

Sumario

- Resumen del contenido 2

- Aceptar el dolor. Cuando bañarse en lágrimas sana las heridas más profundas
Sobonfu Somé 4

- Mujer e islam en Nigeria: el peculiar caso de Sheidat Mujidat Adeoye
David Olugbenga Ogungbile 8

- Posibilidades y rutas de una subversiva globalización sur-sur: África y Brasil
Jacques Depelchin 23

- Los estudios de género en África. Introducción y bibliografía
A. A. Ampofo, J. Beoku-Betts, W. Ngaruiya Njambi y M. Osirim 34

- Africaneando, el viaje como forma de vida
Fernando Zarco Hernández 69

- Entrevista a Daoud Aoulad Syad sobre su película 'La Mezquita' (*A Jamaâ*)
Olivier Barlet 89

Resumen del contenido

-Aceptar el dolor. Cuando bañarse en lágrimas sana las heridas más profundas, por Sobonfu Somé

Para mi pueblo, los dagaras de Burkina Faso, creemos que en la vida es necesario llorar. Cuando lloro estoy rodeado de familia que me acompaña y puedo llorar tanto como quiero. Experimentamos conflictos, hay seres queridos que mueren o sufren, tenemos sueños que nunca llegan a concretarse, surgen enfermedades, se rompen relaciones y hay desastres naturales inesperados. Es tan importante tener formas de liberar esos dolores para mantener nuestro equilibrio... Dejar a un lado un dolor antiguo sólo hace que este crezca hasta que ahoga nuestra creatividad, nuestra alegría y nuestra capacidad para conectar con los demás. Incluso nos puede matar. A menudo mi comunidad utiliza rituales de duelo para sanar heridas y nos abre a la llamada del espíritu. Pensaba que esta perspectiva sobre el dolor era natural para todo el mundo, hasta que llegué a Estados Unidos...

-Mujer e islam en Nigeria: el peculiar caso de Sheidat Mujidat Adeoye, por David Olugbenga Ogungbile

Sheidat Mujidat Adeoye, nacida en 1970 en Osogbo, Nigeria, era una vendedora de comestibles en un puesto en el mercado local hasta que una experiencia religiosa cambió su vida. Hoy en día, se ha convertido en una líder carismática, terapeuta de éxito y divulgadora del islam a través del movimiento Fadilullah, que ha fundado junto a su marido. Miles de personas van a visitarla durante todo el año. Un estudio de caso que contribuye, de una forma poco habitual, al análisis de experiencias de la mujer en el islam africano.

-Posibilidades y rutas de una subversiva globalización sur-sur: África y Brasil, por Jacques Depelchin

Capítulo que forma parte del libro 'Por una recuperación de la historia africana. De África a Haití a Gaza' (oozebap/Fahamu, 2011) donde, a partir de la figura del intelectual brasileño Milton Santos, el autor reflexiona sobre la creciente convergencia (económica, política y cultural) entre Brasil y África, que no está delimitada por sus fronteras físicas.

-Los estudios de género en África. Introducción y bibliografía, por Akosua A. Ampofo, Josephine Beoku-Betts, Wairimu Ngaruiya Njambi y Mary Osirim

Un repaso acompañado de una extensa bibliografía sobre la actualidad de los estudios de género en África, con especial énfasis en la salud, la violencia de género, la sexualidad y la educación.

-Africaneando, el viaje como forma de vida, por Fernando Zarco Hernández

En mi postgrado en psicología social propuse una investigación relacionada con la intimidad masculina desde una perspectiva africanista. Como parte del trabajo, realicé un viaje por tierra entre Dakar, Ouagadougou y Accra, para visitar la Universidad Cheikh Anta Diop y la Universidad de Ghana, con una escala en el Festival Panafricano de Cine de Ouagadougou.

Este viaje rebasó mis expectativas, dan cuenta de ello estos extractos tomados de las notas realizadas durante este proceso, donde se rompe con la dualidad sujeto/objeto, de modo que engancha la teoría con la propia historia en el proceso de conocimiento.

-Entrevista a Daoud Aoulad Syad sobre su película 'La Mezquita' (A Jamaâ), por Olivier Barlet

Para el rodaje de una película en Marruecos, construyen una mezquita-decorado que debe ser derruida al finalizar. Sin embargo, los vecinos del lugar empiezan a utilizarla y quieren que perdure, a pesar de no cumplir con las normas básicas de la arquitectura islámica. Con esta anécdota real, el director decide rodar una historia de ficción utilizando imágenes documentales para tratar, con humor, cuestiones importantes para toda la comunidad.

Aceptar el dolor. Cuando bañarse en lágrimas sana las heridas más profundas

Sobonfu Somé

Para muchas personas la pena es una opción. Mirando mi propia vida, me di cuenta de que se trata de una cuestión de vida o muerte. De hecho, a lo largo de mi vida, la pena ha sido un tema importante, desde el llanto infantil para comer hasta el sentimiento de un dolor profundo por pérdidas cuando crecí. Mi primer recuerdo de profunda aflicción fue cuando era pequeña, con cinco o seis años. Una de mis amigos murió. Estaba tan sorprendida y confundida por todo el asunto, especialmente cuando me dijeron no que nunca más lo volvería a ver físicamente. Lloré durante mucho tiempo y no me entraba en la cabeza que mi amigo había muerto. Cada día tenía la esperanza de jugar con él, pero no estaba allí. Mi comunidad me recordaba suavemente, "¿recuerdas que murió?". Me apoyaron y lloraron conmigo. Aunque lloré durante mucho tiempo, más de un año, se aceptó como algo normal de la vida. Nunca se me pidió, que dejara de llorar, más bien lo contrario: "¿Has llorado suficiente? ¿Has gritado suficiente?"

Para mi pueblo, los dagaras de Burkina Faso, creemos que en la vida es necesario llorar. Cuando lloro estoy rodeado de familia que me acompaña y puedo llorar tanto como quiero. Experimentamos conflictos, hay seres queridos que mueren o sufren, tenemos sueños que nunca llegan a concretarse, surgen enfermedades, se rompen relaciones y hay desastres naturales inesperados. Es tan importante tener formas de liberar esos dolores para mantener nuestro equilibrio... Dejar a un lado un dolor antiguo sólo hace que este crezca hasta que ahoga nuestra creatividad, nuestra alegría y nuestra capacidad para conectar con los demás. Incluso nos puede matar. A menudo mi comunidad utiliza rituales de duelo para sanar heridas y nos abre a la llamada del espíritu.

Pensaba que esta perspectiva sobre el dolor era natural para todo el mundo, hasta que llegué a Estados Unidos. Estaba con una amiga que había tenido un conflicto con su familia y sabía que la situación no era fácil para ella. Un día la escuché llorando sola en el baño. A través de la puerta, le pregunté si estaba bien. Dijo, "Sí, estoy bien!" Me dije, "Dios mío, hay algo aquí que no cuadra". Las personas que deberían apoyarla no estaban allí. Sentí el conflicto y me pregunté qué haría mi abuela en esta situación.

Cuando murió mi abuela, yo era una adolescente. Me vi sobrepasada por una pena inmensa, devastadora, que no podía superar. Estaba bloqueada por un sentimiento de rabia, de traición e incluso de odio. Me preguntaba, ¿cómo ha podido mi abuela hacerme esto? Todo el mundo estaba lamentándose a mi alrededor. Me hicieron un espacio. Todos hicieron turnos para consolarse. Por suerte, las setenta y dos horas de tiempo habituales para este tipo de duelo se prolongaron durante cinco días. Cuando todo el mundo había terminado, a mi todavía me quedaban muchas ganas de llorar y las personas todavía permanecían allí para acompañarme. Aunque comencé mi duelo tarde nunca me sentí incómoda con los que me rodeaban. Es natural que las personas que te rodean empiecen a llorar cuando tú lo haces. Sabemos que cuando sientes pena no es personal, es de todo el grupo. Experimentamos una sensación colectiva, para que una persona no tenga que soportar todo el peso del sufrimiento.

Muchos años después, mientras vivía en Estados Unidos, tuve una crisis de relación. Sentí que me moría. Me di cuenta que me sentí sola en mi pena, mi alma, corazón y mente continuamente colisionaban. No encontraba una explicación intelectual a mi sufrimiento. Encontré mucho alivio en diversas comunidades de aquí y cuando llegué a casa todo el mundo me acompañó en la aflicción y, de repente, me sentí más ligera.

Hay un precio para no expresar la tristeza. Imaginémonos si nunca laváramos la ropa ni nos ducháramos. Las toxinas que el cuerpo produce sólo en el día a día acabarían siendo realmente apestosas. Esto es lo que ocurre con las toxinas emocionales y espirituales. Lo que debemos recordar es que cuanto más aumentan estas toxinas, más tendemos a culpar o lastimar a los que nos rodean. Nadie ataca a otro con alegría: cuando alguien lastima o ataca a otro es porque está demasiado herido o afligido.

Puede haber tanta tristeza que crecemos adormecidos por las emociones ignoradas y soterradas que llevamos en nuestros cuerpos. El dolor y el daño inexpresado hieren a nuestras almas y pueden vincularse directamente a nuestro sentimiento general de sequía espiritual y confusión emocional, por no mencionar las muchas enfermedades que experimentamos en nuestras vidas. Muchos sufren condiciones médicas que están relacionadas con el dolor. Llorar, ya sea en privado o en comunidad, tiene muchos beneficios para la salud demostrados científicamente, desde el descenso de la presión arterial y los riesgos de ataques cardíacos al simple hecho de tener una mejor calidad de vida.

Necesitamos empezar a ver la pena y el duelo no como una entidad ajena y ni como a un enemigo al que debemos expulsar o enjaular, sino como un proceso natural. También debemos entender que está muy bien que alguien exprese su tristeza.

En el mundo de hoy, la mayoría de nosotros acarreamos penas que ni sabemos. Hemos sido educados desde muy pequeños para no sentir. En Occidente, a menudo nos enseñan que ser niños y niñas buenas pasa por la resignación y el silencio. Las consecuencias son que incluso con tus amigos más íntimos y de confianza puedes sentirte como un lastre. Llorando delante de los demás con demasiada frecuencia es un fruto prohibido. Aprendemos a compartimentar nuestra pena porque expresándola en un lugar inapropiado sólo generará más sufrimiento. Nos enseñan que las personas que están más cercanas de nosotros no tienen forma de acompañarnos cuando nos derrumbamos.

Aún nacemos sabiendo perfectamente cómo llorar. Lloramos naturalmente para sentirnos mejor y encontrar alivio. Si existe una forma para que todos lloremos abiertamente, creo que también disminuirá la culpa y la vergüenza que se da en muchas culturas. Cuando estás en presencia de alguien que sufre, ya no ves su color, es un lenguaje universal. Todos sufrimos. No hay necesidad de culpar a otros. La culpa y la vergüenza provienen de esta incapacidad para expresar nuestra tristeza adecuadamente. ¿Cómo podemos pretender ser felices, pacíficos y amorosos con tanto dolor y tristeza?

Creo que el futuro de nuestro mundo depende mucho de la manera en que gestionamos nuestro dolor y nuestra pena. Las expresiones positivas de nuestro dolor son terapéuticas. Sin embargo, la falta de expresión de nuestra pena o su incorrecta gestión se encuentra en la raíz de la infelicidad general y de la depresión, algo que también provoca guerra y crímenes.

Hay cosas que podemos hacer en la sociedad para ayudar a sanar. Podemos empezar por aceptar nuestra propia tristeza y el sufrimiento del otro. Podemos tener salas de duelo en los espacios públicos donde la gente pueda ir a llorar. He visto que esto ya sucede en diferentes comunidades de Estados Unidos y trabajó para ellos. Las iglesias y demás sitios de culto pueden tener habitaciones para personas que necesiten llorar. Uno de mis sueños es convertir lugares donde han ocurrido horribles y grandes crímenes en santuarios de duelo donde la gente pueda ir a llorar. Me imagino el Memorial Day no como un día de fiesta y barbacoa, sino como un día para permitirnos afrontar nuestras fricciones diarias, las pérdidas y el dolor como comunidad.

