

## Sumario

- Editorial ..... 2
  
- Los verdaderos piratas en Somalia: Washington, París y Oslo  
Abdulkadir Salad Elmi ..... 4
  
- Recordando a Ken  
Temie Giwa ..... 12
  
- La década de la mujer africana: oportunidades estratégicas  
Monica Ighorodje ..... 17
  
- Conceptualizando el género. Los fundamentos eurocéntricos de los conceptos  
feministas y el reto de la epistemología africana  
Oyeronke Oyewumi ..... 25
  
- Del genocidio al yihad. Islam y etnicidad en Ruanda  
Alana Tiemessen ..... 36
  
- Neopentecostalismo en África, una introducción a los trabajos de Asonzeh Ukah  
Oscar Escudero ..... 56
  
- El “Kebra Nagast”: libro sagrado de la tradición etíope y Biblia secreta para los  
Rastafaris  
Lorenzo Mazzoni ..... 73
  
- Reseña: 'Ecos de Malabo', de Maximiliano Nkogo Esono  
Kuma ..... 81
  
- Reseña: 'Un ensayo sobre la violencia (En las fronteras de lo humano)', de Eloy Cuadra  
Pedrini  
Kuma ..... 84

## **Editorial**

Desde *Africaneando* abrazamos el recién estrenado 2011 con unas expectativas modestas, huyendo de propósitos inasequibles para el continente africano y, en general, para el mundo entero. Preferimos ser un poco más cautos y orillar este tipo de convenciones destinadas a diluirse en un mar de ilusiones frustradas y de olvido. Por eso nos parece más acertado prestar atención a iniciativas como la Década de la Mujer Africana 2010-2020, que contemplan un margen de tiempo más sensato y plausible para alcanzar objetivos de alto calado, tales como la igualdad de género y la consolidación del acceso al poder de la mujer. Subrayamos prestar atención, escuchar, intentar comprender. La mentalidad occidental a duras penas puede contener su carácter omnímodo e intervencionista, sobre todo cuando se trata de dar lecciones al Otro. En este sentido, Oyeronke Oyewumi pone de manifiesto que los estudios de género facturados en el Viejo Continente, marcados por un pretendido carácter universal, son esencial e inequívocamente eurocéntricos y, por tanto, de inútil aplicación en África: El feminismo africano debe cimentar su discurso sobre la base de su propia experiencia y realidad.

Es paradójico que el occidental detente ínfulas paternalistas y que, al mismo tiempo, padezca una mezcla de daltonismo y miopía. Ver las cosas en blanco y negro, distorsionadas, sin reparar en que tanto aquí como allá todo proceso social, conflictos incluidos, entraña una complejidad que no puede simplificarse en un titular lapidario. Sirva de ejemplo la semblanza que traza la escritora Temie Giwa de Ken Saro Wiwa. Empresario, escritor y activista nigeriano, su defensa del Pueblo Ogoni y su lucha contra la barbarie perpetrada por la petrolera Shell Corporation en el Delta del Níger, que hasta hoy perdura, había de costarle la vida. Treinta años antes, cuando estalló la guerra de Biafra, Wiwa se opuso a los secesionistas. ¿Esto significa que estaba a favor de la compañía petrolera, pese a que ésta, escudada tras la metrópolis británica, financió al gobierno de Lagos, declarado vencedor? Tal ceguera es asimismo extensible a un asunto de rabiosa actualidad como el de los secuestros que se producen en Somalia. Nadie cuestiona los secuestros, pero tampoco puede ponerse en duda que los

pesqueros europeos expolian impunemente las aguas somalíes. ¿Quiénes son los verdaderos piratas? Abdulkadir Salad Elmi se apoya en la legislación internacional vigente para documentar una respuesta que ya pueden imaginar.

Mientras noticias como la catástrofe del Delta del Níger, o el pago millonario de los recates de los piratas europeos distraen a la opinión pública y embrutece la imagen de África, en *Africaneando* seguimos atentos a otros aspectos que, no por más silenciosos tienen menos trascendencia. Se han gastado millares de litros de tinta sensacionalista en torno al genocidio de Ruanda, y muy pocos a los elementos que pueden allanar la reconciliación. Alana Tiemessen defiende en un esclarecedor artículo que, lejos de alimentar la discordia interétnica, “el islam representa una fuente de sanación y unificación para hutus y tutsis en Ruanda al cambiar las barreras sociales y destruir la etnicidad”. Ser musulmán, en síntesis, constituye una seña de identidad que trasciende a la adscripción étnica. Y, mientras esto sucede en la región de los Grandes Lagos, en África Occidental tiene lugar otro fenómeno religioso de muy distinto signo. Los trabajos de Asonzeh Ukah abordan la galopante notoriedad de las iglesias pentecostales en África Occidental, su impacto social, su financiación, la transformación que experimentan sus feligreses, remarcando de paso que la producción religiosa del movimiento carismático se ha convertido en el segundo producto exportable después del petróleo.

Cerramos este cuarto número de *Africaneando* con nuestra sección de libros, comentando el volumen de relatos de Maximiliano Nkogo Esono “Ecos de Malabo”, cuyo autor nos sugiere que la ficción, además de su vertiente lúdica y creativa, puede servirnos para acercarnos un poco a la realidad de un país que fue “un jirón de la Hispanidad”. También presentamos “Un ensayo sobre la violencia”, un texto necesario porque denuncia la violencia intrínseca de los Centros de Internamiento para Extranjeros, sacude el pretendido buenismo de nuestras democracias, y pone en entredicho el paternalismo que mencionábamos arriba. ¿Cómo podemos aceptarlo si luego tratamos a patadas a esas personas de las que tanto nos compadecemos? Finalmente, damos noticia de la aparición en castellano del “Kebra Nagast”, “libro sagrado de la tradición Etíope y Biblia secreta para los Rastafaris”. En este caso es Lorenzo Mazzoni, el propio traductor, quien nos introduce en la historia de un texto milenario que aun no había visto la luz en castellano. Pasen y vean.

## **Los verdaderos piratas en Somalia: Washington, París y Oslo**

Abdulkadir Salad Elmi\*

Mucha gente parece no entender, o se niega a entender, que más de la mitad de Somalia se compone de mares que rodean todo el país. Esto hace a los océanos vitales para la supervivencia de la población somalí.

Las aguas territoriales de Somalia (AT), declaradas en 1972, consisten en un área de 825.052 km<sup>2</sup>. En 1989, la zona económica exclusiva (ZEE) se superpone con la misma superficie que la AT. Una superficie adicional de 55.895 km<sup>2</sup> de la zona de plataforma continental (ZPC) constituye el territorio marino de Somalia.

La suma de la superficie total interna de Somalia, de 637.657 km<sup>2</sup>, junto con las AT y la ZEE, conforman un total de 1.462.709 km<sup>2</sup>, que sumados a la ZPC resultan 1.518.604 km<sup>2</sup>.

Con estas cifras esperamos poner de manifiesto la importancia de las aguas marinas para el pueblo de Somalia y también por qué los intereses creados tratan de meter mano en estas aguas, tratando de este modo de hacer retroceder los intereses del pueblo somalí.

### **EL RÉGIMEN LEGAL**

Somalia tiene 200 millas náuticas (MN) de aguas territoriales, basado en la Ley N<sup>o</sup> 37 del Mar Territorial y Puertos, del 10 de septiembre de 1972. Esta ley establece claramente que la pesca en las aguas territoriales y el transporte regular de personas y mercancías entre los puertos de Somalia está reservado para los buques que enarbolan la bandera de Somalia, y otros buques autorizados con licencia y permiso del gobierno

somalí legítimo y no por un gobierno regional.

A estados como EE.UU. no les gusta reconocer y/o respetar esta ley y presionan a los Estados para que renuncien a su 200MN de las aguas territoriales fijados con los instrumentos de la ley. Mientras tanto, por razones de soberanía nacional o de seguridad, EE.UU. no ha ratificado aún la Convención de las Naciones Unidas sobre la Ley del Mar (UNCLOS) y presionó para que se modificaran sus disposiciones, ya que de otro modo se limitarían sus derechos.

A muchos pueblos y estados de todo el mundo no les gusta que EE.UU. no respete muchas leyes o convenciones internacionales como la prohibición de minas terrestres. Una gran mayoría de pueblos y estados quieren que los EE.UU. deroguen las leyes nacionales que imponen la pena de muerte, pero sin embargo el país aplica sus propias leyes en su territorio.

De la misma manera, ellos tendrían que tolerar al menos que Somalia aplique sus propias leyes en su territorio. Los americanos nunca cederían una onza de soberanía nacional a no ser que ellos pensarán que pudieran reconquistarla - con un pequeño pedazo de la soberanía de otros estados. Basta mirar la farsa de la Organización de los Estados Americanos. El plan debía incluir a América Latina y Canadá dentro de un acuerdo neo-imperial con 'USAMÉRICA' como el corazón y el resto de los dos continentes del Norte y Sudamérica como dependientes en la periferia económica bajo el patrocinio 'usamericano' para mantener economías orientadas a la exportación primaria enfocadas por industria. Este régimen, que fue asquerosamente parasitario por parte de los EE.UU., pero groseramente eficiente en la dominación del mundo durante los 60 años pasados, ha persistido.

EE.UU. fue el primer país en ampliar sus aguas territoriales más allá de la idea común de los estados del viejo mundo, que había reclamado desde la época medieval sólo tres millas náuticas (la distancia en el que podría ser ejecutada por un disparo de cañón de la tierra) como su territorio en el mar. Utilizando el principio del derecho consuetudinario internacional del derecho de una nación a proteger sus recursos naturales, en 1945 el presidente Truman extendió el control de EE.UU. a todos los recursos naturales de su plataforma continental. Otras naciones se apresuraron a imitarlos. Entre 1946 y 1950, Argentina, Chile, Perú y Ecuador extendieron sus derechos a una distancia de 200 MN para cubrir sus zonas de pesca de la Corriente de Humboldt. Otras naciones extendieron su mar territorial a 12 millas náuticas. En 1967,

sólo 25 países seguían utilizando el antiguo límite de tres millas, mientras que 66 países habían establecido un límite territorial de 12 millas y ocho habían establecido - como Somalia en 1972 - un límite de 200 millas. A día 28 de mayo de 2008, sólo dos países todavía utilizan el límite de tres millas: Jordania e Islas Palau. El límite también se utiliza en algunas islas de Australia, un área de Belice, algún estrecho japonés, algunas zonas de Papúa Nueva Guinea, y algunos territorios británicos de ultramar como Anguila.

La expansión visionaria de las aguas territoriales de 200MN por Somalia y otros Estados tiene por lo tanto legitimidad y - aunque tal vez menospreciada por la piratería - es también la expresión de asumir la responsabilidad. A pesar del deplorable estado actual de la seguridad en Somalia, la idea que el pueblo somalí volverá a tener la fuerza para cumplir con su responsabilidad de gobernar los mares de Somalia a una distancia de 200MN, debe y no puede ser descuidada.

La Ley N º 37 de Somalia también regula el llamado "paso inocente" de los buques mercantes extranjeros, que sólo puede admitirse si el Estado cuya bandera enarbole el buque es reconocido por Somalia y si las autoridades somalíes han sido al menos informadas y no han formulado ninguna objeción a la aprobación. El transporte ilegal de armas, como el supuestamente realizado por el MV Faina, los buques franceses de investigación de prospección de petróleo o los buques pesqueros de bandera extranjera ilegal en aguas somalíes sin duda han violado esta ley somalí de base.

El artículo 10 de la Ley N º 37 de Somalia también estipula desde el año 1972 que: "a los buques de guerra extranjeros no se les permite pasar a través del mar territorial (200MN) a menos que sean autorizados por el Gobierno de Somalia." Eso era y es la regla y se ha respetado a nivel internacional obligatoriamente desde 1972 hasta 1991.

Sin embargo, una carta inexistente, supuestamente firmada por el ex Gobierno Federal de Transición (GFT) del presidente Abdullahi Yussuf, o ilegalmente firmada en una versión posterior -firmada por el no somalí Ould-Abdallah, quien de todos modos celebrará los poderes gubernamentales somalíes- no tiene ciertamente ninguna trascendencia jurídica en relación con tales "permisos" o peticiones, lo que hace que la ocupación actual de las aguas de Somalia por la armada naval sea asimismo ilegal. A pesar de que todo el mundo coincide con claridad en que la piratería tiene que terminar y ve la necesidad de frenar la piratería y otros delitos en alta mar, así como dentro de aguas territoriales de Somalia, uno tiene que darse cuenta de que una injusticia no

puede ser contenida con otra injusticia. Mientras tanto, ha quedado claro a cualquiera que la piratería procedente de las costas de Somalia y la delincuencia marítima cometidos por los somalíes no pueden ser exterminados por una armada naval que viole los derechos y la soberanía de Somalia y de los somalíes. Las leyes se hacen y deben aplicarse para evitar y luchar contra las injusticias, pero no para crear nuevas injusticias.

Somalia tiene una zona económica exclusiva de 200MN basada en la Ley de las Naciones Unidas para el Derecho Común del Mar (UNCLOS) derivada de la Convención de las Naciones Unidas sobre el Derecho del Mar, en la que Somalia es uno de los primeros 40 signatarios, y que fue ratificado por el Parlamento de Somalia el 24 de julio de 1989 -cinco años antes de que el número requerido de países que firmaron fuese aplicable. La convención entró en vigor el 16 de noviembre de 1994 y por consiguiente, obligará a todos los Estados signatarios -incluso si no han reconocido posteriores gobiernos de Somalia después del 6 de enero de 1991. Aun cuando algunos Estados sostuvieron que no había "Gobierno legítimo y reconocido de Somalia", esto no significa que el régimen jurídico de la persistencia de la legislación nacional y las leyes internacionales - como la Convención - ya no sean aplicables. Es muy simple de entender: Si llaman a la puerta de una casa que no es suya y nadie le da la bienvenida en el interior, ciertamente no tienen derecho a entrar sólo porque nadie te responde. De la misma manera, si por ejemplo el capitán de un navío de pesca quiere entrar en aguas somalíes y cree que no es necesario tener el permiso requerido según la ley nacional o internacional porque el Estado de la bandera del navío no ha reconocido la legitimidad de un gobierno dado somalí o simplemente porque nadie había respondido a una demanda de la entrada, él se equivocaría, y tendría que quedarse fuera de aguas somalíes, cueste lo que cueste.

No importa que algunos Estados y grupos intenten crear la impresión de que Somalia no tiene una ZEE, argumentando que los mapas en cuestión no se muestran en la página web de la ONU. El gobierno somalí ha declarado su zona económica exclusiva y las cartas pertinentes están en Mogadiscio y también en las oficinas de las Naciones Unidas desde antes de la guerra. No es culpa de los somalíes si la ONU las ha extraviado.

Sin embargo, la cuestión clave aquí es que Somalia ha declarado su zona económica exclusiva sobre la base de y junto con su firma y ratificación de la Convención en 1989.

El concepto de zona económica exclusiva no puede ni debe utilizarse para reducir los derechos de Somalia sobre sus aguas.

Somalia tiene una CSZ de 350MN, basada en el derecho internacional y la demanda de Somalia documentada y entregada por Somalia el 17 de abril de 2009 a las Naciones Unidas y la Autoridad Internacional de los Fondos Marinos antes de la fecha límite del 13 de mayo de 2009. El establecimiento de los límites exteriores de la plataforma continental más allá de 200MN es el derecho de todos los estados costeros según el derecho internacional. Que podría haber cuestiones acerca de cómo la ley será utilizada e interpretada para la elaboración de acuerdos vinculantes en relación con los límites específicos es a pesar del hecho de que los límites (por ejemplo, entre Kenia y Somalia, o entre Djibouti y Somalia) han sido y son claros desde que Somalia firmó y ratificó la Convención en 1989. Los intentos de torcer o alterar dichos memorandos, que al igual que en el caso de Kenya fue instigada por los intereses de Noruega, debería ser una advertencia.

## **SOBERANÍA SOMALÍ, DERECHOS MARINOS Y MARÍTIMOS**

Mientras que la UA (Unión Africana) y estados como Indonesia y Alemania respetan la Ley de Somalia del Mar y la zona económica exclusiva de Somalia, países como España o Italia, sólo respetan indirectamente este régimen jurídico por haber indicado a sus buques que permanezcan fuera del área de las 200MN, mientras que los buques españoles o italianos de su propiedad bajo bandera de conveniencia, como muchos otros, continúan la caza furtiva de peces en aguas de Somalia.

Pero incluso estados como Francia, que desde el principio intentó mantener el argumento de que los mapas de la Convención-ZEE no aparecen en la página web de la Convención, por lo que Somalia no debe tener una zona económica exclusiva, mediante una declaración de su presidente, Nicolas Sarkozy, - dada durante un reunión celebrada en Libia - declaró oficialmente que ahora Francia también respeta la zona de 200MN de Somalia. El hecho de que la Unión Europea (el conglomerado de los países del viejo mundo) comparte su zona económica no afecta a Somalia, pero fue interesante la razón por la que Noruega no entró en la UE como miembro.

Pero, ¿qué tratan de manifestar Noruega (y otros actores como la UE y la OMI

-Organización Marítima Internacional) con el "restablecimiento" de la zona económica exclusiva de Somalia y su injustificada "ayuda" sino seguir la línea marcada por los EE.UU., que obligaría a los somalíes a abolir la Ley de Somalia sobre el mar y sus aguas territoriales 200MN, así como también que se cepillen y olviden bajo la alfombra todos los casos de violaciones de la ley de Somalia que han sido documentados durante los últimos 20 años. Todos los casos de los últimos 20 años -en los que Somalia no pudo defender sus derechos- deberían sobreseerse, ya que argumentan que este nuevo "establecimiento formal de una zona económica exclusiva" significa que no se había producido antes de la ZEE, lo que simplemente no es verdad.

Muchos estaban presentes en Mogadiscio en los años anteriores a 1991 y siguen viviendo como testigos clave de los acontecimientos, cuando delegación tras delegación de otros países trataron de obligar o convencer al gobierno de Siad Barre para acabar con la Ley de Somalia sobre el Mar y sus disposiciones de 200MN porque querían un acceso sin trabas a las aguas somalíes y sus recursos.

Leyes de estados como Somalia y Perú llevaron a la comunidad internacional a darse cuenta de que sería una buena idea tener las aguas marinas regidas por los estados costeros a las que pertenecían. Esto dio lugar a las disposiciones legales que se encuentran hoy en la Convención de las Naciones Unidas sobre el Derecho del Mar y la idea básica de la creación de una ZEE de 200MN para todos los estados costeros, y establecer disposiciones para aquellos que aún no habían declarado una zona de 200MN. Cambiar esto ahora e ir contra de uno de los países fundadores debería ser visto como un acto de agresión escandalosa.

Hoy, después de 20 años de guerra civil, y mientras el gobierno somalí y la población somalí, que nunca en la historia de Somalia ha sido tan débil y vulnerable, las fuerzas externas creen que tienen ante ellos un momento ideal para presionar por el cambio en la historia del derecho legal únicamente por su propios intereses.

No olvidemos que el único interés que tiene la maquinaria estatal de Noruega en Somalia son las reservas potenciales de petróleo y los recursos pesqueros. Esto es especialmente cierto con las concesiones petroleras en alta mar, donde creen que pueden obtener una ventaja sobre los franceses, que ya tienen contratos secretos en relación con la perforación en alta mar en aguas de Somalia. Que los noruegos en realidad ayudaron a vencer el plazo del 13 de mayo de 2009, que la Autoridad Internacional había fijado para la declaración de intereses en el CSZ, no debe conducir

a una situación en la que los somalíes se queden con los ojos vendados con los ojos vendados para renunciar a otros derechos.

Aunque se han manifestado la nueva normativa de 350MN de plataforma continental más los derechos de Somalia, esto no debería conducir a una situación en la que una ampliación de ciertos derechos limitados se negociara como un debilitamiento de la base de los derechos en la parte trasera. Esto hace que EE.UU. no esté contento con esos estados, quienes basados en el derecho internacional y nacional pueden refutar a la Marina de los EE.UU. el derecho a navegar en las costas de un Estado soberano, hecho que se ha manifestado recientemente en un casi mortal enfrentamiento entre China y EE.UU. en el Mar de China del Sur.

Asimismo, el delegado de Indonesia de las Naciones Unidas declaró en la ONU que la nación del sudeste asiático se ha sumado a los esfuerzos del Consejo de Seguridad para hacer frente a incidentes de piratería frente a las costas somalíes mediante la adopción de las resoluciones de la ONU 1816, 1836 y 1846. Sin embargo, el delegado destacó que las resoluciones para abordar la piratería no deben afectar a los derechos, obligaciones o responsabilidad de los Estados en virtud del derecho internacional, ya que ante todo debe respetarse en primer lugar la soberanía de una nación.

Somalia tiene una zona de 200MN de aguas territoriales, como los estados nacionales reconocidos de Benin, República del Congo, Ecuador, El Salvador, Liberia y Perú. En el Perú estas disposiciones están recogidas en la Constitución.

El dominio marítimo y el derecho a ejercer la soberanía y la jurisdicción no debe ser abandonado por Somalia, sobre todo porque la Declaración de Santiago de 1952 en su preámbulo afirma que "los gobiernos están obligados a asegurar a sus pueblos el acceso a los alimentos necesarios y proporcionarles los medios de desarrollo de su economía. La declaración afirma también que la zona económica debe extenderse no menos de 200MN de la costa.

La Declaración de 1970 de los Estados de América Latina sobre el Derecho del Mar añadió que la decisión de extender la jurisdicción más allá de los límites del mar territorial fue consecuencia de "los peligros y los daños resultantes de las prácticas indiscriminadas y abusivas en la extracción de recursos marinos "así como" la utilización del medio marino "que da lugar a" graves peligros de contaminación de las aguas y la alteración del equilibrio ecológico".

Los recursos naturales de los mares de Somalia son los únicos activos para un futuro

próspero del pueblo somalí, por lo que incluso tanto la Unión Africana durante la década de 1990, la Declaración de Maputo y las conferencias de Ciudad del Cabo referentes al desarrollo de las costas de África claramente instaron al mundo a respetar la zona económica exclusiva de Somalia. Cualquiera que diga que Somalia no tiene ZEE no sólo está propinando una bofetada en la cara al pueblo de Somalia, sino también a todas las naciones de la Unión Africana.

Tengamos cuidado con los lobos de Noruega o su "contrapartida" somalí Warabe que aparecen bajo la piel de un cordero haciéndose pasar por un amigo. Pongámonos de pie para permanecer fuertes en la defensa de la soberanía de Somalia en su conjunto, incluidas sus aguas y sus recursos naturales.

Que tengamos pendiente encontrar una solución a los problemas internos mediante el fortalecimiento de los gobiernos regionales y locales a fin de recuperar nuestra unidad, son temas que corresponden a nuestros propios asuntos internos y no afectará a las disposiciones legales de relevancia internacional. Los problemas de Somalia no deben dar razones a la falta de respeto de nuestros bienes comunes o a debilitar nuestra defensa común contra cualquier agresor externo.

Incluso cuando estamos de rodillas y tenemos que pedir ayuda, la comunidad internacional tiene que respetar en primer lugar la soberanía de Somalia y sus leyes antes de que puedan ser aceptados como amigos. Regalos en forma de caballos troyanos, deben desestimarse y aquellos que conspiran con tales estafas deben ser vistos como lo que son: traidores y enemigos de los somalíes.

