. Sólo así es posible enfrentarse al reto de un presente y un futuro cambiantes. Comenta la periodista y cineasta egipcia Jihan El Tahri sobre su último trabajo hasta la fecha *Behind the Rainbow* (2008), documental con el que, a través de las historias del presidente de Sudáfrica y el vicepresidente (Jacob Zuma y Thabo Mbeki) “trato de mirar/observar las ideas, los principios y los sueños de los movimientos de liberación y qué es lo que pasa cuando se transforman en el partido de poder. Aunque se desarrolla sobre todo en Sudáfrica, en realidad es una historia que concierne a todos los continentes porque, todos los países del continente han pasado por ese momento de transformación, de soñar la liberación hasta llegar a nuestros días”<sup>29</sup>. A este ejercicio de autoanálisis crítico le precedió *Cuba, una odisea africana* (2007), cuyo tema principal era la recuperación de una historia común afro-americana en el proceso de lucha por las independencias, hasta ahora silenciada por el discurso occidental. Otro aspecto determinante, efecto de una población africana en continuo tránsito, es la construcción de la identidad africana desde la diáspora. Este reflejo constante e ineludible de ida y vuelta lo encontramos también, desde otra perspectiva, en las películas del cineasta etíope, residente en los EEUU, Haile Gerima. En todas sus obras y, en especial, en *Sankofa* (1993), el pasado esclavista hace las cuentas con el presente diaspórico e imperialista, en una negociación de límites e identidades perpetua. El viaje, la esperanza del cambio y la decepción del regreso, es la

---

<sup>29</sup> Entrevista a Jihan El Tahri por la Radio Nacional de Guinea Ecuatorial durante su participación en el Foro “Independencias. Utopía y realidad”, con motivo del II FCAT-Guinea Ecuatorial ; 11/02/2011. Última consulta: 20/04/2011. En <http://vimeo.com/19968507> [Traducción de la autora].

línea argumental seguida en la epopeya de la historia de Etiopía a lo largo del siglo pasado que es *Teza* (2009), filme de una fuerza e intensidad arrolladoras.

No sólo a través de formatos establecidos como el documental y la ficción los cineastas contemporáneos se encargan de la reevaluación crítica de sus propias actuaciones e historias post-independencia, analizando con lucidez espacios hasta ahora no explorados. Están aflorando con vigor géneros mal llamados “menores”, entre ellos: los melodramas con su enorme capacidad de llegar al gran público al retratar la vida urbana diaria, con sus conflictos de religión, sexo, paro, corrupción... y, en especial, en la producción de vídeo nigeriana; la ciencia ficción en pleno con el corto *Pumzi* (2009) de la keniana Wanuri Kahui y su mensaje de alerta sobre la posibilidad de una distopía futurista ecológica, o el uso radical y renovador del género que resulta el inclasificable largometraje de Jean-Pierre Bekolo *Les Saignantes* (2005); la colaboración mestiza entre cómic, telenovelas y música popular ha llevado a producir el soberbio experimento que es el largo de animación *AYA*, basado en la novela gráfica homónima de la escritora de Costa de Marfil Marguerite Abouet y Clement Oubrier, parte de una corriente de afirmación de una identidad africana en tránsito que encontramos asimismo en el cómic *Malamine, un africain à Paris*, del tándem camerunés Christophe N. Edimo y Simon-Pierre Mbumbo, y a los que hay que añadir el gabonés Pahé y sus viñetas de aguzada crítica político-social.

En estas obras contemporáneas difíciles de clasificar en lo formal (docuficción, ficción documental, ensayo fílmico, diario filmado...), ejemplos de un rico mestizaje de temas y poéticas y resultado de una colaboración basada en el encuentro y la negociación, las mujeres están adquiriendo gran protagonismo. Estas propuestas se están pudiendo realizar sin duda animadas por el impresionante fenómeno cinematográfico autosuficiente e indígena que es, desde hace una década, la industria del vídeo en Nigeria o “Nollywood”; término acuñado en 2002 por el periodista del New York Times Matt Steinglass en clara referencia a los dos únicas industrias mundiales cinematográficas mayores que aquella: Hollywood y Bollywood. Resultado de diversos factores en colisión, esta industria produce más de 1000 películas anualmente rodadas en diversas lenguas nativas, convirtiéndose en un espacio de debate de los problemas corrientes de un público que ya ha trascendido las fronteras nacionales, rodadas gracias

a las nuevas tecnologías, creadoras de un *Star System* local que marca los ritmos de la moda de la población urbana y que, como colofón, ha permitido instaurar desde 2005 el African Movie Academy Award, los “oscar africanos”, promovidos por la gran productora nigeriana Peace Anyiam-Osigwe<sup>30</sup>.

Dentro de este maremoto que es el cine contemporáneo africano: ¿dónde ha quedado y qué función tiene el movimiento autoral, hasta hace nada el único visible desde/para Occidente y sus críticos? Sin duda, autores de la talla de Jean-Marie Teno, Mahamat Saleh-Haroun y Abderrahamene Sissako, entre otros, tienen un espacio en nuestro mundo globalizado para situar unas propuestas graves y necesarias, complicadas todas ellas de clasificar formal y temáticamente, y experimentales dentro de su respetuosa comprensión de los seres humanos individuales de África, sus problemas, su historia y sus anhelos. El medimetroaje de Sissako *Rostov-Luanda* (1997), peregrinación autobiográfica del director en búsqueda de su amigo de juventud angolano, lo lleva de su ciudad natal en Mauritania a Berlín, (re)conociendo en el camino personas, espacios y tiempos de una Angola que ha sufrido una cruenta guerra civil de más de una década desde su independencia y, al mismo tiempo, obligando al cineasta y a sus compañeros a preguntarse sobre los sueños truncados de la historia postcolonial. Viajes de discernimiento y toma de conciencia a través de un flujo de espacios de la memoria y el presente son asimismo las obras que seguirán: al pueblo paterno en *La vie sur Terre* (1998), al hogar materno en *Heremakono* (2023) y a la terrible realidad africana que hace cuentas con Occidente desde un patio urbano en *Bamako* (2006). El encuentro desde la posición privilegiada de testigo y vocero del cineasta se da en todos los documentales de Jean-Marie Teno, desde sus primeras producciones en los 80 hasta el reciente *Lieux Saints* (2009), película donde se duplica su voz en el propietario de un cineclub en Burkina Faso, idealista empeñado en proyectar películas nacionales en lucha con los musicales indios. Finalmente y dejándome a tantos por el camino, merece la pena detenerse en el filme de Haroun, Premio Especial del Jurado en Cannes’2010, *Un homme qui crie*. No estamos ante héroes ni figuras a imitar, simplemente ante un padre y un hijo con dilemas personales, acaso una metáfora carnal de la historia del continente hecha de luchas, desgarros e historias profundamente humanas... Esta obra resulta paradigmática del cambio producido desde el pistoletazo de salida del cine

---

<sup>30</sup> Para una aproximación detallada a la realidad de Nollywood en castellano, acudir al artículo de Fernando González García “Nollywood Boulevard”. En *Cahiers du Cinema España*. Nº 28, noviembre 2009. Pp. 48-50.

africano; ya no se trata de afirmar la identidad del cineasta, recuperar unas voces oprimidas y educar a una audiencia analfabeta, sino de dejar espacio al espectador, capaz de navegar entre un sinfín de mensajes que le llegan desde el terminal de Internet, la televisión o su teléfono móvil. Ha llegado el momento, como dice Olivier Barlet, de “despertar conciencias, pero no de dar lecciones”. Junto a otros actores sociales y sirviéndose del lenguaje cinematográfico, ésta es la labor que le quedará siempre reservada al cineasta...

### **A modo de epílogo y recopilación**

Siguiendo a Achille Mbembe, la tarea pendiente para los africanos de hoy en día es la de crear una metáfora viva idónea para transmitir una nueva democracia, válida y autónoma para el África del presente. Habiendo quedado relegada Europa a ser un museo en el futuro, sólo cabrá recurrir a ésta como lugar de visita pero no de residencia, espacio frente al que el nuevo imaginario de poder se ha de establecer oponiéndose al actual en la política africana, heredero del colonialismo y basado en la guerra civil y la brujería. Los *bidonvilles* (“musseques” en Angola...), centros de enfrentamiento social, espacios donde la lucha de clases, etnias, razas, credos religiosos y creencias supersticiosas, muestran síntomas de la reconfiguración social en marcha y hacen visibles las luchas informales e improvisadas impidiendo la posibilidad de alianzas. La debilidad de estas posiciones es conocida, siendo necesario un cambio a través, en gran parte, de los artistas e intelectuales, que ayudarán a crear una nueva sociedad civil e imaginar un futuro.

Desde las películas, los directores y directoras contemporáneos abogan por ese “afropolitanismo” de Mbembe, que él entiende como:

“La consciencia de esta imbricación entre el aquí y el allá, la presencia del allá en el aquí y viceversa; esta relativización de raíces y de pertenencias primarias y esta manera de abrazar, con todo conocimiento de causa, lo extraño, lo extranjero y lo lejano; esta capacidad de reconocer el rostro propio en la cara del extranjero y de valorar los rastros de lo lejano en lo próximo; de



domesticar lo no familiar, de trabajar con aquello que tiene toda la apariencia de lo opuesto; ésta es la sensibilidad cultural, histórica y estética a la que alude el término “afropolitanismo”.<sup>31</sup>

Cada uno con un estilo y poética propia, se embarca en el objetivo de acabar con un pasado inmovilizador y carente de propuestas para así, a través de la cultura y el arte resultantes del ajuste de cuentas con el presente y el futuro inminente, construir una nueva África y ver realizada la utopía...

## **Bibliografía**

### ***Libros y monográficos***

ABOUEY, Marguerite y CLEMENT OUBRIER, *Aya de Yopougon*. Helge Dascher, tr. Montreal. Drawn & Quarterly (Farrar, Straus & Giroux, distr.). Montreal: 2007.

APPIAH, Kwame Anthony, *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*. Oxford University Press. Londres: 1992.

GUNERATNE, Anthony R. & WIMAL DISSANAYAKE (eds.), *Rethinking Third Cinema*. Routledge. Nueva York y Londres: 2003.

HOUNTON DJI, Paulin J., *African Philology. Myth and Reality*. Indiana University Press. Bloomington e Indianápolis: 1976.

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

MBEMBE, Achille, *Sortir de la grande nuit: essai sur l'Afrique décolonisée*. Editions La Découverte. París: 2010.

---

<sup>31</sup> Achille Mbembe, “Afropolitanism”, en el número 66 de *Africultures*, 1º semestre 2006, publicado previamente online en diciembre de 2005. Última consulta: 20/04/2011. En [http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=4248&texte\\_recherche=4248](http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=4248&texte_recherche=4248)

MUDIMBE, V. Y., *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Indiana University Press. Bloomington e Indianapolis: 1988.

MUDIMBE, V. Y., *The Idea of Africa*. Indiana University Press. Bloomington e Indianápolis: 1994.

MURPHY, David & Patrick WILLIAM, *Postcolonial African Cinema. Ten directors*. Manchester University Press. Manchester y Nueva York: 2007.

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

THACKWAY, Melissa, *África Shoots Back. Alternative Perspectives in Sub-Saharan Francophone African Film*. Indiana University Press., James Currey y David Philip. Bloomington, Oxford y Ciudad del Cabo: 2003.

VVAA, *Through African Eyes. Dialogues with the Directors*. African Film Festival. Nueva York: 2003.

VVAA, *Indépendances africaines: chroniques d'une relation*. *Africultures* n°83, L'Harmattan. París: junio 2010.

VVAA, *Penser l' Afrique: des objets de pensée aux sujets pensants*. *Africultures* n°82, L'Harmattan. París: septiembre 2010.

## **Artículos**

\* Declaración recogida en la Biografía de Moustapha ALASSANE por Olivier Barlet en *Africultures*. Última consulta: 20/04/2011. En <http://www.africultures.com/php/index.php?nav=personne&no=3565>

\* Homi K. BHABHA, "The Third Space: Interview with Homi Bhabha", in Jonathan Rutherford (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*. Lawrence and Wishart. Londres: 1990.

\* Manthia DIAWARA y Lydie DIAKHATÉ; “Um arquipélago crioulo: Novos Cinemas de África”. En BUALA, revista contemporânea africana (Trilingüe: Pt/En/Fr). Última consulta: 20/04/2011. En <http://www.buala.org/pt/afroscreen/um-arquipelago-crioulo-novos-cinemas-de-africa>

\* Entrevista a Jihan EL TAHRI por la Radio Nacional de Guinea Ecuatorial en el Foro “Independencias. Utopía y realidad”, II FCAT-Guinea Ecuatorial, 11/02/2011. Última consulta: 20/04/2011. En <http://vimeo.com/19968507>

\* Fernando GONZÁLEZ GARCÍA, “Nollywood Boulevard”. En *Cahiers du Cinema España*. Nº 28, noviembre 2009.