Llorar en comunidad ofrece algo que no podemos conseguir cuando lloramos solos. A través de la validación, el reconocimiento y los testigos, el lamento comunal nos permite experimentar un nivel de sanación profundo y liberador. Cada uno de nosotros tiene un derecho humano básico al amor, la felicidad y la libertad genuinas.

***Sobonfu Somé** es una de las principales voces en la espiritualidad africana. Recorre el mundo con la misión de sanar, compartir la rica vida espiritual y la cultura de su tierra natal, Burkina Faso. Autora de los libros 'The Spirit of Intimacy', 'Women's Wisdom from the Heart of Africa' y 'Falling Out of Grace', el mensaje de Sobonfu sobre la importancia del aspecto ritual, comunitario y espiritual en nuestras vidas con un poder y una verdad intuitivos ha hecho que Alice Walker afirmara: "Puede ayudarnos a reunir tantas cosas despedazadas en nuestro mundo occidental moderno." Es fundadora de Wisdom Spring, Inc. una organización dedicada a la conservación y la difusión de la sabiduría indígena. Web personal: www.sobonfu.com
Traducción de Africaneando.

Mujer e islam en Nigeria: el peculiar caso de Sheidat Mujidat Adeoye

David Olugbenga Ogungbile

Sheidat Mujidat Adeoye nació alrededor de 1970 en el barrio de Mogbà, Osogbo, en el estado de Osun. Tuvo sólo acceso a la educación elemental, y no participó en la escuela coránica. Sin embargo, sus padres eran musulmanes practicantes, por lo que ella podía practicar el aspecto rudimentario más común de la oración musulmana, que suele aprenderse a través de la imitación.

Mujidat se casó a principios de la década de 1980 con Abdul-Lateef Adéoyè, originario de Abèòkúta y electricista de profesión. Es importante señalar que Abdul-Lateef es un musulmán practicante y también miembro activo del movimiento Sherif-Deen.

Mujidat solía ir a los Estados del norte de Nigeria a comprar comida al mayor, que luego vendía en su puesto del mercado de Oluode en Osogbo. Este mercado es uno de los principales de la ciudad y Mujidat tenía numerosos clientes.

Uno de los días que estaba en su tienda abarrotada de clientes, fue poseída por cierto espíritu. Al principio, se interpretó como una manifestación de locura. Hoy, Mujidat se ha convertido en una líder carismática, terapeuta y divulgadora del islam.

La experiencia religiosa de Sheidat Mujidat Adeoye

¿Cómo deviene importante la experiencia religiosa en la vida y la obra del fundador o fundadora de un movimiento religioso? ¿Cómo esta experiencia influye en el movimiento que se establece? ¿Cómo dicha experiencia modela las prácticas religiosas?

El libro de William James 'The Variety of Religious Experience', publicado en 1902, continúa siendo una importante contribución al estudio de la religión. Esta obra es significativo porque surge de la negativa de James "para tratar la fisiología, la psicología y la filosofía como disciplinas separadas" (Bowker 1997:489), algo habitual al analizar la religión desde la perspectiva de las expresiones institucionales o sociales. James permite al lector entrar en la vida religiosa de una persona, abriendo al lector toda la gama de experiencias, que describe como "secuencias de conciencia" (Bowker, *ibíd.*).

Un análisis de las dimensiones del fenómeno religioso realizado por el historiador de la religión Ninian Smart identifica la experiencia, los símbolos y las imágenes míticas, éticas, sociales, doctrinales y vivenciales como elementos cruciales para la definición de la religión (Smart, 2000). Observadores y comentaristas de prácticas religiosas suelen centrarse en la expresión religiosa (el fruto) y no en la experiencia religiosa (las raíces), basando su juicio sobre el pronunciamiento bíblico popular, "por sus frutos los conoceréis" (MAT 7:16). Un historiador de la religión está interesado tanto en la experiencia como en la expresión y, en particular, se centra en la experiencia por cómo otorga significado y forma a todas las dimensiones del fenómeno religioso, señalando que los líderes y los fundadores de movimientos religiosos normalmente sientan su carisma en un encuentro intenso y trascendente con lo divino. Necesariamente, la experiencia religiosa de un líder influencia a sus seguidores o audiencia, afirmando como verdad eterna lo que él o ella haga con el movimiento que haya fundado o dirija.

El viaje espiritual de Mujidat empezó con su encuentro espiritual en la tarde del 23 de agosto de 1997 a la edad de 27 años, mientras trabajaba, como cada día, en su tienda. Como ella misma explicó, de repente fue poseída con frenesí. Entonces, pidió a la multitud de vendedores ambulantes y a los clientes que la rodeaban que se cubrieran las cabezas con pañuelos. Durante algunos minutos, gritó y chilló. La audiencia empieza a tener miedo. Sin embargo, empezó a recitar "La ilaha il-la Al-láh"("No hay ningún Dios sino Dios").

En el estado de la posesión del espíritu, empieza a recitar. Cuando recuperó su conciencia, le cuentan lo que acaba de ocurrir y cómo recitaba. Se queda estupefacta, más aún porque hasta ese momento no era demasiado practicante, a pesar de haberse

criado en una familia musulmana. Además, Mujidat no sabía leer el Sagrado Corán. En segundo lugar, no había ningún antecedente conocido de esa práctica entre los musulmanes de Osogbo. Este tipo de posesiones sólo se conocían entre un grupo de cristianos llamado Aladura ("personas que rezan"), en particular de las cuatro principales corrientes, la Iglesia de los querubines y serafines, la Iglesia Apostólica de Cristo, la Iglesia del Señor, Aladura y la Iglesia Celestial de Cristo, todos ellos de origen yoruba.

Mujidat fue llevada a su casa en Isale Aro. Ella misma narró su extraña y nueva experiencia a Abdul-Lateef, su marido. Este se sorprendió igualmente por lo sucedido, ya que este tipo de experiencias, como ferviente musulmán y dirigente del movimiento Sherif-Deen, no le eran familiares. No obstante, Mujidat ayunó siete días mientras se dedicaba a la oración. Cuando concluyeron los siete días, empezó a hablar a la multitud, así como atendió a quienes venían a visitarla, orando por ellos. No quería dinero ni solicitaba donaciones para estos servicios. Con todo esto, resulta sorprendente que tanto Mujidat como Abdul-Lateef no mostraron mucho entusiasmo en este extraño fenómeno y prácticamente descartaron la experiencia. Insistieron en continuar sus formas normales de vida social y de negocio. Esta 'resistencia' recuerda a figuras bíblicas como Moisés y Jeremías, excepto que, en este caso, se trata de una mujer.

Pero Mujidat empezó a ver cómo los ingresos generados por las ventas en la tienda empezaban a decrecer sin motivo aparente. Le empezó a entrar miedo. Contrariamente a lo que ocurría antes de la experiencia espiritual, la clientela de su tienda disminuía sin cesar. Muchas veces incluso regresaba a casa cansada y frustrada al no vender nada en todo el día. Además, cada vez que viajaba a comprar mercancías, perdía dinero y alimentos. Todo esto estaba generando déficit. Por otro lado, solía tener clientes no solicitados que le venían a pedir oraciones. Dos cuestiones empezaron a atormentarle. La primera, económica. ¿Esto significaría que abandonaría su actividad comercial? ¿Si aceptaba la nueva situación, de qué viviría? La segunda era en torno a la práctica de la oración y la recitación. ¿Cómo comenzaría a administrar las oraciones a los clientes, al tratarse de una nueva experiencia? Aseguraba no haber visto una práctica musulmana de estas características antes ni haber recibido ninguna instrucción divina específica sobre cómo hacerlo.

Sin embargo, y a regañadientes, empezó a realizar esta tarea divina y sus clientes empezaron a dar testimonio de la verdad de sus palabras y de la eficacia de sus oraciones. Además, durante su permanencia en casa realizando esta labor, sus colegas de mercado vendían sus alimentos para ella y le traían el dinero. Con todo esto, decidió ceder a la llamada divina.

Así pues, a ella y a su marido les había quedado tan claro que no podían resistirse a esta asignación divina. Además, y como consecuencia de ello, los pacientes comenzaron a multiplicarse. Los elogios, las reacciones y los comentarios positivos de la gente condujeron al surgimiento de una nueva congregación. Hubo la necesidad de dar una marca de identificación, un nombre al grupo. Buscando en el Sagrado Corán un nombre funcional que describiera esta extraña experiencia de una mujer en el islam, ella y su marido adaptaron un nombre de una historia que refleja una señal para convencer a la gente de la época de la revelación de que Al-láh hace lo que quiere con el mundo y con la vida de los seres humanos. El pasaje se encuentra en la sexta sura del Corán titulada An'aam (el ganado). El matrimonio eligió destacar los versículos 124-125, donde leemos:

Y cada vez que les llega un mensaje [divino], dicen: “¡No creeremos a menos que se nos dé lo mismo que se les ha dado a los enviados de Dios!” Pero Dios es quien mejor sabe a quien ha de confiar Su mensaje. La humillación ante Dios afligirá a los malhechores, y un castigo severo, por todas las intrigas que solían urdir.

Y a quien Dios quiere guiar, le abre el pecho a la sumisión; y a quien Él quiere dejar en el extravío, hace que su pecho se cierre y se constriña, como si estuviera ascendiendo en el aire: así es como Dios impone la ignominia a quienes se niegan a creer.

La sura habla generalmente de algunas generaciones de incrédulos que se burlan de todas las obras de Dios y rechazan todas sus señales que Dios les ofrece para que puedan dar testimonio de Su grandeza y Su creación. Estas generaciones son descritas como sordomudos; inmersos en la oscuridad profunda. Sin embargo, Dios continúa enviando a sus mensajeros con signos, para que las generaciones posteriores tengan la oportunidad de apreciar la realidad tal y como es.

Por lo tanto, para Mujidat y Abdul-Lateef esta sura explica la naturaleza inexplicable del trabajo de Dios como evidencia en el surgimiento del movimiento fundado y

dirigido por una mujer a quien se le ha otorgado este don milagroso. En segundo lugar, la sura expone la actitud humana negativa y desdeñosa habitual ante las obras de Dios, como por ejemplo en la manifestación de nuevas experiencias religiosas, especialmente dentro de una comunidad de corte patriarcal. Y en tercer lugar, los versos y la historia demuestran el trabajo sin restricciones de Dios.

La experiencia de Mujidat, por tanto, debe ser vista como *Ami Olorun* signo de Dios, que se manifiesta en las obras milagrosas y en las eficaces oraciones de Alhaja Sheidat Mujidat Adeoye y valida su experiencia espiritual. El movimiento fue llamado *Fadilullah*, una contracción de la expresión coránica, *Ash-ah-min-Fadil-ul-llah*, *Ash-ah-dul-Fadil-ul-rabi-l*, que significa "este es el signo de Dios".

Sheidat Mujidat Adeoye y el Movimiento Islámico Fadilullah

Alhaja Sheidat Mujidat encabeza y dirige *Fadilullah*. Vestida de blanco de pies a cabeza, su atuendo significa la pureza y su deseo de simplicidad. Su decisión de elegir el blanco como uniforme es, según ella, para imponerse a sí misma algunas restricciones contra la moda mundana, pues antes de su experiencia solía ser una chica a quien le gustaba la moda y vestirse con todo tipo de prendas y de joyas. Pero Dios le había prescrito ropa blanca, alejándola de las apariencias y las vicisitudes de la moda.

El movimiento *Fadilullah*, como grupo nuevo y como nueva expresión del islam en la comunidad de Osogbo, se dedica a la oración. Está comprometido con la solución de problemas, no sólo para los musulmanes, sino también para las personas de diferentes tradiciones religiosas. Podemos observar dos puntos importantes sobre la novedad de esta expresión musulmana. En primer lugar, como ya hemos dicho, *Fadilullah* ha sido fundado por una mujer musulmana. En segundo lugar, se trata de un movimiento de oración distinto dentro del islam. Estos dos aspectos, combinados, presentan una expresión un poco peculiar dentro de la fe islámica. Es notable observar que lo que comenzó en *Isale Aro*, en una pequeña habitación, se ha convertido en una gran congregación. Ahora poseen una mezquita bastante grande y una residencia personal en la parcela que Alhaja y Alhaji Adeoye compraron para construir su casa antes de la llamada divina. Este sitio está en la zona de *Oke Ayepe* de Osogbo.