*\*Abdulkadir Salad Elmi escribió este artículo originalmente para ECOTERRA Internacional y ha sido reeditado por el periódico Somalitalk. Traducción de Africaneando.*

## **Recordando a Ken**

Temie Giwa\*

Aquel que se ha ido, pero del que celebramos su recuerdo, tiene una influencia en nosotros, más potente, no, más presente, que un hombre vivo.

Antoine de Saint-Exupéry

Cuando tenía ocho años vi una ejecución pública en televisión. No estoy del todo seguro de dónde estaban mis padres, o lo que estaban haciendo en aquel momento, o de si la ejecución era real o recreada. Era el cuarto de cuatro hermanos y a mis hermanos, mucho mayores, yo no les gustaba mucho, sobre todo por mis muy lucrativos chantajes. Los tres creían necesario que viese algo terrible. Su amenaza de volverlo a repetir era una moneda de cambio para disminuir mi poder. No comprendí exactamente lo que estaba viendo, pero aún así estaba fascinado. Vi como ataron a los hombres a los tambores gigantes y el horror de los disparos y una María negra llorando me mantuvo cautivo durante un largo rato. Fue el nacimiento de una fobia terrible, una que me ha tenido en su poder y ha dictado mis convicciones políticas incluso de adulto. Estoy afiliado al partido demócrata en los EEUU, en gran parte por el sentimiento anti-pena capital de este partido.

Supe de la naturaleza de la muerte de Ken Saro Wiwa en mi pequeña clase de “Economía política de los recursos naturales” en la escuela de postgrado hace dos años. Sabía de Ken Saro Wiwa y su movimiento y había sido mi héroe desde mucho antes, pero no sabía los detalles de cómo había muerto. El profesor comenzó la clase y no me sorprendí cuando los compañeros de clase se volvieron hacia mí como sucede inevitablemente cada vez que “África” aparece. Desafortunadamente, en esta ocasión, no había oído nada de cómo había muerto o del especial horror que invocaría. Me afectó de manera profunda y tuve que excusarme de la clase. Un día después escribí mi

primer poema.

En 1950 se descubrió petróleo en el Delta del Níger. Las prospecciones que llevarían al nacimiento y maduración de la mayor destrucción medioambiental comenzaron justo después. Años antes del evento que le costaría la vida, en Octubre de 1941, nació Ken Saro Wiwa. Era el hijo mayor de Jim Wiwa, un jefe Ogoni que vivía en la ciudad de Bori, ahora en Estado de Rivers. La increíble inteligencia de Ken le llevó hasta las clases de la Universidad de Ibadán, donde estudió Literatura y destacó como una de las más brillantes mentes que Nigeria ha producido. Tras su graduación ocupó un puesto de funcionario en el puerto de Bonny, uno de los mayores del Delta del Níger. Su verdadera educación comenzó poco después. Curiosamente, apoyó al Gobierno de Nigeria durante la guerra civil y aunque estaba opuesto a la causa de Biafra, aborrecía la guerra más que nada. Escribió sobre este sentimiento en sus dos de sus trabajos más conocidos: “Sozaboy: A Novel in Rotten English” y un diario de guerra llamado “On a Darkling Plain”.

Durante toda su vida, tuvo éxito compaginando los dos mundos opuestos que son la literatura y los negocios. En los años 70 puso en pie un exitoso negocio inmobiliario y también fue comerciante, vendiendo hortalizas y productos domésticos en diversas áreas del Delta del Níger. Sus negocios crecieron tanto y con tanto éxito, que pudo volver a su otro amor, la literatura. Durante la siguiente década, escribió numerosos poemas y libros. Documentó con éxito la particularidad de la experiencia nigeriana en uno de sus libros más populares, “Basi and Company”, una mirada satírica sobre los nigerianos y su obstinada persecución de la riqueza. La serie satírica se convirtió en uno de los programas más vistos en la historia de Nigeria, y por ende de África.

Retornó a la “denuncia” de su Ogoniland nativa a comienzos de la siguiente década. Se unió a otros ancianos Ogoni para formar el MOSOP (Movimiento para la Supervivencia del Pueblo Ogoni). No sobreviviría esto. Es mismo año MOSOP publicó la “Carta de Derechos de los Ogoni”, un texto que reclamaba la independencia de la región. El documento reclamaba la autonomía del pueblo Ogoni y su derecho a gestionar los recursos naturales que de sus tierras. Condenaban la abundante contaminación y el daño hecho a la población por el gobierno nigeriano y otros actores extranjeros. Mientras que el MOSOP comenzó como una iniciativa local, el movimiento pronto ganó legitimidad internacional cuando Wiwa declaró, en el verano de 1992, en el grupo de los pueblos indígenas de las Naciones Unidas. Habló de manera directa y sencilla sobre los

abusos de los derechos humanos, las políticas racistas y genocidas llevadas a cabo por Shell contra el Delta del Níger y su población.

En Diciembre del mismo año, MOSOP lanzó otro documento en el que indicaba que la organización no cejaría en su lucha a pesar de la manipulación e intimidación del gobierno militar y sus aliados. El éxito de MOSOP continuó, organizando una de las mayores manifestaciones a la que atendieron 300,000 personas. Se estima que un 60% de la población Ogoni se unió a la protesta contra la destrucción del medioambiente y de su forma de vida por parte de Shell y otras compañías. La fecha, el 4 de Enero, desde entonces se conoce como el Día de los Ogoni. Saro Wiwa y los líderes del MOSOP continuaron la lucha hasta el 21 de Mayo de 1994, cuando las cosas comenzaron a desmoronarse.

El 21 de Mayo de 1994, la temprana luz de la mañana trajo consigo a los soldados y policías hasta Gokana, una ciudad del Delta del Níger. Las fuerzas gubernamentales llegaron armadas y lanzando gas lacrimógeno. Estaba planeado que la manifestación del MOSOP tuviera lugar en la ciudad esa misma tarde. El sol subió, y la tarde llegó a Gokana, y la multitud se agitó de tal manera que cuatro jefes Ogoni fueron brutalmente asesinados en un enloqueció y extraño incidente. Estos jefes se oponían a las tácticas de los líderes del movimiento, incluyendo a Ken Saro Wiwa, y expresaban su desacuerdo de manera visible. Wiwa fue arrestado con otros líderes poco después. Los hombres del MOSOP fueron torturados, se les negó consejo legal, y acceso a la sanidad y no tuvieron permiso para mantener contacto con el mundo exterior. Finalmente fueron acusados de “incitación al asesinato” de los cuatro jefes Ogoni en Enero de 1995.

Muchos de los testigos de la acusación cambiaron más tardes sus declaraciones que señalaban la complicidad de Wiwa en los asesinatos. Dos de ellos, Nayone Akpa y Charles Danwi, incluso firmaron una declaración jurada en la que exponían que fueron sobornados e intimidados por Shell y sus aliados para testificar en contra de los acusados. Más pruebas de la complicidad de Shell en la injusta ejecución de estos hombres se presentaron con la reunión secreta que se celebró en Marzo de 1995 entre cuatro ejecutivos de Shell y los líderes del ejército y la policía nigeriana. Owens Wiwa, hermano de Ken Saro Wiwa afirmó más tarde que un ejecutivo de Shell, de apellido Anderson, le había pedido que pusiera fin a las protestas de MOSOP a cambio de salvar la vida de Ken. El juicio fue denunciado de forma general tanto en Nigeria como en el extranjero.

En Octubre de 1995, Ken Saro Wiwa y otros ocho miembros de MOSOP fueron sentenciados a la horca, y este fue su destino. El 19 de Noviembre de 1995, nueve hombres fueron colgados por un crimen que no cometieron y que el estado no pudo demostrar:

Ken Saro Wiwa

Saturday Dobee

Nordu Gawo

Daniel Gbooko

Paul Levera

Felix Nuate

Baribor Bera

Barinem Krobek

John Kpuine

Estos hombres fueron brutalmente asesinados por un loco liderando un sistema loco con el permiso explícito de Shell Corporation. La mayoría de versiones afirman que Ken Saro Wiwa fue el último en morir y que fue forzado a ver como los otros ocho hombres fueron colgados. Aún más terrorífico es el hecho de que hubieran intentado ejecutarle en numerosas ocasiones.

Ken Saro Wiwa ha sido mi héroe desde que puedo recordar. Su vida me ha cautivado desde que supe de su vida. Admiro su pasión y compromiso con su pueblo. Su valor en la lucha, a pesar de haber predicho su propia muerte dos años antes, me fuerza a intentar vivir una vida comprometida y a no tener miedo. Su compromiso con la literatura, con la sátira, y su pasión por los negocios son todas ideas que intento emular. Hizo dinero y arte y para él esto no suponía un conflicto. Hoy, 10 de Noviembre de 2010, marca el 15º aniversario de su muerte.

Fue un hombre, vivió, y murió.

Leyó y trabajó y amó y rió. Aquellos que le conocieron le recuerdan riendo y hablan de su gran espíritu que cautivó a Ogoniland, al pueblo de nigeriano, e incluso a su amigo quien le ejecutó.

Fue un hombre que defendió sus principios. Odiaba la guerra pero combatió contra aquellos que explotaban su pueblo. Fue un hombre pacífico, que murió por un crimen

terrible que no había cometido. Fue un producto de lo mejor que hay en el espíritu nigeriano y por esto tengo esperanza para nuestra nación.

Hoy le recuerdo y no puedo evitar pensar que a menudo en la historia, hombres como Ken vienen para enseñarnos una lección particular, y que nos corresponde a nosotros derivar de ellos, la lección que iluminará nuestras vidas.

*\***Temie Giwa** es escritora y bloguera nigeriana, residente en EEUU. Escribe en el blog Nigerians Talk (<http://nigerianstalk.org>), donde se publicó la versión original de este artículo. Traducción de Africaneando.*

## **La década de la mujer africana: oportunidades estratégicas**

Monica Ighorodje\*

La Década 2010-2020 de la Mujer Africana (DMA) es un gran acontecimiento para las mujeres africanas y supone un elogio a la Unión Africana por el reconocimiento de las necesidades, preocupaciones y de la agencia de la mujer en África. El objetivo de la DMA es garantizar una mayor atención a la aplicación de todos los compromisos relativos a la igualdad de género y al acceso al poder de la mujer en África. [1] Con la declaración de 2010-2020 como Década de la Mujer Africana, las organizaciones de los derechos humanos de las mujeres tienen la clave en las estrategias para el cumplimiento de los compromisos relacionados con la igualdad de género y el acceso al poder de la mujer. La existencia de la Década de la Mujer Africana es un claro signo de que las cuestiones de la mujer están a la orden del día en todo el mundo y que hemos empezado a cosechar los beneficios de nuestras luchas de liberación. A continuación, creemos oportuno diseccionar el contexto global de los derechos humanos de las mujeres a partir del contexto de la DMA para determinar las oportunidades de las mujeres africanas.

### **CONTEXTO DE LA DÉCADA DE LA MUJER AFRICANA EN RELACIÓN A LOS DERECHOS HUMANOS DE LA MUJER**

El concepto de la década de la mujer nació en 1975 en la Primera Conferencia Mundial sobre la Mujer de la Ciudad de México dentro de Naciones Unidas [2]. A partir de entonces, las mujeres se han involucrado y han participado en las consultas sobre los derechos de la mujer y la igualdad de género [3]. A nivel mundial, los derechos

humanos de las mujeres tienen su origen en la Carta Internacional de Derechos sobre los cuales se articula la Convención de las Naciones Unidas sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, o Convención de la Mujer). Aparte de la existencia de la Convención de la Mujer, en los albores de un nuevo milenio Naciones Unidas elaboró un plan estratégico de quince años de lucha contra la pobreza, centrado en ocho objetivos, para los Estados miembros y conocidos como Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM). En estos objetivos se incluyen las preocupaciones para el acceso al poder de la mujer y la igualdad de género.

Dentro de la Unión Africana, la aprobación y posterior entrada en vigor en 2005 del Protocolo de la Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos sobre los Derechos de la Mujer en África fue un paso decidido en la dirección de los derechos de las africanas. Es interesante observar que tanto la Convención de la Mujer como el protocolo de las africanas constituyen el marco jurídico de los derechos humanos de las mujeres a nivel mundial. La aparición de la Década de la Mujer Africana sólo consolida y sostiene el reconocimiento dado a la demanda para la inclusión y la rendición de cuentas de los dirigentes africanos.

## **OPORTUNIDADES PARA LA PARTICIPACIÓN EN LA PLATAFORMA DE LA DÉCADA DE LA MUJER AFRICANA**

Un examen crítico de la DMA en el contexto de las áreas temáticas [4] indica que las organizaciones de derechos de las mujeres en el continente ya están trabajando en estos problemas. La repercusión de los temas indica la necesidad de reforzar nuestros esfuerzos colectivos para impulsar la voluntad política por parte de los dirigentes africanos y garantizar que estas preocupaciones sean atendidas. A la luz de estos acontecimientos, ¿qué oportunidades existen para las mujeres africanas de participar y enriquecer la DMA de manera efectiva?

-Contexto normativo internacional y regional actual sobre los derechos y el desarrollo de las mujeres

El instrumento internacional de los derechos humanos proporcionó en su totalidad una plataforma adecuada para la promoción y protección de los derechos humanos de las mujeres. Desde la Carta Internacional de los Derechos a la “Convención de la Mujer”, la

Plataforma de Acción de Beijing, la Declaración de Dakar y las Estrategias progresistas de Nairobi, las mujeres han participado continuamente en estas plataformas por la demanda de igualdad de género y el derecho a no sufrir discriminación ni violencia. Junto a estos instrumentos están la Solemne Declaración de la UA sobre la Igualdad de Género en África (SDGEA), mientras que el artículo 4 (l) de la Ley Constitutiva recalca la "promoción de la igualdad de género como uno de los principios rectores de la UA" [5]. Los susodichos instrumentos proporcionaron el marco normativo de las mujeres para exigir a sus líderes compromisos como la ratificación, la adaptación y la puesta en práctica, sobre todo a la luz de los objetivos del DMA.

### **-La emergencia de las Naciones Unidas de la Mujer**

En julio de 2010, la Asamblea General de las Naciones Unidas creó ONU-Mujeres (<http://www.unwomen.org/es/>), la entidad de las Naciones Unidas para la Igualdad de Género y el acceso al poder de la Mujer. [6] Este es otro logro para el movimiento de las mujeres hacia la igualdad de género y el acceso al poder de la mujer. Sorprendentemente, tanto de la DMA como de las Naciones Unidas de la Mujer refuerzan las oportunidades que pueden ser capitalizadas en África. Además, la presencia de diez africanas constituyendo parte de la junta ejecutiva de 41 miembros [7] proporciona una plataforma para la participación de las mujeres africanas en los planos internacional y regional; de ahí la necesidad de una estrategia de refuerzo, desde el nivel global hasta el local, y viceversa.

### **-Objetivos de Desarrollo del Milenio de la ONU**

Un examen crítico de los objetivos de la DMA depende de los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) de Naciones Unidas, en particular el ODM 3 sobre la igualdad de género y el acceso al poder de la mujer. Este es el concepto general que describe el trabajo constituido por la organización de las mujeres, y por tanto las cuestiones sociales, económicas, políticas y culturales se convierten en áreas temáticas de interés de la DMA. Los ODM han cumplido su 10º aniversario y sólo tienen de plazo hasta 2015 para alcanzar su visión global. Teniendo en cuenta que la DMA gira en torno a los ODM y que el primer examen de la DMA se producirá simultáneamente en 2015 con la primera revisión de los logros de la década, las mujeres deben llevar a la práctica los ODM. La consecución de uno equivale a que la visión global se está haciendo realidad.

### **-El aumento de la participación de la mujer en la política y el liderazgo**

En todo el mundo, los electores de los diferentes países están comenzando a reconocer el posible papel de la mujer en la política y, como resultado, 2010 marca otro notable incremento en el número de presidentas en el mundo. Con la aparición de la primera mujer presidente de Brasil, [8] las mujeres en África deben reconocer el cambio de paradigma gradual y proseguir en la defensa y el apoyo del aumento del papel político de las mujeres en la política y la toma de decisiones. La existencia de la primera mujer presidente de África en Liberia y el predominio de las mujeres en la esfera política de Ruanda es un trampolín para las mujeres.

### **-Perspectiva de género de la Unión Africana**

A diferencia de la antigua OUA (Organización de la Unidad Africana), la composición de la UA es un reflejo notable del compromiso del continente con la paridad de género y el respeto de los derechos de la mujer. En la actualidad, cinco de los diez comisarios de la UA son mujeres, incluyendo siete de los quince directores de la Comisión de la UA. Ninguna otra organización regional o internacional ha alcanzado este nivel de equidad de género en los niveles más altos de liderazgo [9].

### **-El año de la paz de África**

La Unión Africana (UA) declaró el 2010 “Año de la paz en África”, reiterando su compromiso para impulsar aún más los procesos de paz en un continente donde millones de personas son asesinadas y desplazadas debido a los conflictos [10]. Las mujeres se llevan la peor parte en los disturbios civiles y son objeto de violencia de género, especialmente mediante el uso de la violación como arma de guerra en la mayoría de las regiones de África desgarradas por la crisis. Basándose en el compromiso de la UA y en la apelación a todas las partes interesadas a intensificar sus esfuerzos en el ámbito de la paz y la seguridad, las mujeres deben aprovechar el año de la paz y la seguridad. Las mujeres seguirán organizando y promoviendo una mayor participación de las mujeres en la reconstrucción post-conflicto y los procesos de paz con el fin de reconstruir la nación.

### **-El movimiento feminista africano**

La aparición del movimiento feminista africano es otro punto estratégico de compromiso. Las feministas africanas también son parte de un movimiento feminista global contra la opresión patriarcal en todas sus manifestaciones. Las experiencias feministas africanas están vinculadas a las mujeres de todo el continente africano y han compartido la solidaridad y apoyo a lo largo de los años. En el curso de la construcción de movimientos en los últimos años, y el intento de institucionalizar el movimiento, las feministas han sido capaces de construir redes y alianzas estratégicas en todo el continente. Además, la labor del movimiento feminista hacia el cierre de brechas entre generaciones y la tutoría de feministas jóvenes para consolidar y sostener la lucha es encomiable. La plataforma ya existente para las jóvenes sirve como medio para un fin y da cobertura a la preocupación de las temáticas de la DMA sobre la construcción de movimientos de mujeres jóvenes.

### **EL PAPEL DE LAS ORGANIZACIONES DE LA SOCIEDAD CIVIL Y LA COALICIÓN DE LA SOLIDARIDAD DE DERECHOS DE LA MUJER AFRICANA EN ÁFRICA (SODMA)**

La presente década proporciona una oportunidad para las organizaciones de la sociedad civil y la Coalición SODMA para poner a prueba los asuntos del acceso al poder de la mujer y la igualdad de género. Hasta dónde lograremos llegar está determinado por nuestra dirección estratégica y posicionamiento como socios y partes interesadas.

### **EL PAPEL DE LAS ORGANIZACIONES DE LA SOCIEDAD CIVIL**

#### *-Divulgar y desmitificar la DMA*

Las organizaciones de la sociedad civil bien informadas sobre la DMA tienen la responsabilidad de sensibilizar al continente de la importancia de la década y de su significación en la causa de un cambio de paradigma en la percepción social de las mujeres. Más importante aún es que se simplifiquen las diez áreas temáticas en un formato abreviado para la participación popular.

*-La alineación de nuestros programas a la visión de la DMA*

En la actualidad, el enfoque temático de la DMA gira en torno a las preocupaciones de las mujeres y, en consecuencia, la sociedad civil debe alinear sus programas, proyectos y organización para reflejar cualquiera de los diez temas de la DMA basados en sus ámbitos de competencia y en la solidaridad para la celebración de la década.

*-Presionar sobre la voluntad política de los dirigentes africanos*

Debe continuar la promoción de un compromiso renovado de todos los derechos humanos de las mujeres y las leyes de políticas de género. Los líderes africanos se apresuran a firmar los instrumentos internacionales y a adoptar las políticas de género para el progreso del continente. Sin embargo, los obstáculos culturales influyen en la ratificación o la domesticación de estos instrumentos internacionales o regionales. La domesticación es clave para la elaboración de estrategias y para asegurar la aplicación del compromiso de los gobiernos con los derechos humanos de las mujeres. Nosotras no podemos apoyar un gobierno responsable en ausencia de una ley nacional contra la discriminación de la mujer y la opresión. La puesta en marcha de la DMA se construirá sobre la nada si no existe un marco jurídico para el proceso de aplicación.

### **El papel de la Coalición SODMA**

a). Coordinación de la red de DMA en la sociedad civil

La coalición debería organizar y coordinar un frente común de todos los miembros de las redes africanas -tanto individuos como organizaciones- interesados en la DMA para establecer enlaces con la UA y otras partes interesadas, como los sistemas pertinentes de la ONU y las comisiones de trabajo a nivel regional, nacional y local. Esto proporcionará una plataforma en la que la voz de otras organizaciones de mujeres no-visibles o activistas interesadas se incorporarán al proceso.

b). Documentar y compartir las mejores prácticas en África

La coalición puede actuar como una base de recursos para la documentación de las estrategias exitosas en toda África, que se puede difundir a través de las redes de la DMA. Esto proporcionará un repositorio de estrategias para la repercusión o ampliación en diferentes áreas temáticas para el compromiso.

c). Mecanismo de evaluación de la DMA

La coalición se compromete a organizar, cada dos años, un mecanismo de evaluación para controlar el progreso de la UA a nivel continental. Este mecanismo llenará los vacíos causados por la ausencia de una comisión sobre el estatuto de las mujeres y elaborará un informe periódico sobre los derechos de la mujer en África.

## **CONCLUSIÓN**

En este artículo se ha examinado brevemente la importancia de la Década 2010-2020 de la Mujer Africana. El análisis de la década proporciona una plataforma para un compromiso más crítico, tanto a nivel mundial como a nivel nacional. Como resultado de ello está la oportunidad vital de las mujeres para hablar con una sola voz y estar unidas en sus luchas. Las estrategias identificadas sólo proporcionan el camino para que los mejores colectivos de mujeres puedan participar y obtener un resultado notable y un impacto en la década. Por último, está claramente establecida una matriz con la conexión internacional de los derechos humanos, los esfuerzos por el desarrollo y el intento de África para integrar las preocupaciones de las mujeres en la política de África. Por consiguiente, no será de interés continental separar las peticiones de las africanas de la perspectiva mundial debido a la interrelación de los intereses de las mujeres y los organismos.

## **NOTAS**

[1] <http://bit.ly/fI53TK>, visitado por última vez el 10 de noviembre de 2010.

[2] <http://tinyurl.com/2waoh59>, visitado por última vez el 10 de noviembre de 2010.

[3] Nota al margen de la reunión de planificación sobre la Década de la Mujer Africana (DMA) en la 54ª Sesión de la CSW, 2010, AU Oficina de Nueva York, EE.UU.

[4] Los 10 temas del DMA incluyen: Combatir la pobreza y el acceso al poder económico de las mujeres y el espíritu empresarial; Agricultura y Seguridad alimentaria; Salud, VIH/SIDA y mortalidad materna; Educación, Ciencia y Tecnología; Medio ambiente y Desarrollo sostenible; Paz y Seguridad; Gobierno y Protección jurídica; Finanzas y Presupuestos de Género; Mujeres en posiciones de toma de decisiones y Estimulación del movimiento africano de la mujer y la orientación del movimiento de mujeres jóvenes.