\* Dennis LIM, “Somber Themes Dominate Berlinale”, *New York Times*, 16/02/2011. Última consulta: 20/04/2011. En <http://www.nytimes.com/2011/02/17/arts/17iht-berfest17.html>

\* Achille MBEMBE, “Afropolitanism”, en *Africultures*, 2005. Última consulta: 20/04/2011. En [http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=4248&texte\\_recherche=4248](http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=4248&texte_recherche=4248)

\* Achille MBEMBE, “Por un entierro simbólico del colonialismo Imaginario y espacio público en África”. En *Africaneando, revista de actualidad y experiencias*. Última consulta: 20/04/2011. En [http://www.oozebap.org/text/colonialismo\\_mbembe.htm](http://www.oozebap.org/text/colonialismo_mbembe.htm)

\* Entrevista de Christine Sitchet con Jean-Marie TENO, a propósito de *Lieux Saints*. “On risque d’avoir une génération de jeunes qui vont grandir sans savoir vu de Films africains. *Africultures*, NY, 2009. Última consulta: 20/04/2011. En <http://www.africultures.com/php/?nav=article&no=8968>

\* “Writing on Walls Documentary, the future of African cinema?”, Jean-Marie TENO, en *Africultures*, Marzo 2010. Última consulta: 20/04/2011. En <http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=10003>

\* “La leçon de Cinéma d’ Abderrahmane Sissako”. Declaraciones de Abderrahmane SISSAKO a Olivier Barlet, Ouagadougou, febrero de 2003. En *Africultures*. Última consulta: 20/04/2011. En <http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=2796>

**\*Beatriz Leal Riesco** es historiadora de arte por la Universidad de Salamanca, donde ha trabajado como Personal Docente Investigador. A la espera de leer su tesis doctoral sobre “El concepto de Autoría en la Historia del Cine” actualmente es investigadora free-lance en los Estados Unidos, y autora del blog centrado en cine y cultura africana Africaencine ([www.africaencine.org](http://www.africaencine.org)). Ha publicado varios artículos de teoría e historia cinematográfica en revistas tales como *Africaneando*, *Secuencias. Revista de Historia del Cine*, *Film-Historia*, *AfricanScreens*, *Buala* o *Art-es*, editado libros y organizado seminarios, cursos y eventos centrados en cines minoritarios. Miembro de SOCINE, ASA y NECS, ha gozado de una beca de investigación doctoral en la Università Normale di Pisa (2005) y recibido el Premio al mejor trabajo de grado de la Universidad de Salamanca por su tesina sobre el director napolitano Mario Martone (2007). Actualmente sus intereses se centran el papel de la música en el cine africano contemporáneo y en el papel del cineasta en la construcción de un discurso alternativo propio.

## **Una lectura de la sûrâ *al-Fâtiḥa* en swahili**

Antonio de Diego

### **1. Introducción**

Un dicho popular recogido por Titus Burckhardt dice: “Si el árabe es la lengua de Allâh, el persa es la lengua del *ÿanna*” (Burckhardt 1971: 5). Pero jugando con las metáforas del conocimiento, no resulta lógico decir esto, porque según la tradición islámica hay siete niveles en el *ÿanna* (Corán, 67:3). Y por eso habría que dar paso a otras lenguas dispuestas a competir o al menos convivir con el persa, exhibiendo tanto en belleza como en pragmaticidad intelectual. De entre ellas, las africanas (el swahili, el hausa, el fulani o el wolof entre otras) podrían posicionarse como las otras lenguas del *ÿanna*. Y no solo por la belleza de las mismas, sino por el enorme sustrato cultural que aportan al discurso islámico. ¿En que nos basamos para decir esto?

A pesar del desconocimiento general que hay sobre el tema, las lenguas africanas ayudaron a la expansión de la sabiduría islámica mediante los *tafasir* orales y las traducciones a estas lenguas —a partir del siglo XX—. La mayoría de estos pueblos islamizados entre el siglo IX y el siglo XV no solo recibieron conocimiento de *alfaqúes* arabófonos, sino que construyeron un discurso islámico bastante sólido e interesante.

Sin embargo, los arabistas y los orientalistas encargados del estudio del Islâm no tuvieron muy en cuenta a los africanos por dos razones. La primera es que este discurso no estaba formulado en árabe, sino en lenguas africanas. Con lo cual el arabista era incapaz de acceder al texto en todo su sentido. Y la segunda razón es que la mayoría de

este conocimiento era oral y ágrafo. El paradigma epistemológico de conocimiento estaba basado en la transmisión de discípulo a maestro y no existía una necesidad de plasmarlo. Además, la educación filológica textual y fetichista del orientalista no casaba bien con la oralidad.

Así, el conocimiento islamo-africano quedó aletargado hasta que autores como Mervyn Hiskett o Jan Knappert comenzaron a divulgarlo de una manera científica y seria. Ellos se dieron cuenta que la dimensión del lenguaje era más profunda y que las traducciones de textos coránico o de *fiqh* no eran literales sino que contenían toda la *weltanschauung* del pueblo. Esto fue debido a que las islamizaciones de los pueblos africanos no fueron invasivas, sino acumulativas, es decir, añadieron el Islâm a sus propias tradiciones, cultura y lengua.

En este trabajo pretendemos mostrar de nuevo esta tesis de la acumulación con un ejemplo práctico: una traducción de la *sûrâ al Fâtîha* del swahili al castellano y comentando ese texto. Advertimos desde este momento que los resultados de la interpretación no serán propios de un Islâm ortodoxo, sino que nos mostrarán una parte de la cosmovisión islámica del pueblo swahili. Desarrollaremos este trabajo desde el paradigma que nos aporta la hermenéutica simbólica, es decir, el estudio de los símbolos dentro del discurso, la descolonización del texto y sus significados para acceder a ese otro nivel que queda tras una traducción. Pero antes de entrar en el tema, ¿Qué es el swahili y quienes son los swahilis? ¿Qué relación tienen con el Islâm?

El kiswahili es una lengua hablada por 45 millones de personas en África. Es una lengua *bantoide* meridional, clasificada como Niger-Congo y que en la actualidad usa el alfabeto latino, si bien en el pasado usó el alifato árabe aljamiado. Se convirtió en lengua franca en África Oriental debido al comercio. El autoglotónimo swahili proviene del árabe *suâhil* que significa costa. La etnia swahili está formada por un millón de personas, que viven en la costa oriental africana. Son al igual que su lengua de origen bantú, es decir, llegaron con las migraciones desplazando hacia el sur a los pobladores originarios. Sin embargo, se han mezclado con poblaciones árabes provenientes de Omán y otras regiones, lo que forjó su particular cultura. Como mostró Kai Kresse (2007) el mundo swahili contribuyó al desarrollo del pensamiento africano con un fuerte discurso intelectual y filosófico, ignorado por parte de la tradición intelectual

africana educada a la europea al considerarlo —de manera errónea— como teológico-islámico.

Para fijar el texto a analizar hemos tomado la traducción elaborada por Shayj Ali Muhsin Al Barwani en 1994. Un zanzibari, cuyas actividades políticas y religiosas le costaron el exilio en Omán. Como explica Alamin M. Mazrui en su libro *Swahili Beyond the Boundaries: Literature, Language, and Identity* la traducción de este Corán tenía un carácter político, puesto que Al Barwani no quiso escribirlo en swahili estándar —proveniente de la época colonial— sino en el swahili de las *madâris* (escuelas coránicas) de sus padres y abuelos. El traductor achacaba que el swahili estándar estaba corrupto por los misioneros cristianos y que su Corán serviría para reavivar el espíritu swahili coartado por las autoridades coloniales (Mazrui 2007:118-119). Este es sin duda un *leitmotiv* que se repite en numerosos *suijuf* africanos, que usan el Islâm y su lengua como herramientas para la descolonización. Por eso nos parece tan interesante esta traducción, porque no solo recupera muchos elementos del pensamiento swahili tradicional, sino que también descristianiza el lenguaje del Islâm en swahili.

Para la comunidad islámica española esta propuesta no es ninguna sorpresa, puesto que Abderrahmân Muhammad Maanân y Abdelmumin Aya realizaron una labor similar. En la última década del siglo XX, ellos dos comenzaron a deconstruir el Islam en lengua castellana y a reinterpretarlo en base al Corán y a la Sunna, más allá de las intenciones etnocéntricas de muchos arabistas españoles.

Nuestro trabajo pretende mostrar en castellano la riqueza simbólica de la traducción coránica en idioma swahili. Así, podríamos observar su *weltanschauung* y delimitar su identidad islámica, además de su resistencia ante un mundo que pretende homogeneizar lo que muchos siglos se ha encargado de diferenciar.

## **2. El texto y el comentario**

Hemos elegido para este trabajo la *sûrâ al Fâtîha* de la traducción de Al Barwani por sus características sintéticas. En ella se resume no sólo la apertura hacia la revelación, sino la fuerza de la cotidianidad. Esto se debe a que es la *sûrâ* que se usa para performatizar todas las *rak'a* en la *ṣalâ*. En el plano espiritual, es la guía necesaria hacia el *ṣirâṭa al-mustaḳîm* o camino recto del *dîn* islámico. Y por eso nos parecía reveladora su traducción y su significación en swahili según el trabajo de Al Barwani.

Durante su traducción y estudio no ha dejado de sorprendernos una serie de términos que reseñamos por su alto contenido simbólico y su articulación dentro del discurso. Todos elaboran una compleja red de significados y se interrelacionan con la cosmovisión tradicional swahili. Estos son *mungu, rehema, mlezi, lipo, tunakua budu, emesha o kasirikiwa*, que estudiaremos de manera detenida un poco más adelante. Antes de entrar en análisis, debemos exponer el texto completo en swahili — siguiendo la traducción de Al Barwani— y su traducción en lengua castellana:

1. *Kwa jina la Mwenyezi Mungu mwingi wa rehema mwenye kurehemu.*

Por nombre del portador de la fuerza, el dispensador, el que dispensa.

2. *Sifa njema zote ni za Mwenyezi Mungu, Mola Mlezi wa viumbe vyote;*

Alabado sea el portador de la fuerza, ¡Oh, tu que nutres mundos!

3. *Mwingi wa Rehema Mwenye Kurehemu;*

¡El dispensador, el que dispensa!

4. *Mwenye Kumiliki Siku ya Malipo.*

Dueño del día en el que todo se repara.

5. *Wewe tu tunakuabudu, na Wewe tu tunakuomba msaada.*

Sólo en ti crecemos en el camino. A ti acudimos para pedir ayuda.



6. *Tuongoe njia iliyo nyooka,*

Enséñanos el camino que sea recto,

7. *Njia ya ulio waneemesha, siyo ya walio kasirikiwa, wala walio potea.*

El camino de los que se doblan, no el de aquellos de materia solitaria, los que van y están extraviados.

Si comenzamos por el primer termino, nos sorprende que a Allâh se le defina como Mungu. Tras ver el contexto vemos que esto es así porque se trata de desarrollar una concreción de la idea. Sin embargo, en el lenguaje coloquial muchos optan por mantener Allâh solo en expresiones como *mash'allâh* o *subhanallâh*. Mungu es un término que deriva del proto-bantú. La palabra proviene de la raíz afroasiática *nu*, que con las migraciones en África occidental y central derivó *ntu* y que se transformó en la costa oriental en *ngu*. Tanto el original *nu* como sus derivaciones *ntu* y *ngu* son raíces que tienen que ver de forma directa con la “fuerza inteligente”, y también con la sanación, manipulación de la energía, poseedor del cielo, etc. (Krapf 1863: 265). Así, una traducción literal de mu-ngu sería “aquel que personifica la energía/la fuerza”. En la tradición swahili —según informa P. J. Frankl— Mungu siempre hacía referencia a «*algo indeterminado que rige el mundo*» (Frankl, 1990: 270). Según las evidencias de Frankl, los indígenas no saben ni desean conocer el origen de esta enorme fuerza natural. Existe un cierto temor hacia ella y solo saben que existe. Es más, cuando eran consultados por los misioneros solo respondían con “cielo”, “inmensidad”, “suerte”, “desconocido” y que su solo nombre expresaba terror (Frankl, 1990: 271-272).

La elección no parece casual e incluso el shayj kenyata Abdallah Muhammad Al-Husni reconoce la necesidad de adoptar en swahili la palabra cuando todo el discurso se traduce al swahili. Porque en el mensaje que debe llegar a los que no saben árabe tiene que haber algo similar a la palabra Allâh respetando todas sus implicaciones de fuerza (Frankl, 1990: 273). Sin embargo, este mismo shayj se oponía al uso del termino *kikuyu* Ngai, que no era parecido como concepto final. Al-Husni defendía que el Islâm tradicional nunca había tenido problemas con el término Mungu. De hecho los *tafasirs* orales swahilis habían bebido de fuentes bantúes y se había construido todo

un discurso alrededor de estos. Pero esto suponía un tremendo un problema para los que proponían un retorno a un Islâm más purista de corte wahabí. Porque si para muchos el mestizaje era algo natural y loable, para otros era un verdadero problema cultural.