El impacto de este movimiento se siente tanto que la calle que conduce al lugar tiene ya el nombre del movimiento: Fadillulah Street. Esto es una práctica común entre los yorubas cuando un sitio en concreto se denomina del mismo modo que el motivo en particular por el que es frecuentado. La mezquita tiene una capacidad para dos mil personas, con carpas construidas alrededor de esta. El movimiento tiene para su uso anual alrededor de ocho hectáreas de tierra. Durante este retiro anual dedicado a las oraciones, el lugar está bien iluminado con cobertizos temporales construidos para el uso de la ummah (comunidad).

Uno de nuestros principales informantes, Alhaji Araokanmi que no es miembro pero tiene su casa en esa calle, nos comentó observaciones sorprendentes sobre la popularidad y el nivel de asistencia de este movimiento, tanto de vecinos de Osogbo como de otros sitios, y que diariamente se dirigen a Alhaja Sheidat Mujidat Adeoye para las oraciones. Alhaja Adeoye se ha convertido en un punto de atracción para sus miembros, sus clientes y la enorme población que enfrenta diversos problemas existenciales, físicos y metafísicos, que van desde la sequía y la pobreza hasta las desgracias, la mala suerte o la locura.

La práctica de oración y la sanidad divina

La oración es fundamental para la vida y la práctica de Sheidat Adeoye. Es destacable, por ejemplo, que se unió a sus fieles en una sesión de ayuno y oración prolongada de siete días dos semanas después de haber parido, involucrada con el resto de miembros durante todo el período. Ella misma realiza constantes sesiones de ayuno y oraciones personales y privadas prolongadas de siete, veintiún o cuarenta y un días. La oración de cuarenta y un días se realiza una vez al año. Se inicia en julio y coincide con la celebración de la fundación del movimiento el 23 de agosto. También organiza un encuentro de oración quincenal para los miembros, además de contar con un grupo de asistentes que atienden a los pacientes en su nombre en casos no demasiados difíciles. Estos ayudantes se llaman 'afadurajagun' (grupo de oración). Todas sus actividades se realizan en las instalaciones de la mezquita y sus alrededores.

El movimiento tiene un arroyo muy cerca de la mezquita que se utiliza para los pacientes que reciben prescripciones de baño ritual. Alhaji Adeoye agregó, sin embargo, que el paciente podría decidir si va a este arroyo o a un río de su elección para el baño ritual prescrito. También reiteró el hecho de que su poder proviene sólo de las oraciones y del ayuno y no de prácticas relacionadas con elementos mágicos que suelen emplear los curanderos tradicionales africanos, los alfaa musulmanes y algunas ramas de curanderos cristianos 'espiritualistas'. Estos elementos mágicos incluyen 'àfose', 'olugbohun' 'haunturu', 'tira' [1].

Como hemos señalado, las personas vienen a Alhaja Adeoye tanto desde dentro como desde fuera de la ciudad de Osogbo, con diversos tipos de problemas y dolencias como ceguera, sordera o enfermedades prolongadas. En algunas de nuestras visitas, observamos que las mujeres constituyen la mayoría de los pacientes, aunque también hay hombres, y provienen de todas las ramas religiosas. El hecho de que las pacientes femeninas sean más numerosas puede explicarse por el hecho de los problemas asociados con la procreación y la sexualidad. Los yorubas, y los africanos en general, consideran proclive a un mal destino aquellas chicas o mujeres cuya vida matrimonial o de procreación se enfrenta a una crisis sin resolver física, metafísica y espiritual. Así, estas mujeres suelen frecuentar lugares donde esperan resolver sus problemas. Cuando encuentran un lugar de estas características, las beneficiarias, por "responsabilidad divina", seguirán anunciando y difundiendo la noticia.

Sheidat Mujidat atiende a los pacientes todos los días de la semana excepto el viernes, que lo dedica a su descanso y al servicio del yumu'a (la oración conjunta). El horario empieza a las 9 de la mañana y sólo termina cuando todos los pacientes han sido atendidos. También organiza oraciones para distintas categorías de personas. Por ejemplo, las mujeres embarazadas celebran sus reuniones de oración los martes. Las oraciones para miembros y visitantes son todos los jueves de 3.00 a 6.00 de la tarde y cada domingo de 11 de la mañana a 3 de la tarde. La oración del domingo se llama Adura Isegun. Hay una reunión de oración que va del viernes por la noche hasta el sábado por la mañana. Una vez en el año, celebran una oración de siete días que se celebra entre el 10 y el 17 de mayo. Se realiza con oraciones y ayuno desde la salida del sol hasta el anochecer.

Los servicios de oración son intempestivos, intercalados con cánticos hilarantes. Estos cánticos expresan la firme creencia en la eficacia de oraciones y su potencia para cambiar una condición ("de lo contrario inalterable") sellada en el destino. Es decir, cuando el destino es desfavorable, la oración puede utilizarse para cambiarlo. Una creencia entre los africanos, en particular los yorubas, es que el destino es un factor determinante de la existencia de la vida humana y, por lo tanto, el éxito o el fracaso en la vida están encarnados en él (Abimbola 1976:113; Idowu 1996:180; Ogungbile 2001:206-207). Alhaja Adeoye tiene un canto, entre otros, que intensifica su arraigada creencia en la potencia de la oración sobre el destino:

*Bi kádàrá o ba gbè mi,
K'ádúrà o gbè mi, Olúwa
K'ádúrà o gbè mi,
Bi kádàrá o ba gbè mi,
K'ádúrà o gbè mi,
Òjò ti n pa'gún bò, se b'ójó ti pé (2x)
A-lé-ni-bá-ni-bá're l'omo aráyé (2x)
Bi kádàrá o ba gbè mi,
K'ádúrà o gbè mi.*

El destino no me favorece
Deja que la oración me beneficie, Señor;
Deja que la oración me beneficie,
El destino no me favorece
Deja que la oración me beneficie, Señor;
Ha pasado mucho tiempo desde que el buitre sufrió la lluvia (2x)
Los malvados del mundo te manipulan para su propio beneficio (2x)
Por lo tanto, el destino no me favorece
Deja que la oración me beneficie.

Alhaja Sheidat Mujidat Adeoye prescribe y utiliza el aceite de oliva, el agua, las esponjas y el jabón con fines terapéuticos. Asegura ofrecer sólo oraciones sobre estos elementos, que los pacientes deben utilizar según lo prescrito. Estos suele traer barriles u otros recipientes para llenarlos de agua. Alhaja Adeoye suele dar las recetas de forma espontánea durante las sesiones de oración. Los objetos también se consideran

pertinentes a los problemas del paciente, pues existe una conexión esencial y simbólica entre los elementos prescritos y el problema del paciente. Por ejemplo, si se revela que alguien tiene un problema y ha tragado un objeto misterioso en el sueño, se ofrece una oración en un poco de agua y se le pide a la persona que se lo beba. Además, si alguien afirma tener un mal destino, generalmente se le recomienda un baño ritual. La persona utilizará una esponja y jabón en los cuales se ha orado. También se les pide que vayan al río a lavarse la cabeza un número específico de veces, normalmente siete o múltiples de siete o de tres. Además, se les puede pedir que froten la maltrecha parte de su cuerpo con aceite de oliva consagrado. Los miembros tienen prohibido visitar médicos o terapeutas tradicionales para buscar cualquier otro tipo de ayuda.

Asistimos a los procesos de las oraciones diarias a las 9 de la mañana. Vemos muchos pacientes haciendo cola y sentados en bancos fuera de la mezquita. Cada paciente entra uno tras otro para explicar el motivo de su visita a Sheidat Mujidat. Mientras, ella reza. Luego, explica las revelaciones que ha podido tener durante esa oración y prescribe los remedios adecuados. No cobra ninguna tarifa por eso, pero sí acepta donaciones y regalos.

Fadilullah en su contexto religioso-cultural

Es importante mencionar que el movimiento Fadilullah afirma su pertenencia al islam por ciertas prácticas en la mezquita. Por ejemplo, y para mantener la tradición, Alhaja Sheidat Adeoye tiene un imán que lleva a cabo el servicio del viernes, el Yumu'a.

El compromiso del matrimonio Alhaja y Alhaji Adeoye con el islam realmente se manifestó cuando Mujidat recibió presiones monetarias y materiales por parte de algunos grupos cristianos que intentaron persuadirla hacia su redil, pero sin rodeos se negó y lo rechazó, alegando que seguía siendo musulmana. Además, ella y su esposo, plenamente convencidos de la autenticidad de su misión, habían buscado y encontrado su raíz en el Santo Corán.

Sin embargo, el clima espiritual de donde surgió este movimiento posee una fuerte presencia de creencias indígenas tradicionales, así como del Cristianismo. En Osogbo

hay una enorme presencia de devotos de Osun, Ifa, Obataala, Sango y Egungun cuyas prácticas eran dominantes tanto a nivel institucional como informal. Los festivales de estas deidades, especialmente de Osun que representa el "ídolo de la tribu", una especie de festival hegemónico o fe civil del pueblo, son intensos e imponentes, tanto en la corte como en la población. Existe la visita diaria, semanal y anual a los santuarios donde recogen agua sagrada de Iya Osun, la sacerdotisa jefe Osun y de Awowo Osun Busanyin, el sacerdote jefe de Osun Busanyin (Ogungbile 2003a).

La presencia cristiana, especialmente de la Iglesia Apostólica de Cristo (Ile Agbara Adura) y otras ramas notables, también es notoria. Por ejemplo, la popular Iglesia Apostólica de Cristo, Ile Agbara Adura situada en el asentamiento agrícola de Oke Osun en Osogbo ofrece al pueblo algún respiro en el ámbito terapéutico a través del General Adjunto Evangelista E. O. Babalola. Es famoso por las enormes visitas que recibe y que se caracterizan por la constante oración y el ayuno. Personas con varios problemas espirituales, místicos, metafísicos, psicológicos y físicos llegan para recibir su curación. El uso intensivo del agua con fines terapéuticos es notable en esta iglesia. Hay cuatro grandes salas en Oke Osun, mientras otro gran edificio sirve como hogar espiritual para numerosos pacientes en la Estación Oluwa Ogo en Osogbo (Ogungbile 2003b).

La importancia de ambas tradiciones religiosas mencionadas ilustra el ambiente religioso y las posibles interacciones que podrían influir en la respuesta positiva del público, así como al malentendido o la mala interpretación por cualquier seguidor de las prácticas del movimiento Fadilullah. Algunos casos de estas interacciones son los siguientes: El concepto de experiencia religiosa, éxtasis que de forma habitual y constante experimentan las mujeres en la Iglesia Apostólica de Cristo y en otras iglesias Aladura, así como entre los devotos de Osun y otras deidades. El modo de poner en práctica el servicio, las actividades de oración, el número de días de oración y ayuno, la elección de los días y horas son notables paradigmas del movimiento Aladura. El uso de algunos objetos sagrados, especialmente el agua bendita [2], el aceite de oliva, las esponjas y jabones consagrados, y un baño ritual en arroyos o ríos expresan una muy fuerte conexión tanto con la rama cristiana Aladura como con los devotos de Osun y otras deidades prominentes en Osogbo.

Conclusión

En este artículo hemos señalado la importancia de la experiencia religiosa como un hecho crucial para el surgimiento de las mujeres en la nueva expresión del islam en Nigeria. Nos hemos centrado en Alhaja Sheidat Mujidat Adeoye, fundadora del movimiento islámico Fadilullah para observar que la experiencia religiosa es capaz de alterar los estereotipos en las creencias religiosas y sus prácticas. Del mismo modo, la cultura es muy importante para responder a la expresión y a la experiencia religiosa. La religión, dada la posición que le corresponde, puede desempeñar papeles positivos y constructivos que proporcionen soluciones a los problemas espirituales, metafísicos y psicológicos del conjunto de la población. Si nos despojamos de prejuicios, vemos también que la experiencia espiritual es un factor esencial en el liderazgo religioso y que las mujeres también pueden alcanzar esta condición. Por ello, creemos que el estudio académico de la religión debe tratar de forma más abundante los estudios de casos relacionados con la espiritualidad religiosa y las mujeres en el islam. Esto, es de esperar, nos revelará la capacidad de las mujeres en su relación con la revelación divina y su potencial en los ámbitos religiosos de liderazgo. No sólo eso, estos estudios iluminarán y alentarán a otras disciplinas a estudiar el papel y la condición de las mujeres musulmanas en ámbitos como la política, la economía y otros aspectos de la vida social.