[5] <http://tinyurl.com/346elzy>, Las políticas de igualdad de género en la UA por Melinda

Adams, visitado por última vez el 10 de noviembre 2010.

[6] <http://tinyurl.com/32fwbay> visitado por última visita fue el 10 de noviembre de 2010.

[7] <http://tinyurl.com/23lb2z9> - Elección del Consejo Ejecutivo de la NU sobre la Mujer: El 10 de noviembre de 2010, los Estados miembros dieron un paso adelante para posibilitar la agencia de ONU-Mujeres, la Entidad de las Naciones Unidas sobre la Igualdad de Género y el Acceso al poder de la Mujer, para iniciar el trabajo de elección de los países miembros de su Consejo Ejecutivo. Las 41 miembros del consejo fueron seleccionados de la siguiente manera: 10 de África, 10 de Asia, 4 de Europa del Este, 6 de América Latina y el Caribe, 5 de Europa occidental.

[8] “La Presidenta-Electa de Brasil Dilma Rousseff promete igualdad de género”, publicado en el periódico Daily Trust, el martes 2 de noviembre de 2010.

[9] <http://tinyurl.com/346elzy>, Las políticas de igualdad de género en la UA, por Adams, Melinda, visitado por última vez el 10 de noviembre de 2010.

[10] <http://tinyurl.com/36lbkmg>

*\*Monica Ighorodje es dirigente de BAOBAB por los Derechos de la Mujer (<http://www.baobabwomen.org>), una organización no gubernamental nigeriana sin ánimo de lucro en defensa de los derechos humanos de las mujeres. Está centrada en los derechos legales de la mujer en virtud de los tres sistemas de derecho -tradicionales, constitucionales y religiosos- en Nigeria. BAOBAB trabaja y aboga por promover los derechos humanos de las mujeres, principalmente a través de la mejora del conocimiento y el desarrollo de los derechos. Traducción de Africaneando.*

## **Conceptualizando el género: Los fundamentos eurocéntricos de los conceptos feministas y el reto de la epistemología africana**

Oyeronke Oyewumi\*

Los últimos cinco siglos, descritos como la era de la modernidad, se han definido por una serie de procesos históricos incluyendo la trata Atlántica de esclavos y las instituciones acompañantes de la esclavitud y la colonización europea de África, Asia y América Latina. La idea de la modernidad evoca el desarrollo del capitalismo y la industrialización, así como el establecimiento de los Estados-Nación y el crecimiento de las disparidades regionales en el Sistema Mundial. El periodo ha sido testigo de una serie de transformaciones sociales y culturales. Significativamente, las categorías de género y raciales surgieron durante esta época como dos ejes fundamentales a lo largo de la cual las personas eran explotadas y las sociedades estratificadas.

Una característica distintiva de la era moderna es la expansión de Europa y el establecimiento de la hegemonía cultural euroamericana en todo el mundo. En ningún lugar esto es más profundo que en la producción de conocimiento sobre el comportamiento humano, la historia, las sociedades y culturas. Como resultado, los intereses, preocupaciones, preferencias, las neurosis, los prejuicios, instituciones sociales y las categorías sociales Euro / Estadounidenses han dominado la escritura de la historia humana. Uno de los efectos de este eurocentrismo es la racialización de los conocimientos: Europa está representada como la fuente de conocimiento y los europeos como concededores. En efecto, el privilegio de género masculino como una parte esencial del espíritu europeo está consagrado en la cultura de la modernidad. Este contexto mundial de producción de conocimiento debe ser tenido en cuenta en nuestra búsqueda de comprender las realidades africanas y, de

hecho la condición humana.

En este artículo, mi objetivo es interrogar al género y sus conceptos aliados con base en experiencias culturales y epistemologías Africanas. El foco aquí está en el sistema de la familia nuclear, que es una forma específicamente europea y, sin embargo es la fuente original de muchos de los conceptos que se utilizan universalmente en la investigación de género. El objetivo es encontrar formas en que la investigación africana pueda estar mejor informada por las preocupaciones e interpretaciones locales y al mismo tiempo, por experiencias africanas que deben tenerse en cuenta en la construcción general de la teoría, a pesar del racismo estructural del sistema global.

### **El género y la política del conocimiento feminista**

Cualquier análisis serio sobre el lugar del "género" en las realidades africanas debe necesariamente plantear preguntas sobre conceptos y enfoques teóricos vigentes. Este es un resultado del hecho de que la arquitectura y el mobiliario de la investigación de género han sido por lo general destilada de las experiencias europeas y norteamericanas. Hoy en día, las estudiosas feministas son la circunscripción más importante centrada en el género y el origen de mucho conocimiento sobre las mujeres y jerarquías de género. Como resultado de sus esfuerzos, el género se ha convertido en una de las categorías de análisis más importantes en la tarea académica de describir el mundo y el asunto político de prescribir soluciones. Por lo tanto, aunque nuestra búsqueda por la comprensión no puede ignorar el papel de las feministas occidentales, tenemos que cuestionar la identidad social, los intereses y las preocupaciones de los proveedores de dichos conocimientos. De acuerdo con este enfoque de la "sociología del conocimiento", Karl Mannheim establece:

“Las personas unidas en grupos se esfuerzan de acuerdo con el carácter y la posición de los grupos a los que pertenecen en cambiar el mundo de la naturaleza y la sociedad que las rodea o intentar mantenerlo en una condición dada. Es la dirección de esta voluntad de cambiar o mantener, de esta actividad colectiva, la que produce el hilo conductor del establecimiento de su problemas, sus conceptos y sus formas de pensamiento.”  
(1936:4)

Las feministas, como uno de tales grupos, han usado su recién adquirido poder en las sociedades Occidentales para cambiar lo que se percibía anteriormente como problemas privados en asuntos públicos. Han mostrado cómo los problemas personales de las mujeres en la esfera privada son de hecho asuntos públicos constituidos por la inequidad de género de la estructura social. Está claro que las experiencias de las mujeres euroamericanas y su deseo por la transformación han provisto las bases para las preguntas, los conceptos, las teorías y las preocupaciones producidas en la investigación de género.

Las investigadoras feministas utilizan el género como modelo para explicar de la subordinación y opresión de las mujeres en todo el mundo. De un solo golpe, asumen que tanto la categoría “mujer” como su subordinación son universales. Pero el género es ante todo una construcción socio-cultural. Como el punto de partida de la investigación, no podemos tomar como dado lo que de hecho tenemos que investigar. Si el género domina ampliamente la vida de las mujeres blancas hasta la exclusión de otros factores, tenemos que preguntarnos ¿Por qué el género? ¿Por qué no alguna otra categoría como raza por ejemplo, que es considerada fundamental para las Afro Americanas? Dado que el género es socialmente construido, la categoría social “mujer” no es universal, y otras formas de opresión y equidad están presentes en la sociedad, podemos hacernos más preguntas: ¿Por qué el género? ¿En qué medida un análisis de género revela u oculta otras formas de opresión? ¿Cuál situación de las mujeres teorizan bien los análisis feministas? ¿Y de cuáles grupos particulares de mujeres? ¿En qué medida esto facilita los objetivos de las mujeres y su deseo para comprenderse con mayor claridad?

Muchos estudios han criticado el género como un concepto universal y han mostrado en qué medida éste es particular, especialmente para las políticas y mujeres anglosajonas / americanas en los Estados Unidos. Quizá la crítica más importante de las articulaciones feministas es la realizada por una gran cantidad de académicas afroamericanas, que insisten que en los Estados Unidos no se puede considerar el género por fuera de la raza y la clase.

Esta posición llevó a la insistencia en las diferencias entre las mujeres, y la necesidad de teorizar sobre las múltiples formas de opresión, sobre todo donde las desigualdades de raza, género y clase son evidentes. Fuera de los Estados Unidos, los debates se han centrado en la necesidad de prestar atención al imperialismo, la colonización, y otras

formas locales y globales de estratificación, que le dan peso a la afirmación de que el género no puede abstraerse del contexto social y otros sistemas de jerarquía.

En este artículo, quiero añadir otra dimensión a las razones por las cuales el género no debe tomarse como un referente y específicamente para articular una crítica Africana. En primer lugar exploraré las fuentes originales de los conceptos feministas que son el pilar de la investigación sobre el género. Deseo sugerir que los conceptos feministas tienen su origen en la familia nuclear. Esta institución social constituye la base misma de la teoría feminista y representa el vehículo para la articulación de los valores feministas. Esto es a pesar de la creencia generalizada entre las feministas que su objetivo es subvertir esta institución de dominio masculino, y la creencia entre los detractores del feminismo de que éste es anti-familia. A pesar del hecho de que el feminismo se ha vuelto global, es la familia nuclear occidental la que proporciona la base a la mayor parte de la teoría feminista. Así, los tres conceptos centrales que han sido pilares del feminismo, la mujer, el género y la hermandad, son solo comprensibles con cuidadosa atención a la familia nuclear, de donde han surgido.

Además, algunas de las más importantes cuestiones y debates que han animado la investigación de género en las últimas tres décadas tienen más sentido una vez que se aprecia el grado en que están arraigadas en la familia nuclear (que es a la vez una configuración institucional y espacial). ¿Qué es la familia nuclear? La familia nuclear es la familia basada en el género por excelencia. Como una casa unifamiliar, está centrada en una esposa subordinada, un esposo patriarcal, y los hijos. La estructura de la familia concebida como la unidad conyugal en el centro, nos lleva a la comprensión del género como una categoría natural e inevitable, porque dentro de esta familia no hay categorías transversales. En un hogar basado en el género, biparental, con jefe masculino, el hombre se concibe como el sostén de la familia y la mujer se asocia con el hogar y la crianza. La feminista socióloga Nancy Chodorow da cuenta de cómo la división del trabajo basada en el género, en la familia nuclear donde la mujer es la madre, establece diferentes desarrollos y trayectorias psicológicas para los hijos y las hijas, y al final produce seres y sociedades basadas en el género. De acuerdo a Chodorow:

“La división familiar del trabajo, con la mujer como madre, da un significado específico al género, tanto social como históricamente. La producción genérica de hombres y

mujeres con personalidades particulares, necesidades, defensas, y capacidades, crea condiciones y contribuye a la reproducción de esta división del trabajo. Así, la cuestión de la mujer como madre, inadvertida e inevitablemente, se reproduce a sí misma.” (Chodorow 1978:12).

Las distinciones de género son fundacionales para el establecimiento y funcionamiento de este tipo de familia. Así, el género es el principio organizador fundamental de la familia, y las diferencias de género son la fuente principal de jerarquía y opresión en el núcleo familiar. Por la misma razón, la igualdad de género es la fuente principal de identificación y solidaridad en este tipo de familia. Así, las hijas se identifican como mujeres con su madre y hermanas. Haraway a su vez escribe: “El matrimonio encapsula y reproduce relaciones antagónicas de los dos grupos sociales coherentes, los hombres y las mujeres” (Haraway1991:138).

Entonces, la familia nuclear es una forma específicamente occidental; no es universal. Más específicamente, la familia nuclear sigue siendo una forma extraña en África a pesar de su promoción por el Estado tanto colonial como neocolonial, las agencias internacionales de (sub)desarrollo, organizaciones feministas, organizaciones no gubernamentales contemporáneas (ONG's), entre otras.

La configuración espacial del hogar de la familia nuclear, como espacio aislado, es crucial para comprender las categorías conceptuales feministas. No es de extrañar que la noción de mujerismo que emerge del feminismo occidental, arraigado en la familia nuclear, es el concepto de mujer, dado que, como señala Miriam Johnson “la relación matrimonial [en las sociedades Occidentales] tiende a ser el núcleo de la relación solidaria adulta y, como tal, hace que la mera definición de mujer dé lugar a la de esposa” (19:40). Porque la categoría “mujer” tiene su raíz en la familia.

En gran parte de la teoría feminista blanca, la sociedad se representa como una familia nuclear, compuesta por una pareja y sus hijos. No hay lugar para otros adultos. Para las mujeres, en esta configuración, la identidad de mujer está totalmente definida; las otras relaciones son, como mucho, secundarias. Parece como si la medida del universo feminista es la familia nuclear.

Metodológicamente, la unidad de análisis es el hogar de la familia nuclear, que reduce entonces teóricamente la mujer a esposa. Dado que la raza y la clase normalmente no varían en la familia, tiene sentido que el feminismo blanco, atrapado en la familia, no

vea la raza ni la clase.

Así, la categoría fundamental de la diferencia, que aparece como un universo de los confines de la familia nuclear, es el género. La mujer en el corazón de la teoría feminista, la esposa, nunca sale del hogar. Al igual que un caracol que lleva la casa alrededor de ella. El problema no es que la conceptualización feminista comienza con la familia, sino que nunca trasciende los confines estrechos de la familia nuclear. En consecuencia, siempre que la mujer está presente aparece la esfera privada de la subordinación de la mujer. Su mera presencia es definida como tal.

Al teorizar desde el espacio cerrado de la familia nuclear, no es de extrañar que las cuestiones de sexualidad automáticamente pasan a primer plano en cualquier discusión sobre género. Incluso una categoría como madre no es comprensible en el pensamiento del feminismo blanco, excepto si la madre está definida primero como la esposa del patriarca. No parece haber comprensión del rol de una madre independiente de sus lazos sexuales con un padre.

Las madres son esposas en primer lugar. Esta es la única explicación de la popularidad del oxímoron: madre soltera. Desde una perspectiva africana, en realidad las madres por definición no pueden ser solteras. En la mayoría de las culturas, la maternidad se define como una relación con la descendencia, no como una relación sexual con un hombre. En la literatura feminista, la maternidad, que en muchas otras sociedades constituye la identidad dominante de la mujer, se asume bajo el papel de esposa. Porque la mujer es un sinónimo de esposa, la procreación y la lactancia en la literatura de género (tradicional y feminista) se presentan generalmente como una parte de la división sexual del trabajo. La pareja marital se constituye entonces como la base de la división social del trabajo.

La feminista socióloga Nancy Chodorow sostiene que incluso un niño experimenta a su madre como un ser con género – esposa del padre –, lo cual tiene profundas implicaciones respecto al desarrollo psicosocial de los hijos e hijas. Ella universaliza la experiencia de la maternidad nuclear y la toma como un ser humano determinado, ampliando así los límites de esta forma occidental muy limitada a otras culturas que tienen diferentes organizaciones familiares.

### **La familia Yoruba sin género**

Hasta ahora he mostrado que los conceptos feministas surgieron de la lógica de la familia nuclear patriarcal, una forma de familia que es inapropiadamente universalizada. En esta sección acerca de mi propia investigación en la sociedad Yoruba del sur-oeste de Nigeria, presento un tipo diferente de organización familiar. La familia tradicional Yoruba puede ser descrita como una familia sin género. No tiene género porque los roles de parentesco y las categorías no son diferenciadas por género. Es significativo entonces, que los centros de poder dentro de la familia están difuminados y no tienen especificidad de género. Debido a que el principio organizador fundamental dentro de la familia es la antigüedad con base en la edad relativa, y no el género, las categorías de parentesco codifican la edad y no el género. La antigüedad es la clasificación social de las personas con base en sus edades cronológicas. De ahí que las palabras *egbon* se refiere al hermano mayor y *aburo* al hermano menor, independientemente del género. El principio de la edad es dinámico y fluido; a diferencia del género, no es rígido ni estático.

En la familia Yoruba, *omo*, la nomenclatura para niño, se traduce mejor como criatura. No hay una sola palabra que denote niña o niño en primera instancia. Con respecto a las categorías esposo y esposa, dentro de la familia la categoría *oko*, que usualmente se traduce al inglés como esposo, no tiene un género específico porque abarca tanto hombres como mujeres. *Iyawo*, traducido como esposa, se refiere en inglés a las mujeres en matrimonio. La distinción entre *oko* e *iyawo* no es de género, sino una distinción entre aquellos que son miembros de la familia por nacimiento y aquellos que lo son a través del matrimonio. La distinción expresa una jerarquía en la cual la posición *oko* es superior a la de *iyawo*. Esta jerarquía no es de género, porque incluso las mujeres *oko* son superiores a las mujeres *iyawo*. En la sociedad en general, incluso la categoría *iyawo* incluye tanto hombres como mujeres, y los devotos de los Orisa (deidades) se llaman *iyawo Orisa*. Así, las relaciones son fluidas y los roles sociales están continuamente poniendo a los individuos en roles cambiantes jerárquicos y no jerárquicos, dependiendo del contexto en el que están.

El trabajo de la antropóloga social Niara Sudarkasa sobre las características contrastantes de los sistemas familiares basados en África y en Europa, es especialmente esclarecedor. Ella señala que la familia nuclear se basa conyugalmente en lo que está construido alrededor de la pareja como núcleo conyugal. En África Occidental (de la

cual los Yoruba forman parte), es el linaje lo que se considera como familia. El linaje es un sistema familiar basado consanguíneamente y construido alrededor de un núcleo de relaciones de hermanos y hermanas de sangre. Sudarkasa explica:

“En el matrimonio, las parejas normalmente no suelen establecer hogares separados, sino más bien se unen al recinto de la novia o del novio, dependiendo de las reglas prevalecientes de descendencia. En una sociedad donde la descendencia es patrilineal, el núcleo grupal del hogar consistía en un grupo de hermanos, algunas hermanas, sus hijos adultos y nietos. El núcleo de la unidad de co-residencia estaba compuesto por parientes de sangre. Los cónyuges son considerados externos y por lo tanto no forman parte de la familia.” (1996:81).

En el caso de los Yoruba, todos los miembros del linaje como grupo se llaman omo-ile y son individualmente clasificados por orden de nacimiento. Todas las mujeres en matrimonio forman un grupo llamado iyawo ile, y son clasificadas por orden de fecha de matrimonio. Individualmente, un omo-ile ocupa la posición de oko en relación al nuevo iyawo. Esta relación interior-exterior se clasifica con el interno como el privilegiado. El modo de reclutamiento en el linaje es la diferencia crucial – el nacimiento para el oko y el matrimonio para el iyawo.

Si hubiera un rol indentitario que definiera a las mujeres, sería la posición de madre. Dentro del hogar, los miembros se agrupan bajo diferentes unidades de madre e hijo descritas como omoya, que literalmente significa hijos de una hermana madre-vientre. Debido a la matrifocalidad de muchos sistemas familiares africanos, la madre es el eje alrededor del cual las relaciones familiares están delineadas y organizadas. En consecuencia, omoya es la categoría comparable en la cultura Yoruba con la hermana nuclear en la cultura blanca americana. Las relaciones entre hermanos del mismo vientre, al igual que las hermanas de la familia nuclear, se basa en la comprensión de los intereses comunes surgidos de una experiencia compartida. La experiencia común que une a los omoya en la lealtad y el amor incondicional es el vientre de la madre. La categoría omoya, a diferencia de hermana, trasciende el género.

Omoya también trasciende el hogar; porque los primos matrilineales se consideran como hermanos de vientre y se perciben como más cerca entre sí que los hermanos que comparten el mismo padre y que incluso pueden vivir en el mismo hogar. Omoya sitúa

una persona en un grupo reconocido socialmente y subraya la importancia de las relaciones madre-hijo al delinear y anclar el lugar de un niño en la familia; por lo que estas relaciones son primarias, privilegiadas y deben ser protegidas por encima de todas las demás. Además, omoya pone de relieve la importancia de la maternidad como institución y como experiencia en la cultura.

### **El reto de las conceptualizaciones africanas**

La dificultad de aplicar conceptos feministas para expresar y analizar las realidades africanas es el reto principal de los estudios africanos de género. El hecho de que las categorías de género occidentales se presentan como inherentes a la naturaleza (de los cuerpos) y operan sobre una dicotomía, los opuestos binarios masculino/femenino, la dualidad hombre/mujer en la que lo masculino se asume como superior y por tanto la categoría de definición, es particularmente ajeno a muchas culturas africanas. Cuando las realidades africanas se interpretan con base en estas afirmaciones occidentales, lo que encontramos son distorsiones, ofuscaciones en el lenguaje y a menudo una falta total de comprensión debido a la inconmesurabilidad de las categorías e instituciones sociales. De hecho, las dos categorías básicas de mujer y género requieren repensarse, dado el ejemplo anterior de los Yoruba, y como señalé en mi libro “The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses”. Estudios de otras sociedades africanas sugieren problemas similares. A continuación, algunos ejemplos.

La antropóloga social Ifi Amaduime escribe acerca de las hijas masculinas, esposos femeninos, y la institución del matrimonio entre mujeres en la sociedad Igbo (Amaduime 1987). Estos conceptos confunden a la mente occidental y, por tanto, no deben ser aprisionados por el marco feminista. En la novela “Nervous Conditions”, Tsitsi Dangarembga, que escribe en un contexto Shona, discute los privilegios de lo que ella llama el “estatus patriarcal” de la tía Tete, un personaje de la historia: “Ahora bien, este tipo de trabajo era el trabajo de las mujeres, y de las trece mujeres allá, mi madre y Lucía no podían hacerlo, la pequeña Tete, ya que tenía estatus patriarcal, no se podía esperar mucho” (1989: 133). Deducimos que la tía Tete es una mujer, pero tiene “estatus patriarcal”, que la exime del trabajo de las mujeres. Surge entonces la pregunta de cómo la categoría “mujer” se constituye en la sociedad Shona. ¿Quién es entonces la mujer que hace el trabajo de las mujeres? ¿Qué significa todo esto dentro de la organización de la sociedad? Del mismo modo, Sekai Nzenza Shand, que escribe acerca

de su familia Shona en sus memorias “Songs from African sunset”, describe la relación de superioridad de su madre con las varoora de esta manera:

En su pueblo de soltera, mi madre era considerada como la tía abuela, o un hombre de honor; las varoora le mostraba su respeto como a un padre, y mi madre podía dirigirlas como quisiera. Por lo tanto, ellas vinieron al pueblo de su “esposo” para apoyarla en el duelo (1997: 19).

¿Es la madre de Nzenza Shand un hombre (ya sea un hombre de honor)? ¿Qué significa esto?

Volviendo a África Occidental, el lingüista de Ghana, Kwesi Yankah, en su monografía del Okyeame – portavoz de los jefes Akan – hizo la siguiente observación: “Okyeame se refiere tradicionalmente a ohene yere, la esposa del jefe – esto se aplica a todos los Okyeame ya sea en puestos hereditarios o de nombramiento” (1995: 89). Él explica: “incluso en los casos en que un jefe es femenino y su Okyeame es masculino, aún así el Okyeame es una esposa y el jefe un esposo” (89). Esta comprensión claramente confunde el entendimiento Occidental basado en el género, en que el rol social “esposa” es inherente al cuerpo femenino. Finalmente, la historiadora Edna Bay, que escribe acerca del reino de Dahomey señala:

El rey también se casa con hombres. Artesanos prominentes y líderes con talento de las áreas recién conquistadas, fueron integrados a Dahomey a través de lazos basados en el lenguaje del matrimonio. Junto con los eunucos y las mujeres del palacio, estos hombres se llamaban ahosi. Los ahosi masculinos trajeron familias con ellos o se les ofrecían mujeres y esclavos para establecer un linaje (1998: 20).

La categoría “mujer del palacio” que se menciona en la cita, no incluye a las hijas del linaje. Las mujeres nacidas dentro del linaje pertenecen con sus hermanos a la categoría de miembros del linaje, un grupo que se deriva del lugar de nacimiento. Estos hechos ponen de relieve la necesidad de someter la categoría “mujer” a un análisis adicional y a privilegiar las categorías e interpretaciones de estas sociedades Africanas.