La segunda palabra clave es *rehema* (y *kurehemu*). Éste término es un claro préstamo del árabe *râhima* —raíz RA-HA-MIN, que significa “el útero”, “la matricialidad”, “aquello que hace germinar la existencia”, “la vinculación de lo creado”— que en swahili tiene un significado similar. Rechenbach nos informa que entre sus acepciones está “ser benéfico”, “dispensar”, “dar la gracia” (Rechenbach 1967: 455). A este término se le añade un sujeto con el prefijo *ku*. Así se convierte en “el que dispensa” a sus seres y “el que da” la capacidad a ellos de dispensar creación o tener una actitud benéfica con el mundo.

En la segunda aleya encontramos la palabra *mlezi*. Esta se traduce como *Rabb* (Señor). Así, *mlezi* no solo significa guardián, sino que tiene un sentido más cercano a tutor o a nodriza de niños (Rechenbach 1967: 335). En árabe también tiene que ver con este significado, puesto que *Rabb* es el que cría a cada criatura, quien conduce a ésta, el que lo educa siendo a la vez el dueño. Allâh es en cada criatura su *Rabb*, su Señor interior, su sí mismo. Al reaccionar a los estímulos del *Rabb* y dejándose llevar por su absoluta dependencia, el ser humano toma conciencia y se descubre a sí mismo. Así, por lo menos a nosotros, nos parece un significado calcado en swahili.

*Lipo* es pago, retribución o reparación (Rechenbach 1967: 267). Así *Siku ya Malipo* es “el día en el que todo se repara”. Aunque no tiene ese significado escatológico cristiano de juicio final. Para Al Barwani y la tradición oral swahili es el día en el que todo va a su sitio. No se entiende en el sentido de juicio sino en el de ordenación. Las naturalezas de cada uno van al lugar que les corresponde. Se pagan las acciones. Y podemos citar el mismo Corán: *Y de los jinn que obraban bajo sus ordenes con permiso de su Rabb; y a quien se apartaba de nuestra orden, nosotros le hacíamos disfrutar de un suplicio en las brasas* (Corán, 34:12). Es decir no hay premios ni castigos, no hay moral castrante sino que cada uno tiene y ejerce un rol determinado en la creación. Es la vuelta a la materia original a través de la generación de nuevos actos, pues como dice

Abdelmumin Aya: *Tu construyes tu Paraíso y tu construyes tu Fuego, con cada acción en el presente* (Aya 2010: 86).

El acto de adorar se entiende como crecer en el camino. Este término está formado de dos palabras *tunakua* (crecer) y *budu* (camino hacia, no tener alternativa) (Rechenbach 1967: 37 y 550). Este “crecer en el camino” está relacionado con el segundo significado propuesto por Rechenbach: “no tener alternativa”. Así, se produce un juego de palabras muy interesante. El acto de confiarse en Allâh/Mungu —que es el portador de la fuerza— es crecer en el camino, pero a la vez se trata de un avanzar sin una alternativa. Es en lo único que se puede confiar en la vida. Por ello termina la aleya *na Wewe tu tunakuomba msaada* (A ti acudimos para pedir ayuda), porque es la única alternativa para proseguir lo que se ha encomendado.

*Emesha* tiene que ver con el término *an’amta* (a los que ha otorgado los beneficios) y que traducimos del swahili como “los que se doblan”. La acción *sha* es la propia de cambios de estado, así *anahuisha* es dar la vida y *anafisha* quitarla (Corán trad. Al Barwani 57: 2). *Emesha* es también la acción de doblarse (Rechenbach 1967: 289). A la vez esta acción demuestra la actitud de completitud y de *taqûa* con respecto a Allâh que prescribe el Islâm. Cuando se elige *emesha* en la traducción del árabe al swahili parece describir algo más importante. Está en juego el significado de la *salâ* y del reconocimiento de la fuerza absoluta ante la que se postra el *mu’min*. Se les otorgan los beneficios a aquellos que realizan ambas cosas. No es algo aleatorio, sino que con ello se define al sujeto de la acción.

Por último, en esta lista de términos clave tenemos *kasirikiwa*, una palabra compuesta que se traduce en árabe con la frase *al magdûbi ‘alayhim* (los que incurren en tu cólera). Aunque la traducción parece un rodeo, no por eso es menos interesante. *kasirikiwa* se traduce en español como “aquellos que tienen materia (*kasiri*) solitaria (*kiwa*)” (Rechenbach 1967: 174 y 233). *Magdûbi* proviene de la raíz GAYN-DAD-BAB que, según Lane, tiene que ver con “cólera”, “indignación”, “pasión” (Lane, 1863: 6; 49-50.). Sin embargo, se ha podido realizar un pequeño desliz auditivo —y podemos darlo por hecho, ya que la transmisión era oral de forma prioritaria— al pasar por *magdûdi*, que tiene que ver con la raíz GAYN-DAD-DAL y que se relaciona

con “pobre”, “disminuido”, “solitario” (Lane, 1863: 6; 48-49). Este deslizamiento consigue que “aquellos que incurren en la cólera” sean “aquellos que tienen materia solitaria” (*kasirikiwa*). Además, está relacionado con los que no se adaptan dentro del grupo comunitario. Éste es un aspecto básico tanto en el mundo bantú —recordemos que bantú significa “la gente que posee la fuerza”— como en el mundo islámico (*Umma*). Los *kasirikiwa* son los que viven al margen de la sociedad, cuestionando las normas que se han dado para existir. Al Barwani en su traducción parece decir que para seguir el camino correcto no se puede estar al margen de la creación de Allâh.

Sólo queda un término en este esquema del Corán en swahili, el ser humano que en swahili se dice *wanaadamu*. Éste es un término polisémico. Un primer significado nos revela una palabra compuesta que significa, de manera literal y en una primera traducción, “hijo de Adâm”. Pero si desglosamos la palabra nos encontramos que se compone del portador (*wana*) de la (*a*) sangre (*damu*). Este análisis nos revela aún algo más, *damu* no sólo es la sangre física como fluido, sino que tiene la connotación de sangre menstrual y la potencialidad de crear lazos de sangre (descendencia) a través del tiempo (Rechenbach 1967: 67). En árabe “lo que crea los lazos vitales” es *arhâm* y viene también de la raíz R-H-M. Con respecto a la sangre menstrual, esta presenta dos posibilidades: la finitud y la potencia. Ambas están relacionadas con las dos acciones principales de la fuerza: *anahuisha* (dar la vida) y *anafisha* (quitar la vida). La sangre menstrual representa la potencia de concebir, pero también la finitud total de lo no realizado. Los *wanaadamu* son los seres creados de sangre —esta idea aparece en el Corán con la palabra *‘alaqah* [coágulo], Corán, 96:2 o 23:14— y que “generan” sangre (Corán trad. Al Barwani, 22:6). Ésta es una visión muy interesante porque lo convierte en un ser activo, potencial, íntimo, ligado al significado de *kurehemu*. La potencialidad de crear, de ser regente. En este punto se vuelve al significado de “hijo de Adâm”, pues está participado por la *sangre/fuerza* de Allâh.

El ser humano en el mundo islamo-swahili forma parte de la fuerza, que puede y debe transmitirse. Porque es el portador de la sangre, de la energía que puede concebir (*kurehemu*), pero además ha sido participado por el aliento de Allâh, la *nafsi* —calco del término árabe *nafs*— en swahili (Rechenbach: 1967: 395) tras la creación que le acompañará durante su vida en la forma de *mlezi*.

### 3. Conclusión: *Al Fâtiha* en swahili como elemento de resistencia

*El Islam es el esfuerzo por denunciar las mentiras que han esclavizado a los hombres, las mentiras con las que hemos urdido nuestra relación con el mundo (...) Porque el musulmán, en la intimidad con Allâh, deshace las mentiras de los que controlan las conciencias... El musulmán es el que cambia la realidad; el que os diga lo contrario, os está mintiendo. (En ¿Qué es el Islâm?, Abdelmumin Aya)*

Esta dura cita de Abdelmumin Aya nos servirá como corolario del análisis anterior a la *sûrâ Al Fâtiha* traducida por Al Barwani. Nuestras conclusiones se basan en la decodificación del entramado léxico expuesto en la traducción. La *sûrâ Al Fâtiha* da una descripción del *dîn*, el musulmán la pronuncia todos los días, y un traductor musulmán sintetiza su visión del Islâm con ella. Al fin y al cabo, es la llave para entrar en lo real (*alhaqq*).

En la lucha por derribar las mentiras, el lenguaje es fundamental. Éste nos aporta la base para construir nuestro mundo, para comprenderlo e interactuar con él. A mucha gente le parece intrascendente la traducción de *rahmân* por *rehema*, pero en el caso de Al Barwani y de otros autores es fundamental. El cambio de significado de misericordioso a dispensador es algo trascendente. El misericordioso, *merciful* en los diccionarios coloniales británicos de swahili, tiene un fuerte remanente cristiano. ¿Qué tiene que ver “alguien que dispensa la vida”, “que da la vida”, “que es matricial” con un ser misericorde que reconoce sus errores en la creación?

Es una colonización intelectual para atribuirle a una fuerza sobre-dimensionante y desbordante los atributos cerrados de sumisión y control por parte de una identidad extraña. Y poco después de implementar esta estrategia, llegan los intermediarios: los misioneros. Aquellos que juegan a ser intermediarios entre ese Dios con los que viven allí. Con la misericordia llega la resignación y eso conlleva la dominación del “otro”. La rebeldía del Islâm al no reconocer a otro señor que no sea Allâh y la perfección de su revelación, invita a revelarse ante intermediarios divinos. Por eso al usar Mungu se recuperan las raíces ancestrales de Allâh, con todo su tabú de intangibilidad e inmaterialidad. Y una vez se ha insuflado esa fuerza a través del *nafsi* (soplo) se convierte en *mlezi*, “el que nutre y educa al ser humano”, algo distinto a la simple

categoría *lord* con la que también traducían los británicos *mlezi*. Se trasciende el plano social —con sus estrategias de control, dominación, etc.— para convertirse en un fundamento de la realidad.

Para Al Barwani no parece haber medias tintas. Traducir al swahili estándar es traicionar los principios y la sensibilidad islámica, la tradición de sus padres y sus abuelos. Él mismo no debe claudicar ante ese swahili cristianizado, lleno de lenguaje misionero que coartaba la identidad de su pueblo. Al Barwani dice que en cada palabra de su texto contiene lo que llama: “el lenguaje de sus padres” (Mazrui 2007: 118). A tanto habían llegado los “euro-corrumpidos” que habían alterado la sintaxis y la fonología del swahili y habían cuestionado la identidad gráfica al sustituir el aljamiado por la escritura latina. Lo que podemos apreciar en Al Barwani es la necesidad de recuperar su identidad perdida afro-islámica. Se trata de una necesidad que transcurre desde lo más profundo de la concepción antropológica. Un swahili no era el *legal subject*, el *indigenous* o el *primitive* que intentaban imponer los británicos, sino el *wanaadamu*, es decir, el portador de la sangre, de la energía que puede concebir. Un infinito poder que quedaba anulado con los términos británicos.

Esta traducción no está limpia de “prejuicios” como decía el filósofo Gadamer una y otra vez. Pero son esos prejuicios culturales que condicionan el texto revelado los que dan pequeñas trazas de identidad swahili. El hecho de que Allâh sea el Mungu bantú es ya un signo claro de ello. Algo propuesto durante años por los nativos que se habían islamizado. Durante siglos, los *tafasir* han ayudado a eso, a hacer comprensible la revelación coránica según la idiosincrasia de cada pueblo. Pero durante el siglo XX la necesidad de adaptar esos *tafasir* a “la lectura cómoda” influida por la educación occidental, se resolvió por medió de las traducciones. El traductor tiene la obligación de mostrar su postura, por eso en el caso de Al Barwani está claro el anti-colonialismo, el espíritu de diferenciarse de lo estándar y de la opresión, mientras que en el caso de otros —académicos o tradicionales— se ve su posicionamiento en otros intereses.

La descolonización y la vuelta a la tradición de Al Barwani consigue —en palabras de Foucault— diferenciar las redes y los niveles a los que pertenece el conocimiento (Foucault 1992: 179) mediante una traducción del original mezclado con la oralidad. Es decir, al performatizar el texto clásico árabe en swahili sin aceptar los cambios

sintácticos y pragmáticos del swahili colonial se da cuenta de las estrategias de poder desarrolladas por “los otros”. Algo como esto se repite en toda África. Aún abotargado por años y años de colonialismo, y después del pseudo-colonialismo de la segunda mitad del siglo XX, el continente africano debe recuperar sus identidades expoliadas. Por eso es tan importante descolonizar el lenguaje y el pensamiento, para que ellos puedan producir los discursos que quieran.