Notas

1. Afose y Olugbohun son conjuros mágicos relacionados con la maldición. Son utilizados por los practicantes de la medicina tradicional, mientras que haunturu y tira suelen ser prácticas entre los terapeutas musulmanes. Se afirma que algunos grupos del movimiento Aladura hacen uso del Olugbohun. 'Haunturu' es la práctica de escribir en tinta algunas letras árabes o declaraciones, se lava con agua o cualquier líquido y el paciente lo bebe para efectuar la maldición a un enemigo, mientras 'tirà' contiene inscripciones en árabe envueltos y atados con tela. Estas se conservan como protección contra cualquier imprevisto o accidente.
2. Alhaji Harún Ajisebiyawo, fundador del Jamat-ul-Musli-inah, movimiento islámico popular en Osogbo, fue famoso por el uso del agua, aunque no de forma tan organizada ni instituida como la de Alhaja Mujidat Adeoye.

Bibliografía

Abimbola, W. 1976. *Ifa: An Exposition of If Literary Corpus*. (Ibadan: Oxford University Press).

Ahern, Annette, 1996. Review of Arvind Sharma (ed.) *Today's Woman in World Religions*, (Albany: SUNY Press, 1994), in *Studies in Religion*, Vol. 25, No. 2: 232-233

Amolo, Hope, 2001. "An Appraisal of Women Ministry in Contemporary Debate" in *ZAXRED: Ondo Journal of Religion* Vol. II No. 1-2, June and December: 31-40.

Arulefela, O.A., 1994. "Women in the Church" in J.A. Omoyajowo (ed.), *The Anglican Church in Nigeria (1842-1992)* (Lagos; Macmillan Nigeria Publishers Ltd.): 156-173.

Bello, Fatai Araoye, 1998. "The Origin and Development of the Alaslatu Society of Nigeria" A Term Paper presented in the Comparative Religion class, Department of Religious Studies, Obafemi Awolowo University, Ile-Ife, Nigeria, January, 1998.

Bateye, 2001, *Women Christian Religious Leaders in Southwestern Nigeria*. PhD Dissertation, Obafemi Awolowo University, Ile-Ife, Nigeria.

Beck, L G. and N. Keddie (eds.) 1978. *Women in the Muslim World* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press)

Bowker, John, (ed.), 1997. "Women" *The Oxford Dictionary of World Religions* (Oxford and New York: Oxford University Press): 1041-1044.

Coles Catherine and Beverley Mack (eds.), 1991. *Hausa Women in the Twentieth Century* (Madison: University of Wisconsin Press)

Ellwood, Robert S., 1993. *Introducing Religion From Inside and Outside*, (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall)

Esposito, J., 1988. *Islam, the Straight Path*. New York: Oxford University Press)

Gable, Eric, 1996. "Women, Ancestors, and Alterity Among the Manjaco of Guinea-Bissau" in *Journal of Religion in Africa* Vol. XXVI – Fasc. 2, May: 104-121.

Gbadamosi, T.G.O., 1978. *The Growth of Islam Among the Yoruba 1841-1908* (London: Longmans)

Haar, G.T., 1996. Review of H.F. Hinfelaar, *Bemba-Speaking Women of Zambia in a Century of Religious Change (1892-1992)* (Leiden: E.J. Brill, 1994) in *Journal of Religion in Africa* Vol. XXVI – Fasc. 2, May: 216-219.

Hekmat, A., 1997. *Women and the Koran: the Status of Women in Islam*. (Amherst, N.Y.: Prometheus Books)

Helie-Lucas, M-A., 1994. “The Preferential Symbol for Islamic identity: Women in Muslim Personal Laws” in V. M. Moghadam (ed.) *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspectives* (Boulder/San Francisco/Oxford: Westview Press): 391-407.

Imam, A. M., 1994. “Politics, Islam and Women in Kano, Northern Nigeria” in V. M. Moghadam (ed.) *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspectives* (Boulder/San Francisco/Oxford: Westview Press): 123-144.

Jawad, H.A., 1998. *The Rights of Women in Islam: An Authentic Approach*.(New York: St. Martin’s Press)

James, W., 1970. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Collier Books)

Mernissi, F., 1987. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society* revised edition) (Bloomington, IN: University of Indiana Press)

-----1991. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women’s Rights in Islam*. (Reading, Mass.: Addison-Wesley)

Moghadam, V. M., 1993. *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East* (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers)

-----1994 (ed). *Gender and National Identity; Women and Change in Muslim Societies* London: Zed Books)

-----1994. (ed.) *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspectives* (Boulder/San Francisco/Oxford: Westview Press)

-----1994 “Introduction: Women and Identity Politics in Theoretical and Comparative Perspective” in V. M. Moghadam (ed.) *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspectives* (Boulder/San Francisco/Oxford: Westview Press): 3-26.

Nasiru, W.O.A., 1994. The Attitude of Traditional ‘Ulama’ to Muslim Female Education in Nigeria” in *JARS: Journal of Arabic & Religious Studies*, Vol. 11, December: 46-59.

Nasr, S.H., 1995. “Islam” In Arvind Sharma (ed.) *Our Religions* (New York: Harper Collins Publishers): 425-532

Nigosian, S.A., 2000. *World Religions: A Historical Approach* (Boston, M.A.: Bedford/St. Martin’s)

Ogungbile, D.O. 1998. “Islam and Cultural Identity in Nigeria: The Osogbo-Yoruba Experience” *Orita: Ibadan Journal of Religious Studies*. Vol. XXXI/1-2:125-137.

-----2001. “Eerindinlogun: The Seeing Eyes of Sacred Shells and Stones” in M. Sanford and J. M. Murphy (eds.) *Osun Across the Waters: A Yoruba Goddess in Africa and the Americas* (Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press): 189-212.

-----2003a. “Yoruba Cultural identity: A Phenomenological Approach to Osun Festival” In P. A. Dopamu and E.A. Odumuyiwa (eds.), *Religion, Science and Culture* (Ilorin, Nigeria: A Publication of the Nigerian Association for the Study of Religions): 179-196

-----2003. “Myth, Ritual and Identity in the Religious Traditions of the Osogbo People of Western Nigeria.” PhD Dissertation, Obafemi Awolowo University, Ile-Ife.

Puttick, E., 1999. “Women in New Religious Movements” in Bryan Wilson and Jamie Cresswell (eds.) *New Religious Movements: Challenge and Response* (London and New York: Routledge): 143-162.

Sanford, M. and J. Murphy 2001. (eds.) *Osun Across the Waters: A Yoruba Goddess in Africa and the Americas* (Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press)

Schimmel, Annemarie. 1997. *My Soul Is a Woman: The Feminine in Islam.*(New York: Continuum)

Smart, N., 2000. *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs*. (New Jersey: Prentice-Hall)

Smith, J.I. (ed.) 1980. *Women in Contemporary Muslim Societies* (Lewisburg, Penn.: Bucknell University Press)

Tabari, A. and N. Yeganeh (eds.) 1982. *In the Shadow of Islam: The Women's Movement in Iran* (London: Zed Press)

The Holy Bible

The Holy Qur'an

Watt, W. M., 1991. "Women in the Earliest Islam" in *Studia Missionalia*, Vol. 40: 161-173

WIN (Women in Nigeria) 1985. *The Conditions of Women in Nigeria and Policy Recommendations to 2,000 AD*.

***David Olugbenga Ogungbile** trabaja en el Departamento de Estudios Religiosos de la Universidad Obafemi Awolowo de Ife-Ife, Nigeria. Sus investigaciones se centran en las diversas manifestaciones, expresiones y dinámicas de las religiones en África. Entre sus aportaciones destacan las entradas "God: African Supreme Beings" en la *Encyclopedia of Religion* (2005), "Body Decoration" en la *Encyclopedia of Religion, Communication and Media* (Routledge, 2006) y "Religions: Africa" en la *Encyclopedia of Sex and Gender* (Thomson Gale, 2007). Ha co-editado dos volúmenes para la Facultad de Artes de la Universidad Obafemi Awolowo de Ife-Ife, Nigeria, titulados "Locating the Local in the Global: Voices on a Globalised Nigeria" (2004) y *The Humanities, Nationalism and Democracy* (2006). Traducción de Africaneando.

Posibilidades y rutas de una subversiva globalización sur-sur: África y Brasil [1]

Jacques Depelchin

[Capítulo que forma parte del libro 'Por una recuperación de la historia africana. De África a Haití a Gaza', oozebap/Fahamu, 2011]

Casi todo el mundo sabe algo del fútbol brasileño, en especial sobre Pelé, pero es una apuesta casi segura que sólo un porcentaje minúsculo de toda esta gente conoce a uno de los principales intelectuales brasileños del siglo XX: Milton Santos (1925-2001). Ganador, en 1994, del premio Vautrin Lud al geógrafo más destacado (llamado a veces, el Nobel de Geografía), también le han descrito como el Noam Chomsky de Brasil. Podríamos seguir listando los galardones [2]. Gracias a un reciente documental (dirigido por Silvio Tendler [3]) sobre sus ideas, la reputación de Milton Santos ganará un mayor reconocimiento entre los brasileños a medida que comienzan a darse cuenta de lo revolucionario que fue su comprensión de la situación actual de la humanidad y los retos a los que se enfrenta.

Este capítulo no es un ensayo sobre Milton Santos, sino un gesto de ánimo a aquellos que ya lo conocen y, para aquellos que no, un intento para que sepan algo de él. Es también una llamada a quienes puedan contactar con el director para que le pidan que doble el documental a otros idiomas, incluyendo el kiswahili, ya que Santos dio clase en el Departamento de Geografía de la Universidad de Dar es Salaam, Tanzania, a mediados de los años setenta.

La principal razón para escribir este ensayo es la de reflexionar sobre la creciente convergencia (económica, política y cultural) entre Brasil y África, que no está delimitada por sus fronteras físicas. Parafraseando la visión del mundo de Milton

Santos: otro tipo de globalización no es sólo posible, sino necesaria si queremos que nazca una verdadera humanidad [4]. Inexorablemente será ideada y liderada por los pobres, por “los condenados de la tierra”, como lo preconizó hace tiempo Franz Fanon. ¿Se unirán a ellos los intelectuales africanos, o preferirán seguir imitando a Occidente?

¿Imitar o pensar? ¿1804 ó 184?

En una de las entrevistas del documental, Santos lamenta el hecho de que la mayoría de intelectuales brasileños estén más interesados en copiar lo que sucede en Europa o en Estados Unidos, en vez de pensar dónde se encuentran, de dónde han venido y a dónde les gustaría ir. Tildándolo de pereza intelectual, señala que resulta más fácil consumir que producir. Obviamente, no es el primero en señalar esto [5], pero la cuestión para todos los pensadores africanos cuando entramos en la era del cincuenta aniversario de las Independencias, es la siguiente: ¿qué sucedió tras la Independencia? ¿Es algo que se pueda describir razonablemente como un acontecimiento [6] que podía, o debería, haber suscitado fidelidad a lo que supuso? ¿Rompió la Independencia el proyecto colonizador, de la misma forma que una verdad deshace la mentira? ¿Surgió un sujeto emancipado en nuestras conciencias individuales y colectivas? ¿Qué tipo de conciencia ha pervivido en nuestros países, cincuenta años después? Podemos señalar a los héroes y heroínas que hicieron todo lo posible para mantener su fidelidad al sujeto emancipado que emergió de ese evento. Cada lector puede rellenar los espacios en blanco. En Haití, hoy, 184 es el número de personas e instituciones que firmó una petición contra el Presidente Aristide, denunciándolo de forma parecida a la de los congoleños que se asociaron con las fuerzas externas para eliminar a Patrice Lumumba, allá por los años 1960-1961.