Estos ejemplos Africanos presentan varios desafíos para los universalismos injustificados de los discursos feministas del género. De los casos presentados, se vuelve obvio que estas categorías sociales Africanas son fluidas. No descansan en el tipo de cuerpo, y su posicionamiento es altamente situacional. Además, el idioma del matrimonio que es utilizado para la clasificación social, frecuentemente no se centra en el género, como sugerirían las interpretaciones feministas de la ideología y la

organización familiar. En otra parte he sostenido que el idioma del matrimonio/familia en muchas culturas africanas es una manera de describir las relaciones patrón/cliente que tienen poco que ver con la naturaleza de los cuerpos humanos. Los análisis y las interpretaciones de África deben empezar con África. Los significados y las interpretaciones deberían derivar de la organización social y las relaciones sociales, poniendo especial atención a la cultura específica y a los contextos locales.

### **Bibliografía**

Amadiume, Ifi. (1987). *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society*. London: Zed Press.

Bay, Edna (1998). *Wives of the Leopard: Gender, Politics, and Culture in the Kingdom of Dahomey*. Charlottesville, University of Virginia Press.

Chodorow, Nancy. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press, 1978.

Dangarembga, Tsitsi (1989). *Nervous conditions: A Novel*. Seattle, Seal Press

Mannheim, Karl (1936). *Ideology or Utopia?* London, Routledge: Kegan and Paul

Haraway, Donna (1991). *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.

Nzenza-Shand, sekai (1997). *Songs to an African Sunset: A Zimbabwean Story*. Melbourne and London: Lonely Planet Publications.

Oyewumi, Oyeronke (1997). *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. (University of Minnesota Press).

Sudarkasa, Niara (1996). *The Strength of Our Mothers: African and African American Women and Families :Essays and Speeches*. Trenton and Asmara: Africa WorldPress.

Yankah, Kwesi (1995). *Speaking for the Chief : Okyeame and the Politics of Akan Royal Oratory*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

*\*Oyeronke Oyewumi es una socióloga y académica nigeriana, autora de, entre otros libros, el galadornado "The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses". Este artículo apreció originalmente en JENda: A Journal of Culture and African Women's Studies, vol. 2, no. 1 (Otoño 2002). Traducción de Africaneando.*

## **Del genocidio al yihad: Islam y etnicidad en Ruanda**

**Alana Tiemessen\***

La Ruanda postgenocidio se encuentra actualmente en una fase de reconciliación y reconstrucción nacional. La etnicidad suele señalarse como el primer catalizador para el prolongado conflicto entre hutus y tutsis, que finalmente culminó en el genocidio de 1994. El papel de la etnicidad en la Ruanda actual lleva asociado una retórica oficial y otra no oficial. Mientras el gobierno aplica e impone una rígida agenda de “ruandidad” allí donde existían viejas distinciones étnicas, en las comunidades locales todavía pervive una gran sensación de que esta nueva identidad nacional es algo superficial. A pesar de la controversia étnica en la sociedad ruandesa, la religión también tiene su rol, tanto como estímulo para el conflicto como todo lo contrario: una fuente potencial de curación.

Ruanda es el país más católico de África. Sin embargo, el crecimiento del Islam, tanto en las zonas rurales como en las urbanas, ha sido exponencial desde el genocidio. ¿Qué explica este aumento de hutus y tutsis que pasan de una identidad cristiana unificada a una identidad musulmana marginal?

La comunidad musulmana está creciendo en medio de una pobreza generalizada y con una historia de violencia masiva con poco espacio para la reconciliación. En consecuencia, ¿representa el auge del islam en la Ruanda postgenocidio un fértil terreno para el fundamentalismo islámico o bien supondrá un valor añadido para la reconciliación basada en la religión? En este artículo argumentamos que el islam representa una fuente de sanación y unificación para hutus y tutsis en Ruanda al cambiar las barreras sociales y deconstruir la etnicidad.

## **I. El contexto ruandés**

### *El genocidio*

Se han dado muchas explicaciones, desde los motivos étnicos a los problemas políticos y económicos, para encontrar respuestas al genocidio ruandés que acabó con la vida de unas 800.000 personas en la primavera de 1994 (1). Etiquetar al genocidio como “conflicto étnico” supone una flagrante simplificación de los factores que movilizaron a los ruandeses para perpetrar o recibir una violencia desmedida, aunque también es justo aclarar que la mayoría de los asesinados fueron tutsis (salvo algunos hutus moderados).

El gobierno radical hutu organizó y elaboró una campaña propagandística que culpabilizó y deshumanizó a los tutsis, llamándolos “inyezi” (cucarachas). Los tutsis, que histórica y sistemáticamente habían recibido el apoyo de la administración belga, estaban clasificados jerárquicamente como racialmente superiores. Un gobierno de mayoría hutu, tras la independencia de 1962, no contribuyó demasiado para unir a una población polarizada.

Los radicales hutus, movilizados por el miedo de que los tutsis continuaran marginando política y económicamente a los hutus, hasta que finalmente desaparecieran, apelaron a la exterminación de todos los tutsis y de aquellos hutus moderados que se oponían al gobierno. Un accidente de avión, con el resultado de la muerte del presidente Habyarimana el 6 de abril de 1994, fue el detonante del genocidio.

La violencia que se originó desembocó con la masacre de cientos de miles de ruandeses, en primer lugar con machetes, a manos de las milicias hutus *Interahamwe*. El genocidio continuó durante cien días con el apoyo de la Iglesia Católica, la participación de la población civil y la indiferencia de la Comunidad Internacional.

Los ataques formales cesaron con la llegada y la victoria del Frente Patriótico Ruandés (FPR) formado por tutsis bajo el liderazgo del actual presidente ruandés, Paul Kagame. A pesar del cese formal de las hostilidades, las secuelas físicas y emocionales de los supervivientes continuaron teniendo un papel importante en la política del país y en los intentos de reconciliación.

### *Postgenocidio*

El genocidio produjo una tragedia demográfica que indica la grandeza de la reconciliación en términos de alcance y de proceso. La tragedia provocó un desplazamiento poblacional inicial de 1,7 millones de hutus que tenían represalias, dejó 400.000 viudas, 500.000 huérfanos y 130.000 encarcelados acusados de cometer actos de genocidio (2).

El régimen político postgenocidio tiene como objetivo la reconciliación a través de la eliminación de la cultura de la impunidad, así como una agenda intensa en pro de la unidad. A pesar de sus intenciones, sin embargo, la política etnicista continua centrando las políticas más controvertidas del gobierno. Las preocupaciones sobre la legitimidad del poder gubernamental se basan en la acusación de que promueve un estado “tutsi” bajo el liderazgo del FPR. El presidente Kagame y el FPR han justificado muchos recortes de las libertades civiles y políticas con la excusa de la unidad y la reconciliación. El gobierno se resiste a la aparición de un sistema multipartidista y del intercambio de poder entre facciones políticas dominadas por otras etnias.

## **II. Aproximaciones teóricas a las identidades étnicas y ruandesas**

Existen varias escuelas de pensamiento que definen la etnicidad y su relación con el conflicto étnico: la primordialista, la instrumentalista y la constructivista. En este artículo utilizaremos la aproximación constructivista que presta más atención al papel de la cultura que al de las élites. Pero primero analizaremos brevemente las otras dos escuelas de pensamiento para exponer sus diferencias.

### *Primordialismo*

La escuela primordialista considera la identidad como un elenco de características fijas de los individuos o del grupo que tiene su raíz en la biología y en una historia extensa de prácticas y tradiciones donde la identidad es un elemento inalterable (3). Para los primordialistas, la etnicidad se compone de un elenco de elementos intangibles que ofrecen un sentido individual de “pertenencia” que vincula al individuo con un grupo

más amplio; asimismo, intenta relacionar las nociones emocionales e irracionales de la etnicidad con su movilización en el etnonacionalismo (4).

El primordialismo encuentra su notoriedad en la narrativa de las arraigadas diferencias étnicas entre hutus y tutsis. Esta narrativa, que surge de la antropología colonial, se centra en la “hipótesis de la migración”: los antepasados de hutus y tutsis migraron de diferentes pueblos hasta la región de los Grandes Lagos del África Central (5).

Una de las principales críticas que reciben los primordialistas es que no resuelven el vínculo entre identidad y conflicto. La escuela primordialista encuentra su utilidad en identificar cómo y dónde las identidades étnicas prevalecen y no en cómo pueden ser el principal factor de movilización para el conflicto. La presencia de múltiples identidades que ayudan al proceso de movilización implica la necesidad, para estas identidades, de ser manipuladas en una causa coherente y en un escenario efectivo. Las identidades ruandesas de etnia, clase, género y legado regional fueron manipuladas en su conjunto para movilizar a dos grupos antagónicos.

### *Instrumentalismo*

La noción de manipulación es un componente inherente de la escuela instrumentalista. Esta aproximación teórica afirma que las identidades étnicas se definen en el proceso político y que son manipuladas por las élites políticas y étnicas. Como un medio para un fin colectivo, se utilizan “defensivamente para frustrar las ambiciones de otros u ofensivamente para conseguir una finalidad propia... La etnicidad es, principalmente, una etiqueta o elenco de vínculos simbólicos empleados para un provecho político – como pertenencia a un grupo o la afiliación a un partido” (6). Situado en un proceso mayor de la intensificación del conflicto, el acercamiento instrumentalista hace viable los paralelismos entre conflictos con similares repercusiones sociales.

Una opinión de los instrumentalistas se centra en la manipulación de las élites de las identidades étnicas: “Para crear una mayor cohesión interna y presionar de manera más efectiva las peticiones étnicas contra grupos rivales, las élites étnicas y nacionalistas presionan, cada vez más, la variedad de modos en donde los miembros del grupo son similares al resto y colectivamente diferentes a los demás” (7). Otros señalan la importancia del miedo, identificando el síndrome del “temor al futuro” como estímulo para la movilización étnica y al prácticamente inevitable conflicto. Este

acercamiento argumenta que este tipo de miedo al futuro suele surgir en Estados débiles o colapsados donde existe un temor a la asimilación o a la aniquilación. (8)

Ambos grupos étnicos poseen en ellos mismos una élite que se ha militarizado y politizado. Los líderes del FPR, al terminar el genocidio y empezar a gobernar, inculcaron en las mentes de los tutsis (dentro y fuera de Ruanda) que su supervivencia era sólo posible con un liderazgo fuerte y etnocéntrico. Y a la inversa: la élite política de los radicales hutus, conocida como “akazu”, fue esencial para planear el genocidio, creando la milicia hutu “Interahamwe” y difundiendo propaganda a través de la radio.

### *Constructivismo*

La aproximación constructivista proporciona algo así como el término medio entre el primordialismo y el instrumentalismo. Este acercamiento sostiene que la etnicidad no es un atributo individual, sino un fenómeno social que se construye a partir de una densa red de interacciones sociales (9). El constructivismo acepta el cambio estructural y niega que la etnicidad sea una identidad inamovible. Todo lo contrario: está vinculada a otras identificaciones sociales, como la región, la religión, el clan y otras identidades de base inmaterial.

Este punto de partida comporta el estudio de la etnicidad en un marco mucho más amplio. La cuestión del cambio puede enfocarse en términos de límites en el grupo. Horowitz afirma: “Un grupo puede ser más o menos firme en su criterio de pertenencia, más o menos aculturizado a las normas de algún otro grupo, más o menos cohesionado internamente y más o menos etnocéntrico u hostil hacia otros grupos” (10).

El constructivismo da crédito a ambas escuelas de pensamiento anteriormente citadas. Al reconocer la importancia de las, aparentemente, características inmutables de la identidad étnica, se reconoce la fuerza del primordialismo, aunque no está de acuerdo que esto, inevitablemente, conlleve conflicto. A su vez, sigue las líneas instrumentalistas al reconocer la importancia de las élites y del liderazgo en el proceso de movilización. Sin embargo, el desacuerdo entre ambas escuelas es palpable en el grado donde estas identidades pueden ser manipuladas por objetivos políticos.

Entre los estudios sobre conflictos en África, los análisis de la etnicidad están cambiando. Además de incorporar otros niveles sociales de medición, “el viejo argumento de que la etnicidad era completamente una variable dependiente que se

explicaba sólo en términos de la manipulación de la élite y la rivalidad por los escasos recursos, actualmente está siendo reexaminado” (11). Los constructivistas no consideran la etnicidad como inherentemente conflictiva, sino que el conflicto surge de un “sistema social patológico” que genera ese conflicto desde muchos niveles sociales de medición y que no se encuentra bajo el control del individuo (12).

Identificar la etnicidad como un fenómeno social y característico de las condiciones pregenocidas como un “sistema social patológico” alberga un gran potencial explicatorio en el caso de Ruanda. Para que las élites étnicas lograran “construir” la oposición entre ambas identidades necesitaban herramientas efectivas. Estas fueron aparentes en el discurso del genocidio basado en las referencias primordiales a odios antiguos, dominaciones coloniales y el hecho de que ambas partes asumieran que la mera existencia de cada grupo suponía una amenaza. Los medios de comunicación fueron una herramienta para arraigar el discurso y permitió llegar a todos los niveles de la sociedad y a todas las regiones del país.

Las élites disponían de un compleja red de divisiones y tensiones en la sociedad ruandesas listas para manipular: estas, y de forma predominante, incluían los estatus regionales, socioeconómicos y políticos. Las diferencias socioeconómicas entre hutus y tutsis se basaban, en parte, en cuestiones materiales y de estatus. Sin embargo, tenía unas profundas implicaciones sociales en términos de modos de vida y estatus político. El genocidio puede ser contextualizado como un conflicto originado por las nuevas élites hutus motivadas por una atemorizada memoria colectiva de la clase dominante tutsi desde los tiempos coloniales, e incluso antes.

Por un lado, tenemos los “intelectuales politizados que se encuentran en el origen de las masacres, y no las masas campesinas” (13). Por el otro, los niveles más profundos de las diferencias socioeconómicas representados por individuos sin tierras contra sus vecinos, provocó que el genocidio fuera extremadamente “íntimo” y personal. Las élites hutus eran adeptas en identificar sus objetivos. Las “autoridades redirigieron el odio y la violencia de los pobres –especialmente los rabiosos jóvenes hutus- lejos de los ricos y en contra de los tutsis, señalados estos como los perpetuos aristócratas y privilegiados” (14). Inicialmente, el genocidio tuvo como objetivo la élite (políticos tutsis, jueces, clérigos, etc.) y a continuación se propagó a las masas en general, entre estos los hutus moderados.

Las diferencias regionales suelen ser ignoradas como motivo de división, aunque las

diferencias norte-sur tuvieron un papel destacado en el auge de la violencia. La administración colonial permitió a los tutsis expandir su poder en las partes norteñas de Ruanda. Los hutus del norte se separaron ellos mismos de los hutus del sur y los despreciaron por compartir una cultura común e incluso lazos familiares con los tutsis (15). Antes del genocidio, el presidente Habyarimana, que era del noreste, cambió las políticas favorables al sur de su predecesor.

Un aumento de la ayuda proveniente de Francia significó que la economía se decantó de forma desproporcionada hacia el noreste. Todas las instituciones políticas, el desarrollo económico y partes de la universidad se trasladaron al norte en las décadas anteriores al genocidio (16). A finales de la década de 1980 y principios de los años noventa, una camarilla más radical se formó alrededor de Habyarimana y reaccionó contra sus políticas más moderadas hacia los tutsis. La élite radical (akazu) y sus paramilicias interhamwe tenían como objetivo a los hutus moderados en los distritos del sur. La distribución de la violencia genocida demuestra una remarcable división entre los hutus del norte y del sur.

Muchos intentan atribuir el aumento de participación en las masacres a los intereses materiales y a los cálculos racionales. Efectivamente, muchos participantes hutus fueron instigados a que cometieran crímenes con la promesa de alcanzar un estatus más elevado y un bienestar material gracias al saqueo, la posición política y la apropiación de tierras. Sin embargo, equiparar el genocidio a una “matanza por los recursos” o a un simple comportamiento criminal ignora la complejidad de lo que el constructivismo identifica como un sistema social patológico. Como señala Mamdani, la violencia fue claramente política y no criminal o clasista: “Los pobres no se abalanzaron contra los ricos. La violencia dividió a los pobres (y a los ricos) en dos grupos antagónicos: los hutus contra los tutsis”. (17)

El sistema social que encontramos tras el genocidio se basa en un gobierno cuyas políticas se orientan hacia la deconstrucción étnica. La antes mencionada política de “ruandidad” sugiere que son muchos, al menos en el gobierno dominado por tutsis, quienes creen que las diferencias sociales fundamentales se basan en la identidad étnica. Una rápida y fácil denuncia de estas identidades a nivel de política nacional parece que va filtrándose a nivel comunitario. En la sociedad ruandesas postgenocidio, la religión es ahora un componente del sistema social que puede ser empleada como fuerza para el cambio en lugar de una imposición de tradición y violencia. La religión

puede cambiar y redefinir las fronteras étnicas. Tanto en el contexto del genocidio como en la sociedad posterior a este es algo exclusivo de los ruandeses, pero inclusivo tanto para hutus como tutsis.

### **III. Islam en Ruanda**

Existe muy pocos escritos sobre la comunidad musulmana de Ruanda. Representa una proporción extremadamente pequeña de la población y son escasos los detalles históricos del crecimiento del Islam en esta región. Sin embargo, si la historia del conflicto de Ruanda nos enseña algo, es que no porque una minoría sea muy pequeña significa que sea insignificante.

#### *El islam en África Central*

El crecimiento del Islam en las zonas vecinas de Ruanda, que comprende los países de África Central como el Congo, Burundi, Uganda y Tanzania, tiene su origen en las regiones costaneras suahilis de África Oriental. En las décadas de 1830 y 1840, las caravanas empezaron a penetrar el interior del continente como respuesta al aumento de las demandas de marfil y de esclavos.

Este comercio estaba prácticamente dominado por los musulmanes suahilis, que sufrieron una gran dificultad para alcanzar e influenciar a las comunidades locales. Por consiguiente, el número de africanos de estas tierras que llegaron a comprometerse con el Islam fue muy reducido (18). Unos pocos autóctonos aceptaron el Islam, prácticamente todos del séquito de los comerciantes árabes y suahilis (19). El Reino de Buganda, en la región de lo que hoy es Uganda, fue el que más influenciado estuvo. Muchos reyes, en particular Kabaka Mutesa, mostraron un interés personal y político en los comerciantes musulmanes. Mutesa estudió el Corán y conservó fragmentos traducidos del árabe a su idioma (20). En la época que Mutesa murió, en 1884, las posiciones de los conversos musulmanes de Buganda se vio amenazada por la presencia de los misioneros cristianos. Con la ayuda de la Compañía Británica del África Oriental, las “guerras de religión” concluyeron con la victoria de los cristianos (21).

No fue hasta que las administraciones coloniales británica y alemana estuvieron

arraigadas que el Islam pudo penetrar en los reinos de Ruanda y Burundi. Una vez establecidos los centros administrativos, estos atrajeron la llegada de los comerciantes musulmanes. Sin embargo, la influencia del Islam no era frecuente en las zonas administradas, cada vez más urbanizadas (22). El resultado en estas áreas fue que los musulmanes y los no musulmanes aprendieron a convivir, a diferencia de las zonas costeras donde las comunidades musulmanas estaban mucho más segregadas.

### *Expansión del Islam en Ruanda*

A los comerciantes musulmanes y a los vendedores de esclavos les costó penetrar en Ruanda debido al control centralizado del Mwami (rey). Este sistema permitía al reino movilizar una resistencia militar con una rapidez extrema cuando se enfrentaban a una influencia externa no deseada (23).

Además de la influencia marginal de estos comerciantes, la llegada más importante de musulmanes en Ruanda fue en 1908. El dominio de los misioneros cristianos en Uganda, Kenia, Tanzania y Sudán conllevó la huida de las comunidades locales de musulmanes a las zonas colindantes, entre estas Ruanda, donde el catolicismo todavía no había arraigado (24). Los comerciantes y los nuevos conversos ruandeses fueron confinados principalmente al barrio de Biryogo en Kigali, donde se encuentra la mezquita Al-Fatah (construida en 1913) (25). El Islam local fue restringido a las prácticas, costumbres e idioma de los suahilis, y los ruandeses mantuvieron un contacto escaso con La Meca o con otros centros importantes del mundo islámico (26). El medio de conversación y de instrucción religiosa fue el suahili, algo que perdura. En las escuelas islámicas, el estudio del idioma suahili es obligatorio. Cuando un converso al Islam deviene “suahili” esto indica no sólo un cambio lingüístico, sino un cambio donde él o ella pasa de una identidad étnica a otra cultural-religiosa (27). Por consiguiente, existe una evidente distinción entre los musulmanes ruandeses de la mayoría de cristianos o animistas. No sólo se mantienen al margen como grupo religioso, sino que lingüística y culturalmente su identidad es musulmana y no hutu o tutsi. Durante la mayor parte del siglo XX, los musulmanes representaron aproximadamente un 1% de la población total. El ser tan escasos también evidencia sus reticencias a dividirse étnicamente (28). Los musulmanes eran “una comunidad socialmente marginal, lo que reforzó un sentido de la comunidad que superaba las

divisiones étnicas” (29).

Las conversiones entre los ruandeses se daban principalmente en las comunidades que existían en los márgenes o que, de algún modo, había padecido el desarraigo. Esto incluía a los campesinos sin tierra y a los pobres. Muchos musulmanes creían que al convertirse les reportaría riqueza gracias al éxito en el comercio. Paradójicamente, la conversión también significaba menos acceso a la educación (en particular la que provenía de Occidente) y limitaba las posibilidades de empleo (30).

Mientras que la población musulmana antes del genocidio de 1994 permaneció pequeña, se institucionalizó cada vez más y experimentó una mayor actividad en la sociedad civil. Actualmente, existen muchas escuelas islámicas y la Asociación de Musulmanes de Ruanda ayuda a los nuevos musulmanes a formarse en su fe. La comunidad está movilizada por el Sheik Salih Habimana, que ha logrado el aumento de mezquitas en prácticamente todos los condados, ciudades y pueblos (31).

Los musulmanes son más activos en la política a través del Partido Democrático Islámico (PDI), que no tiene como base la identidad étnica. El PDI es el único partido con un componente religioso, aunque asegura contar con miembros no musulmanes (32). El PDI participó en unos acuerdos con el partido hutu de Habyarimana para establecer un frente más sólido que se enfrentara a la creciente oposición antes de los Acuerdos de Arusha en 1994 (33). Los vínculos políticos con los partidos extremistas hutus se cortaron tras el genocidio. Durante las elecciones presidenciales del 2004, el PDI mostró su apoyo al presidente Kagame.