En el ámbito intelectual islámico tenemos otro caso, el de las traducción del Corán en Hausa expuesto por Andrea Brigaglia en su artículo *Two published Hausa Translations of the Qur'an And their doctrinal background*. En un ámbito islámico tan importante como el hausa, encontramos dos traducciones diferentes: una afin al wahabismo saudí de Abû Bakr Maḥmûd Gumî, y otra afin al sufismo del shayj *qadirî* Nâsiru Kabarâ. Tras un análisis textual e ideológico, Brigaglia encuentra puntos importantes de diferencia y sobre todo de distintas puestas en escena de poder, que se traducen en un enfrentamiento intelectual —y en la actualidad armado— en el Norte de Nigeria. El wahabismo se ha convertido en la nueva colonización atacando a las tradiciones africanas y acusándolas de poco islámicas. Es decir, el plano lingüístico y traductológico representa un aspecto fundamental para el desarrollo intelectual africano, porque en él está en juego la identidad o la rendición ante la colonización.

Y podemos concluir esta lectura con una última reconsideración sobre la traducción de Al Barwani. Ésta representa un triunfo para la intelectualidad africana. Es un esfuerzo por denunciar las estrategias para limitar su expresión y, sobre todo, la tradición. Decía Abdelmumin Aya: “*El musulmán es el que cambia la realidad...*”. Y es verdad, al cambiar los lenguajes ordinarios por otros que recuperan los sentidos primarios ocultos por diversos intereses. No obstante, debemos recordar que para el musulmán es una necesidad y obligación de *ijtihâd*. Por eso esta *sûrâ Al Fâtîha* no solo tiene un valor islámico, sino que aparece en ella un valor de resistencia para los “condenados de la tierra” ante lo que durante el siglo XX se ha pretendido como cultura: el fetiche metafísico occidental.

## Referencias

*Al-Qur'an Al-Kârim*. Lectura de Warsh. Press du Lyban: Beirut, 2006.

*Al Qur'an Tukufu*. Traducción del Shayj Ali Muhsin Al Barwani. Oman, 1994.

Aya, A.: *El Islâm no es lo que crees*. Kairos: Barcelona, 2010.

Brigaglia, A.: "Two published Hausa Translations of the Qur'an And their doctrinal background" in *Journal of Religion in Africa*. 35.4 (2005)

Burckhardt, T.: "Arab or Islamic Art? The impact of the Arabic language on the visual arts" en *Studies in Comparative Religion*, Vol. 5, No.1. (Winter, 1971)

Frankl, P. J.: "The word for "God" in Swahili", *Journal of Religion in Africa*, 20:3 (1990:Oct.)

Foucault, M.: *Microfísica del Poder*. La Piqueta: Madrid, 1992.

Krapf, J. L.: *A Dictionary of Swahili Language*. London, 1863.

Krese, K.: *Philosophising in Mombasa: Knowledge, Islam and Intellectual Practice on the Swahili Coast*. Edinburgh University Press: Edinburgh, 2007.

Lane, E.: *Arabic-English Lexicon*. Williams & Norgate: London, 1863

Mazrui, A. M.: *Swahili beyond the Boundaries: Literature, Language, and Identity*. Ohio University Press: Ohio, 2007.

Rechenbach, Ch.W.: *Swahili-English Dictionary*. The Catholic University of America Press: Washington DC, 1967

\***Antonio de Diego González** (Málaga, 1986) es antropólogo y webmaster de la revista el Sótano (<http://elsotanorevista.org>). Actualmente realiza su doctorado en antropología de la religión en la Universidad de Sevilla. Está especializado en religiones africanas e Islam. Ha publicado diversos artículos sobre religiones, escena y performance. Es coeditor del libro *La Independencia de América. Primer centenario y segundo centenario* (Thémata Editorial, 2011).



**Traspassando las fronteras de la locura  
de género y colonial: el matrimonio entre mujeres,  
la ley consuetudinaria y el cambio  
en Tanzania, 1890-1990**

Babere Kerata Chacha

El principal objetivo de este artículo es destacar el matrimonio entre mujeres, que considero un sistema que rompe radicalmente la dominación masculina y que permite a las mujeres traspasar las barreras de género para rectificar los problemas reproductivos, sociales y económicos. Examinaré esta institución en el marco de los sistemas judiciales colonial y postcolonial en el contexto de la ley consuetudinaria africana. Argumento que las autoridades coloniales tomaron numerosas, aunque ineficaces, medidas para abolir la práctica e incluso el estado postcolonial parece haber tomado una actitud mucho más ambivalente, en especial en lo que respecta a los derechos de los niños. La cuestión, como veremos, fue más complicada cuando las autoridades afirmaron que este tipo de matrimonio no era una forma de emparejamiento tradicional e incluso impusieron sentencias de divorcio.

El matrimonio entre mujeres es una institución predominantemente africana (aunque para algunos pueblos africanos es algo ajeno), apenas comprendida por historiadores y científicos sociales. Permanece relativamente oculta, y en los discursos de los estudios familiares el asunto queda marginado por una fijación histórica en la familia nuclear occidental como idea universal (Njambi y O'Brien 1998).

Aunque este tipo de matrimonio se da en diferentes formas, los debates surgen sobre si esta unión logra un estatus transformador o no. Asimismo, la idea de las relaciones entre el mismo sexo ha alentado las discusiones sobre la sexualidad de las mujeres en este tipo de matrimonios. Unos cuantos escritos apuntan que sí existe la implicación sexual, como por ejemplo en Herskovits (1937), quien analizó el caso de estas parejas en Dahomey. Blackwood (1984) argumenta que el comportamiento lésbico no puede descartarse, aunque otros autores la consideran una institución asexuada. Evans-Pritchard (1951) observó que entre los nuer se da este tipo de unión cuando una mujer es estéril. Esta tomará una esposa, que se convierte en un hombre cultural, y también se entiende como lo que Ramet llama un «progenitor» para la mujer, y así «ella» deviene el padre (Ramet 1990). Formas similares de matrimonio son mencionadas por Gluckman (1970) entre los zulús de Natal; Uchendu (1965) también las describe entre las igbo del sur nigeriano, y explica que su propia madre se casó con varias mujeres. Entre los lovedu, Krige emplea de forma invariable el término «maridos mujer» para describir a las mujeres que dan la dote. Entre otros ejemplos, ella sugiere que un marido mujer puede convertirse en un jefe masculino que se case con otro jefe de un distrito (Krige 1974).

La práctica del matrimonio entre mujeres entre los nandi de Kenya, como la describe Oboler (1980), es otro caso interesante. Según el autor, una mujer nandi sin hijos puede utilizar el ganado que pertenece a su «casa» para casarse con una mujer de su propiedad. Por consiguiente, la mujer nandi que toma una esposa básicamente queda registrada como hombre, una situación que es bastante única en otros casos del continente. La mujer deja de tener relaciones sexuales con el hombre e incluso se viste como este.

Muchos autores han estudiado los kuria y han intentado tratar la cuestión de los matrimonios entre mujeres. Sin embargo, la falta de aproximación histórica ha conllevado la especulación sobre el papel de estos matrimonios. Rwezaura, por ejemplo, asegura que es una «tradición precapitalista» en la región (Rwezaura 1985), mientras que Bonavia y Baker, que trabajaron como oficiales en el distrito de Musoma en la Tanganyika colonial, lo denominan una costumbre antigua. Bonavia sostiene que fue abolida por consentimiento común en 1927 (citado en Alsaker 1995). Sin embargo,

la práctica continúa mucho después del periodo colonial y aumenta su popularidad hacia finales del siglo XX. Académicos de los kuria como Rwezaura, (op cit.) y Tobisson (1986) han intentado negar la cuestión y, de forma más específica, la práctica sexual implícita en este tipo de uniones. Los autores han identificado el matrimonio entre mujeres con el matrimonio con nueras, lo que es correcto para describir un matrimonio convencional, pero equivocado en este contexto.

Los abakuria, en quienes se centra el presente estudio, son una sociedad agroganadera entre la frontera de Kenya y Tanzania. Habitan los extensos distritos de Musoma, Mara y Serengeti. Siglos de aislamiento geográfico han permitido el crecimiento indígena de una organización social y cultural diferente en varios aspectos de aquellas comunidades cercanas y de los patrones culturales generales de las poblaciones de África Oriental (Chacha 1998).

### **El matrimonio entre mujeres y el sistema de la propiedad en los últimos tiempos de la Tanzania precolonial**

Para muchas comunidades de la Tanzania precolonial, la propiedad de los recursos importantes era comunitaria. Incluso donde las familias o individuos tenían derecho a utilizar una parcela de terreno en particular, estos derechos no se concebían como absolutos en los términos de los regímenes actuales de propiedad privada. Estos recursos se utilizaban según las normas colectivas. Ninguna fuente única controlaba los recursos y el acceso a ellos estaba limitado por una comunidad identificable que establecía las normas sobre cómo debían gestionarse dichos recursos. Los que no eran miembros de la comunidad quedaban excluidos del acceso a estos. Los acuerdos colectivos establecidos normalmente a nivel comunitario regulaban su acceso y utilización.

Entre la mayoría de comunidades de Tanzania, la vida familiar se organizaba (y todavía es así) a través de líneas patriarcales donde el hombre es el cabeza de familia. La sucesión de propiedades se establecía a través del linaje masculino, cuyo deber era asegurar que todos los miembros de la familia tuvieran acceso a la propiedad. Los estudios realizados en el África del Este y del Sur han revelado que la base de la

herencia masculina de propiedades se debía a que el hombre permanecía en la familia, a diferencia de la mujer que, cuando se casaba, dejaba su domicilio de origen y se unía al de la familia de su marido. El deseo de mantener la riqueza familiar dentro de la comunidad dictaba que esta fuera gestionada por el hombre. Como veremos, en Tanzania tanto esta estructura familiar como los procedimientos de la herencia solían omitir los derechos de las mujeres estériles y solteras.

La relación entre dos mujeres se formaba del mismo modo que en un matrimonio convencional, normalmente precedida por una transferencia de ganado desde la «casa» del marido-mujer al padre de la novia. La dote para este matrimonio solía ser más elevada que las bodas convencionales, aunque este hecho difiere de los datos ofrecidos por Ruel (1959:109), si bien esto puede deberse a la diferencia en el tiempo de la investigación. El principal objetivo del matrimonio entre mujeres era ofrecer un hijo a la «casa» con la que la chica se casaba sociológicamente. Esta «casa» sería representada por la mujer más vieja que no podía dar un hijo varón en su matrimonio.

Los abakuria tienen un dicho: «*inyumba etana moona wi kirisia ne ntobu*» (una casa sin hijo es una casa pobre) y, por consiguiente, deben tener una esposa para asegurarse esta prosperidad. Un matrimonio así ocurría cuando se hacía obvio que una esposa en particular era incapaz de dar un hijo y, por supuesto, si ya había pasado su edad fértil o si había dado a luz sólo a niñas. El marido de la mujer normalmente daba el ganado requerido o, si él ya había muerto, este se obtenía de su propiedad.

Es importante mencionar que las chicas que se casaban con otra mujer no eran chicas «normales», sino aquellas que se habían quedado embarazadas antes de la circuncisión (*amakunena*) o que habían concebido antes del matrimonio formal (*ubuisseke ubusigenche*). Sin embargo, como veremos, estas chicas, tras entrar en este tipo de matrimonio, mantenían una ventaja. Una vez la mujer casada era llevada a su nuevo hogar, se le solía adjudicar una pareja masculina (*umutwari*) para que pudiera quedarse embarazada (Rwezaura 1985:145).

Según la costumbre kuria, el *umutwari* no era el marido ni tenía derechos sobre el hijo que nacería de su acoplamiento con la madre, ni tampoco el hijo heredaría de su propiedad. El *umutwari* solía ser escogido entre el linaje del marido de la mujer casada

o entre los parientes más próximos. Sólo se le permitía entrar en la casa de la mujer cuando anochecía y tenía que abandonarla a la madrugada siguiente, y por tradición no podía tomar ninguna decisión sobre la vida de la mujer. En algunos clanes kuria, los *abatwari* (plural de *umutwari*) nunca eran respetados y, con frecuencia, solían proceder de familias pobres. Sin embargo, existe un proverbio que justifica sus actividades y satisface su ego: «*moteti atana mokagi, bonswi mboreo bakorara*» (no hay ningún hombre casado idiota, todos duermen en el lado correcto de la cama).

La finalidad del matrimonio entre mujeres era asegurar la posteridad del hogar representado por cada mujer. Como en otras sociedades, la ideología de procreación y de la inmoralidad personal estaba muy arraigada entre los abakuria, y ninguna esposa se sentía feliz si no podía tener un hijo varón. Sin embargo, para ellas tener un hijo no era sencillamente una cuestión de honor, también afectaba la economía de la producción, el control de los recursos y la seguridad social durante la vejez (Tobisson 1986: 176–80). El sistema económico kuria con el hogar polígamo proporcionaba un incentivo suficiente para que se diera el matrimonio entre mujeres, cuyo objetivo principal era proteger los recursos de la casa en particular al procurarle un hijo que heredara la propiedad –Rwezaura asegura que la ley de sucesión kuria era mucho menos favorable a las viudas que no tenían hijos varones–.

Tan pronto como moría el marido, la esposa pasaba a formar parte de la propiedad de este y, por tanto, era propensa a ser heredada por la familia del marido. Sin embargo, una solución viable a este dilema era tener un hijo a través del matrimonio con otra mujer.