¿Podría este 184 convertirse en metáfora de lo que sucedió con 1804? [7] ¿La libertad, la igualdad y la fraternidad conseguidas han ido reduciéndose hasta llegar a un grupo de 184 deseoso de que nunca hubieran sucedido? ¿Ha ocurrido el mismo proceso en muchos países africanos, es decir, la reducción de la Independencia no a un acontecimiento, sino a una transición usada y abusada por una minoría que se ha enriquecido, mientras la mayor parte de la población ha permanecido pobre o se ha empobrecido aún más? ¿Lo que le está sucediendo a cada uno de los haitianos hoy en

día, como resultado de la transición de 1804 a 184, acaso no atañe a todos los seres humanos?

El 12 de diciembre de 2007 se cumplen cuatro meses de la desaparición de Pierre-Antoine Lovinsky [8], aunque “secuestro” sea una palabra más apropiada. ¿Cuántos (de entre los que le conocían) han realizado un gesto, aunque sea simbólico, pidiendo a sus secuestradores que lo liberen? El secuestro supuso una de las maneras en que los africanos fueron arrancados del continente y arrastrados a los barcos de esclavos. Dondequiera que esté, Lovinsky podría preguntarse por qué no ha habido mayores esfuerzos para que vuelva de donde está. Debe preguntarse, como muchos otros, por qué el gobierno brasileño, encabezado por un presidente que visitó Gorée y, más o menos [9], se disculpó por la esclavitud, no hace nada para encontrar a Lovinsky. ¿O es que, como algunos han especulado, forma parte de la agenda de la misión de la ONU en Haití (MINUSTAH) el silenciar, por completo, a todos los que se han comprometido a seguir pidiendo el regreso del Presidente Aristide a Haití? Es imposible reflexionar sobre el África de hace cincuenta años sin que, al mismo tiempo, se piense en la de hace quinientos, porque es mirando al período completo cuando empezamos a adivinar la magnitud del crimen que se ha cometido con una inimaginable e implacable impunidad. Si el gobierno brasileño, a través de su presidente, quería realmente disculparse por la esclavitud, ¿no debería pensar y actuar de un modo que tenga por objeto restaurar el Haití de 1804 en lugar de aliarse con los 184?

Brasil-África: ¿Sur-Sur o Sur-Norte-Sur?

A medida que cada vez más africanos reclaman una mayor cooperación Sur-Sur, es alentador observar cómo el gobierno brasileño está dispuesto a avanzar por dónde a su minoría poderosa no le gustaría ir. A esta minoría sólo le interesa la llamada *realpolitik* y no la construcción de un futuro planetario mediante procesos de reconciliación y emancipación, aunque sea el único camino viable, como por ejemplo para evitar el cambio climático. Esta minoría está más interesada en adaptarse al mundo tal y como es, en lugar de intentar construir un hábitat diferente donde la solidaridad con África (y Asia) sea una parte fundamental.

Pero el mundo “tal y como es”, aquel que aparece en las reuniones del G8 y en lugares como Davos, no está interesado en la solidaridad con África [10]. Nuestro continente y todos los pobres del mundo –nos dicen los poderosos a su manera– deben ser rescatados mediante la caridad [11]. La caridad es la opción más lógica dado que incluso el G8 y Davos han perdido su control sobre los procesos de toma de decisiones globales, ya que han sido erosionados por el peso y el impacto de las decisiones de los centros financieros a través de “los mercados”. Descritos como autorregulados, estos monstruos financieros están comenzando a mostrar signos crecientes de estar fuera de control. ¿Pero cómo podría ser de otro modo, habida cuenta de que os pocos mecanismos reguladores que estaban aún vigentes han sido eliminados para que estos monstruos financieros puedan autorregularse mejor? [12]

En Brasil, la presión para una mayor solidaridad con África proviene de su población de ascendencia africana y sus aliados (indígenas, campesinos sin tierra, trabajadores, personas sin empleo...). Pese a intentarlo, la minoría en el poder no puede ignorar completamente el hecho de que cada vez más personas en Brasil están clamando por una mayor justicia. Incluso, en ocasiones, se ve obligado a responder estas demandas. Como país emergente, Brasil quiere tener un asiento permanente en el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas. Este es uno de los objetivos que ha guiado las visitas al extranjero del presidente Lula, incluyendo las visitas a África, por ejemplo su escala en Burkina Faso, el 15 de octubre de 2007. Como algunos lectores sabrán, ese 15 de octubre de 2007 fue el 20º aniversario del asesinato de Thomas Sankara (junto con doce de sus compañeros). Suponemos que la minoría gobernante brasileña decidió que el gesto bien valía un voto adicional en su carrera por un asiento permanente en el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas y, por tanto, aceptó la invitación de Burkina Faso para “celebrar el 20º aniversario de la revolución burkinabé”. A los ojos de los enemigos de Sankara, este elogio de Brasil ayudaría a enterrar a Sankara, una vez más. ¿O tal vez incluso para siempre? Sin embargo, esta connivencia cínica para tratar la historia de África como una alfombra útil sirve para ilustrar el proceso más largo de la división de la humanidad, llevada a cabo por los mismos que piden disculpas en un lugar y hacen exactamente lo contrario en otro. La mayoría de los académicos tienden a condenar estas connivencias. Y, de nuevo, ¿no deberíamos plantearnos la misma pregunta con respecto a los 184 en Haití? Por muy inconveniente que pueda parecer,

¿Después de cincuenta años de independencia, el pueblo africano ha sido traicionado, en general, por los que se suponía que eran intelectuales y que, al menos sobre el papel, siempre les gustó colocarse de su lado?

La Independencia como verdad, como acontecimiento, se ha tratado como mero suceso que no ha logrado cambiar la visión del pasado, del presente y del futuro de los intelectuales. Sí, por muy incómodo que sea, cada uno de nosotros debe ser capaz de preguntarse si ha hecho todo lo que podía, y más, para convertir este acontecimiento emancipador en una transformación real de la situación colonial. Quien crea que sí lo ha hecho, sabe que el resultado dista mucho de ser suficiente.

De vez en cuando, la rutina diaria de los últimos cincuenta años se ha interrumpido por alguien como Thomas Sankara, que trató de vivir de manera fiel a la Independencia como Acontecimiento. Como Milton Santos podría haber dicho, la valentía de Sankara fue pensar. Pensar, en un contexto dominado por la imitación, la sumisión y el silencio, es el acto más valiente, sugiere Santos. Llémoslo más lejos: ¿están los intelectuales en África, de África, pensando? ¿Durante las últimas cinco décadas, nos hemos convertido, más o menos, en los 184 de Haití? Confrontados con la opción de catequizar o de pensar, ¿cuál ha sido el camino más fácil de seguir? ¿Qué sucede cuando un, por así decirlo, “descubierto” (por ejemplo, Lumumba, Aristide) “descubre” algo que el “descubridor” no quiere descubrir? Desde 1804, esta pregunta se ha respondido unilateralmente, de una sola forma, una y otra vez, casi como una prescripción silenciosa, pero interna y persistente: reducir ese 1804 hasta 184, desde fuera y desde dentro.

Lumumba (1960), Sankara (1987) y Aristide (2004)

Ciertamente, ninguno de estos tres hubiera aprobado el examen catequista de imitador. En el mundo sobrenatural africano, podemos imaginarnos al espíritu de Sankara, desde dondequiera que esté vagando, haciéndonos saber cómo entiende la diferencia entre la imitación y el pensamiento, entre la revolución y su copia. Escuchando atentamente, podríamos apreciar lo siguiente del espíritu de Sankara:

¿Por qué, desde que existe una resistencia a las prácticas, a las estructuras y a las mentalidades deshumanizadoras que han existido desde el comienzo de la humanidad, pero especialmente desde la Independencia, nuestros dirigentes (no sólo en Burkina Faso) se han confabulado con sus peores enemigos para liquidar a aquellos que intentaban cambiar el rumbo? Más importante aún, ¿por qué no mantener un diálogo abierto para que nuestras voces puedan escucharse, frente a la de aquellos cuya versión de los hechos es claramente interesada?

Inmediatamente después de deshacerse de mis compañeros y de mí, empezaron a decir que ellos eran los verdaderos revolucionarios. No me habría importado si, en efecto, hubieran continuado lo que habíamos empezado juntos hasta alcanzar nuevos hitos; pero, en lugar de hacer eso, empezaron a describir la revolución desde el momento de mi liquidación, mientras continuaron destruyendo muchos de los proyectos que habíamos comenzado. Los que sólo habíamos planeado, fueron archivados y nunca más se supo de ellos. Como han cantado con anterioridad: “¿por qué nos libramos tan fácilmente de los que luchan junto a los más pobres de entre los pobres, y en su lugar ponemos a los defensores de los más ricos de entre los ricos?” Desde donde estoy, es fácil encontrarse con otras víctimas, incluyendo a aquellos que se enfrentaron a su destino tras haber liquidado ellos mismos a infinidad de personas de su propio pueblo. Un tipo con un nombre muy largo proveniente de algún lugar del centro de nuestro continente, me dijo, llorando como un niño, que deseaba poder regresar y devolver a la vida al líder cuyo castigo fue tan severo que disolvieron su cuerpo en un baño de ácido.

Estos liquidadores o liquidacionistas, tras venir aquí, se enfrentaron a la historia real de nuestro continente, historia que, dado lo sucedido, es imposible medir incluso con los estándares de aquellos que aseguran que nadie ha sufrido más que ellos. Estos espíritus sienten tanto dolor por lo que hicieron que resulta complicado no simpatizar con ellos. Esto es lo que uno de ellos dijo (no lo nombraré, pero es uno de los personajes principales de *Esperando el voto de las fieras* de Ahmadou Kourouma): “Yo sabía que nuestra situación era mala, pero al principio realmente me creía las historias de los expertos en desarrollo cuando nos repetían que, tarde o temprano, las cosquillas harían que todo el mundo riese de camino al banco (como me sucedió a mí), pero las

cosas empeoraban, y sólo tras venir aquí, bajo tierra, pude ver (literalmente desde abajo) lo serio que ha sido el sufrimiento. Ya había visto parte de ello, pero hasta que no llegué aquí abajo no me imaginaba cuán extremo era el nivel de sufrimiento”.

“Es sólo ahora –continúa este espíritu, llorando– que he entendido lo horriblemente equivocado que estaba. De algún modo creía que nuestro sufrimiento era ligero, tan trivial que no valía la pena hablar de él, y mucho menos quejarse. Nadie, ni siquiera algunos de nuestros mejores *griots*, han sido capaces de transmitir, en palabras, lo que realmente ocurrió, el terror, el miedo inflingido a través de las guerras destinadas a cazar esclavos. Aquellos que lograron escapar de este brutal destino, ya sea por suerte o por elección (convirtiéndose en parte de los cazadores, a cambio de unos cuantos cauris, alcohol, tejidos y/o armas de fuego), y sus descendientes, hicieron todo lo posible para asegurarse de que su actuación no llegase a conocerse. En resumen, lo que estamos presenciando hoy es una repetición de lo que ha sucedido antes: no es la primera vez que nuestros parientes han confabulado para conseguir la autoliquidación.”

De nuevo en el mundo de los espíritus africanos, oímos a Zumbi (el héroe del Quilombo de Palmares [13]) y al espíritu de Sankara reunirse y comentar el encogimiento y la degradación de la historia del continente, hasta llegar a los 184 de Haití y de otros lugares, donde la degradación coincide con la denigración y, finalmente, con la mera negación. Zumbi le comenta a Sankara: “Sabes, mi espíritu trató de hablar con Lula sobre esa opción para hacerle ver que la visita de ese día sería el equivalente a reírse en nuestro propio 20 de noviembre, fecha elegida por nuestros hermanos y hermanas africanas para conmemorar el día que me asesinaron en 1695 [14]. Pero había tantas interferencias que no logré que me escuchara. Por supuesto, parte del problema es que trata de satisfacer a todos”.