### *Islam durante y después del genocidio*

Las comunidades musulmanas tuvieron un papel esencial y poco común durante el genocidio: facilitaron un espacio seguro tanto para hutus como para tutsis. La mayor parte de los musulmanes no participó en el genocidio, ni siquiera de manera cómplice. Los musulmanes eran considerados por el resto como un grupo aparte, así que tampoco eran objetivo de la violencia. Para muchos, ni siquiera podían ser considerados ruandeses ya que eran musulmanes. Aunque en muchas comunidades vecinas y entre amigos la gente se acusó mutuamente, las familias musulmanas facilitaron un remanso de paz para los foráneos. Una viuda tutsi y madre de tres niños que fue escondida por una familia musulmana, declaró: “Si un hutu musulmán intentaba matar a alguien

refugiado en nuestro barrio, primero se le pedía que cogiera al Sagrado Corán y que lo lanzara como símbolo de renuncia de su fe... Ningún musulmán quería violar al Libro, y eso hizo que muchos de nosotros nos salváramos” (34). Muchos testimonios de supervivientes salvados por los musulmanes han sido documentados en el informe de African Rights publicado en 1994 (35). Al proporcionar estos espacios de salvaguarda, la visión nacional sobre los musulmanes cambió, y actualmente se les considera igual de ruandeses que los demás. Las autoridades han permitido que amplíen sus actividades y que enseñen a otros ruandeses sobre la senda musulmana (36).

La sociedad ruandesa posterior al genocidio ha experimentado un importante aumento de las conversiones al Islam, tanto de hutus como de tutsis. La población musulmana ha crecido hasta el 14% del total de 8,2 millones de ruandeses: el doble que antes del genocidio (37). Son numerosos los factores que intervienen en este drástico cambio. En primer lugar, la presencia nacional e institucional del Islam representa un claro contraste con la Iglesia Católica, ampliamente considerada como cómplice del genocidio.

Muchos de los sacerdotes hutus y hombres del clero han sido juzgados en los tribunales locales, así como en el Tribunal Penal Internacional por Ruanda acusados de incitar a los hutus en la matanza de tutsis y proporcionar falsos cobijos a los tutsis, que así podían ser asesinados de una forma más efectiva (38). En segundo lugar, los tutsis a los que se les ofreció escondite se convierten al Islam tras aprender más elementos de esta fe y tras desarrollar un profundo respeto por sus protectores. Asimismo, esperan que sus conversiones les protejan de futuros ataques. Jean Pierre Sagahutu es un tutsi que aceptó el Islam tras habersele ofrecido refugio. Afirma: “Cuando rezan, los hutus y los tutsis están en la misma mezquita. No existen diferencias. Necesitaba verlo” (39). En tercer lugar, los hutus se convierten en su búsqueda de una nueva sanación espiritual. Conscientes de que tienen las manos manchadas de sangre, se unen a los tutsis para salvar sus almas y también por miedo a represalias.

### *El yihad ruandés: La lucha por la sanación*

La comunidad musulmana ha tenido un papel integral en el proceso de reconciliación posterior al genocidio. La Interfaith Commission for Re-integration of Rwanda está encabezada por un arzobispo anglicano y un representante musulmán, Habimana. El

objetivo de esta comisión es “encontrar formas y medios de terminar con el enfrentamiento étnico, promoviendo el diálogo y la libertad de expresión de toda la población” (40). Asimismo, las mezquitas representan uno de los pocos espacios donde se lleva a cabo la auténtica reconciliación entre hutus y tutsis.

La comunidad también ha sabido enfrentarse a casos negativos. Un reducido grupo de paquistaníes que visitaban Ruanda con frecuencia fundó un grupo local de islamismo radical con el objetivo de hacerse con el control de una mezquita. La Asociación Musulmana de Ruanda logró expulsarlos de la comunidad (41).

Los musulmanes han participado en el proceso de reconciliación desde una perspectiva notablemente diferente al resto de ruandeses. Un recién converso al Islam declara: “La reconciliación no es necesaria para los musulmanes ruandeses, ya que no vemos el mundo con una visión racial o étnica” (42). Sin embargo, sí reconocen su necesaria posición para reconciliar a hutus y tutsis.

Habimana explica lo siguiente: “Tenemos nuestro yihad, que es nuestro combate contra la ignorancia entre hutus y tutsis. Es nuestra lucha por la sanación... Nuestro yihad empieza por respetar a los demás y vivir como ruandeses y musulmanes” (43). En este sentido, la comunidad musulmana continua comportándose del mismo modo que a principios del siglo XX: con el deseo de convivir entre los no musulmanes y ser reconocidos iguales que el resto. La política gubernamental de “ruandidad” fue diseñada para promover la armonía entre aquellos que todavía están divididos por la identidad étnica. No obstante, también ha permitido que la comunidad musulmana, que nunca estuvo dividida de esta forma, sea considerada igual que la católica.

Las preocupaciones sobre un Islam militante en auge en Ruanda han sido señaladas por la comunidad internacional. La expansión del fundamentalismo que proviene del norte de África y que arraiga en todo el continente cada vez recibe más atención. La ofensiva islamista extremista ha enviado muchos estudiantes de las madrasas de Pakistán a África, donde cada vez tienen más influencia entre las comunidades y los líderes políticos. La presión por ampliar la ley islámica (sharia) es palpable en Tanzania y Kenia, y han aumentado las detenciones de radicales en Malawi, Zambia y Sudáfrica (44).

Existen especulaciones de que algunas madrasas de Ruanda reciben financiación de Arabia Saudí y que hay vínculos entre Al-Qaeda y el presidente ruandés Kagame y su círculo más próximo. Estas sospechas se basan en la formación de las tropas ruandesas

por células de Al-Qaeda en Somalia y Eritrea y el papel central de Kagame en “una red internacional de terrorismo, tráfico de armas, comercio ilegal de los recursos minerales, invasión y guerra civil” cuya fecha se remonta a varios años antes del genocidio (45).

Los musulmanes ruandeses son conscientes de esta nueva y consolidada preocupación sobre el fundamentalismo islámico: “Conozco a personas en América que creen que los musulmanes son terroristas, pero en Ruanda fueron nuestros combatientes por la libertad durante el genocidio” (46). Los constantes niveles de pobreza, la expansión del sida y la violenta historia del genocidio pueden resultar un terreno fértil para el fundamentalismo. Sin embargo, esta preocupación está particularmente ausente entre los propios ruandeses. La comunidad musulmana ha convencido a la mayoría de ruandeses que la dividida estructura de su sociedad facilita un potencial natural para el yihad entendido como lucha por la sanación social (47).

#### **IV. La reconciliación tras el conflicto y las “fronteras” del islam**

Al analizar el papel del Islam en la Ruanda postgenocidio no debemos exagerar sus contribuciones positivas y negativas. Es poco probable que los musulmanes lleguen a superar el número de católicos o que la eliminación de las identidades étnicas podamos atribuirles únicamente al crecimiento de una nueva identidad religiosa. De todos modos, el Islam puede contribuir a la resolución de conflictos, la prevención y la reconciliación sin por ello atraer a una porción substancial de la población ruandesa. Su presencia, tanto en las zonas urbanas como en las rurales, mostrará a las poblaciones locales que la convivencia entre hutus y tutsis como un único colectivo es posible. El papel del Islam en este proceso debería evaluarse de dos modos: el rol de la religión, en concreto del Islam, en los escenarios postconflictuales, y también desde una perspectiva teórica que nos sugiera que las comunidades musulmanas han sido capaces de cambiar las fronteras de grupo y, así, deconstruir la etnicidad.

La naturaleza dual de la religión (tanto como catalizadora de conflicto como unificadora en su resolución) conlleva que muchos duden en emplearla como método de resolución de conflictos. Said y Funk afirman: “La religión es un poderoso constituyente de normas y valores culturales. Como trata las cuestiones más profundas y existenciales de la vida humana (como la libertad, el miedo y la fe, la seguridad y la

inseguridad, lo bueno y lo malo, lo sagrado y lo profano) está profundamente implicada en las concepciones individuales y sociales de paz” (48).

En el contexto del conflicto religioso puede establecer “el criterio o marcos de referencia para determinar qué acontecimientos son correctos o incorrectos” (49). El genocidio ruandés dejó una sociedad donde muchos creen que el cristianismo es una herramienta de violencia y destrucción, y el Islam una fuente de protección y sanación. Aunque esto resulte una afirmación simplista, para quienes se han convertido así lo perciben. Paradójicamente, debido a que una religión ha tenido un papel impactante y de complicidad en el genocidio, una religión alternativa puede presentarse como fuente de reconciliación.

Muchos intentos se han realizado para diferenciar el cristianismo del Islam en relación a sus perspectivas sobre la paz y la conciliación. Para los musulmanes, “la paz se entiende no sólo como ausencia de opresión, sino como la presencia de justicia y de unas condiciones para la prosperidad humana” (50). Los musulmanes ruandeses han estado en la vanguardia de la defensa de un acercamiento comunitario insólito en pro de la reconciliación, en oposición a la mera ausencia de violencia entre hutus y tutsis.

Asimismo, “la resolución de conflicto islámica es, básicamente, un fenómeno social, con autoridad en la forma y enfatizando el grupo... Se centra más en las relaciones que en los arreglos formales” (51). Desde este punto de vista, también podemos encontrar relación entre los ruandeses musulmanes, cuya participación en la comisión interreligiosa y la utilización de las mezquitas y las madrasas como espacios de encuentro y sanación entre hutus y tutsis está aumentando.

El reto del Islam en Ruanda será su capacidad para construir puentes con los no musulmanes del país. Su historia es la del crecimiento, a pesar de su marginación entre una fuerte mayoría católica. Este patrón de relaciones ha resultado más fácil con el aumento de la tolerancia religiosa y del reconocimiento del Islam tanto por parte del gobierno como de la población local. Además, el liderazgo musulmán ha demostrado una voluntad esencial para comunicar y colaborar con los dirigentes cristianos. La habilidad del Islam para incidir en la reconciliación dependerá, en gran medida, de sus relaciones con todos los ruandeses y su capacidad para mostrar la unidad de sus miembros.

Desde la perspectiva teórica, es útil observar el crecimiento de las comunidades musulmanas como un ejemplo de que las barreras sociales están cambiando. Si las

identidades étnicas se construyeron, ya sea por las élites o por un complejo tejido social, también pueden reconstruirse. La pertenencia a una etnia no conlleva “una decisión irreversible ni es de naturaleza irrevocable e involuntaria” e “incluso la conversión religiosa no significa necesariamente la aniquilación completa de las creencias previas, las prácticas y los vínculos grupales” (52). No obstante, sí supone un cambio de las fronteras sociales donde las diferencias étnicas sean consideradas menos inmutables y polarizadas.

Horowitz ha analizado la importancia de los grupos sociales y el cambio de fronteras en la escuela constructivista: “Las barreras entre grupos no se construyen en la vida social como si fueran construidas en el laboratorio. El alcance de estos límites no están predeterminados y es común el cambio” (53).

Muchas personas que recientemente han aceptado el Islam se consideran a sí mismas, hasta cierto punto, hutus o tutsis, en especial cuando los familiares y amigos les imponen estas identidades. Sin embargo, su identidad étnica no provoca división entre la comunidad musulmana y no es objeto de manipulación ni por parte de los dirigentes ni por otras fuerzas sociales. El rechazo de estas divisiones no es un producto del genocidio, sino que ha estado presente desde siempre. Lo que sí provocaron las matanzas fue un refuerzo de las fronteras de la religión contra los límites destructivos de la etnicidad.

El islam no podrá influenciar en quienes buscan obtener un beneficio material del conflicto étnico o en los que continúan negando que los musulmanes puedan llegar a ser ruandeses. De todos modos, las conversiones al Islam reflejan la creciente percepción, entre algunos ruandeses, de que las fronteras sociales pueden cambiar. En concreto muestra un rechazo a someterse a la inevitable conexión entre etnicidad y conflicto o entre etnicidad e identidad.

El proceso de reconciliación en la Ruanda postgenocidio depende de numerosos factores y son muchos los que afirman que la etnicidad, presente o ausente, marcará la diferencia. La erradicación de la pobreza, la desmilitarización y la libertad política son algunas de las monumentales tareas a las que se enfrentan tanto el gobierno como las comunidades locales. Sin embargo, la historia de Ruanda nos enseña que una pequeña minoría puede alejar al país de la desesperación o ahogarlo en un ciclo de miedo y violencia.

El crecimiento del Islam nos dibuja una única habilidad para promover la

reconciliación entre dos grupos étnicos que no habían conocido otra identidad que su etnia. Mientras continúe el yihad ruandés, la deconstrucción de las identidades étnicas en esta comunidad musulmana facilitará nuevas herramientas para la modificación de las barreras sociales.

## **Notas**

1. El número de muertes durante el genocidio oscila del medio millón al millón de personas según las fuentes. El gobierno ruandés y la mayoría de ONG generalmente cifran el número de víctimas en 800.000.
2. Norwegian Helsinki Committee for Human Rights. Prosecuting Genocide in Rwanda: The Gacaca System and the International Criminal Tribunal for Rwanda. International Helsinki Federation for Human Rights: <http://www.nho.no.rapporteur/landrapporteur/rwandap.PDF>]: 11. Existen pocos datos que indiquen el número de tutsis y hutus entre viudas y huérfanos debido a que la política oficial del gobierno postgenocidio es que todo el mundo es ruandés. Sin embargo, dado que el 75-80% de la población asesinada fue masculina y que más del 75% fueron tutsis, podemos asumir un porcentaje similar para viudas y huérfanos. Los encarcelados son, en su gran mayoría, hutus.
3. David Lake y Donald Rothchild. *The International Spread of Ethnic Conflict: Fear, Diffusion, and Escalation*, David Lake y Donald Rothchild (eds). (Princeton: Princeton University Press, 1998): 5.
4. John F. Stack Jr. "Ethnic Mobilization in World Politics: The Primordial Perspective" en *The Primordial Challenge: Ethnicity in the Contemporary World*, John F. Stack Jr. (ed). (Nueva York: Greenwood Press, 1986): 1-2
5. Mahmood Mamdani. *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*. Princeton: Princeton University Press, 2001:44.
6. David Lake y Donald Rothchild. *The International Spread of Ethnic Conflict: Fear, Diffusion, and Escalation*, David Lake y Donald Rothchild (eds). (Princeton: Princeton University Press, 1998): 6.
7. Paul R. Brass. *Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison*. (Nueva Delhi: Sage Publication, 1991): 21
8. David Lake y Donald Rothchild. "Spreading Fear: The Genesis of Transnational Ethnic Conflict" en *The International Spread of Ethnic Conflict: Fear, Diffusion, and Escalation.*, David Lake y Donald Rothchild (eds). (Princeton: Princeton University Press, 1998): 8. 9
9. Lake y Rothchild 1998: 6.

- 10 Donald L. Horowitz. "Ethnic Identity" en *Ethnicity: Theory and Experience*. Nathan Glazer y Daniel Moynihan (eds). Cambridge: Harvard University Press, 1975: 114.
11. Osaghae, 2001: 27.
12. Lake y Rothchild 1998: 6.
13. Johan Pottier. *Re-imagining Rwanda: Conflict, Survival and Disinformation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002:33
14. Ibid: 34
15. Ibid: 35. Citing from *Africa Confidential* 25 (9).
16. Ibid: 36.
17. Mamdani 2001: 202.
18. David Sperling (material adicional facilitado por Jose H. Kagabo). "The Coastal Hinterland and Interior of East Africa" en *History of Islam in Africa*. Nehemia Levtzion y Randall L. Pouwels (eds). Ohio: Ohio University Press, 2000: 287
19. Ibid: 289.
20. Ibid: 292.
21. Ibid: 293.
22. Ibid: 295.
23. Christopher C. Taylor. *Sacrifice as Terror: The Rwandan Genocide of 1994*. Oxford: Berg, 1999:37
24. Rodrigue Ngowi. "Rwandan Muslims". Associated Press. November 07, 2002. [<http://www.Mpac.org/>]
25. Ibid.
26. Marina Tolmacheva. Reseña de Jose Kagabo. *L'Islam et les 'Swahili' au Rwanda*. París: Editions de L'Ecole des hautes etudes ne sciences sociales, 1988. en *African Studies Review*, Vol 33 No 1, Abril 1990: 179.
27. Ibid: 179.
28. Gerard Prunier. *The Rwanda Crisis: History of a Genocide*. Nueva York: Columbia University Press, 1995: 253.
29. Ibid: 253.
30. Tomacheva 2002: 179.
31. Laurie Goering. "Islam Blooms in Rwanda Genocide's Wake". *Chicago Tribune*. 5 de agosto del 2002. [<http://www.zawaj.com>]
32. Departmento de Estado de EE.UU.: "Rwanda: International Religious Freedom Report 2002" Released by the Bureau of Democracy, Human Rights, and labor. 7 de octubre del 2002. [<http://www.state.gov>]
33. Prunier 1995: 253.

34. Ngowi 2002.
35. African Rights. Rwanda: Death, Despair and Defiance. Londres: African Rights, 1994.
36. Islamic Voice. "Rwanda Wakes Up To Islam." December 1999. [<http://www.zawaj.com>]
37. Emily Wax. "Islam Attracting Many Survivors of Rwanda Genocide" en Washington Foreign Post Service. 23/09/2002: A10.
38. El título del libro de Philip Gourevitch proviene de una carta escrita por el clero adventista tutsi a Elizaphan Ntakirutimana, dirigente de la Iglesia Adventista Ruandesa del Séptimo Día (Rwandan Seventh-day Adventist Church), juzgado en el Tribunal Internacional. La carta le informaba que "mañana seremos asesinados con las familias" y le pedía ayuda. La respuesta fue: "Debéis ser eliminados. Dios ya no os quiere". Véase Philip Gourevitch. *We Wish to Inform that Tomorrow we will be Killed with our Families: Stories from Rwanda*. Nueva York: Picador, 1998.
39. Wax 2003: A10.
40. Afrol News. "Rwanda religious unity discussed". 8/7/2003. [<http://www.afrol.com>]
41. Ngowi 2002.
42. Ibid.
43. Wax 2003: A10.
44. Paul Marshall. "Radical Islam's Move on Africa" en Washington Post. 16/10/2003: A25.
45. AfroAmerica Network. "Kagame links with Al-Qaeda probed by USA". 10/08/2002. [<http://www.abarundi.org>]
46. Wax 2003: A10
47. Ibid: A10.
48. Abdul Aziz Said y Nathan C. Funk. "The Role of Faith in Cross-Cultural Conflict Resolution" en *Peace and Conflict Studies*, Vol 9 nº 1, mayo 2002: 37.
49. Ibid: 38.
50. Ibid: 42.
51. Douglas M. Johnston. "Religion and Conflict Resolution" en *Fletcher Forum of World Affairs*, Volumen 20, 1996: 58.
52. Anthony H. Richmond. "Ethnic nationalism: social science paradigms" en *International Social Science Journal*, febrero 1987: 4
53. Donald Horowitz. "Structure and Strategy in Ethnic Conflict." Preparado para la Annual World Bank Conference on Development Economics, Washington DC, 20-21 de abril de 1998:18

### **Bibliografía**

- African Rights. Rwanda: Death, Despair and Defiance. London: African Rights, 1994.
- AfroAmerica Network. "Kagame links with Al-Qaeda probed by USA". 10/08/2002. [[www.abarundi.org](http://www.abarundi.org)]

- Afrol News. "Rwanda religious unity discussed". 8/7/2003. [<http://www.afrol.com>]
- Brass, Paul R. *Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison*. Nueva Delhi: Sage Publication, 1991.
- Goering, Laurie. "Islam Blooms in Rwanda Genocide's Wake". *Chicago Tribune*. 5/8/2002. [<http://www.zawaj.com>]
- Gourevitch, Philip. *We Wish to Inform that Tomorrow we will be Killed with our Families: Stories from Rwanda*. Nueva York: Picador, 1998.
- Horowitz, Donald L. "Ethnic Identity" en *Ethnicity: Theory and Experience*. Nathan Glazer y Daniel Moynihan (eds). Cambridge: Harvard University Press, 1975.
- Horowitz, Donald L. "Structure and Strategy in Ethnic Conflict." Preparado para la Annual World Bank Conference on Development Economics, Washington DC, 20-21 de abril de 1998.
- Human Rights Watch. *Shattered Lives: Sexual Violence during the Rwandan genocide and its Aftermath*. Nueva York: Human Rights Watch/Africa, 1996.
- Islamic Voice. "Rwanda Wakes Up To Islam." Diciembre 1999. [<http://www.zawaj.com>]
- Johnston, Douglas M. "Religion and Conflict Resolution" en *Fletcher Forum of World Affairs*, Volumen 20, 1996.
- Lake, David y Donald Rothchild (eds). *The International Spread of Ethnic Conflict: Fear, Diffusion, and Escalation*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- Mamdani, Mahmood. *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Marshall, Paul. "Radical Islam's Move on Africa" en *Washington Post*. 16/10/2003.
- Ngowi, Rodrique. "Rwandan Muslims". *Associated Press*. 07/11/2002. [<http://www.Mpac.org/>]
- Norwegian Helsinki Committee for Human Rights. *Prosecuting Genocide in Rwanda: The Gacaca System and the International Criminal Tribunal for Rwanda*. International Helsinki Federation for Human Rights. [<http://www.nho.no.rapporteur/landrapporteur/rwandap.PDF>]
- Osaghae, Eghosa E. "The Role and Function of Research in Divided Societies: The Case of Africa" en *Researching Violently Divided Societies: Ethical and Methodological Issues*. Marie Smyth y Gillian Robinson (eds).Tokyo: United Nations University Press, 2001.
- Pottier, Johan. *Re-imagining Rwanda: Conflict, Survival and Disinformation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Prunier, Gerard. *The Rwanda Crisis: History of a Genocide*. Nueva York: Columbia University Press, 1995.
- Richmond, Anthony H. "Ethnic nationalism: social science paradigms" en *International Social Science Journal*, febrero 1987.
- Said, Abdul Aziz y Nathan C. Funk. "The Role of Faith in Cross-Cultural Conflict Resolution" en

*Peace and Conflict Studies*, Vol 9 nº 1, Mayo 2002.

-Sperling, David (material adicional facilitado por Jose H. Kagabo). "The Coastal Hinterland and Interior of East Africa" en *History of Islam in Africa*. Nehemia Levtzion y Randall L. Pouwels (eds). Ohio: Ohio University Press, 2000.

-Taylor, Christopher C. *Sacrifice as Terror: The Rwandan Genocide of 1994*. Oxford: Berg, 1999.

-Tolmacheva, Marina. Reseña de Jose Kagabo. *L'Islam et les 'Swahili' au Rwanda*. París: Editions de L'Ecole des hautes etudes en sciences sociales, 1988. en *African Studies Review*, Vol 33 No 1, Abril 1990.

-Departamento de estado de EE.UU.: "Rwanda: International Religious Freedom Report 2002" Released by the Bureau of Democracy, Human Rights, and labor. 7/10/2002. [<http://www.state.gov>]

-Van der Meeren, Rachel. "Three Decades of Exile: Rwandan Refugees 1960-1990" en *Journal of Refugee Studies*. Vol 9 No 3, 1996.

-Wax, Emily. "Islam Attracting Many Survivors of Rwanda Genocide" en *Washington Foreign Post Service*. 23/09/2002.

-World Bank Group "World Development Indicators Database" 2002. <http://www.world-bank.org/data/wdi2002/>.

*\*Alana Tiemessen es doctorando por la University of the British Columbia y profesora auxiliar en la University of Massachusetts Amherst. Traducción de Africaneando.*

## **Neopentecostalismo en África, una introducción a los trabajos de Asonzeh Ukah**

Oscar Escudero\*

### **1. ¿Auge o declive de la religión?**

La percepción de que la religión se haya en franca decadencia está tan extendida y asentada entre la sociedad occidental como alejada de la realidad, hasta el punto que conforma otro de tantos tópicos que levitan en la nebulosa de distorsiones y perversiones en la que vivimos inmersos, pero que, no por ser más conscientes de ello, deforma menos nuestra visión, nuestro pensamiento y hasta nuestra esperanza. Probablemente, este tópico se nutre en cierta medida de la virtual caída en picado que por igual afecta al cristianismo: también es comprensible, aunque equivocado, juzgar al conjunto de las religiones en función de la salud de ésta ni que sea como mero acto reflejo.