Como apunta Huber, «la disponibilidad de ganado obtenido por los propios esfuerzos de una mujer, o como dote de su hija, es la condición indispensable y un incentivo inmediato para que una mujer sin hijo varón se ‘case’» (Huber 1969:764). Asimismo, el hijo se situaba en el lugar de protector de su vieja madre. Para una esposa kuria, tener un hijo era tan importante que si en su segundo matrimonio tampoco lo conseguía, la ley kuria le permitía tomar uno de sus hijos nacido en un matrimonio anterior en su nuevo matrimonio, donde este sería contado como perteneciente a la nueva casa. Según Rwezaura, la ley kuria también preveía que cuando una esposa no conseguía un hijo varón en su segundo matrimonio, podía regresar con su primer marido –lo que en la

práctica significaba regresar a la protección de sus hijos-. Por lo tanto, una esposa kuria contaba con que su hijo la mantendría durante su vejez y que le daría nietos que garantizaran la prosperidad de su casa, así como una hija que la ayudara en el trabajo doméstico. Como ya hemos señalado, los recursos y la propiedad eran una parte muy significativa del matrimonio. Así que la unión entre mujeres podría analizarse en el contexto del «sistema de propiedad de la casa» (Rwezaura 1985:20; Tobbison 1986:182) donde cada «casa» materna, básicamente funcionaba como unidad independiente en la medida en que estuvieran cubiertas las necesidades y la disponibilidad del ganado obtenido a través del matrimonio. Este tipo de uniones eran, en primer lugar, un modo de paliar los problemas reproductivos, sociales o económicos provocados por un «desequilibrio» en la composición humana o material de la «casa» materna, como una parte operativa de una familia patrilineal de dos generaciones. El «sistema de propiedad de la casa» encuentra su expresión en la forma en que los abakuria se referían a la práctica, en términos de los problemas que intentaban solventar. Por ejemplo, podrían explicar el matrimonio entre mujeres refiriéndose al hecho de que «una casa sin hijo varón es una casa pobre». Así, preferirían «casarse» que limitar a dar ganado por sus hijas, algo parecido a lo expresado por los kipsigis que aseguran que una mujer sin hijo varón se casa para «fortalecer los pilares de la casa» (Peristiany 1939: 81).

Una mujer que no concebía durante su primer año de matrimonio y que temía ser estéril hacía cualquier cosa para asegurarse el embarazo. En primer lugar, visitaba los lugares sagrados o mágicos o seguía los consejos de otras esposas sobre prácticas dietéticas que incrementarían su fertilidad. Si estas medidas no funcionaban, otras mujeres la presionarían con popular euforia «taichaba wiibore» (ive y ten un hijo!), lo que significaba que podía tener un hijo fuera del matrimonio. Esto solía considerarse normal en la sociedad kuria y, de hecho, Tobisson (1986: 180) explica la pragmática respuesta de una de las mujeres a las que entrevistó sobre esta cuestión: «¿A quién le importa qué toro ha dejado preñada la vaca?»

Cuando la mujer se casaba, mejoraba su imagen y personalidad en muchos aspectos: lógicamente, el estatus social de la mujer cambiaba completamente, ya no sería vista como marginal o estéril, sino que ahora había «resucitado la casa». Según el dicho

kuria «*arooba irigoti*», la mujer «ha unido el cuerpo con la cabeza», o «*arichokia moe*» («saca adelante su casa»). Este tipo de mujer era fortalecida por la sociedad para que tomara muchas decisiones sobre su «casa», que estaba bajo su responsabilidad, y podía criar su propio «*irihicho*» (un rebaño). Se la consideraría entre las superiores de las mujeres de la aldea, y mediaría entre los conflictos entre otras mujeres. Finalmente, cuando envejeciera, tendría el honor de iniciarse en la ceremonia de la vejez conocida como «*isubo yu umukungu*». Se trataba de una minuciosa ceremonia de unos tres días que, normalmente, era aprobada por la «*inchaama*» o consejo de ancianos kuria. Por consiguiente, esta era la pauta y la práctica de los matrimonios entre mujeres en Bukuria durante los años precoloniales. Sin embargo, unos cuantos cambios que ocurrieron a finales del siglo XIX afectaron esta relación matrimonial.

En la década de 1890, los abakuria, como otras comunidades del África Oriental, se enfrentaron a una ola de sequía y hambruna que convirtió en precarias y arriesgadas las prácticas del pastoreo (Chacha 1999:56). Asimismo, las implicaciones legales de los matrimonios entre mujeres cambiaron de forma significativa acorde con estos cambios. Una década de catástrofe natural facilitó la propagación de la peste bovina en el oeste de Kenya y el norte de Tanganyika. Bukuria también se vio afectada por la epidemia en proporciones sin precedentes (Iliffe 1979:10). La tradición oral kuria conmemora estos acontecimientos de forma evidente y habla de esqueletos de ovejas y cabras amontonados en grandes cantidades (Cf. Maroa 1989:4-16).

Durante ese tiempo, la posición de las mujeres y las chicas pobres era especialmente precaria. La comida era tan escasa que la gente se veía obligada a comer los desechos de los bueyes y las pieles de las cabras que utilizaban para vestirse, convertidos ahora en un irresistible plato. La destrucción fue tan aguda que los hijos de los supervivientes continúan llamando a esa hambruna «*gitura maho*», piel tostada (Cf. Schmidt 1992:152). Fue tan dura que las mujeres elaboraron un llanto especial llamado «*ekerarati*» cuando veían morir a sus hijos uno tras otro. Los matrimonios a penas se produjeron por la falta de ganado para la dote. Las familias que experimentaron el hambre durante esta etapa no tuvieron otra elección que intercambiar a sus mujeres e hijos por comida (Wakefield 1870). Mientras que los hombres pobres sufrían por la muerte de su progenie, los miembros femeninos de la casa fueron literalmente

empeñados a las mujeres ricas de Mbungu y Warutu en el norte de Tanganyika (Chacha 1999:39).

Asimismo, el clan bukira menos afectado por esta catástrofe recibió muchas mujeres refugiadas que se convirtieron en viudas. Sin embargo, la cantidad era tan elevada que algunas mujeres acabaron entrando en el matrimonio entre mujeres. Estas viudas serían compensadas más adelante con ganado u otra forma de riqueza. Así pues, el futuro de estas chicas y mujeres estaba en manos de las mujeres de Bukira que deseaban tener hijos varones.

Mientras los kuria padecían esta hambruna a finales del siglo XIX, para los maasai (vecinos de los kuria) las condiciones eran todavía peores, pues a la epidemia bobina se le sumó la guerra de *ilaikiapiak* (Bernstein 1996:1–11). El resultado fue un completo desastre para muchos maasai. Observadores de esa época calcularon que habían perdido el 95% del ganado (Cf. Sharpe 1983; Kholmman 1894). Esto hizo imposible su actividad ganadera durante años y muchas mujeres maasai se refugiaron en las zonas vecinas agrícolas para sobrevivir. Las que llegaron a Bukuria se conocen como «abatebia», trasportadas en caravanas de entre treinta a sesenta mujeres. Traían con ellas joyas y otros objetos de valor.

Según las narraciones orales, estas mujeres nunca regresaron a la tierra maasai, sino que se casaron con otras mujeres de Bukira (los hombres normalmente no se casarían con ellas porque esto provocaría conflicto con los maasai). Kirsten escribe sobre una viuda rica conocida como Masoborroa Waitebe que se trasladó de Bukira y se instaló en Nyabasi con su ganado y allí se «casó» con una mujer maasai, aunque luego envió un mensaje a los maasai acusándolos de ser vagos y por ello unos espías maasai acabaron por asesinarla (Kjerland 1995:123).

Se cree que el clan abahirimasero de Bukira, que habitan el actual Ikerege, descienden de esta mujer. Las relaciones entre las mujeres kuria y maasai fueron frecuentes, en especial durante el periodo de sequía y hambruna. Para corroborar esta afirmación, los administradores coloniales se sorprendieron de la similitud entre maasais y abakurias. Marx Weis, por ejemplo, señala repetidamente cómo ornamentos, ropa y armas maasai fueron encontrados entre los abakurias (Weiss 1910).



De hecho, en las fotografías que tomó Weiss en 1904 en Bukuria, queda patente hasta que punto los guerreros abakurias se parecían a los maasais. Asimismo, Baker afirma que los abangirabes (un clan kuria) se perforaban las orejas del mismo modo que los maasais, a los que facialmente también se parecían. Por consiguiente, puede que esto se deba a las relaciones en el marco de los matrimonios entre mujeres maasais y abakurias y no, como afirman algunos historiadores kurias, por el asimilacionismo político.

### **La «locura» colonial y el rechazo del matrimonio entre mujeres**

Bukuria entró a formar parte de la colonia alemana que siguió a los acuerdos anglogermanos de 1890 donde pactaron una línea fronteriza que bordeaba la falda norte del Kilimanjaro para después llegar, con trazo recto, hasta la orilla este del Lago Victoria y, por consiguiente, por Bukuria. La primera manifestación de la presencia colonial en Bukuria, cuando llegaron los oficiales alemanes en Shirati durante los primeros años, fue la esporádica recaudación de impuestos a manos de los jefes designados.

De modo ostensible, se introdujeron los impuestos para costear los gastos de la administración colonial, pero también se utilizó con eficacia para empujar a la gente hacia el trabajo renumerado. La construcción del ferrocarril, por ejemplo, abrió paso a una dominación europea más intensa, permitiendo que la economía internacional absorbiera las economías indígenas y reestructurara sus necesidades (Ilfie 1979:135). Malcom Ruel ofrece una explicación vivencial de cómo los alemanes conquistaron a la población en su llegada a Bukuria:

«En el río Mara, en Bokenye, fueron recibidos pacíficamente. Alentados quizá por los abakenye, atacaron la provincia vecina de Busweta y luego se trasladaron a Shirati. Durante varias veces, desde allí atacaron los clanes abatimbaru, abanyabasi, abakira y renchoka de Abakuria» (Ruel 1959).

En sus pasos iniciales, los colonos se opusieron a la aparente «afición irracional» de los kuria por sus rebaños. Aseguraban que estos pasaban mucho tiempo robando o cuidando demasiados animales «improductivos», y consideraban que estos rebaños tan

amplios perjudicarían los rendimientos agrícolas. Los agruparon en los llamados «pueblos ganaderos» y, por consiguiente, instauraron algunas medidas para la industria animal, lo que provocó cambios directos e indirectos. Entre los directos, instauraron acciones como el control del número de animales, su movimiento y su comercialización. Los cambios indirectos rompieron la posición hegemónica del ganado y, entre otras cosas, la dote pasó a pagarse en monedas, se aumentaron los impuestos y se forzó a la liquidación de existencias y a la bajada de precios del ganado. Para conseguir estos objetivos, los colonos promovieron la producción agrícola mientras deterioraban el componente pastoral de la economía kuria. Paradójicamente, al hacer que la agricultura fuera más rentable en detrimento del ganado, la medida permitía que los kuria adquirieran más ganado, en lugar de, por ejemplo, comercializar con sus existencias. Así, preferían conservar existencias y derivaban los necesarios ingresos de la venta agrícola y de los salarios como empleados. Un hombre declaró en el tribunal británico por qué se oponía a las medidas que promovían la disminución de la cantidad de ganado:

«Nuestro ganado es nuestra madre, nuestro padre y nuestros hijos. ¿Me obligaríais a matar a mi madre porque es vieja? ¿Debo asesinar a algunos de mis hijos porque tengo demasiados? La respuesta es no. Al igual que no espero que vendáis a vuestras madres por dinero para una nueva manta o que matéis a un hijo cuando os caséis. ¿Acaso castraríais a vuestros hijos?» (Winnington-Ingram 1959:90).

Este es el tipo de sentimiento que ilustra el sentido de la vida pastoral en las relaciones sociales de los kuria del periodo colonial y, por esta razón, no estaban dispuestos a este modo de producción. Como resultado de estas condiciones, la dote para casarse aumentó junto su regulación administrativa. Los matrimonios entre mujeres tenían una dote superior a los matrimonios convencionales. Los alemanes, y después los británicos, reconocieron que había comunidades organizadas en Tanzania que poseían sus propias leyes en el ámbito familiar, criminal, de la propiedad, de gobierno, etcétera. Aunque estas no estaban escritas, en general eran conocidas y aceptadas por los grupos locales. Los gobiernos coloniales querían que los impuestos que imponían se pagaran, que la mano de obra que contrataban fuera obediente y suprimir cualquier violencia colectiva. Con frecuencia contaban con «autoridades tradicionales» en las zonas rurales para mantener el orden. Pero aquellos príncipes,

jefes y líderes clánicos no podían excederse en la autoridad que les había sido confiada. Esta se veía muy limitada e influenciada por la presencia colonial, y contribuyó a que los colonos también adquirieran propiedades. Las leyes que regían este tipo de propiedades eran completamente diferentes de las que se aplicaban a la población africana. Aquellos elementos normativos de los sistemas locales dejados a las comunidades para que gestionaran su propia «tradicición» se llamaron «ley consuetudinaria».