No hace mucho tiempo, Francia, durante el mandato de Chirac, promulgó una ley que calificaba a la esclavitud de crimen contra la humanidad. Pero en un mundo donde el Estado-nación se ha convertido en un instrumento más de la oligarquía financiera, la mentalidad que surgió de la esclavitud ha sido reforzada en lugar de debilitada. Cada vez que la historia del continente está a punto de corregirse, se va hacia el otro lado,

como si el principio fundamental fuese el de seguir blanqueando la historia hasta convertirla en algo irreconocible.

Con fuerzas tratando de negar lo que sucedió y otras deformándolo más allá del reconocimiento, ¿es acaso sorprendente que el 50º aniversario, o cualquier intento de reconocer una verdad, un acontecimiento, se convierta en su contrario, como sucede cuando la camarilla gobernante de Burkina Faso celebra el asesinato de Thomas Sankara como el nacimiento de algo que ellos llaman “revolución”?

Indudablemente, algunos lectores mostrarán su desacuerdo con estas preguntas incómodas. Otros incluso las condenarán como una forma camuflada de celebrar el afropesimismo o la autoflagelación inútil. La gran mayoría de los africanos ni siquiera es capaz de acceder a estas palabras y, sin embargo, es esta gran mayoría la que ha sido despojada de lo que podría haber ocurrido si existiera más pensamiento que imitación entre los intelectuales africanos.

Llevar a cabo lo que nuestros hermanos y hermanas africanos (ahora ancestros) hicieron en Haití, de 1791 a 1804, sin ninguna ayuda exterior, sin que las organizaciones de derechos humanos los animaran desde el lateral, requirió un tipo de valentía que es difícil de imaginar en la actualidad. Y, sin embargo, debe fomentarse el valor necesario para afirmar, como lo hace Milton Santos en el documental, que no ha habido humanidad hasta ahora salvo en estos momentos, construyéndose poco a poco. Suelen predicar que el Universalismo procede de la Ilustración. A lo cual Milton Santos replica: “Nosotros, los brasileños, no somos universales, porque no somos lo suficientemente brasileños”. Lo mismo podría decirse de los africanos. El fallo ha sido el no mantenerse en ello: el no intentar, una y otra vez, ser lo suficientemente (esto es, cada vez más) africanos.

Brasil y la Ley 10.639/2003

En un contexto dominado por las dudas y las vacilaciones, a aquellos que más se han beneficiado del blanqueo sistemático de la riqueza/historia africana les gustaría seguir blanqueándola con cada nueva fase, incluso si esto significa reducir el planeta entero a

un lugar inhabitable. Aquellos que han sido atemorizados para que se sometan, aún saben que hicieron bien resistiendo, pero están perdiendo la valentía de 1804. Ven a los 184 saludando desde el otro lado para que se unan a ellos en lo que, desde la distancia, parece un paraíso terrenal. Entre estos, un congoleño casi desesperado murmura: “No os dejéis engañar. Allí en casa teníamos a alguien que también construyó un, así llamado, paraíso terrenal en la selva ecuatorial, en un lugar llamado Gbadolite [15]. La naturaleza ha vuelto. Él y su paradisíaco Zaire se han ido”.

Por otra parte, gracias a la labor de personas que luchan por mantener vivo el espíritu de Zumbi en Brasil, se aprobó una ley en 2003 que recogía la necesidad de educar sobre África y la gente de ascendencia africana en las escuelas de primaria y secundaria (ni antes de la primaria ni la educación superior se mencionan). Como su aprobación, la aplicación de esta ley depende de que se mantenga vivo el espíritu de Zumbi, Sankara y tantos otros descubridores de la verdad, conocidos y desconocidos. Por sí misma, la ley no va a cambiar la mentalidad, pero es probable que la mentalidad cambie más rápido, siempre que por el lado africano se tenga el coraje de responder a esta ley 10.639/2003. No tiene sentido enumerar las múltiples respuestas posibles, porque cada individuo, cada colectivo, pueden generar respuestas/pensamientos emancipadores dirigidos a transformar la situación actual para el bien de todos [16].

Algo más que leyes será necesario. Ningún pensamiento resulta demasiado pequeño o demasiado grande, una vez que la emancipación total y completa de las cadenas que permanecen desde 1804 se convierta en el único objetivo para la humanidad, dondequiera que vivan personas de ascendencia africana, que es en todos los lugares del planeta.

Notas

1. Tras el derrocamiento del presidente Jean-Bertrand Aristide a principios del 2004, Naciones Unidas, presionada por Estados Unidos y Francia, aprobó la resolución 1542 en el Consejo de Seguridad y creó la Misión de las Naciones Unidas para la Estabilización de Haití (Minustah) para “restaurar el orden”. La misión empezó en junio de ese mismo año y Brasil, que había proporcionado el contingente militar más numeroso, asumió el liderazgo. Es destacable el cambio de contexto, político y diplomático, en el que muchos países emergentes, entre estos

Brasil, desean aumentar su representación en los órganos de la ONU como el Consejo de Seguridad.

2. *Encontro com Milton Santos: O mundo global visto do lado de cá*, Caliban Produções Cinematográficas, Brasil, 2006. Disponible con subtítulos en castellano en <http://vimeo.com/11875791>. (N. del T.)

3. Milton Santos mantuvo una relación fecunda con España, en especial desde mediados de los años ochenta. Fruto de esta relación fue investido Doctor Honoris Causa por dos universidades, en 1994 por la Universidad Complutense de Madrid y, dos años después, por la Universidad de Barcelona. De sus más de cuarenta libros, algunos también están traducidos al castellano: *De la totalidad al lugar*, Oikos-Tau, Vilassar, 1996; *Metamorfosis del espacio habitado*, Oikos-Tau, Vilassar, 1996 y *La naturaleza del espacio: técnica y tiempo, razón y emoción*, Ariel, Barcelona, 2000. El documento “O papel ativo da geografia; um manifesto”, su último legado antes de morir, se presentó ante la comunidad de geógrafos brasileños en Florianópolis y fue publicado de inmediato en España en el número 270/2001 de *Biblio 3W, la Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, Universidad de Barcelona, 2001. (N. del T.)

4. Las siguientes páginas (en portugués) ofrecen más información sobre Santos: www.nossosaopaulo.com.br/Reg_SP/Educacao/MiltonSantos.htm y www.teatrobrasileiro.com.br/entrevistas/stoklos-santos.htm. Véase también Miguel Panadero Moya, “La dimensión temporal en la conformación del espacio geográfico (Leyendo a Milton Santos)” en VV.AA., *Lecturas Geográficas. Homenaje a José Estébanez Álvarez*, Universidad Complutense, Madrid, 2000, p. 567-579, disponible en *Scripta Vetera*, Universidad de Barcelona, <http://www.ub.es/geocrit/sv-86.htm>. (N. completada por el T.)

5. Las personas que podríamos citar aquí son muchas y muy diversas pero, de entre las que se me ocurren, están C.L.R. James, Frantz Fanon, Malcolm X, Amílcar Cabral, Amiri Baraka, Ayi Kwei Armah, Mongo Beti, Walter Rodney.

6. Un acontecimiento, desde la perspectiva de Alain Badiou, es algo que se sale de lo normal, algo –una verdad– que nutre el conocimiento existente con algo nuevo, algo que previamente no existía, por ejemplo la Revolución Francesa en relación al Antiguo Régimen o el levantamiento en Saint Domingue que dio origen a Haití. La verdad no es algo que sucede ya hecho, sino que es el resultado de un proceso (un verdadero procedimiento). Este tipo de procedimientos se llevan a cabo por fidelidad. El acontecimiento, la verdad y la fidelidad están interconectados.

7. Más información sobre el 184 en: http://www.ijdh.org/articles/article_halfhourforhaiti_1-10-06.htm

8. Más sobre la desaparición de Lovinsky en el artículo de Roger Annis en *Znet* (27 de septiembre del 2007), www.zmag.org/content/showarticle.cfm?ItemID=13901

9. No hay espacio aquí para discutir sobre si el arrepentimiento que expresó Lula en Gorée

resultó adecuado. Creo que no basta con pedir perdón dada la magnitud de los hechos.

10. Davos podría definirse como un reciclaje del Berlín de 1884-1885, esto es, el lugar donde las personas más poderosas del planeta deciden el futuro de sus habitantes. También puede describirse como “la cocina” de Naciones Unidas.

11. Está aumentando la literatura acerca de lo venenosa/ruinosa que puede llegar a ser la caridad. Véase, entre otros: Michael Maren o Naomi Klein. Sin embargo, al leer a estos autores, muchos tendrán la sensación de haberlo escuchado antes. El síndrome del descubrimiento sigue aún funcionando, les guste o no a los autores citados: para Occidente es difícil aceptar que se ha equivocado, pero está dispuesto a aceptar que lo digan aquellos en quien puede confiar. O dicho de otro modo: un esclavo que lucha por su libertad no merece la confianza de aquellos que cosechan los beneficios de la esclavitud hasta que, de entre estos últimos, surgen los abolicionistas que serán recordados como los descubridores de la libertad de los esclavos.

12. Cualquier lector interesado en verificar esto simplemente debe leer con regularidad, al menos dos veces por semana, el *Wall Street Journal* o el *Financial Times*.

13. El Quilombo de Palmares está situado en el estado de Alagoas. Este (junto al término genérico *quilombo*) simbolizan la resistencia de los africanos a la esclavitud. En un momento dado su población alcanzó las 30.000 personas. Desde el fin del siglo XVI hasta 1695, todos los esfuerzos para reducir la resistencia del Quilombo de Palmares fue en vano. Su último líder, Zumbi, es reconocido como un héroe nacional en el aniversario de su muerte, el 20 de noviembre de 1695.

14. Las analogías pueden confundirnos, pero el 20 de noviembre es el Día de la Conciencia Negra en Brasil. El equivalente en Estados Unidos sería el Día de Martin Luther King.

15. A veces conocido como el pueblo donde nació el presidente Mobutu, Gbadolite pasó a ser de pequeña aldea al “Versailles de la selva”, con un aeropuerto internacional donde podía aterrizar el Concorde. Cuando Mobutu fue derrocado en 1997, los palacios y las mansiones fueron saqueadas.

16. ¿Será esta ley suficientemente publicitada en todas las delegaciones diplomáticas y culturales de Brasil, en especial en las de los países con población de ascendencia africana? Sólo mediante esta publicidad, los africanos fuera de Brasil conocerán estos esfuerzos y, así, estarán en condiciones de pensar, a su vez, en las respuestas.

El congoleño **Jacques Depelchin** ha impartido clases de Historia Africana en universidades de Estados Unidos, la República Democrática del Congo, Mozambique, Tanzania y Brasil, donde actualmente trabaja. Es miembro fundador y director de la Alianza Internacional Ota Benga para la Paz en la República Democrática del Congo. Además de numerosos artículos y trabajos de investigación, ha publicado *Silences in African History. Between the syndromes of discovery and abolition* (Mkuki Na Nyota Publishers, Tanzania, 2000).

Los estudios de género en África.

Introducción y bibliografía

Akosua Adomako Ampofo

Josephine Beoku-Betts

Wairimu Ngaruiya Njambi

Mary Osirim

Desde la década de 1980 existe una proliferación de investigaciones de género en África (Lewis 2002; Mama 1995, 1996; Manuh 2001; Nzomo 1998; Pereira 2002). Este aumento se puede atribuir a varios factores, entre estos el movimiento internacional de mujeres, la influencia de las mujeres [y de la industria de desarrollo], las condiciones [políticas y económicas] nacionales, la crisis de la educación en África y el surgimiento del feminismo de estado "(Mama 1996, 4).

Antes de este periodo, entre los años 1950 y 1960, el activismo de las mujeres estaba vinculado a las luchas nacionalistas por la independencia. Además, el género, la raza y las relaciones de clase ya formaban parte de la lucha de las mujeres africanas, en contraste con el feminismo en Occidente, que no empezó a reconocer la importancia de estos temas hasta la década de 1980 (Lewis 2002, 1).