Los prevalencia de tal distorsión se debe a causas de fondo o históricas, y a causas contemporáneas, que no posmodernas, o superficiales. Entre estas últimas, el lento pero inexorable avance del secularismo en las democracias “avanzadas” tiene como consecuencia la reducción del ámbito público religioso (cristiano). También colabora la propia institución eclesiástica, que día a día asiste al aumento de su desprestigio alrededor del mundo a base de encabezar titulares relacionados con el abuso de menores y la pederastia. Éstos mancillan su imagen, y no sólo por la comisión del delito, sino también por la gestión pública (comunicación, reconocimiento, perdón, etc.) que hace de ellos. Al parecer sólo la iglesia cristiana recela de la veracidad de tales imputaciones, mientras su credibilidad se va minando ante el asombro de ciudadanos ateos y practicantes. Entretanto, su amplio terreno conquistado en la Historia se reduce

por la intromisión de toda suerte de movimientos pseudorreligiosos, de una producción indiscriminada de libros de autoayuda, y de una espiritualidad almibarada también creciente que fusiona un poco de aquí y un poco de allá.

Entre las causas de fondo, seguramente la sedimentación del concepto de nihilismo nietzscheano derivado del dictamen de la muerte del Dios cristiano y la creación del superhombre, han contribuido en buena medida, más por su poderosa atracción intrínseca y por cuanto de osadía entraña atentar contra la Sagrada Escritura, que por su transposición a la vida real. Otro factor de desprestigio de la religión es la campaña contra Dios, desigualmente orquestada desde la comunidad científica, empeñada en demostrar su inutilidad sometiéndola a análisis que persiguen demostrar la inexistencia de un ente trascendental e inmanente al mismo tiempo (1). Todo ello acelera el debilitamiento de la religiosidad o a la apariencia de su menoscabo. Y, el conjunto de estas causas, en suma, formaría parte del ideario de la Ilustración, como señalaron Adorno y Horkheimer, según el cual el avance de la razón no sólo arrollaría la vieja mitología y desencantaría al mundo, sino que también relegaría a la religión a una posición secundaria e inestable: “Las doctrinas morales de la Ilustración ponen de manifiesto el desesperado intento de encontrar, en sustitución de la religión debilitada, una razón intelectual para sostenerse en la sociedad cuando falla el interés” (2).

Pero las causas comentadas arriba acaso nos servirán sólo para describir un escenario futuro que, con mucha probabilidad, nunca nos alcanzará. Como apunta el teólogo luterano y sociólogo estadounidense Peter Berger “tenemos que desterrar la idea de que la modernidad y el declive [de la religión] son fenómenos inseparables” (3). Lo cierto es que hoy la religión experimenta una expansión sostenida, que se torna intensa cuando nos referimos al islam, y vertiginosa cuando se trata del pentecostalismo protestante. Éste último está protagonizando una eclosión global y, sin embargo, está pasando desapercibido, como apunta con cierto humor David Martin en un artículo centrado en América Latina: “Los europeos no saben mucho de los extraordinarios avances del cristianismo en el mundo en desarrollo, o incluso del resurgimiento ortodoxo en Europa oriental y Rusia. Puede que tengan vagas sospechas sobre el declive católico en España (aunque no en Italia) y que intuyan la espiritualidad o el materialismo poscristianos del norte de Europa. Es muy poco probable que se den cuenta de que, a partir de la década de 1960, los pentecostales han aumentado en Latinoamérica en muchas decenas de millones, hasta el punto de que una de cada cuatro personas de

Buenos Aires es un pentecostal, o que a partir de la década de 1970 se produjo un movimiento similar en África, generando lo que en Ghana se conoce como fiebre del cristianismo. Este resurgimiento cristiano es tan masivo como el resurgimiento islámico, pero queda por debajo del radar de los medios de comunicación, porque no se ha matado a nadie y, en cualquier caso, las personas involucradas viven en la parte equivocada de la ciudad. Los cristianos en África eran una pequeña minoría hasta fechas muy recientes y en la actualidad ascienden a 350 millones de personas, o una de cada seis de la circunscripción cristiana global” (4). En efecto, la onda expansiva del pentecostalismo está siendo espectacular en África. Según Asonzeh Ukah, con datos de 2005 en la mano (6) los cristianos representan un 46% (400 millones) del total de una población de 890 millones de africanos, lo que significa el mayor crecimiento registrado en todo el mundo. Tal crecimiento no responde únicamente al reclutamiento de parias y desamparados, sino a la inclusión de gente joven, educada, a urbanitas e individuos pertenecientes a las clases acomodadas de la sociedad. En Europa, el pentecostalismo también gana adhesiones, y ha fraguado por ejemplo en el Reino Unido, donde se han erigido iglesias mastodónticas de estética ultramoderna. En España, el mensaje pentecostal se ha infiltrado en la comunidad gitana desde la mitad del siglo pasado, proceso que está documentado pormenorizadamente en los trabajos de Ignacio R. Mena Cabezas (6).

En este artículo abordamos específicamente el neopentecostalismo y su impacto en África, apoyándonos en la solvente y alumbradora investigación del antropólogo nigeriano Asonzeh Ukah. Antes, sin embargo, juzgamos conveniente ofrecer unas pinceladas para aproximarnos a este movimiento religioso.

## **2. Origen, doctrina y naturaleza del pentecostalismo**

El pentecostalismo tiene su epicentro en los Estados Unidos a comienzos del siglo XX. El detonante fueron unas declaraciones del Reverendo Parham en las cuales anunció que una estudiante de su Bethel Bible School, ubicada en Kansas, había hablado en lenguas; tras recibir la inspiración (el soplo, el bautismo) del Espíritu Santo, de súbito había empezado a expresarse en idiomas que hasta entonces desconocía. Al poco tiempo, otros estudiantes atraídos por esta noticia, se empeñaron con éxito en reeditar

la recepción del soplo y el don de lenguas y, según Parham, en su parroquia se pudo escuchar francés, alemán, sueco, bohemio, chino, japonés, etc. Este acontecimiento fundacional devino la culminación de un movimiento religioso que hunde sus raíces en el siglo XIX en Inglaterra, donde los pastores evangélicos ensalzaban el bautismo del Espíritu Santo como condición sine qua non para la salvación que cada creyente debía sentir en sus carnes para alcanzar la plenitud de una vida cristiana. No es ocioso recordar que el pentecostalismo se enmarca dentro del evangelismo protestante.

Tras esta primera etapa en que el pentecostalismo de raigambre inglesa pasa por el cedazo de la americanización, adobándose con la influencia de la cristiandad afroamericana, se consuma la llamada primera ola, que se desarrolla, en cuanto a acólitos y a iglesias se refiere, con un ritmo más o menos pausado y silencioso hasta 1930. A partir de 1950-60, las iglesias pentecostales fueron reconocidas por las otras denominaciones como una parte válida del cristianismo, gracias a actividades como las campañas evangelísticas tuteladas por figuras como William Branham, Oral Roberts o Kathryn Kuhlman, la ceremonia de comunión con los creyentes no pentecostales, y la innovación en el empleo de los medios de comunicación (radio, televisión). De este modo, unos 50 años después del principio, dio comienzo la segunda ola, esta vez con denominación de origen exclusivamente norteamericana, que en un principio comprendió la iglesia episcopal (Dennis Bennett), después la iglesia luterana (Larry Christenson), la mayor parte de las iglesias independientes y, a partir de 1966 aproximadamente, también la iglesia católica. Desde entonces, las experiencias del “bautismo en el Espíritu” o de la “renovación en el Espíritu Santo” son debidamente enseñadas y practicadas. Finalmente, a partir de la década de los 80 tiene lugar el advenimiento del Neopentecostalismo o Movimiento de la Fe. Mientras que el pentecostalismo clásico discrepa de la Teología o Evangelio de la prosperidad, un conjunto de doctrinas que interpretan la prosperidad económica y el éxito en los negocios como una evidencia externa de Dios, se asimilan a la doctrina de la tercera ola. Con la consolidación del neopentecostalismo se desata una expansión que llega a nuestros días, que abarca los cinco continentes y que convierte al movimiento en fenómeno transnacional.

Doctrinalmente, el pentecostalismo procede de la práctica de la recepción de los dones del Espíritu Santo (hablar en lenguas, profecía, sanación, milagros etc.) por parte de los apóstoles en el día de Pentecostés. Ello está recogido en Hechos de los Apóstoles (Hch

2) donde, igual que en el Antiguo Testamento, el Espíritu Santo detenta poderes taumaturgicos para obrar milagros (carismas). En el calendario, el día de Pentecostés señala la celebración del quincuagésimo día después de Pascua (Domingo de Resurrección) y pone término al ciclo pascual. El origen de la efeméride se retrotrae a la fiesta semanal judía, denominada Shavuot, que conmemora la epifanía de Dios en el monte Sinaí y, por tanto, la cesión de la Ley (mandamientos) al pueblo de Israel. En consecuencia, la distinción del pentecostalismo de otros movimientos religiosos se lleva a cabo particularmente por la presencia ineludible de tales dones en el seno de la liturgia. Veamos en qué consisten estos dones y el resto de elementos que caracterizan al pentecostalismo, advirtiendo de antemano que el movimiento neopentecostal abriga un amplio espectro de iglesias, ritos, y hasta creencias y que, por tanto, nos limitamos aquí a trazar las líneas maestras.

El pastor o líder carismático está ungido con el carisma que eventualmente le permite obrar milagros en su ministerio, referidos sobre todo al ámbito de la salud, pero también a sanaciones espirituales, corporales, familiares, etc. El pastor ejecuta las sanaciones a través de la imposición de manos, órdenes autoritarias o rituales comunitarios para templar dolores, curar enfermedades y, con mucha frecuencia, para liberar al feligrés de toxicomanías (drogas, alcohol). Asimismo, el pastor se encarga de lanzar las profecías. La existencia de las mismas se funda en la prueba de la vigencia de la glosolalia (si la una es posible, ¿por qué la otra va a dejar de serlo?). Sin embargo, la profecía en su sentido moderno no tiene nada que ver con las profecías bíblicas. Es un don poco corriente que depende más de los propios pastores que del hecho de que por ser pastor se posea tal don. En cualquier caso, el profetismo apunta a los grandes males del mundo y a la salvación del mismo, pero no a premoniciones de corte adivino.

En lo concerniente al exorcismo, mientras el catolicismo y el protestantismo histórico han defenestrado al demonio como guardián de la fuente del pesar, para sustituirlo por la referencia genérica del mal, el pentecostalismo denunciará de forma inequívoca al diablo y a los demonios de la autoría de los poderes malignos que laceran la salud del cuerpo y del alma. Estos demonios se vincularán a enfermedades, plagas, idolatría, lugares desérticos, etc. La expulsión del demonio, conducida por el líder carismático, se constata en el fragor de cultos especialmente extáticos, rebosantes de gran excitación y fervor. No debe extrañar que el mensaje pentecostal planee en muchos países (Ghana, Etiopía) africanos como una prolongación de los mundos animistas.

En cuanto al sermón y a la prédica pentecostal, impera remarcar que no se trata de un discurso teórico, intelectual o abundante en contenido teológico, sino que persigue azuzar la esfera emocional del feligrés, lo que suele traducirse en explosiones extáticas y en una suerte de catarsis colectiva. El núcleo central del discurso del pastor, salvando todas las diferencias individuales, pasa por subrayar la transformación del individuo como un suceso milagroso alentado por la sola fe. Esta transformación (cuya esencia no es privativa del pentecostalismo, pues es medular también en el islam y hasta en la doctrina hermética que conforma el corpus teórico de la masonería, inspirado a su vez en la alquimia, según la cual el hombre pre-religioso es una piedra bruta susceptible de pulirse hasta convertirse en oro o en un diamante libre de impurezas, a través del ritual de iniciación) del individuo culmina cuando el converso renuncia a la vida dispendiosa y a la promiscuidad y deja de frecuentar bares, prostíbulos, casinos o estadios de fútbol porque ha reformado su psiquis. En lugar de ello acude a la iglesia con fe, donde asume nuevas responsabilidades y cambia las prioridades personales. Entonces, se supone que la paz suplanta la violencia en el hogar, desaparece el machismo y el feligrés reúne todas sus fuerzas para luchar por la prosperidad de su familia. Mientras tanto, el converso presta una especial sensibilidad hacia el cuidado de su apariencia física mediante el esmero en la indumentaria y la higiene corporal, la represión de insultos y exabruptos, esforzándose por mejorar la expresividad. Este nuevo contrato no se suscribe ni con la iglesia ni con el pastor, sino con el mismo Espíritu Santo, eso sí, bajo los auspicios del pastor.

Todos estas habilidades que con mayor o menor prestancia puede desempeñar el pastor, durante el pasado siglo y el presente dieron pie a la proliferación de una variedad de pastores cuya elocuencia ha alcanzado cotas siderales de fama y admiración parangonables a las de estrellas de cine y televisión. Nos referimos a los pastores superestrellas (teleevangelistas) que difunden el mensaje a través de espacios televisivos de gran audiencia, normalmente norteamericanos aunque, como veremos más adelante, también africanos que trascienden sus barreras locales y pueden aparecer como “artistas invitados” en programas televisivos afines. A menudo, estos pastores de masas conducen ritos litúrgicos en estadios atestados de multitudes, que sirven a su vez de campañas publicitarias en sí mismas, dotadas de un potente impacto que repercuten en nuevas adscripciones.

Para el culto o liturgia pentecostal, el escenario puede oscilar entre una iglesia

realquilada, una de nueva construcción, pasando por bajos comerciales, locales cedidos por la administración o domicilios privados. Normalmente, los feligreses son conversos, en su mayoría procedentes del catolicismo romano, aunque no se descarta cualquier otro credo de origen. En principio, la inmensa mayoría de la membresía se corresponde con las clases más desfavorecidas de la sociedad, aquejadas no sólo de penalidades materiales sino de la inestabilidad emocional que provoca la pérdida de un expectativa que atenúe las dificultades cotidianas. Durante la liturgia, el pastor interacciona con la congregación o grey, y, a veces los fieles “dan testimonio” de cómo la fuerza del Espíritu los ha “liberado” de hábitos perniciosos de sus vidas pasadas (alcohol, violencia doméstica, etc.). Ello refuerza el mensaje y estimula o contagia a los que aguardan un tanto escépticos esta transformación, pues las manifestaciones que hacen algunos grupos religiosos del don de lenguas se llevan a cabo intramuros y no ante el público general. Ahora bien, a diferencia de los primeros testimonios del reverendo Parham, los que en la actualidad hablan en lenguas suelen articular sonidos totalmente incomprensibles, en un estado tal de frenesí que los lleva a arrojarse al suelo o a gritar fuertemente. La otra cara de la glosolalia sería la interpretación de lenguas, práctica muy restringida y acotada exclusivamente a pastores con capacidad exegética. Antes de abordar la situación del neopentecostalismo en África Occidental (sobre todo en Nigeria y Camerún) conviene acentuar que su aterrizaje, al igual que el resto de religiones, se ha ido imbuyendo del calor local y amoldándose al entorno, a veces estableciendo un diálogo tan permeable como para crear nuevas iglesias y notorias variaciones en la interpretación de la doctrina. Con ello, naturalmente, existe el riesgo de incurrir en contradicciones, tales como que algunos pastores prohíban ver la tele en Chile, y en EEUU se retransmitan sermones conducidos por teleevangelistas en canales monotemáticos durante 24 horas seguidas. En este sentido, tampoco el pentecostalismo está a salvo de traiciones flagrantes a sus principios cuando no de violaciones descaradas de los mismos. De alumbrar estos matices locales y de evidenciar que la iglesia pentecostal africana adolece de los mismos vicios que otras instituciones religiosas (7), así como de plantear mecanismos para corregirlos, versan las investigaciones de Asonzeh Ukah.

### **3. Las cristiandades africanas bajo la lupa de Asonzeh Ukah**

Asonzeh Ukah se graduó en la Universidad de Ibadan (Nigeria) en Religión Comparada en 1994. Más tarde amplió sus estudios cursando Sociología de la Religión, incluyendo así en su visión un planteamiento antropológico. En la actualidad, ejerce como profesor de Historia de las Religiones en la Universidad de Baviera (Alemania), combinando la docencia con estancias en distintos países africanos donde lleva a cabo sus estudios de campo: Ghana Nigeria, Camerún, Uganda, Lesotho. A parte de su producción científica académica, Ukah ha publicado varios libros: “A New Paradigm of Pentecostal Power. The Redeemed Christian Church of God in Nigeria”, “Local Identities and Global Processes in African Pentecostalism”, “Poster Publicity and Religious Proselytization. A Study of Pentecostalism in Ibadan”, “Religion and Mass Media. A Sociological Perspective”, “Religion and Truth-Telling. A Christian Perspective” (8). Tras varios años de dedicación a la fiebre del neopentecostalismo en Nigeria y su irradiación a otros países vecinos, desde 2007 Ukah ha venido observando atentamente la expansión de la iglesia pentecostal nigeriana en Sudáfrica, tema sobre el que versa su más reciente publicación: “Gods at Crossroads: Competitive Strategies of Nigerian Churches in South Africa”.

De entre toda su labor investigadora, nosotros nos centraremos en dos publicaciones que ahondan en la explosión de la iglesia pentecostal en el seno de Nigeria y sus repercusiones en el resto del continente, y hasta en el mundo. Comenzaremos por “Los expertos en religión y la producción de un conocimiento (religioso) translocal. El caso de la Iglesia Cristiana Redimida de Dios (9). A tenor del prisma socio-antropológico de Asonzeh Ukah, las organizaciones religiosas operan como centros de producción y transmisión de conocimiento. En un momento en que la sociedad africana está experimentando rápidos cambios en el terreno de la religión, Nigeria (sobre todo el sur, donde predomina el cristianismo) se postula como un caso excepcional donde la producción de conocimiento por parte de la Iglesia Cristiana Redimida de Dios (ICRD) se ha convertido en el segundo producto de exportación después del petróleo. Ukah considera que el “renacer” de la religión acontece sobre la base de un caldo de cultivo propio de un país en recesión económica, inestabilidad política, lastrado con una distribución de la riqueza escorada a porcentajes desgraciadamente manidos como que el 85% de la misma se haya en manos de un 5% de la población. Justo en este contexto

medró una variante de neopentecostalismo. La nueva clase religiosa, formada por pastores y evangelistas universitarios se planteó generar un conocimiento que pudiera hacer frente o incluso controlar los procesos sociales, económicos y políticos. De resultas de la instauración de este nuevo orden religioso económico, ha calado la idea, más allá de la feligresía, de que es el conocimiento correcto de Dios y no la ciencia, la economía o la tecnología, quien socorrerá a la nación de sus penalidades (auxilio divino). Ukah nos recuerda que esta aspiración no pasa desapercibida al visitante que aterriza en Lagos y toma un taxi o sube a bordo de un autobús para desplazarse al centro de la ciudad. Compitiendo con marcas globales, políticos y empresarios que se promocionan en las vallas publicitarias, los anuncios relativos a la religión lucen contiguos como una opción más (única) de salir al paso de los problemas que azotan el país. Y no sólo se enuncia tal o cual pastor, sino que además se mercantilizan sus dones carismáticos exhibiendo el catálogo de sus servicios: curación, sanación, enriquecimiento, protección contra los espíritus malignos, etc.

El nacimiento del Nuevo Pentecostalismo de Nigeria acontece durante las tres últimas décadas del pasado siglo, de resultas de la guerra de Biafra (1967-1970) que, dejando al descubierto todas las miserias de un conflicto sangriento, allanó el terreno para la cosecha de cualquier teología que quisiera o pudiera sembrar esperanza en ese erial. Tras la guerra, la economía, al son del petróleo, alterna momentos de grandeza (se construyen escuelas, universidades, hospitales, si bien se topan con la problemática de falta de profesionales cualificados para conferir operatividad al servicio) con etapas críticas que concitan la intervención del FMI y del Banco Mundial. Mientras, la política engarza una sucesión de regímenes militares que tienen la particularidad de superar al anterior en negligencia. Aunque de carácter enteramente civil, el peor de todos los gobiernos ha sido el correspondiente al periodo 1996-2006, cuya administración ha conseguido perpetrar los peores estropicios en la sociedad, sumiendo al país en un estado aun más paupérrimo: Nigeria está muy por debajo en nivel de vida a Bangladesh y Haití.

Se puede afirmar, dado que “el alcance actual del sufrimiento y del hambre no tiene precedentes en la historia de Nigeria” que el neopentecostalismo se ha expandido a medida que las condiciones de vida y económicas empeoraban, gracias a un discurso que proporcionaba un nuevo tipo de conocimiento. Este discurso abunda en la promesa de riqueza sin precedentes, salud pública y prosperidad, garantizada por la divinidad.

No en vano, Ukah se refiere a los jefes de esta nueva clase religiosa como empresarios religiosos. Éstos ponen el énfasis en la consecución de las cosas buenas de este mundo más que las que deparan un futuro lejano y remoto, o directamente el más allá. De todas las iglesias que reaccionaron a las crudas circunstancias socio-políticas, la ICRD se postula como la institución que mejor ha sabido interpretar el presente y abrirse un hueco en el mismo.

A la ICRD le han bastado sólo 50 años, eso sí, plagados de vicisitudes (Ukah nos muestra una panorámica de las alianzas y desavenencias entre iglesias a raíz de la independencia, de la rotura de lazos con la Sudáfrica del Apartheid) para convertirse en lo que es ahora. Su exitosa particularidad se debe a la esencia de su teología, que promete a sus miembros, por encima de cualquier otra consideración, riqueza y bienestar material. La eficacia de este mensaje ha catapultado esta iglesia desde su modesto nacimiento en el seno de los yoruba, a la posición de principal exportador de teología de África Occidental. Este crecimiento vertiginoso no puede entenderse sin la figura del reverendo Josiah Olufemi Akindayomi, primer propulsor de la ICRD. Antes de convertirse en predicador en Lagos, fue curandero y adivino (babalawo). Luego pasó por varias órdenes religiosas hasta que fue excomulgado por insubordinación. Hasta este momento, la ICRD, pese a su expectativa real de crecimiento insuflada por la labor de Olufemi Akindayomi, continuaba siendo una iglesia minoritaria, integrada por yorubas (de hecho los cultos se oficiaban en ese idioma) y caracterizada por una marcada renuencia a la modernidad (separación de hombres y mujeres), a la prosperidad, y a la limosna. Se prohibía a sus fieles desempeñar empleos relacionados con el alcohol, el tabaco o que se alistaran al ejército.