Para comprender el impacto del cambio del matrimonio entre mujeres en este marco legal consuetudinario y colonial, debemos entender el colonialismo como un sistema de subyugar culturas y conocimientos que no eran familiares a los colonos. Allí donde los sistemas culturales no podían someterse fácilmente a la ley, los colonos redefinieron las instituciones que aplicaban la ley consuetudinaria, como en el caso del matrimonio. Al reformar y redefinir esta institución, determinadas secciones de la comunidad, como las mujeres, fueron dejadas a un lado. La marginalización de la mujer es sintomática de los desarrollos globales hacia tendencias monolíticas y reflejan la intolerancia hacia diferentes sistemas que no encajaban en el llamado pensamiento de la modernidad.

De hecho, el estado colonial actuó como una entidad autónoma y separada del resto de la sociedad, al mismo tiempo que se mostraba intervencionista y autoritario (Ghai y McArslan 1970). Según Ghai, la creación del estado colonial tenía la intención de «subordinar a todos los grupos y clases en la sociedad colonizada». Así, en realidad, estos poderes, como afirma Fitzpatrick (1980), «se emplearon para integrar el conjunto de la formación social colonial aunando el modelo tradicional de producción con el modo capitalista en un todo operativo». La ley y el estado funcionaban de una forma coercitiva para integrar la ley consuetudinaria kuria en el sistema mundial.

De hecho, en la ilustración del efecto estructural del colonialismo sobre la substancia, la práctica y las instituciones de la ley consuetudinaria en África, Mahmood Mamdani sugiere que esa «ley consuetudinaria» fue, en gran medida, un invento colonial y, por consiguiente, las autoridades coloniales se encargaron de mantener dicha ley en ámbitos limitados y de nula autonomía (Jeppe, S. ver bibliografía para la url).

En general, y como cualquier otra institución, los primeros oficiales colonos no comprendieron en absoluto la práctica del matrimonio entre mujeres. Lugard, por ejemplo, que describió una práctica similar en muchas partes de África, escribió:

«La costumbre de las mujeres de obtener chicas jóvenes con las que casarse parece ser frecuente entre las tribus de diferentes orígenes y tradiciones. El marido mujer se convierte en el propietario absoluto de la chica.» (Lugard 1965:385)

Lugard pensaba que este tipo de relaciones era una forma de esclavitud. Sobre las funciones de estas relaciones, señala:

«En algunos casos la compradora desea asegurarse una ‘mujer’ que se ocupe de ella cuando envejezca, pero el motivo más habitual es para poseer hijos que, por costumbre natural, son propiedad de los ‘maridos’ que han pagado la dote.»

En Tanganyika, encontramos visiones parecidas. Por ejemplo, en 1927 el Oficial de Distrito W.J. Bonavia asistió a una asamblea de todos los jefes mara del norte y les ordenó que abolieran esta práctica. Para él, «la costumbre permitía a las viudas o solteras ricas que deseaban hijos contratar matrimonios con chicas jóvenes que pasaban a formar parte de las propiedades de la mujer mayor. También era una costumbre entre los maridos cuyas esposas eran estériles y que invitaban a que estas compraran a otra mujer. Una vez más, la mujer se encargaba de esta chica y obtenía descendencia, que se convertía en propiedad del marido (Bonavia 1935). Algunos años más tarde, Baker describió la práctica en términos similares:

«Hasta hace poco, había la costumbre de que una viuda rica demasiado vieja para atraer a un hombre se casara con una chica que trabajara para ella. Estas, de hecho, eran esclavas y aceptaban amantes por orden de la mujer marido. Si nacía algún niño de esta relación, se consideraban hijos de la viuda y de su difunto marido y utilizaban sus nombres familiares.» (Baker 1935:113-4).

Tanto los antropólogos coloniales como los oficiales del gobierno compartían una creencia común, aunque equivocada, sobre estos matrimonios africanos. Algunos pensaban que era un tipo de relación homosexual, mientras otros veían una forma de esclavitud con un incipiente contenido de prostitución. En cualquier caso, el matrimonio entre mujeres fue considerado una práctica inmoral que debía ser

prohibida y desaconsejada al mismo tiempo. Las misiones cristianas consideraron la práctica opuesta a las ideas fundamentales del cristianismo sobre el matrimonio, por lo que promovieron de forma insistente su prohibición. Esta actitud negativa, junto al desconocimiento de la mayoría de instituciones kuria explicadas anteriormente, hizo que la población se refiriera a los europeos como locos, en particular en el distrito de Tarime.

Durante el periodo colonial en Tanganyika, la intervención estatal en la práctica del matrimonio entre mujeres se concretó con la prohibición a partir de 1927. Al igual que otros intentos de regular las relaciones sociales kuria utilizando la ley, la medida no tuvo éxito. Sin embargo, el estado logró que la costumbre se volviera clandestina. Así, algunos oficiales como Baker (1935:113-4) incluso creyeron que había sido abandonada por la población. Es importante retener este punto, porque en los años que siguieron a la independencia muchos kurias intentaron negar la existencia de esta relación en el momento de establecer las bases reguladoras del estado postcolonial. Si nos fijamos en estas bases, la regulación del matrimonio entre mujeres implica la transferencia de propiedad y, como en los matrimonios convencionales, otorga derechos a las disputas sobre los derechos de propiedad entre las partes. También tiene en cuenta a los niños, cuyo bienestar es algo que el estado desea regular. Por tanto, podríamos concluir que dicha regulación del matrimonio entre mujeres por parte del estado era de esperar, en especial cuando llegaron más querellas a los tribunales relacionadas con los fallos del jurado.

En conclusión, pues, la ocupación colonial y la penetración de la economía capitalista conllevaron numerosos cambios que afectaron en profundidad al matrimonio, y a la familia en general, de Bukuria. La creación de una alternativa significaba conseguir riqueza, aceptar la moneda europea como modo universal de intercambio y el pago de impuestos. Asimismo, y por encima de todo, la creación de reservas de mano de obra alteró seriamente el concepto de matrimonio y, en especial, la unión entre mujeres. Sin embargo, funcionó como ventaja para las mujeres que amasaron muchos bienes en ausencia de hombres que marcharon a trabajar fuera de la zona. La situación en la Bukuria colonial fue descrita como una «sociedad de mujeres y niños».

## **El estado postcolonial y el matrimonio entre mujeres: un dilema legal**

Los estados africanos independientes heredaron un sistema legal dual donde la ley general o estatal convivía con la consuetudinaria de los diversos grupos étnicos. En algunos países, esta última se vio reducida a códigos. Este proceso cambió hacia una ley «nativa» a la par con la ley general inevitable desde que estaba escrita. Si bien el estado reconocía como válida la ley consuetudinaria, se concentraron grandes esfuerzos para igualar todas las leyes con la general. Asuntos sobre los derechos de la infancia en los matrimonios entre mujeres se vieron modificados, en especial en referencia a la educación, pues el gobierno pensó que dichas relaciones no tenían a nadie que se responsabilizara de la educación de los niños. Además, la figura masculina del *abatwari* no pertenecía a la familia y, por tanto, no podía asumir este papel, pues su función se limitaba a la reproducción biológica. Por consiguiente, el nuevo gobierno independiente pensó que las mujeres marido no querían o no podían educar a sus hijos y continuaron oponiéndose a la práctica.

De forma parecida, pues, tras la independencia prosiguieron los esfuerzos en la regulación sin éxito de estos matrimonios. Paralelamente, las iglesias cristianas, en especial la Iglesia Adventista de los Sietes Días, en Mara del Norte, decretaron que ningún miembro de las familias con este tipo de matrimonio podía ser admitido entre sus fieles. Esto, sin embargo, conllevó que muchos dejaran de ir a la iglesia y continuaran adelante con un tipo de matrimonio que no perjudicaba la extinción de su «patrimonio».

Uno de los factores más importantes que se opusieron a estos matrimonios fue el desarrollo de la educación formal. Tras la década de 1960 hubo un auge educativo en la mayoría de distritos de Kenya, y se aumentaron enormemente las facilidades para satisfacer las necesidades de ambos sexos. Así, tanto los matrimonios entre mujeres como los precoces fueron abolidos por la administración escolar. Esto se reforzó en especial por los oficiales de educación en aquellas zonas que se consideraron vulnerables: los distritos de Musoma y Mara del Norte. Sin embargo, pronto se descubrió con los informes anuales del Ministerio de Agricultura que las dotes en Bukuria estaban aumentando. El inmediato motivo de ello era que los matrimonios

entre mujeres y con menores continuaban en auge. La tendencia puede observarse en la siguiente tabla:

<u>Año</u>	<u>Dote en ganado</u>
1913-1920	10-15
1921-1927	20-25
1928-1960	25-35
1961-1971	26-50

---

Fuente: Lexander y Chacha (1979: 14).

Para reforzar esto, el tradicional *inchaama* (consejo de ancianos) promulgó un edicto donde se decía que los abakuria nunca recibían menos de 26 cabezas de ganado. El Consejo Local Africano se vio obligado a aprobar esta recomendación (Rwezaura:100). Es interesante también señalar que las mujeres, en especial las de Nyabasi, Ngureme y Butimbaru, habían acumulado ganado y pagaban la dote para casarse con mujeres, como les permitía la tradición. Sin embargo, como la sociedad kuria era también polígama, existía rivalidad por los recursos del cabeza de familia y, por lo tanto, una mujer que tenía más hijas que las otras viudas vecinas y que en su casa había dinero tras la muerte del cabeza de familia era normal que optara por casarse.

El estado postcolonial, si bien reconocía la importancia de regular estos matrimonios entre mujeres y sus incidentes, permanecía ambivalente sobre cómo aplicarlo. Si las decisiones de los tribunales y las leyes pueden ser consideradas como la forma de regulación de estas relaciones por parte del estado, parece correcto afirmar que prevaleció la ignorancia sobre la naturaleza de dichas relaciones, heredada del periodo colonial. ¿Eran estos matrimonios como habían supuesto los primeros académicos y oficiales coloniales? ¿O se trataba de una relación social precapitalista única e ingeniosa cuya función era la de proteger a la mujer sin hijos varones y asegurarle que las propiedades que ella había contribuido a acumular se gastarían de forma útil y con beneficios a largo plazo? ¿Acaso eran una solución que corregía el accidente

«biológico» al mismo tiempo que rescataba al «hogar pobre» de la extinción social y metafísica? ¿O simplemente se trataba de una forma de prostitución y esclavitud?

Al haber sufrido una rápida transformación tras la penetración capitalista, estos matrimonios tendieron a eludir cualquier forma de intento causal para comprender sus funciones y características precapitalistas. Como Rwezaura señala:

«Las nueva clase en el poder tras la independencia se mostraba intolerante hacia prácticas que consideraban atrasadas e incivilizadas. Estos factores influenciaron en la forma de la intervención estatal de los matrimonios entre mujeres durante el periodo que siguió a la independencia.» (Rwezaura 1985)

En 1963, la Declaración de la Ley Consuetudinaria no consideró estos matrimonios una forma de matrimonio tradicional. Es dudoso que esta exclusión de la declaración fuera un accidente o que se basara en la creencia de que la costumbre estaba obsoleta. Fue un intento expreso de abolir la práctica. Para corroborarlo, voy a apoyarme en algunos casos en los tribunales empleados por Rwezaura en su trabajo titulado: 'Kuria Family Law and Change', por ejemplo uno de 1965 donde Nimrod Logue visitó Tarime Township en Kuria para investigar la «antigua ley consuetudinaria» (la ley anterior a la codificación) entre los kuria y otros pueblos del distrito. Encontró un caso donde una chica había querido divorciarse de su mujer marido. Se trataba de una joven nyangi casada con la casa de Mugaya d/o Monanka. Esta le había procurado una pareja masculina llamada Siongo para que fuera el progenitor de sus hijos. Pero diez años después, un desacuerdo la llevó al tribunal de primera instancia local para pedir el divorcio. Según Logue, el juez rechazó reconocer la relación afirmando que este tipo de matrimonios eran ilegales. Sin embargo, ordenó una sentencia de divorcio en base a que Siongo no amaba a la demandante. En la apelación, el tribunal del distrito desestimó la decisión del juez local al mantener que si no había habido matrimonio, tampoco podía existir el divorcio (Logue 1965: 56).

Según la entrevista que realizó Logue con los dos magistrados que llevaron el caso, el motivo principal por el cual rechazaron reconocer la relación era la Orden que abolía la práctica del matrimonio entre mujeres. Logue pensó, sin embargo, que ambos jueces habrían actuado así porque la costumbre era anticuada y decidieron no reforzarla. El



trabajo de Logue, pues, presenta alguna evidencia sobre las opiniones y las perspectivas de los tribunales en el distrito durante el periodo que siguió a la aprobación de la Orden. Tanto si los jueces se veían limitados por esta ley, como si actuaban con el propósito de anular la práctica, ambas actitudes corroboran nuestra comprensión de la intervención estatal en dichos matrimonios tras la etapa colonial.