En las décadas de 1970 y 1980, los estudios feministas y el activismo empezaron a hacerse un lugar en los debates sobre el desarrollo. Muchas feministas estuvieron implicadas en la creación de la Asociación de Mujeres Africanas para la Búsqueda y el Desarrollo en 1977, con el objetivo de "concebir una agenda para el feminismo africano" mediante la búsqueda universitaria y el activismo (Mama 1996, 6). Los estudios africanos de género, especialmente en la región austral, se centran ahora en el análisis histórico y la crítica política. Gran parte de este trabajo ha evolucionado a partir de la

participación de la mujer en las luchas para la liberación, la democratización y las reformas económicas neoliberales. [1]

Los enfoques actuales para el estudio de las mujeres y de género en África tienen sus raíces en el feminismo africano, en oposición a las etnografías y teorías feministas occidentales. Las especialistas sobre los estudios de género trabajan con la postmodernidad y otros debates políticos, pero algunas de ellas advierten del exceso de confianza en los discursos postmodernos sobre la diferencia, haciendo hincapié en la necesidad de generar evidencia sistemática alrededor de cuestiones que unifiquen y generen un espacio para el diálogo, en lugar de la confrontación y la diferencia (Nzomo 1998, 13). Estos estudios están estrechamente integrados en luchas políticas y debates públicos más amplios sobre la construcción nacional [posterior a la independencia] y la globalización (Mama 1996; Manuh 2002).

El enfoque tiene en cuenta el imperialismo, la raza, la clase, la etnia, y las diferencias geográficas y explora las interacciones entre estos factores (Imam 1997; Lewis, 2002).

Reconceptualización de paradigmas metodológicos

Para comprender el estado de las ciencias sociales en África, la mayoría de los estudios destacan el impacto que ha tenido la crisis económica y política en la financiación y el apoyo de las instituciones en la educación superior (Makandawire 1997; Sawyer 1994). Por lo tanto, muchos estudios se centran en consultorías e investigaciones financiadas por instituciones internacionales sobre Mujer y Desarrollo, con el consecuente perjuicio a la independencia teórica e innovadora de la investigación empírica (Imam y Mama 1994; Kassim 1998; Mama 1997; Nzomo 1998). La productividad de las personas que se dedican a las ciencias sociales también se ve obstaculizada por la escasez de publicaciones, unas condiciones complejas para la enseñanza, la responsabilidad administrativa, un clima intelectual hostil y una cultura institucional patriarcal (Bennett 2002; Imam y Mama 1994; Manuh 2002; Pereira 2002; Prah 2002).

Los estudios sobre las mujeres también tienen menos probabilidades de recibir financiación por parte de los gobiernos, como se demuestra en la carencia de datos desglosados por género y la carencia general de incorporar a la mujer y el género en las políticas de desarrollo (Imam y Mama 1994; Manuh y Adomako Ampofo 1995; Tsikata 2001c).

En Occidente, las becas en ciencias sociales sobre mujeres y estudios de género han revitalizado la producción de trabajos en ciencias sociales en las últimas dos décadas (Imam, Mama y Sow 1997). Se ha cuestionado la noción de que los métodos y las técnicas de investigación sean ateóricas, así como las falsas ideas de la neutralidad científica y la separación entre política, teoría y metodología (Adomako Ampofo 2004; Imam y Mama 1994; Steady 1986; Tsikata 2001d). La investigación marxista en ciencias sociales también ha sido criticada por su hostilidad o por el tratamiento despectivo de las cuestiones feministas (Graham 2001; Imam 1997).

Al examinar la investigación sobre mujeres y género, vemos que los métodos cuantitativos todavía se consideran más científicos que los métodos cualitativos y, en disciplinas como la sociología, se utilizan con mayor frecuencia las encuestas sociales a gran escala y las técnicas de entrevista formal (Imam, Mama y Sow 1997).

Los métodos cualitativos están ganando cada vez más terreno porque sitúan en primer plano las experiencias y las voces de las participantes, así como incorporan otros factores importantes que definen la vida cotidiana y las prácticas de las mujeres y de los hombres (Echo Magazine 2001; Gana Shettima 1998).

El uso de varias formas de métodos históricos, como la historia oral, la autobiografía y los estudios biográficos, ayudó a redefinir las ideas convencionales sobre varios acontecimientos y procesos históricos (Lewis, 2002). Muchos de los estudios sobre las historias personales muestran como la dicotomía público/privado nunca refleja, de manera precisa, la experiencia africana e ilustran las diferentes formas en que las mujeres actuaban antes de las independencias para subvertir las relaciones de género (por ejemplo, Denzer 1995; Johnson-Odim y Mba 1997; Mbilinyi 1989; Mukurasi 1991; Shawulu 1990; Tsikata 1989).

En el ámbito de la teoría, la investigación reciente en los estudios de género en África tiene un enfoque multidisciplinario, integrando teoría y práctica para reestructurar las relaciones de poder. La teoría tiene también sus raíces en generalizaciones cualificadas en un contexto específico (Imam, Mama y Sow 1997; Mama 2004).

Conflictos e impugnaciones en los estudios de la mujer y la investigación de género en África

En el centro de las cuestiones relacionadas con la importancia y la aplicación de la investigación sobre la mujer y los estudios de género en África se encuentra la forma de denominar estos conceptos de forma que "permita imaginar colectivamente el concepto" (Jita Allan 2001, 73). Por ejemplo, mientras que algunas intelectuales africanas han clasificado su trabajo de "feminista", y reconocen la relación entre el activismo y la teoría en la liberación de las mujeres, muchas personas que se dedican a este tipo de estudios (especialmente de sexo masculino) han rechazado el término.

Otras han optado por el calificativo "estudios de género" o "sobre las mujeres" por ser más neutro (ver las críticas de Mama 1995, 1996 e Imam 1997 en este debate). Imam (1997), por ejemplo, argumenta que, como disciplina, los estudios sobre la mujer siempre han tenido conciencia política en su reconocimiento de la subordinación de género. Pese a la carencia de consenso entre los estudiosos y activistas sobre estos conceptos y los diversos esfuerzos para fomentar las relaciones de transformación entre hombres y mujeres en África, el concepto de género sigue siendo una herramienta retórica crucial para algunas personas.

También es problemática la cuestión de los programas nacionales de alto nivel fomentados por las "primeras damas" durante la década de 1980, como los iniciados por las esposas de Rawlings (Ghana) y Babangida (Nigeria), para mejorar las vidas de las mujeres rurales y marginadas. Las feministas africanas lo consideran como la apropiación gubernamental del feminismo, con objetivos que tienen muy poco que ver con la liberación de las africanas (Abdullah 1993; Mama 1995, 1996, Tsikata 2001a).

A continuación, repasaremos los estudios en ciencias sociales en África de habla anglófona sobre los temas específicos de salud, violencia de género, sexualidad, relaciones entre el mismo sexo y educación.

Salud

Los problemas de salud de la mujer en África, en particular en la salud reproductiva, han sido objeto de numerosos estudios, tanto en las ciencias sociales y biomédicas, como desde una perspectiva multidisciplinar. Sin embargo, este trabajo ha tendido a adoptar un planteamiento instrumental, "desarrollista", dando por sentado que la salud de la mujer se ve influenciada por el efecto de goteo de la modernización y la democracia (Lewis 2002).

Así, las cuestiones femeninas se han construido en términos biológicos, con un enfoque en su salud reproductiva, poniendo de relieve la magnitud de la morbilidad y la mortalidad materna. Algunos estudios han señalado que este enfoque está arraigado en estereotipos culturales y de carácter eurocéntrico, que considera a las mujeres como madres y esposas y que deja a un lado el gran abanico de preocupaciones que tienen las mujeres en los aspectos de salud (Boadu 2000) y su contribución como proveedoras de servicios de salud (Boadu 2000). Así, las universitarias africanas no sólo han tratado de rebatir la mirada occidental y los conceptos eurocéntricos, sino que también han puesto de relieve las áreas de estudio crítico, como la práctica de la medicina tradicional (Adomako Ampofo 2004; Machera 2004; Ratele 2004).

Estudios recientes sobre la salud han analizado como las tradiciones específicas de género, como las que se dan dentro de las instituciones del matrimonio (por ejemplo, el matrimonio precoz, la poligamia, el aislamiento, la herencia) y otras prácticas culturales como la mutilación genital inciden en la morbilidad maternal y su fertilidad y mortalidad (Ezumah y Oreh 1999). También se ocupan de la importancia del "estatus" de la mujer, medido principalmente por la educación o la reproducción. Sin embargo, se han señalado las limitaciones de confiar en las medidas estructurales obviando otras fuentes de poder y autoridad, como por ejemplo la edad (Adomako Ampofo 2002; Tagoe 1995).

La creación del *African Journal of Reproductive Health* (Revista Africana de la Salud Reproductiva) en 1993 supuso una contribución importante para destacar las dimensiones de género de la salud reproductiva de las mujeres, así como también lo hicieron algunas organizaciones, tanto nacionales como continentales. [2]

Antes de la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo celebrada en el Cairo en 1994, las políticas de salud reproductiva en África se centraban en la reducción del crecimiento de la población y, por lo tanto, "ayudaban" a las mujeres a "controlar" su fertilidad.

Las estudiosas feministas han criticado la cosificación de la mujer y la hegemonía cultural que se produjo cuando llegaron en África las políticas de control de natalidad (Adomako Ampofo 2002). Por ejemplo, Adomako Ampofo (2004) critica el concepto demográfico de "necesidad insatisfecha", señalando que deja a un lado la centralidad de las nociones de masculinidad y, por lo tanto, el dominio masculino en la reproducción. Utilizando métodos cuantitativos y cualitativos, cuestionó la (sobre)dependencia de los conocimientos tradicionales, la actitud y la práctica de encuestas en la medición de los conceptos demográficos, como por ejemplo la "necesidad insatisfecha" (para la anticoncepción) [3]. El embarazo adolescente ha sido construido, en gran parte, como un problema de salud (Katapa 1998), con estudios señalando los problemas físicos y emocionales de cada madre, así como las contradicciones que surgen de este nuevo concepto. Un importante trabajo aparece en el volumen de Chelewa Chelewa (Kombo-Malek y Lijestrom 1994) que surgió del Grupo de Estudios sobre Adolescentes y Salud Reproductiva de la Universidad de Dar es Salaam (Tanzania). Aunque las autoras se centran en las chicas solteras que se quedan embarazadas como agentes activos que pueden tener éxito en sus vidas (Katapa 1998), también señalan los riesgos para la salud de los embarazos precoces asociados con la pobreza, el intercambio sexual y el fracaso de la planificación familiar.

Por otro lado, Mbilinyi (1985) sugiere que al centrarse en los embarazos de adolescentes (con los consiguientes temas de prostitución, abortos inducidos...), las feministas africanas, sin saberlo, promovieron una imagen de "chica mala" de la adolescente embarazada, obviando los chicos o los hombres que las han dejado embarazadas y los derechos de la mujer a la información y al acceso a la salud reproductiva.

Inherente en el discurso feminista académico y activista es la discusión de los derechos reproductivos de las mujeres. Sin embargo, Ilumoka (2003) argumentó que los "discursos sobre los derechos" exigen seriedad y que el campo de los derechos reproductivos (y de los derechos humanos y de la mujer en particular) es un campo de batalla para las mujeres africanas por definir sus propias agendas sin los supuestos (etnocéntricos) del atraso de las costumbres africanas.

En gran parte de África, los derechos de la mujer en los servicios de salud reproductiva, especialmente el acceso a abortos seguros, sigue siendo una preocupación. Sin embargo, continúan formando parte de un acalorado debate, y el tema del aborto continúa siendo polémico. Lewis (2002) señala cómo las autoridades coloniales, sobre todo en África oriental y meridional, realizaron campañas por contener el crecimiento de la población de personas negras mediante la esterilización forzada y las inyecciones nocivas en Namibia y Sudáfrica. En consecuencia, el control de la natalidad se asocia al control demográfico forzado (Adomako Ampofo 2004; Lewis, 2002). El trabajo de Bradford (1991) describe cómo, durante el apartheid, el Estado instó a las mujeres blancas a tener hijos mientras esterilizaba constantemente a las mujeres negras. El Estado también utilizó el aborto por controlar la fertilidad femenina no deseada (Bradford, 1991). Así pues, si bien el aborto supone un reto a los controles patriarcales y reduce la mortalidad materna, el patriarcado también se manifiesta en los abortos planeados por los hombres que buscan controlar los cuerpos de las mujeres (Mpangile et. al. 1998).