Para rescatar a esta organización religiosa de su estado residual y elevarla a la categoría de iglesia más importante del continente africano, fue fundamental el empuje de Enoch Adejare Adeboye, que con 39 años sucedió en el cargo a Josiah Olufemi Akindayomi tras su muerte en 1981. Visto el resultado, hoy nadie discute que Enoch Adejare Adeboye accedió al liderazgo por mandato divino. Pese a su epígrafe de predicador, Asonzeh Ukah cataloga a Enoch Adejare Adeboye como el experto religioso y empresario de la religión más exitoso de Nigeria, epítetos que ya de por sí equiparan la religión con el dinero. Nacido en el seno de una familia humilde, polígama del sur de Nigeria, siguió su carrera académica hasta el año 1973, cuando “renació” después de someterse durante dos meses al adoctrinamiento de la ICRD. Dos años después se

ordenó como pastor. Durante la primera década al mando de la organización, Adeboye introdujo un nuevo método de enseñanza (predica) basado en el desarrollo individual por encima de otras consideraciones doctrinales más tradicionales. En efecto, el énfasis en la prosperidad fue considerado revolucionario en el seno del neopentecostalismo, y ocasionó una refundación del mismo con cambios notables como la “despenalización” de las colectas, cuando años antes estaba prohibida la limosna, así como la aceptación de ofrecimientos. En suma, Adeboye exhortaba a los fieles a que estableciesen una relación de intercambio con Dios.

A este flamante método le siguieron otras reformas capitales como la implantación de “parroquias modelo” en sustitución de “parroquias clásicas”. Las “parroquias modelo” eran modernas, cosmopolitas, afines a los medios de comunicación y los oficios se impartían en inglés; todo ello con el fin de ampliar el abanico del público potencial, y de pescar en otros caladeros sociales como el de las personas cultas, ricas o individuos en pleno ascenso social. Inevitablemente toda esta clientela más acomodada había de enriquecer a la iglesia. Los resultados de estos cambios no se hicieron esperar: de 39 parroquias en 1981, en una década aumentaron a 70.000 en 90 países. Y la transformación no tocó a su fin aquí, sino que Adeboye apostó por la internacionalización de su iglesia mediante estrategias a caballo entre el comercio internacional y el proselitismo. Cuando Ukah habla de exportación, se refiere a productos exportables como “los Holy Ghost Service (Oficios del Espíritu Santo), un programa de milagros y curación que dura una noche y concentra a más de 200.000 devotos, o el Congreso del Espíritu Santo, productos que tienen buena recepción en Europa, Norteamérica, Australia, etc.

Mientras se extendía la influencia de la ICRD, Enoch Adejare Adeboye redondeaba su discurso con un diagnóstico sobre la realidad que todavía había de magnetizar un surtido abanico de sensibilidades hasta entonces reacias: sólo el conocimiento divino obtendrá la victoria sobre la hecatombe en que se encuentra sumido el país por encima de medidas económicas, o sociales del tipo que sean. Adeboye reducía los problemas de la gente a estas pocas categorías: la desgracia, la obsesión, la opresión, la posesión, la confusión, la distracción y el atraso. Además, su discurso redobló su resonancia con la inclusión de profecías anuales que lanzaba desde el púlpito vaticinando el curso de los acontecimientos, sobre todo los concernientes a la esfera política, esto es, los que afectaban al partido político de turno que ejercía el poder. De ello se colige que el

conocimiento religioso tiene además (o sobre todo) fines políticos, con miras, sí, a la resolución de los problemas locales y nacionales, pero con aspiraciones universales. Toda la ambigüedad que quiera endosarse a esta delgada línea de actuación, se diluye con la constatación inequívoca de la vertiente mercantil de la ICRD, que la conduce a establecer alianzas con multinacionales (como Coca-Cola o Unilever, que se publicitan en sus cultos) a cambio de honorarios. Como sentencia Ukah, desde el punto de vista de esas corporaciones “El hecho de asociarse con la iglesia produce un capital simbólico de valor práctico”.

Pero los empresarios religiosos no se han contentado con divulgar este conocimiento desde arriba, desde el púlpito, sino que han promovido que éste se integre en los programas del sistema educativo para que las generaciones emergentes reciban instrucción desde su infancia. La doctrina del neopentecostalismo se enseña en guarderías, educación primaria y secundaria, academias profesionales, escuelas de misioneros y también en universidades. Ello significa que los pupilos licenciados asimilan una filosofía que vincula iglesia con mercado y predicación con rentabilidad. Estas escuelas se están expandiendo más allá de las fronteras de Nigeria, con campus universitarios en Kenia, Sudáfrica, Reino unido, EEUU y también Israel. Mientras tanto, la ICRD ha erigido un sistema de mercadotecnia, con venta de productos propios que potencian la difusión como DVD, CD con sermones de audio, una potente web, emisora de radio, un canal de televisión, más de 80 libros editados firmados por el propio Enoch Adejare Adebayo que se reimprimen constantemente, etc. Para dar salida a este catálogo de artículos venales, cada iglesia distribuida por el mundo deviene un punto de venta que satisface a la perfección la compra por impulso.

#### **4. ¿Quién controla las cuentas de la iglesia?**

Omitiendo cualquier juicio de valor sobre la ICRD, en “Los pastores y la responsabilidad en el manejo de las finanzas en la iglesia pentecostal del África Occidental” (10), Asonzeh Ukah propone pautas encaminadas a exigir un control financiero de estas iglesias, emulando un modelo que se encuentra vigente en Europa (no en España), EEUU y Australia. Ukah se ampara en la razón (teórica) de ser de toda organización religiosa, que se puede resumir en pocas y claras palabras: las

instituciones de caridad están orientadas a beneficiar al conjunto de la sociedad, y no a sus líderes. Por ello se les presupone que operan sin ánimo de lucro y se les concede la exención de impuestos. Apoyándose en estas prerrogativas, Ukah concluye que precisamente por ello deben ser susceptibles de auditorías y de control fiscal, pues la fiscalización sería el broche de la transparencia o, dicho de otro modo, la suma de la transparencia por parte de la institución religiosa y la fiscalización por parte de la administración estatal, fortalecerían la confianza y la cooperación. Sin embargo, buena parte las iglesias pentecostales africanas campan libérrimas en un vacío donde nadie escruta sus cuentas.

La radiografía de la realidad del neopentecostalismo en África es que se apoya en su mensaje de salvación, esperanza y prosperidad para conseguir objetivos pragmáticos. Ello se produce en parte porque no hay ninguna supraestructura que unifique la miríada de iglesias asociadas al movimiento pentecostal. Mientras que el mensaje doctrinal sí que aúna a todas las organizaciones, la estrategia de crecimiento (económico) de dichas iglesias, dispar y siempre subterráneo, bebe de los principios empresariales, basándose en que amasando más recursos y medios económicos, mayor es su potencial de supervivencia y su capacidad de atraer mayor número de acólitos. Debido a esta constatación, Ukah desestima los principios rectores ideales de toda organización religiosa y sume su análisis bajo otra demarcación: la política económica del pentecostalismo. Veamos los casos contrapuestos de Camerún y Nigeria.

En Camerún prevalece un paquete de medidas de control que regula toda organización religiosa que se preste a registrarse y a obtener reconocimiento legal. En este país, que se define estatutariamente como un estado secular, se presupone que cualquier organización religiosa tiene una finalidad dirigida a difundir su mensaje, al tiempo que no esconde propósitos económicos. Por ello, dichas organizaciones deben cumplir dos requerimientos: que lleven un control exhaustivo de su balance económico, y que lo hagan llegar a la administración a través de un informe financiero anual. El segundo es que los representantes o responsables deben entregar las cuentas o inventarios aun sin notificación previa. Ello genera fricciones por partida doble. Las instituciones religiosas se sienten amenazadas y desconfían de la finalidad de este control, en tanto que el Estado camerunés desconfía de la genuina labor programática de las iglesias pentecostales, a las que responsabiliza de causar graves perjuicios a la ciudadanía, o al menos, a algún sector de ella.

En las antípodas de Camerún, la Constitución nigeriana “garantiza la libertad de cultos y el derecho de profesar y difundir cualquier visión religiosa”. Básicamente, de ello se deriva que la religión no está controlada por el Gobierno, del mismo modo que el Gobierno no tiene preferencia por ninguna confesión. También es verdad que esta libertad no es extensible a todo el país. Sin ir más lejos, en los doce estados del Norte, se observa la Sharia (Ley islámica) desde 1999. A diferencia de Camerún, en Nigeria no existe ningún órgano regulador que supervise los desafortunados recursos que manejan las organizaciones. Ni tampoco existen restricciones, por ejemplo, para limitar los foros donde puede o debe transmitirse el mensaje. Así, no es extraño que auditorios de universidades, espacios públicos, etc. acojan con frecuencia a pastores o congregaciones, diseminando propaganda religiosa en ámbitos donde no todo el mundo está dispuesto a prestar atención.

No es sólo que estas organizaciones deban ser reguladas en aras de la salud institucional. La cuestión capital es cómo la doctrina del dinero, y sobre todo las estrategias para obtenerlo, se ha convertido en piedra angular dentro del neopentecostalismo. Para sus líderes el dinero es tan primordial como para los accionistas de una corporación. Ellos defienden que el incremento material de sus seguidores es indisoluble del crecimiento espiritual, pues las iglesias no fueron creadas sólo para dar cabida a las personas pobres que anhelan la salvación, sino también a las ricas que puedan aportar recursos (“Dar es adorar a Dios”) porque la donación de los mismos tiene como contrapartida la salvación y bendición de Dios, además de recompensas materiales y económicas. A los acólitos se les enseña que el dinero es un recurso, un valor como la virtud, buena por sí misma. Y la iglesia acopiará riqueza a través de la recepción de sumas efectuadas por los feligreses, y estos se enriquecerán precisamente como consecuencia de ese gesto. Aunque más turbia, otra fuente de obtención de recursos emana de los sucosos honorarios de los pastores evangelistas más mediáticos que viajan a EEUU, los cuales se encargan de paso de tender puentes trasatlánticos que les benefician más allá de lo económico, esto es, obteniendo relevancia dentro del circuito mundial Pentecostés, amén de celebridad y proyección internacional. A grandes rasgos, un predicador cobra una tarifa fija además de una comisión en función de los ingresos derivados de la asistencia o del evento en cuestión donde se celebre la prédica. Los pastores Uma Ukpai de Camerún, o Akwa Ibom de Nigeria cobran una minuta aproximada de 3250€ por conferencia. Sobre este asunto no

existe controversia: “En todo trabajo hay ganancia”.

La economía neopentecostal basa toda su vinculación con el dinero en el verso bíblico Malaquías 3.8-10, que ordenaba al pueblo de Israel a aportar sus diezmos al templo como condición previa a la compensación por parte de Dios. A excepción de alguna iglesia aislada, que vincula exclusivamente la obligación del diezmo a los afiliados, el resto de iglesias admiten aportaciones o donaciones independientemente del credo del donador. Los predicadores no se han quedado aquí. Sugieren que el diezmo es simbólico, es decir, las contribuciones pueden y deben ser mayores y no siempre dinerarias. Se pueden aportar regalos, bonos, etc. Ni siquiera la enfermedad debe constituir una limitación para donar. Aun más, quien paga, experimentará antes una rápida recuperación. Si el diezmo es la primera fuente de ingresos, la “ofrenda es la segunda en importancia: “ofrendas financieras”, “ofrendas de agradecimiento”, “ofrendas de alianza”, son modalidades que apuntan a otra potencial y deseada feligresía: la que corresponde a profesiones liberales, profesores de universidad, hombres de negocios, o altos cargos de la administración. A éstos se los reconforta con una promesa mixta de recompensa, y de ascenso o promoción social ilimitado. Y, siguiendo patrones comerciales propios de las multinacionales, al feligrés se le muestra y recuerda con insistencia cuál es el perfil del candidato ideal: amigos o no que sufren una enfermedad, que estén pasando una mala temporada o que sean directamente marginados. Esto es, los miembros desempeñan la función de comerciales. Y, tanto la entrada de ingresos como de miembros, está sujeta a una práctica ya habitual de estas iglesias, que es su querencia por las estadísticas, las gráficas y las cifras al más puro estilo empresarial, siempre bajo el aura del crecimiento en todos los indicadores (feligresía, ingresos, etc.) como principio rector. El alcance de esta ambición sin límites ha conducido a estas iglesias a buscar adeptos más poderosos, como entidades financieras o aseguradoras. De hecho, varias iglesias (en Camerún y Nigeria) regentan bancos de su propiedad. La principal justificación es que los ahorros de los fieles no pueden ser administrados por infieles. Tan acusada y vital es la mercantilización de estas iglesias que algunos pastores han sido despedidos por falta de productividad, por fracasar en el cumplimiento de los objetivos de negocios establecidos a principios de año.

Ante este panorama, Ukah insiste en la necesidad de implementar mecanismos de control habida cuenta que estas iglesias no se detienen en la propagación doctrinal sino

que operan como auténticas máquinas de generar recursos, cuya gestión y finalidad permanecen bajo un tupido velo. Ukah lo considera “una estrategia competitiva de captación de recursos del medio en que se mueven, en un mercado religioso denso”. Vale decir que esta opacidad no implica directamente la existencia de malversación, pero sí abre un interrogante en cuanto a la confianza y la transparencia pública. Un ejemplo de ello es que han aumentado los casos de escándalo financiero relacionados con estas iglesias. Un ejemplo contrario es la constatación del especialista David Maxwell (citado por David Martin) que “señala que cuando el pentecostalismo surge sobre un telón de fondo de violencia política como en Uganda, Mozambique, Zimbabwe y Sudáfrica, resocializa a los jóvenes con maneras y costumbres pacíficas”.

#### **NOTAS**

(1) Richard Dawkins, “El espejismo de Dios”, Espasa (2006). El eminente teórico evolutivo y divulgador más célebre del Reino Unido ha protagonizado en los últimos años un acalorado debate entre ciencia y religión, ensalzando mensajes como: “Los ateos pueden ser felices, equilibrados, morales e intelectualmente satisfechos; La selección natural y teorías científicas similares son superiores a hipótesis basadas en Dios — como la falacia del diseño inteligente — en lo que se refiere a la explicación del mundo vivo y el cosmos; Los niños no deben ser etiquetados por la religión de sus padres. Términos como «niño católico» o «niño musulmán» hacen que la gente retroceda; Los ateos deben estar orgullosos y no compungidos, debido a que el ateísmo es una prueba de tener una mente saludable e independiente; Los ateos pueden ser felices, equilibrados, morales e intelectualmente satisfechos”.

(2) Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, “Dialéctica de la Ilustración”. Editorial Trotta (2009)

(3) Peter L. Berger (Profesor de Sociología en la Universidad de Boston y Director del Instituto de Estudio Cultura Económica.). “Las religiones en la era de la globalización”, Globalización y religión, 2006.

(4) David Martin, “¿Otra forma de revolución cultural?”, Revista de Libros, 146 (Febrero, 2009).

(5) Asonzeh Ukah. “African Christianities: Features, Promises and Problems”. Institut für Ethnologie und Afrikastudien, 2007

(6) Ignacio R. Mena Cabezas. “El ascetismo pentecostal gitano y la gestión corporal. Una aproximación desde la antropología del cuerpo”. Atenea Digital, núm.13:1-26 (primavera 2008)

Ignacio R. Mena Cabezas. “La fe en el cuerpo. La construcción biocorporal en el pentecostalismo gitano”. Revista de Antropología Experimental. N° 7, 2007.

Ignacio R. Mena Cabezas. “Sobre dones carismáticos. Una aproximación a la glosolalia y la

liberación de espíritus en los cultos pentecostales gitanos”. [http://www.ugr.es/~pw-lac/G19\\_20Ignacio\\_Mena\\_Cabezas.html](http://www.ugr.es/~pw-lac/G19_20Ignacio_Mena_Cabezas.html)

(7) John F. Pollard. “El Vaticano y sus banqueros. Las finanzas del papado moderno 1850-1950”, Melusina (Enero, 2007). En este libro se analizan las actividades económicas del Vaticano y se denuncia su vocación lucrativa, así como, por ejemplo, sus demandas de crédito a miembros destacados de la comunidad judía, incurriendo en el delito de usura que la doctrina prohíbe.

(8) Asonzeh Ukah - A New Paradigm of Pentecostal Power - The Redeemed Christian Church of God in Nigeria, New Jersey & Asmara: Africa World Press/Red Sea Press, 2008

Asonzeh Ukah - The Redeemed Christian Church of God (RCCG), Nigeria - Local Identities and Global Processes in African Pentecostalism, Doctoral Thesis, <http://opus.ub.uni-bayreuth.de/volltexte/2004/73/pdf/Ukah.pdf>, University of Bayreuth, 2003

Asonzeh Ukah - Poster Publicity and Religious Proselytization - A Study of Pentecostalism in Ibadan, M.Sc. Dissertation, University of Ibadan, Nigeria, 1999

Asonzeh Ukah- Religion and Mass Media - A Sociological Perspective, M.A. Dissertation, University of Ibadan, Nigeria, 1997

Asonzeh Ukah -Religion and Truth-Telling - A Christian Perspective, B.A. Project, University of Ibadan, Nigeria, 1994

(9) Asonzeh Ukah. Los Expertos en religión Y La Producción de Un Conocimiento (Religioso) Translocal - El Caso De La Iglesia Cristiana Redimida De Dios (RCCG), Nigeria, in: *Antípoda*, Número 2, 2006, Enero – Junio: 179-207

(10)Asonzeh Ukah. “Los Pastores Y La Responsabilidad En El Manejo De Las Finanzas en La Iglesia Pentecostal Del África Occidental”, *Antípoda*, Número. 6, 2008, Enero-Junio: 41-70

#### *Otras referencias*

- Mónica Cornejo Valle. “El debate actual sobre pentecostalismo”, *Política y Sociedad*, 37 (2001), Madrid (pp. 151-160)

- Mathew S. Bothner. “El soplo del espíritu: perspectivas sobre el movimiento pentecostal en Chile”. *Estudios Públicos*, 55 (invierno, 1994)

- European Research Network on Global Pentecostalism (GloPent): <http://www.glopent.net/>

**\*Oscar Escudero** es miembro del equipo de redacción de *Africaneando*.

## **El “Kebra Nagast”: libro sagrado de la tradición etíope y Biblia secreta para los Rastafaris**

Lorenzo Mazzoni\*

No llores más. Ya que el León de la tribu de Judah ha vencido,  
el brote de David.

Él puede abrir el libro y desatar los siete sellos.

(Apocalipsis 5,5)

### **La Gloria de los Reyes de Etiopía**

El libro “Kebra Nagast, la Biblia secreta del Rastafari” es la primera traducción al castellano de un antiguo texto de Etiopía (escrito en el siglo IV d.C. aproximadamente), cuyo título “Kebra Nagast” en amárico (idioma etíope arcaico) significa ‘la Gloria de los Reyes’.

Dicho texto se ha traducido a lo largo de los siglos en varios idiomas, pero resultaba imposible encontrarlo hasta ahora en una edición en castellano: las únicas publicaciones relativas al Kebra Nagast en España databan del siglo XVI, y se trata de dos ediciones incompletas que se limitan a pocos capítulos - traducidos probablemente de portugués a castellano (publicadas en Toledo, 1528; y Barcelona, 1547).

Hoy en día el Kebra Nagast está publicado en inglés en dos ediciones, la de Gerald Hausman publicada por St Martin Press (Nueva York, 1997) y la de Miguel F. Brooks, por Red Sea Press (Lawrenceville, 1995). En francés hay una publicación más reciente (septiembre 2007) traducida por el Dr. Samuel Mahler, conocido estudioso de historia religiosa. El texto se encuentra también online en internet, en la mejor traducción al

inglés, la más fiel al texto amárico, realizada por Sir. E. A. Wallis Budge en 1922 (en la página: [sacred-texts.com/chr/kn](http://sacred-texts.com/chr/kn)).

En italiano el Kebra Nagast se encuentra en una edición que he traducido yo mismo y que la editorial “Coniglio editore” ha publicado en julio del 2007 (“Kebra Nagast, La Biblia Segreta del Rastafari”). En el año 2010 finalmente he traducido el libro también al castellano, publicado el pasado junio por la editorial “Corona Borealis” de Málaga.

Todas las publicaciones del ‘Kebra Nagast’ en circulación en diferentes idiomas han encontrado un éxito notable con el público (por ejemplo la traducción al italiano se ha vuelto a imprimir dos veces en menos de tres años, vendiendo en tan poco tiempo más de cuatro mil copias) y también muchos lectores de habla española están interesados desde hace tiempo en encontrar una traducción del Kebra Nagast en castellano; tanto en España, cuanto en varios países de Latinoamérica, miles de personas han estado interesadas en la traducción de este texto, anticipándose a la salida del libro en castellano.

De hecho resulta casi increíble que un texto como éste aún no se encontrara traducido al castellano: pero el éxito que está cosechando en los lectores el libro ‘Kebra Nagast’ en las ediciones de todo el mundo, confirma las expectativas: se trata de un texto muy importante.

### **¿ Por qué puede ser hoy en día tan importante un libro etiope del siglo IV d.C.?**

Porque este antiguo texto cuenta la historia del hijo del hombre desde Adán hasta Jesucristo; porque narra y explica la interesante tradición religiosa del antiguo Imperio de Etiopía, cuyo ultimo Rey es el Negus Haile Selassie I; pero sobre todo porque se trata del texto sagrado de un movimiento espiritual que se afirma cada vez más y en más países, gracias a la música ‘Reggae’ y a cantantes como Bob Marley: el movimiento Rastafari.

## **Antiguo y sagrado texto Africano**

Etiopía extenderá sus manos hacia Dios  
(Salmos 68, 32)

Un primer borrador de este texto antiguo de Etiopía fue compilado entre el siglo IV y el siglo VI, pero la recopilación definitiva data del siglo XIII.

El Kebra Nagast relata temas históricos y de importancia religiosa, pero también arqueológica, porque explica como se desarrolló el movimiento de la dinastía real de Israel, desde Jerusalén hasta Etiopía (antes conocida como Saba o Sheba), es decir el desplazamiento simbolizado por el traslado del Arca de la Alianza, que contiene el Decálogo, a Etiopía. Este Arca desde el padre Salomón, Rey de Israel, pasa a las manos de su hijo (fruto de la relación con Makeda, la Reina de Etiopía), llamado Bayna-Lehekem y coronado Rey de Etiopía con el título de David II (y de Menyelek I), probablemente a finales del siglo X a.C.

Junto con el Arca entonces se desplazan a Etiopía también la monarquía teológica, la descendencia bíblica y la Sabiduría. Esto es básicamente lo que este ‘revolucionario’ libro argumenta, recopilando conjuntamente textos judíos del Antiguo Testamento con Evangelios cristianos, con extractos del Corán y otras leyendas árabes, y también con textos considerados apócrifos.

El Kebra Nagast por tanto puede definirse una ‘re-lectura’ de escritos principalmente bíblicos, y documenta que: "... una vez todo el mundo estaba compuesto por tres reinos [...], dirigidos por tres Reyes, los tres hijos de Salomón...", y que hubo un largo período en que: "Los reyes de todo el mundo entonces conocido descendían de Shem". También sostiene que el Arca de la Alianza se encuentra aún en Etiopía (cerca de Axum, o Lalibela), y conecta la descendencia Salomónica (es decir la línea de David, Moisés, Abraham, Adán) con la dinastía real de Etiopía, sin interrupciones hasta el moderno y último Rey de Etiopía, Ras Tafari Makonnen, coronado Emperador en 1930 con el título de Negus Haile Selassie I (que significa ‘Poder de la Santa Trinidad’).

Esto es exactamente el significado de ‘La Gloria de los Reyes’: la continuidad de la dinastía de los Reyes de Israel y Etiopía, representada por el Arca de la Alianza (es decir el Tabernáculo de la Ley de Yahvé). Un texto lleno de interés cultural (filológico, antropológico, bíblico), de fascinantes preguntas arqueológicas y de profecías.