Desde 1963 a la Ley del Matrimonio de 1971, los tribunales de Tarime sostenían que este tipo de uniones no eran legales. Por ejemplo, en 1968, Juliana Muhochi, casada con Robi Magwi, solicitó la disolución de su matrimonio con ella en un tribunal de primera instancia del distrito de Tarime (Rwezaura 1985). Su principal queja era que no quería continuar casada con una mujer. El tribunal asintió argumentando que «un matrimonio entre dos mujeres está en contra de la ley natural y debe ser disuelto». En otro caso, en el que surge la perspectiva legal sobre estas uniones, lo encontramos en 1971. Estaban implicadas partes que pertenecían al clan kuria de Ngurueme Kuria, quienes también practican este tipo de relaciones. Una mujer llamada Patiri Magesa fue casada a la casa de la madre de Keresa y tuvo dos hijos antes de que esta relación fuera legalmente concluida según la ley local nguruimi. Esta vez, la petición incluía la custodia de los hijos. Kirisia, el demandante, pedía la custodia y aseguraba ser el marido de Patiri. Para apoyar su defensa, Patiri aseguró que nunca se había casado con él, sino que era la mujer de su madre y que, en cualquier caso, la relación ya había terminado. El tribunal sentenció que «como no ha habido matrimonio con el demandante, y las dos mujeres ya están divorciadas, el caso queda desestimado».

El juicio de Gati Getoka contra Matinde Kimune ofrece nuevos datos para comprender la relación, y también sobre las estrategias de ambas partes para tratar la cuestión. En 1967, Matinde Kimune, sin hijos varones, dio treinta y cinco cabezas de ganado, tres cabras y cuarenta y cinco chelines a Gati Getoka como dote para casarse con la última de sus hijas llamada Robi. Ambas familias pertenecían a Kuria, en el distrito de Musoma, donde también era frecuente este tipo de uniones. Después de tres años de matrimonio, Robi todavía no había dado a luz ningún hijo, lo que provocó disputas entre ella y la mujer marido. No sabemos cuál fue el consorte adjudicado para que la fecundara. La petición de divorcio de Matinde Kimune fue desestimada por el juzgado de primera instancia de Kiagata con el argumento de que no había suficientes

motivos para disolver el matrimonio. En la apelación, el tribunal de distrito de Musoma sostuvo que aunque estaba de acuerdo con la primera sentencia, este tribunal había encontrado otros factores y, por tanto, «si esta unión tradicional tiene algún sentido sólo puede continuar con el consentimiento mutuo y no con la oposición de una de las dos partes. La demandante quiere zanjar la relación y el tribunal debe consentirla». (Rwezaura 1985).

Este dictamen muestra que el juzgado de primera instancia pensó que la demandante era demasiado exigente y que no había tenido la suficiente paciencia para que su mujer quedara embarazada. Esta opinión también era la del segundo tribunal, aunque consideró que, aun así, debía intervenir de una forma definitiva para terminar con la relación. Este tribunal no expresó su opinión sobre la moralidad de la unión, ni tampoco relacionó el asunto con el estatus legal de estos matrimonios. Sobre la cuestión de la devolución de la dote, los jueces se basaron en el consejo de los asesores.

En 1978, la mayoría de jueces de los tribunales superiores de Mwanza se mostraban unánimes en sostener que los matrimonios entre mujeres no era un matrimonio como tal y que, por tanto, no podía juzgarse. A pesar de su notoriedad, esta forma de unión no estaba reconocida en la Ley de Matrimonio y, por consiguiente, no era válida como tal. Aunque las sentencias mencionadas anteriormente consideraron que no podían considerarse matrimonios, encontramos desacuerdos substanciales en sus consecuencias, en particular con respecto a los derechos de los niños. Por ejemplo, en un caso un hombre llamado Mchele Marwa puso una denuncia en el juzgado local por dos hijos que habían nacido durante el abandono de la mujer de su mujer. Había pruebas que, en 1957, la mujer de este señor, llamada Nyasanda, se había casado con una chica llamada Robi y que se había quedado embarazada de él. Más tarde, Robi regresó con sus padres, pero volvió cuando Nyasanda le dio más ganado al padre de Robi. A su regreso, a Robi no le fue asignado ningún consorte, pero pronto quedó embarazada y tuvo tres hijos de desconocidos. En 1968, Robi escapó de nuevo y se fue a vivir con un hombre llamado Daniel Saraya en el distrito de Musoma. Fue descubierta cinco años después por Mchele Marwa. Durante ese tiempo, Robi había tenido dos hijos más. Eran estos dos niños, nacidos durante la desaparición de Robi, los que ahora eran causa de litigio.

El tribunal de primera instancia y el superior llegaron a conclusiones diferentes. El primer juez dictaminó que Daniel Saraya era el marido legal de Robi y, como tal, padre de los dos hijos, mientras que los asesores sostenían que Nyasanda tenía potestad sobre uno de los hijos, y que el segundo pertenecía a Daniel Saraya. Ante la imposibilidad de llegar a un acuerdo, el caso fue remitido al tribunal del distrito para su revisión. A su vez, Mchele Marwa apeló al tribunal del distrito, donde sentenciaron que la «relación de la 'mujer casada' con los demandados (Marwa y Robi) fue un matrimonio válido y que, como todavía no se había disuelto, los dos niños habían nacido en el matrimonio y pertenecían a Marwa, según quedaba establecido en la norma 175 de la Ley sobre la Persona». Entonces, Daniel Saraya apeló al Tribunal Superior. El juez Maganga tuvo que evaluar los tres puntos principales. El primero era si Mchele Marwa, que no era el marido de Robi, tenía derecho a reclamar los niños. El segundo, si el matrimonio entre dos mujeres quedaba reconocido en la Declaración de la Ley Consuetudinaria Local y, si era así, qué derechos le otorgaba esta ley a la mujer casada y/o a su marido con respecto a su «esposa» y a sus hijos durante la validez de esta relación.

El primer punto lo resolvió con facilidad basándose en la ley kuria, admitida en ambas partes, y que permitía al padrastro hacer este tipo de reclamación. Para la segunda cuestión, el juez sentenció «que la Ley Consuetudinaria no considera el matrimonio entre mujeres. Por ello, aunque la práctica de una mujer casada con otra mujer puede ser reconocida por los miembros de la tribu de los wasimbiti, esta unión queda abolida por la Ley. La práctica ha dejado de ser lícita entre los miembros de esta tribu desde que se aprobó la Ley en el distrito y, en consecuencia, no puede ser tratada en los tribunales».

Sin embargo, el tribunal no dijo que la práctica era ilegal, sino que se limitó a expresar la opinión de que los tribunales no podían asumir la jurisdicción en la materia, sencillamente porque esta costumbre no estaba contemplada en la ley y, por lo tanto, el tribunal no podía dictaminarla. Según el juez Maganga, la única solución para quienes todavía concertaban este tipo de matrimonios era «disputar los problemas en sus consejos tribales, si es que existen. No pueden buscar soluciones en los tribunales porque esta costumbre no está reconocida en la Ley». Dicho esto, el juez no desestimó el caso ni exigió que ambas partes fueran a los «consejos tribales», sino que siguió

adelante y sentenció que el matrimonio entre mujeres era un contrato civil entre la madrastra (la mujer de Marwa) y la madre de Robi. Según el juez, lo que se le entregó al padre de Robi no fue la dote, sino un detalle por un contrato en el que Nyasanda «tendría los hijos de Robi a los que consideraría como suyos. Cuando asignó a Robi a su hijastro, este se convirtió en el esposo de Robi. Pero cuando pagó más ganado tras la muerte de su hijastro y decidió no asignar a Robi ningún otro hombre, entonces renovó el contrato entre ella y el padre de Robi para que la chica la ayudara a tener más hijos. Esta relación no puede convertirse en matrimonio».

Esta decisión, desde mi punto de vista, representa la perspectiva actual de los matrimonios entre mujeres. Queda claro por estas y otras sentencias que la mayoría de jueces creen que estas uniones son una relación física y sexual entre dos mujeres. Pero, como señaló Huber (1969:764), el término «matrimonio de mujeres» no expresa de forma adecuada el sentido de la costumbre. «No se sugiere en la opinión de la gente, en la terminología o en el propio ritual de la boda que una mujer asuma el papel de un marido en la relación con otra mujer». Aunque los jueces han entendido la relación de manera diferente y parece que esto ha influenciado su actitud ante estas uniones.

En un tono más serio, el juez pidió a «las autoridades y a quienes defienden la causa femenina a oponerse a este tipo de uniones indignantes». Sin duda, Lugakingira representa el portavoz de este pensamiento, mientras que Mfalila mantiene una opinión más pragmática. Para él, «la costumbre posee mucho sentido común para salvaguardar los intereses de las mujeres incapaces de tener hijos por ellas mismas». De hecho, Mfalila afirma que, aunque es un error que cualquiera llame a la costumbre «matrimonio», los tribunales deben abolir «siglos de tradición de los wazanki», aunque debe «conservarse hasta que la liberación de la mujer sea completa, momento en que esta práctica caerá por su propio peso».

Estos debates nos muestran que el estado postcolonial no tenía claro qué postura adoptar frente a este tipo de uniones. No fue explícitamente abolida ni legalmente reconocida. Los jueces también se mostraron inciertos en cómo tratar estas relaciones. Algunos pensaron que se trataba de una especie de esclavitud, mientras otros vieron una antigua costumbre que debía mantenerse hasta que las mujeres se liberaran. Por debajo de toda esta ambivalencia oficial, subyacía el problema de comprender qué

conllevar la relación, en especial con las rápidas transformaciones que había sufrido. Ahora pasaremos a valorar el origen de esta transformación.

### **El desafío del milenio: el matrimonio entre mujeres y su dilema**

En la moderna Tanzania de hoy día, la constitución permite la aplicación de la ley consuetudinaria en cuestiones personales y en la devolución de propiedades. Sin embargo, no contempla la discriminación por género, lo que conlleva que las prácticas claramente desiguales sean válidas y constitucionales. En Kenya, el acceso a los recursos económicos de las mujeres es definido, en mayor medida, por la ley consuetudinaria. La herencia suele recaer en el linaje masculino, y las mujeres no heredan la propiedad familiar. Una complicación adicional en la situación de Tanzania es el creciente número de mujeres que encuentran familia al margen de la ley, tanto formal como consuetudinaria. Cuando estas uniones terminan, la mujer suele quedarse sin acceso a ninguna propiedad ni con derecho a la manutención de su ex compañero o de la familia de este.

Aunque en Tanzania la codificación ha modificado significativamente las prácticas tradicionales, se aplican las leyes consuetudinarias salvo se pruebe lo contrario. Las inconsistencias en las intervenciones establecidas por la ley dejan a las mujeres de Tanzania en total vulnerabilidad cuando termina un matrimonio, pues estas no tienen un acceso completo a la propiedad de la casa. La Ley del Matrimonio de 1971, por ejemplo, prohíbe el abandono de la casa del matrimonio sin el consentimiento del otro esposo; paradójicamente, la esposa pierde este derecho si el matrimonio termina por divorcio o muerte. Para que la esposa pueda acceder a algunos bienes tras el divorcio, los tribunales de Tanzania han planteado que el matrimonio es una operación económica. De forma similar a lo que se enfrentan las kenyatas, las mujeres de Tanzania no heredan si tienen hermanos varones. El acceso de las mujeres a la propiedad familiar y a la tierra bajo las leyes de herencia está, por lo tanto, muy limitado, y subraya la necesidad de replantear el género en la actual revisión de la propiedad de tierras en este país. Además, la cuestión de la mujer y la propiedad de la tierra afecta tanto a tradiciones como a la ley consuetudinaria, modeladas por

costumbres tribales y costumbres que, con frecuencia, suponen barreras para el acceso equitativo de las mujeres a la tierra, a la propiedad y a la herencia. La historia nos muestra que las mujeres de Tanzania han sido privadas de sus derechos de compra y propiedad de la tierra al igual que ha ocurrido en muchas otras sociedades africanas (Tesha, <http://tanzania.fes-international.de/Activities/Docs/landuse.html>). En Tanzania, la constitución afirma que la tierra es propiedad del estado. Los individuos sólo pueden adquirir el derecho de usufructo. Sin embargo, el derecho de los usuarios se adquiere principalmente a través de la transferencia familiar, del reparto directo de una agencia estatal o por una transacción monetaria. En la práctica, la propiedad de tierra a través de la transferencia familiar es el mayor uso en las zonas rurales. Cerca del 90% de la adquisición de tierras en estas áreas se hace a través de la ley consuetudinaria o por herencia. La mayoría de las mujeres rurales se instalan y usan la tierra que han conseguido a través de sus lazos familiares. Bajo la ley consuetudinaria, ellas nunca son beneficiarias de este tipo de adquisición (Chanok 1985), sino que se convierte en un monopolio de los miembros masculinos de la familia. Este tipo de sistema priva a las mujeres, que son las principales usuarias de las tierras.