Un libro como un viaje, podría decirse: desde Etiopía hasta Jamaica, para llegar al culto espiritual (nacido en el Caribe gracias al sueño de un Rey Negro, Haile Selassie I, de una África libre y poderosa y de una Etiopía heredera de Israel) conocido como Rastafarismo, un símbolo de emancipación de la esclavitud. Promovido por personas como Marcus Mosiah Garvey (fundador en principios del siglo XX del movimiento de liberación llamado UNIA -Universal Negro Improvement Association), o más recientemente como el cantante Bob Marley y otros grupos de música Reggae: el movimiento Rastafari está uniendo cada vez más simpatizantes, seguidores y fieles por todo el mundo.

Texto sagrado de esta cultura religiosa es el libro "Kebra Nagast" y considerando que desde hace años los creyentes Rastafaris se han difundido también fuera del Caribe (sobre todo en Latinoamérica, y aún más en Europa), era hora que su 'Biblia' fuese publicada también en castellano.

Desde Ge'ez, al Amárico y Árabe (entre IV y XII siglo d. C.) hasta inglés, francés, portugués y alemán, a partir del siglo XVI el Kebra Nagast fue transcrito, traducido y publicado en distintos momentos y lugares, pero casi nunca completamente. Hasta el 1922 cuando por fin fue impreso íntegramente en el Reino Unido, en sus 117 párrafos traducidos al inglés por Sir E. A. Wallis Budge, Profesor de Historia judía en Cambridge y director del Departamento de antigüedades Egipcias y Asiriología del Museo Británico: desde esta edición del 1922 el dr. Mazzoni ha realizado su trabajo de traducción al castellano.

### **La Biblia secreta del Rastafari**

Un Rey negro será coronado en África,  
ya que el día de la liberación está cercano.  
(Hon. Marcus Mosiah Garvey)

El Kebra Nagast nació como resultado de diversas transcripciones (realizadas en Etiopía durante los primeros cuatro siglos de la era cristiana) de escrituras sagradas sionistas. La base es el Antiguo Testamento, junto con escritos rabínicos, con leyendas tradicionales (principalmente etíopes y coptas, y también del Egipto antiguo), con

comentarios del Corán e historias de la tradición árabe (en particular de Palestina y Siria -p. ej. 'El Libro de Bee'), y con libros Cristianos considerados apócrifos (como 'El Libro de Adán y Eva', 'Kufale', 'Las instrucciones de San Pedro a su discípulo Clemente', 'La vida de Ana madre de la Virgen María', 'El Libro de la Perla', 'El ascetismo de Isaías', etc.).

Esta recolección de textos sagrados comenzó a circular en forma completa, con la redacción en la antigua lengua de Etiopía (es decir el Ge'ez, idioma propio de los Aksumitas: se trata de la lengua precedente al Amárico), desde el siglo VI d.C., probablemente compilada por un sacerdote copto y finalmente titulada 'Kebra Nagast' (o Negast): literalmente La Gloria de los Reyes.

El libro fue posteriormente traducido al árabe, al etíope moderno y luego en otros idiomas, hasta llegar a Jamaica como texto sagrado muchos siglos después (tras la abolición de la esclavitud, a finales del siglo XIX); inicialmente a través de la predica de sacerdotes de la "Iglesia Ortodoxa de Etiopía" y luego gracias a la redacción en Inglés de E. A. Wallis Budge, publicada en Londres en 1922 por "The Medici Society" con el subtítulo "La Reina de Saba y Su único hijo Menyelek".

### **Temáticas principales**

*Ecce Crucem Domini, Fugite partes adversae!*

*Vicit Leo de tribu Iuda, Radix David! Alleluia.*

(Obelisco Vaticano, Roma)

La primera parte del Kebra Nagast (capítulos del uno al treinta) presenta historias muy similares respecto a los temas bíblicos: desde Adán y sus hijos Abel, Caín y Seth; a Noé, que en un diálogo místico recibe del Creador protección futura; hasta Abraham, que es enviado adolescente a vender ídolos paganos y en cambio los destruye, así que su unión con Yahvé se revela inmediatamente en el arco iris para él, y para sus descendientes en el Arca de la Alianza (construida según los dictados comunicados por el Todopoderoso a Moisés en el Monte Sinaí – y llamada por lo tanto 'Zión').

Pero sin duda para los creyentes Rastafari la clave del libro está en el encuentro entre el Rey de Israel Salomón y Makeda la Reina del Sur (de Sheba –o Saba, el antiguo nombre

de Etiopía), que "enamorada de su sabiduría aborda el largo viaje hasta Jerusalén para reunirse con él y aprender de sus virtudes". El encuentro entre los dos soberanos se describe también en la Biblia (1 Reyes 10: Visita de la Reina de Saba; 2 Crónicas 9: La gloria de Salomón), con la diferencia de que el Antiguo Testamento no menciona ni su relación, ni su hijo Bayna - Lehkem.

En la narración del Kebra Nagast en cambio, el profundo y apasionado diálogo entre los dos regentes es importante por varias razones: en primer lugar la Reina Makeda decide que desde entonces no adorará más al Sol (al igual que sus antepasados), sino a su Creador, el Dios de Israel, como Salomón (y esto representa la transición de una arcaica devoción, hacia un monoteísmo moderno). Además, gracias a una ocurrencia lúdica concebida por el Rey, los dos pasan la noche juntos y al día siguiente por la mañana Salomón tiene una visión premonitora... Antes de que Makeda regrese a su reino, el Rey le da un anillo especial para donarlo al posible fruto de su amor: de su unión de hecho nacería un niño, Bayna-Lehkem (dijo Ebna Hakim -Hijo del Sabio), posteriormente coronado primer Emperador de Etiopía con el título de Menyelek I (o Menelik I), el origen de la larga línea de los Reyes de Etiopía.

Según cuenta el Kebra Nagast, cuando Bayna-Lehkem cumple veintidós años parte en busca de su padre con el valioso anillo, para pedirle un pedazo de la cobertura de Zión (el Arca de la Alianza), así que su pueblo pudiese venerarla. Salomón le da la bienvenida con todos los honores e insiste para que su hijo siga reinando después de él, pero Menyelek decide volver a su tierra materna, acompañado por algunos israelitas que podrían asesorarle con el futuro gobierno. Sin embargo por la noche los jóvenes israelitas sustituyen el Arca de la Alianza por una copia de madera y trasladan el original a Etiopía, recorriendo en un día, en lugar de treinta, el camino hasta el Nilo: Salomón desesperado pero siempre lúcido, entiende como esto pudo suceder, consciente de que a partir de ese momento junto con Zión habría perdido también la bendición divina.

Este paso es crucial porque explica la relación entre el reino de Israel y el de Etiopía, representado por Menyelek (dicho Bayna-Lehkem, Menelik I) y por sus descendientes. Esta línea llevando directamente hasta Ras Tafari Makonnen, coronado Negus Negesti de Etiopía con el título de Haile Selassie I (literalmente, Poder de la Sagrada Trinidad) el 2 de Noviembre del 1930, Emperador doscientos vigésimo quinto de la dinastía Salomónica, León Conquistador de la Tribu de Judah (o Yehudá: fue el cuarto hijo de

Jacob con Lía; a su estirpe pertenece David, padre de Salomón, y también Jesucristo), no sólo arroja luz sobre las raíces estrictamente bíblicas de la cultura Rastafari, sino que también propone la interesante teoría acerca del traslado del Arca de la Alianza a Etiopía, probablemente cerca de Axum (o en el templo de Lalibela), donde se encuentra todavía.

Posteriormente hay otra sección de particular importancia para los fieles Rastafari: ésta cuenta como un ángel anunció a la madre del bebé Sansón, que su hijo un día liberaría Israel de los Filisteos; el querubín le explica que Sansón tendría que crecer puro, lo más cerca posible de Dios (el concepto de pureza es muy importante en la cultura Rastafari). El Creador es generoso con Sansón por su integridad y junto con la claridad de la mente, le da una fuerza desproporcionada: pero sólo hasta el momento en que éste le desobedece, casándose con Dalila, hija de un opositor Filisteo. Entonces Dios, para castigarle, hace capturar al héroe por su propio enemigo, que le ciega y le corta el largo cabello trenzado. Sansón con sus últimas fuerzas causa la destrucción de todo el palacio donde estaba detenido, matando a sus enemigos y a si mismo.

Los últimos capítulos del *Kebrá Nagast* están dedicados a la figura de Jesucristo, emblema de la lucha contra la inmoralidad de Roma (reino heredero simbólico de la corrupción de Babilonia, ciudad que intenta locamente asesinar al hijo de Dios). La crucifixión es para los creyentes Rastafari la presente condición social, que ve al hombre aplastado por manos depravadas, pero pronto destinado a la resurrección con el regreso a la tierra de origen y la reunión con Dios Padre, Jah (de Jahvé o Jehová) Rastafari.

### **¿Por qué resultaba todavía inédito en castellano?**

La razón por la que este texto aún no estaba publicado en castellano era probablemente su 'inoportunidad histórica'. Efectivamente el interés en diversos países europeos por la impresión del "*Kebrá Nagast*" ha aparecido en dos momentos: una primera vez comenzó entre 1520 y 1530, hasta finales del siglo XVI, periodo en Europa de viajes y descubrimientos (de profundo interés por culturas distintas y distantes), en que el libro comienza a ser publicado en varios países y diferentes idiomas.

Pero en España sólo se pudieron publicar unos pocos capítulos, a causa de la dificultad

de impresión (en pleno periodo de Contrarreforma de la Iglesia Católica) de un texto que afirma que los descendientes bíblicos de Moisés son 'Reyes negros' (africanos) y de hecho habla de Etiopía (Abisinia) como la tierra elegida por Dios. Fueron publicadas solamente dos ediciones incompletas, que se limitan a pocos capítulos, traducidos probablemente de portugués a castellano (Toledo 1528; y Barcelona 1547).

En manera análoga, exactamente cuatro siglos más tarde, cuando la esencia del colonialismo de nuevo estimula la curiosidad de Europa hacia los tesoros ocultos de los antiguos Imperios, en particular de África (pensemos en el desarrollo de la arqueología, especialmente egiptología), el "Kebra Nagast" se publica de nuevo, esta vez casi en su totalidad, en varios idiomas y en ediciones más recientes (entre 1922 y 1932 aproximadamente). Pero no se puede publicar un texto como éste en un país donde ya se acerca la tensión de una guerra civil: es el caso de España. Ciertamente los años treinta son protagonizados en toda Europa por una ola de mentalidad fascista y por ello ha resultado difícil imprimir un libro como el "Kebra Nagast", que apoya la continuidad y afinidad entre judíos, cristianos, musulmanes, hasta los "negros" de Abisinia (Etiopía), y en particular afirma que todos somos un solo y único pueblo, dirigido por un solo y único Dios.

Por estas razones el antiguo y sagrado texto etiope 'Kebra Nagast', la 'Biblia secreta del Rastafari', tuvo que esperar hasta el 2010 para ser finalmente traducido también en castellano.

Anunciadlo a las naciones, pregonadlo, alzada la bandera,  
no lo calléis, decid: "Babilonia ha sido conquistada"  
(Jeremías 50,2)

*\*Lorenzo Mazzoni es licenciado en la Universidad de Humanidades de Florencia (Italia). En 2008 ha escrito el libro "Rasta Marley - Las raíces del Reggae", publicado por la editorial 'Stampalternativa /NuoviEquilibri' (Viterbo, 2009), y en 2010 ha finalmente traducido el Kebra Nagast también al castellano, publicado por la editorial "Corona Borealis" (Málaga, Junio 2010). Actualmente está ya en proceso de publicación su próximo libro (siempre basado sobre la historia de Etiopía), que saldrá a la venta en Febrero del 2011. Estuvo viviendo un tiempo en Jamaica y ha viajado por el norte de África; posteriormente se ha trasladado a España y en 2005 ha creado una asociación cultural Rastafari con sede en Barcelona.*

## **Reseña: 'Ecos de Malabo' de Maximiliano Nkogo Esono**

Por Kuma\*

“Ecos de Malabo”, de Maximiliano Nkogo Esono (Guinea Ecuatorial, 1972), recoge media docena de relatos ambientados en la capital guineana. Ésta, después del surtido de personajes que surca los cuentos, es de largo la principal protagonista de la compilación y uno de los méritos del autor. Soporte de una rumorología (malabosaá) telúrica, festiva y volcada a la calle, la ciudad alberga al mismo tiempo el escenario donde ruge la dureza de una vida marcada por el desempleo, los precios elevados (“Una hora en la residencia costaba muy caro, como todo en Malabo”) y la imposibilidad de subsistir sin dinero, donde la corrupción de todos los estamentos burocráticos que sólo responden a incentivos, condicionan cualquier movimiento de sus ciudadanos y, donde la arbitrariedad abusiva de la policía trasluce la desprotección y vulnerabilidad de sus ciudadanos. En este sentido, Nkogo Esono perfila una acerada crítica contra la ciudad y los dirigentes que la administran, echándoles en cara, además de los dicho antes, los apagones de luz, la omnipresente inmundicia y hasta las trabas que interponen a las iniciativas personales más modestas para hacerse con un bocado. Como viene siendo común en la literatura africana actual, en “Ecos de Malabo” Nkogo Esono reduce sus ataques contra el colonialismo, al que sólo destina artillería ligera (“época de triste memoria” en “Cumpleaños feliz”, “jirón de la Hispanidad”, en “Volver a empezar”) y reserva los cañones para los gobernantes más o menos legítimos.

Tampoco escapan al ojo crítico de Nkogo Esono la implantación de las iglesias carismáticas (“Ella es una feligresía de una de esas confesiones que ahora pululan por la ciudad de Malabo reinterpretando las Sagradas Escrituras, regalando sermones y prometiendo milagros con sus oraciones (...)” en “Crear no es curar”), así como la vigencia de la curandería tradicional y la brujería (“kong”), aspectos en los que abunda con cierta recurrencia para evidenciar su postura, que no es otra que la del rechazo

frontal dados su carácter lucrativo y fraudulento. Sin embargo, bien mirado, no se puede estigmatizar a sus crédulos usuarios teniendo en cuenta el calvario que puede resultar de un ingreso en un hospital donde se practica supuestamente la medicina empírica: “(...) el médico no te asistía debidamente; para que te inyectaran o te dieran de beber alguna medicina tú mismo tenías que haber ido a comprarla; además el agua potable te la traías tú mismo desde casa (...)”. O, “Creía en los comentarios callejeros, (...), según los cuales en los hospitales no había ni médicos ni medicamentos”, en “Descuido fatal”.

La prosa que sostiene “Ecos de Malabo” es ágil, pese a la abundancia de oraciones largas, bien armada, en su equilibrada conjugación de párrafos y diálogos, y rica, en tanto en cuanto hace gala de diferentes voces y tiempos narrativos (primera, segunda y tercera persona, presente y pasado) sin renunciar nunca a un humor cáustico que debe mucho a la picaresca. Y, quienes mejor la encarnan son los personajes masculinos: de mediana edad, buscavidas, mujeriegos, disipados, fatalistas y, por encima de todo, incompetentes. No en vano, cuando les sobreviene la desdicha, aflora su vacuidad en forma de un espíritu infantil que subyace a esa pretendida hombría o virilidad, y se entregan incondicionalmente a sus esposas o novias para que les saquen del atolladero. Éstas, pese a la vergonzante experiencia que les toca vivir con saldos de esta calaña, acaban cogiendo las riendas de la situación y casi siempre poniendo en vereda a sus cónyuges. Indirectamente, como en casi todos los lugares del planeta, mientras los machitos fanfarronean y se ahogan en un vaso de agua mientras engullen un trago de vino, las mujeres trabajan con eficacia, y afrontan con valentía los obstáculos hasta sortearlos. Es perentorio, en suma, que este tipo de línea argumental culmine en una suerte de moralina y que, por tanto los cuentos se tiñan de un barniz pedagógico, quizá no tanto dirigido al lector en sí, como a los afectados de sus propias acciones. “Emigración”, el cuento que cierra el volumen, explora la desesperación de los migrantes que atraviesan medio continente y el Estrecho, y también contiene una lección, acaso la más dolorosa, coincidente en su totalidad con la de Boubacar Boris Diop (1): “Es difícil comprender por qué un joven africano dispuesto a morir para abandonar su patria, no está dispuesto a sufrir para mejorar su sociedad, al menos para las futuras generaciones”.

**Africaneando. Revista de actualidad y experiencias**

Núm. 04, 4º trimestre 2010. [www.africaneando.org](http://www.africaneando.org)

---

Ecos de Malabo

Maximiliano Nkogo Esono

Ediciones El Cobre

Barcelona, 2009; 201 págs, 20,00€

ISBN:978-84-96501-79-9

**Nota**

(1) Boubacar Boris Diop, “África más allá del espejo”, oozebap, 2008

*\*Kuma es colaboradora de Africaneando, afincada en Stonetown, Zanzíbar.*

**Reseña: 'Un ensayo sobre la violencia  
(En las fronteras de lo humano)'  
de Eloy Cuadra Pedrini**

Por Kuma\*

Cuando se aborda la memoria histórica, por ejemplo en relación a la Guerra Civil, de inmediato queda de manifiesto que, amén de las resistencias ultramontanas, ésta no sólo brilla por su ausencia en ese periodo fatídico sino en casi todos los hitos sepultados bajo el olvido, sea la expulsión de los moriscos o el empleo de armas químicas por parte del Ejército Colonial español en la Guerra del Rif. Algo parecido le ha sucedido a Eloy Cuadra Pedrini (Milán, 1971) en “Un ensayo sobre la violencia” al examinar la violencia de la que son tributarios los migrantes desde su detención en los pasos fronterizos, su traslado e ingreso en los Centros de Internamiento de Extranjeros (CIE) y su ulterior deportación o abandono. Es decir, esa manifestación de la violencia es sólo una faceta minúscula de una violencia orgánica; me refiero a la razón instrumental que nos taladra con mayor o menor virulencia, seamos o no migrantes, estemos dentro o fuera del CIE; porque en última instancia todos vivimos en el seno de un Estado de Derecho, que nos protege y fustiga al unísono “con sus mejores intenciones”, en tanto que impone una frontera física y psíquica que obliga a denigrar al extranjero como el Otro, y por tanto a mantenerlo cuanto menos bajo sospecha. Por esto mismo afrontar la violencia en esa dimensión, en cierta manera implica explorar su completo despliegue en el resto del tablero.

En su ensayo Cuadra pergeña un minucioso retablo de los CIE. Éstos fueron concebidos para acoger-retener-detener a los inmigrantes irregulares mientras se tramitaba su expediente de expulsión. En su inicio, imperó la voluntad de que los CIE en su conjunto se distanciaran ampliamente de los centros penitenciarios puesto que el servicio iba dirigido a personas que no estaban cumpliendo una pena. Sin embargo, Cuadra

puntualiza que desde su misma concepción, los CIE ya se torcieron, hasta el punto que las condiciones, humanas y logísticas, nunca han sido las proyectadas, ni mucho menos las deseadas. Sólo hay que echar un vistazo a las construcciones que albergan los CIE: un barracón de aeropuerto, un cuartel o cárcel abandonados, almacenes, hangares, etc. por no hablar del trato vejatorio generalizado del personal de servicio hacia sus huéspedes. A cualquiera de nosotros esos emplazamientos se nos antojan inadecuados cuando no sórdidos, pero nuestra opinión como espectadores importa menos que las experiencias de los propios inquilinos de esos (neo)campos de concentración, a los que Cuadra arrima el oído. Pasen y lean en este libro los testimonios, y prepárense para que se les pongan los pelos de punta. Todo se resume en una cuestión: ¿Para que están destinados y cuál es sin embargo la realidad y la función que desempeñan? En cualquier caso, la magnitud de la barbaridad de los CIE es tan apabullante que la peor de las críticas ya está inscrita en su propia definición y su consecuente y deplorable puesta en práctica.

Pero un crítica solvente al Estado de Derecho derivada de los CIE también debe cuestionar el papel de la sociedad. Y Cuadra no ofrece un retrato esperanzador, sino realista. En cierta manera, Cuadra apela al hombre masa de Ortega, o incluso al hombre unidimensional de Herbert Marcuse, ambos anestesiados contra las injusticias por su propio bienestar y su profundo individualismo. Es especialmente reveladora la atención que dedica a la disección del lactante, otra manera de denominar al común de los mortales, venido a este mundo para chupar cultura, entretenimiento o lo que sea. Todo menos realizar el ejercicio contrario, esto es, esforzarse por seguir su propio camino en lugar de rendirse al consumo, o actuar con compromiso hacia las desigualdades y despertar en todo caso de su letargo. Para huir del discurso apocalíptico, Cuadra plantea una serie de medidas encaminadas a cambiar el rumbo de la sociedad, empezando por sugerir una ética laica que pase porque cada individuo experimente su propia utopía mediante el cumplimiento de sus objetivos cotidianos, la búsqueda de una felicidad interior que no persiga alterar el sistema, dentro de la cual se englobaría un nueva mirada al Otro, desde luego más fraternal e integradora y menos despreciativa. Cuadra sabe que la lucha es ardua, pero no está solo, y se ampara en adalides de primera fila que pugnan por ofrecer otras alternativas a nuestro modus vivendi. José Saramago, Carlos Taibo, Serge Latouche, Naomi Klein, Ignacio Ramonet, entre otros, se oponen al sistema y proponen fórmulas más ecuánimes como el

decrecimiento como medida necesaria para desarrollar una economía más equitativa. Agiliza enormemente la lectura de este libro su transversalidad estilística (reflexión filosófica, análisis sociológico, testimonios manuscritos, apuntes autobiográficos, digresiones, etc.) y la virtud del autor para ponerse en la piel de todos los actores en liza. Uno de ellos le resulta especialmente fácil y a los lectores especialmente atractivo. Hablamos de la violencia que practica la policía para con los migrantes. Y es que el autor, antes de escritor y ensayista, perteneció al cuerpo de la policía. De hecho, fue un instante revelador en que la visión del Rostro de un migrante zarandeo su conciencia entera cuando cobró conciencia de la Otridad y decidió pasarse al otro bando. La perspectiva de Cuadra enriquece el análisis, porque la policía también debe ser comprendida en sus circunstancias, y sería erróneo reducir su actuación a un análisis frío y hasta vengativo, sin tener presentes las circunstancias, también instrumentales, que menoscaban su quehacer. La proximidad del autor también se aprecia cuando menciona autores o referencias y confiesa cuanto le han impresionado o lo útil que éstos han sido para moldear su visión. Esto es, en paralelo al discurso crítico, discurre un canto al placer del aprendizaje y del conocimiento. En ese sentido, Cuadra, que aboga por un mundo sin fronteras, es lo que acaba realizando en “Un ensayo sobre la violencia”, poniendo en común ideas, autores y temáticas distintas dentro de una olla cuyo resultado final es, como no podía ser de otra manera, un plato sabroso y macabro al mismo tiempo, como la vida misma.

Ediciones Idea

Santa Cruz de Tenerife, 2009; 328 páginas; 17,90€

ISBN: 978-84-9941-084-5

*\*Kuma es colaboradora de Africaneando, afincada en Stonetown, Zanzíbar.*

Imágenes, más información de los autores y enlaces en  
[www.africaneando.org](http://www.africaneando.org)

Colaboraciones y contacto en  
[africaneando@oozebap.org](mailto:africaneando@oozebap.org)

Un proyecto de oozebap, [www.oozebap.org](http://www.oozebap.org)  
Barcelona, enero 2011