La Política Nacional de Tierras de 1995 reconoce la existencia de discriminación de las mujeres en cuestiones relacionadas con el acceso y la propiedad de tierras. Declara el derecho de todos los ciudadanos a acceder y a poseer tierra, y afirma que la tierra es un derecho constitucional. Esta normativa fue la base para nuevas legislaciones sobre la tierra, es especial la Ley sobre la Tierra n<sup>o</sup>4 y la Ley sobre la Tierra Rural n<sup>o</sup> 5, ambas de 1999 (Tesha, op cit).

El matrimonio entre mujeres se ha visto transformado por un reciente y significativo desarrollo en la posición económica de la mujer. Cada vez más mujeres divorciadas o viudas se establecen por sí mismas lejos de las tierras de sus ex maridos o de sus pueblos natales. A medida que empiezan a adquirir o acumular propiedad heredable, surge la necesidad de herederos. Bajo circunstancias normales, el matrimonio entre mujeres estaba pensado para que la mujer sin hijos varones tuviera descendencia, pero queda claro que se han añadido otros motivos. Según Kirsten, las razones de las mujeres no parecen diferir demasiado de las de los hombres, y afirma que «estas uniones han aumentado, lo que ha provocado tensión entre las mujeres de Nyabasi».

Sin embargo, existen muchos otros motivos sobre por qué muchos hombres, así como mujeres, encuentran ventajas en el matrimonio entre mujeres en la sociedad kuria contemporánea. Una razón importante es que una mujer casada en este tipo de uniones se convierte en un significativo recurso para el marido en forma de trabajo. Permanece en el hogar del marido de su mujer-marido (si es que hay) hasta que pierde este derecho cuando el hijo (nacido del matrimonio) funda su propio hogar.

Hoy en día, como resultado de las duras condiciones económicas, ha sido posible que una esposa casada con una mujer esté sin una pareja masculina asignada (*umutwari*). En este caso, mantiene relaciones sexuales con amantes que pueden ser anónimos. Este tipo de parejas asume los derechos de un marido en algunos aspectos, mientras que evade las responsabilidades de un cónyuge en otras situaciones. Por ejemplo, no tiene la obligación de ayudar a la mujer en el trabajo agrícola, mantener la casa, construir los graneros, etcétera. En una entrevista con Tobisson, una mujer de Tanzania describe a su *umutwari* de este modo:

«Él compra la carne y la divide entre las mujeres de su propia casa, pero a mí no me da nada. Cuando mis hijos están enfermos, no contribuye ni un centavo en la compra de medicamentos. Aunque es muy celoso y no permite que nadie entre en mi habitación.» (Tobisson 178).

La suegra de la chica suele referirse a esta figura del consorte masculino como «un hijo de la casa», lo que implica que este puede entrar y salir cuando quiera y se le ofrecerá comida de más calidad y cantidad de lo habitual. Sin embargo, son frecuentes los casos donde el comportamiento de estos consortes los convierte en poco deseables, en especial cuando piden más de lo que la chica puede ofrecer, o cuando no son amables.

En la actualidad, los matrimonios entre mujeres son principalmente contratados por mujeres independientes que han acumulado riqueza y que quieren proteger sus bienes de los parientes masculinos. Según Ruwezaura, este tipo de mujeres toman el papel del hombre y deben ser consideradas «mujeres marido». Aunque la acumulación de bienes por parte de las mujeres podría ser un factor para el aumento de este tipo de uniones, no debemos subestimar la posibilidad de las mujeres kuria de acumular y controlar sus

bienes en sus propios derechos. Tobisson también sostiene que la práctica se ve amenazada por la creciente dependencia de los bienes de consumo en la zona.

Como resultado de la acumulación de ganado, en muchas áreas como Kurutiange, Masurura, Ikerege y algunas partes de Bwirege en el lado de Kenya, así como también por los robos de ganado, cada vez más frecuentes, existe una práctica del cabeza de familia que envía a su mujer y a sus hijos a un destino más seguro con una parte del ganado. Es en estas circunstancias que la esposa decide «casarse» con otra mujer para controlar los bienes. De este modo, las mujeres cuyo hijo se ha casado y ha fundado su propio hogar lejos de la casa materna, y cuyas hijas también están casadas, se encuentra sola y decide contratar un matrimonio entre mujeres para añadir una chica a su casa.

Entre otros cambios, también vemos que los cabezas de familia en Bukuria cada vez se inclinan más a que sus mujeres se «casen», incluso cuando las esposas son lo suficientemente jóvenes para poder engendrar a un hijo varón, o cuando ya tiene hijos varones. El motivo de esto puede ser por la necesidad de trabajo femenino junto al aumento de la producción agrícola orientada al mercado.

Aunque el SIDA no ha sido demasiado devastador en Bukuria, el miedo a contraer la enfermedad, en particular entre las mujeres que aceptan entrar en este tipo de matrimonios (y más si se tiene en cuenta que la elección de consortes viene dada por la esposa marido) parece haber descendido desde el momento en que las chicas que aceptan casarse ahora son ellas las que eligen a sus amantes en base a la atracción mutua. En la actualidad, no los eligen entre los familiares de la mujer-marido como en tiempos precoloniales, sino que el campo es mucho más abierto. Asimismo, el aspecto más importante de este matrimonio es la capacidad de la chica de quedarse embarazada y tener hijos. Aunque hasta hoy en día la ley en Tanzania continúa sin reconocer la existencia de este tipo de matrimonios, sin embargo está protegido por las autoridades locales y se recoge en la Chiefs Act, que permite a los dirigentes kuria resolver todo tipo de disputas que surgen en la práctica de estas uniones.



## **Conclusión**

Todo se ha dicho ya sobre el significado del matrimonio entre mujeres y los objetivos que hay detrás de estas uniones. Sin embargo, se suele errar al asumir que los cambios sociales y económicos, consecuencia de las políticas y las medidas coloniales y postcoloniales, han convertido en obsoleta esta práctica, o incluso que ha desaparecido. En este artículo he argumentado que estas uniones se han ido extendiendo con los años paralelamente a dichos cambios. Hemos visto cómo el estado ha intentado regularlo durante el periodo colonial, así como en etapas posteriores, primero en forma de abolición y, tras el fin del colonialismo, limitando su reconocimiento. No obstante, un elemento común en ambos periodos ha sido la ignorancia general por parte de la administración de lo que realmente implica este tipo de matrimonio.

Lo que resulta más interesante son los cambios que han experimentado estas uniones. Inicialmente, se trataba de un matrimonio que intentaba darle un hijo varón a una mujer sin hijos. Pero hoy en día, en especial como resultado de la acumulación de bienes por parte de las mujeres, vemos que este tipo de uniones se contratan por diversos motivos: mano de obra barata, sistema de propiedad, seguridad y otros muchos aspectos.

\*Quiero agradecer a Rwezaura de la Facultad de Derecho de la Universidad de Hong Kong por su permiso para utilizar algunos de sus casos judiciales seleccionados, así como a Boke O'Matiko y a Benard Maroa O'sanga por la recopilación de datos orales.

## **Bibliografía**

-Alsaker, K. K., 1996, 'The Belated Incorporation of the Abakuria into Modern Kenya,' PhD Dissertation, University of Bergen.

-Bernstein, J.L., 1996, 'The Maasai and Their Neighbours: Variables of Interaction' in African Economic History Vol. 2.

-Blackwood, E., 1984, 'Lesbian Behaviour in Cross-Cultural Perspective,' MSc. Thesis, San Francisco State University.

-Blackwood, E. and Saskia E. W., eds, 1999, *Female Desires: Same-Sex Relations and Transgender Practices Across Cultures*, New York: Columbia University Press.

-Chacha, B. K., 1999, 'Agricultural History of the Abakuria of Kenya from the End of the Nineteenth Century to the Mid-1970s. MA Thesis, Egerton University.

-Chacha, B. Kerata, 'The Agricultural Base of the Kuria Society: Change and Continuity in Family Labour Force, 1890-1975,' Mimeo.

-Chanock, M., 1985, *Law, Custom and Social Order: the Colonial Experience in Malawi and Zambia*, Cambridge: Cambridge University Press.

-Evans-Pritchard, E. E., 1951, *Kinship and Marriage Among the Nuer*. Oxford, UK: Clarendon Press.

-Evans-Pritchard, E. E., 1945. *Some Aspects of Marriage and the Family Among the Nuer*. Livingstone, Northern Rhodesia: The Rhodes-Livingstone Institute.

-Fitzpatrick, 1980, *Law and State in Papua New Guinea*, London: Academic Press.

-Ghai, Y. P. and Mc Arslan, J.P.W, 1970, *Public Law and Political Change in Kenya: Study of the Legal Framework of Government from Colonial Times to the Present*. Nairobi: Oxford University Press.

-Gluckman, M., 1970, 'Kinship and Marriage Among the Lozi of Northern Rhodesia and the Zulu of Natal, in A.R Radcliffe-Brown, and D. Forde, ed., *African Systems, Kinship, and Marriage* London.

-Gordon R. W. Customary Law in Common Law Systems in *IDS Bulletin*, 32:1, 2001, p. 28-34, University of Birmingham, UK.

-Herskovits, M. J., 1937, 'A Note on Woman Marriage in Dahomey.' *Africa* 2-3:335-41.

-Iliffe, J., 1979, *A Modern History of Tanganyika*. CUP: Cambridge.

-Jeppie, S., 'Regional Issues in East Africa-Islamic Law in Africa found in at [www.humanities.uct.ac.za/6/regional/10.html](http://www.humanities.uct.ac.za/6/regional/10.html)

-Krige, E. J., 1974, 'Woman-Marriage, With Special Reference to the Lovedu – Its Significance for the Definition of Marriage' *Africa* 44:11-37.

-Lang S., 1998, *Men as Women, Women as Men: Changing Gender in Native American Cultures*, trans. John L. Vantine Austin: University of Texas Press.

-Le Vine, R., 1970, 'Personality and Change.' In *The African Experience*, Vol 1, eds. J. N. Paden and E. W. Soja. Evanston, IL: Northwestern University Press.

-Lugard, F.J., 1965, *The Dual Mandate in British Tropical Africa*. London: Blackwood.

-Mc Arslan and Yash P. Ghai, , J.P.W , 1970, *Public Law and Political Change in Kenya: Study of the Legal Framework of Government from Colonial Times to the Present*. London: Oxford University Press.

-Maroa, M. S., 1989, *Nihanchere Ekeganbo Geito Nairobi*, East African Publishing House.

-O'Brien, D., 1977, 'Female Husbands in Southern Bantu Societies' in Alice Schlegel, ed., *A Cross-Cultural View*, New York:Columbia University Press.

-Oboler, R. S., 1980, 'Is the Female Husband a Man? Woman/Woman Marriage Among the Nandi of Kenya.' *Ethnology* 19:69-88.

-Peristiany, J.G, 1939, *The Social Institutions of the Kipsigis*, London: Routledge Kegan & Paul  
Ruel, M.J, 1959, 'The Social Organisation of the Kuria' Fieldwork Report, Institute of Development Studies, University of Nairobi.

-Rwezaura, B.A, 1985, *Traditional Family Law and Change in Tanzania: A Case Study of the Kuria Social System*, Baden-Baden.

-Schmidt, Elizabeth, 1992; *Peasants, Traders, and Wives : Shona Women in the History of Zimbabwe, 1870–1939*, Portsmouth, NH: Harare, London, Heinemann, Baobab, J. Currey

-Sharpe, A. 1983, 'Journey from the Shire River to Lake Mwiru and the Upper Luappula' in *Geographical Journal*, Vol. 1, 1983 pp. 524-533 and F. Stuhlmann, *Deutsch-Ostafrika* Berlin.

-Uchendu, C. V., 1965, *The Igbo of Southeast Nigeria*, New York: Holt, Rinehard and Winston.

-Tobbison, Eva, 1986, *Family Dynamics Among the Kuria Agro-Pastoralists in Northern Tanzania* Goteberg.

-Wairimu, N. N. and William e. O'Brien, 1992, 'Revisiting "Woman-Woman Marriage": Notes on Gikuyu Women from NWSA Journal Volume 12, Number 1.

-Wakefield, T. 'Notes on the Geography of East Africa' in *Journal of the Royal Geography Society*, Vol. XL

-Weis, Marx, 1910, 'Die Abakulia' in *Noden Deutsch-Ostafrikas* Berlin.

\***Babere Kerata Chacha** forma parte del Departamento de Historia de la Universidad de Egerton, Njoro, Kenya. Ha editado, junto a Amanda Gouws, el libro *Gender Activism and Studies in Africa*, CODESRIA, 2005, cuyo capítulo 8 es el presente texto. Traducción de Africaneando.

Números anteriores y portadas en  
[www.ozebap.org/africaneando](http://www.ozebap.org/africaneando)

Colaboraciones y suscripciones gratuitas en  
[africaneando@ozebap.org](mailto:africaneando@ozebap.org)

Un proyecto de ozebap, [www.ozebap.org](http://www.ozebap.org)  
Barcelona, 2012