La investigación sobre las experiencias de mujeres con VIH/SIDA es un campo de estudio amplio y en rápida expansión. Los roles de la mujer y las construcciones de feminidad y masculinidad (como, por ejemplo, el comportamiento que sanciona la poliginia, las relaciones extramatrimoniales y múltiples parejas para los hombres, así como la carga de trabajo enorme que asumen muchas mujeres) hacen que las mujeres sean particularmente vulnerables a la infección por el VIH. Además, cuando se infectan, la atención que reciben es muy pobre (Adomako Ampofo 1998; Awusabo-Asare, Anarfi y Agyeman 1993; Mbilinyi y Kaihula 2000).

Se ha prestado especial atención a las percepciones de los hombres y los derechos sexuales de las mujeres y si las mujeres pueden negarse a tener relaciones sexuales con

sus parejas (Awusabo-Asare, Anarfi, y Agyeman 1993; Rajani y Kudrati 1996). Así, Awusabo-Asare, Anarfi y Agyeman (1993) señalan que algunas mujeres consideran imposible que sus parejas sean fieles y se sienten incapaces de negarse a tener relaciones sexuales con parejas monógamas. El consenso general es que muchas mujeres no tienen control sobre su sexualidad ni pueden insistir o negociar en el uso del preservativo. Por lo tanto, en temas sexuales es el dominio masculino el que aumenta la vulnerabilidad de las mujeres (Adomako Ampofo 1995; Awusabo-Asare, Anarfi y Agyeman 1993; Rajani, Mbilinyi y Kaihula 2000 y Kudrati 1996). El vínculo entre la dependencia económica de las mujeres sobre los hombres y su vulnerabilidad también se ha tratado. Para las mujeres más jóvenes, esto se ve agravado por el hecho que muchos hombres adultos buscan activamente parejas más jóvenes, que consideran con poca probabilidad de estar infectadas con el VIH (Rajani Kudrati y 1996). Rajani y Kudrati (1996) señalan que ha habido un énfasis excesivo sobre el papel de los adultos a la hora de descartar el riesgo potencial de las relaciones sexuales. Por ejemplo, entre los niños de la calle, la violación se utiliza con frecuencia como expresión de poder (Adomako Ampofo et. al.2004; Rajani y Kudrati 1996). Hay otras preocupaciones de las mujeres alrededor del VIH/SIDA.

El trabajo de Long (1996) expresa cómo el género también da a las mujeres la carga de la responsabilidad de proteger y cuidar a sí mismas, a sus parejas y a sus familias. McFadden (1992) sostuvo que la medicalización del SIDA impide la comprensión de los problemas socioculturales y las circunstancias que afectan invariablemente a su transmisión, su prevención y el tratamiento de los infectados.

La investigación sobre salud de la mujer se ha politizado, vinculándolo a la violencia de género, los servicios sanitarios, las fuerzas económicas y políticas, y a cuestiones como el control de la sexualidad femenina. Por lo tanto, el efecto de las reformas estructurales sobre el acceso de las mujeres a los servicios de salud y sus comportamientos han recibido atención (Emeagwali 1995; Manuh 1998). En este contexto, los grupos considerados especialmente vulnerables, como las mujeres en conflictos o en situaciones de guerra y las refugiadas, también han sido objeto de estudios.

La teorización alrededor de la salud se va ampliando para incluir el vínculo entre los roles sociales de las mujeres y su salud (tanto física como mental). El estudio de Boadu (2000) sobre la salud mental de médicos, enfermeras y trabajadores de las canteras de Ghana, por ejemplo, pone de relieve el hecho de que, para las mujeres, los problemas de salud están dominados por consideraciones psicosociales como, por ejemplo, los roles en las relaciones sociales, el trabajo y la maternidad. La relación entre la salud de la mujer, el bienestar y la violencia de género pone de manifiesto la necesidad de estudios más completos sobre cómo afecta la violencia en la vida de las mujeres.

Violencia de género

Relativamente silenciada hasta la década de 1990 (Coker-Appiah y Cusack 1999; Mama 1997), la violencia de género es un fenómeno generalizado y en aumento en África. En Occidente, el relativo silencio se debe a que la mayoría de las víctimas no lo denuncian.

Los casos están raramente documentados porque son considerados como un asunto interno y privado. La mayoría de los países tampoco tienen leyes consuetudinarias o legales por proteger a las mujeres contra la violencia, si bien existen leyes contra los ataques y en algunos contextos de violación. Desde la década de 1990, ha crecido la presión de las organizaciones no gubernamentales de mujeres hacia las instituciones en ámbitos como las violaciones, las palizas y los acosos sexuales (Armstrong, 1990; Bennett 1999; Carrol y Ofori-Atta 1998; Coker-Appiah y Cusack 1999; Ofei-Aboagye 1994) [4].

Se ha elaborado una gran cantidad de estudios orientada a la defensa y gestión de los casos, tanto nacionales como regionales, para apoyar este esfuerzo. Uno de los éxitos obtenidos de este proceso de promoción ha sido que el Tribunal de Crímenes de Guerra de Ruanda ha reconocido la violencia de género como un instrumento de genocidio y de crímenes contra la humanidad. La violencia también se estudia a partir de un contexto estructural, con énfasis en las condiciones históricas, sociales, políticas y económicas que lo rodean, que permiten a las mujeres tolerarla, y que dan poder a los hombres para cometer los abusos (Ibeanu 2001; Mama 1997; Odendaal 1993).

Por ejemplo, Mama (1997) explica que el colonialismo fue también un proceso de violencia de género que explotó las divisiones sociales preexistentes en la cultura africana. El control coercitivo de la mujer, que era endémico al colonialismo (por ejemplo, la violación como una forma de conquista militar y la domesticación de las mujeres), ha continuado en el periodo postcolonial y ha sido adoptado por regímenes políticos represivos. Una perspectiva estructural, por lo tanto, amplía las conexiones entre los impactos físicos, sexuales y psicológicos de la violencia y estas cuestiones al acceso a los recursos, la reconciliación, la reintegración y la consolidación de la paz a largo plazo (Ibeanu 2001).

Los temas principales que estudian las búsquedas sobre la violencia de género en África son: la violencia doméstica (por ejemplo, las palizas, las peleas de las co-esposas en matrimonios polígamos, el ataque a hijas, madres y abuelas); la violencia sexual (por ejemplo, la violación, el incesto, el acoso sexual y la mutilación genital femenina, el último de los cuales se percibe, en general, que ha sido popularizado de manera sensacionalista en los estudios occidentales y por parte de los grupos de presión (Lewis 2002); las prácticas tradicionales definidas como violencia (por ejemplo, el matrimonio precoz y la acusación de brujería) y el papel del Estado en relación con la violencia (por ejemplo, situaciones de conflicto, la violencia institucional y la violencia económica).

Las palizas que reciben las mujeres por parte de sus maridos es la forma más frecuente de violencia de género en África (Abano 2000; Atinmo 2000; Coker-Appiah y Cusack 1999; Gizaw 2002; Kuenyehia 1998; Machera 2000; Ofei-Aboagye 1994). En la mayoría de los países, las feministas lo describen como una forma de vida para muchas mujeres, sin distinción de clase ni de origen étnico (Abano 2000; Atinmo 2000; Carrol y Ofori Atta 1998; Coker-Appiah y Cussack 1999; Gizaw 2002). El imaginario cultural que niega los derechos a las mujeres comporta que muchas sociedades acepten la disciplina física hacia mujeres y niñas (Gizaw 2002; matricers 2000; Ofei-Aboagye 1994; Praha y Adomako Ampofo). Por ejemplo, un estudio con cincuenta mujeres que asistían a una clínica de ayuda en Ghana muestra que las mujeres utilizan los términos "pegar" y "disciplina" indistintamente y aceptan un cierto grado de paliza como disciplina, aunque cuando resulta excesiva la condenan (Ofei Aboagye-1994). Puesto que no todos los comportamientos que afirmamos forman parte de la tradición o la

cultura, y son en realidad estáticos o de valores, muchos estudios defienden la deconstrucción de sus significados y el uso de análisis históricos para investigar los orígenes de las prácticas opresivas (Imam, 1997).

La violación es otro problema que no se denuncia porque los violadores, en general, conocen a las víctimas y también por el estigma asociado con las víctimas y sus familiares (Armstrong, 1990; Carrol y Ofori-Atta 1998; Coker-Appiah y Cusack 1999). Las mujeres que son víctimas de violación suelen verse culpadas y ridiculizadas por dar pie a la violación a través de su lenguaje corporal o su forma de vestir. Así, las niñas y mujeres que han sido violadas a veces se casan rápidamente para proteger a la familia (Carrol y Ofori Atta 1998). Aunque existen leyes contra este delito en muchos países, las relaciones sexuales forzadas dentro del matrimonio no se consideran como violación (Coker-Appiah y Cussack 1999) [5]. La violación también está relacionada con el ritmo de crecimiento de la urbanización y el aumento de las disparidades de clase en muchas ciudades africanas (Odendaal 1993). [6]

Igual que en otras partes del mundo, en África, las mujeres son víctimas de violación en los conflictos y las situaciones de guerra, como pasó por ejemplo en Ruanda y Sierra Leona. Los estudios realizados en el continente africano muestran que la violación y el secuestro de las mujeres son estrategias de guerra utilizadas sistemáticamente para aumentar su control sobre otros grupos étnicos (Turshen 1998). El estudio de Ibeanu (2001) sobre la sociopolítica ogoni y la crisis económica en Nigeria en la década de 1990 es un ejemplo sobre que tipo de trato reciben las mujeres en situaciones de conflicto. [7]

La cuestión del papel del Estado africano en la violencia contra la mujer en contextos bélicos se ha trabajado más a fondo en una serie de estudios. Las académicas feministas ven preocupante cómo la construcción social de la agresión masculina obtiene una aceptación social mediante la complicidad del Estado con el uso de la violencia, ya sea abiertamente o en silencio, durante la guerra y en tiempo de paz. Asimismo, las implicaciones negativas que esto conlleva para las mujeres (Coker-Appiah y Cusack 1999; Imam 1997; Kuenyehia 1998; Turshen y Twagiramariya 1998). La mayoría de los estudios que abordan estas cuestiones se basan en la investigación cualitativa. Los temas tratados incluyen la infección de enfermedades de transmisión sexual y el

VIH/SIDA, el embarazo como consecuencia de una violación, los efectos del desplazamiento y la dislocación de las vulnerabilidades de las refugiadas, y las consecuencias psicológicas y económicas para las mujeres que pierden a sus maridos y las tierras en conflictos armados.

Los estudios también han examinado cómo las mujeres son utilizadas por el sistema legal para reforzar los estereotipos de género a través del control y la vigilancia de sus actividades, incluso al criminalizar sus actividades como disidentes. El estudio de Tibatemwa-Ekirikubinsa "Women's Violent Crime in Uganda" (1999, citado en Lewis 2002) se basa en estudios de casos que muestran cómo los prejuicios de género están incorporados en el ordenamiento jurídico y, por consiguiente, faltan recursos legales para las mujeres. Para defender reformas legislativas igualitarias, varias organizaciones no gubernamentales de mujeres, como Women Living Under Muslim Laws y Women and Law in South Africa han llevado a cabo estudios de defensa y consultoría para examinar las leyes vigentes de cada país y establecer cuáles son los derechos y las prácticas existentes para determinar el impacto de estas regulaciones.

Las especialistas africanas sobre el género son especialmente activas en la defensa de cambios legislativos en cómo los instrumentos internacionales como la Convención sobre la eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW) y la Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos abordan la situación particular de las africanas refugiadas o desplazadas internamente. Por ejemplo, Oloka-Onyango (1996) señaló que las leyes internacionales no han conseguido establecer más mecanismos para hacer frente a las circunstancias particulares de las mujeres en calidad de refugiadas. Las soluciones a estos problemas, según esta autora, sólo pueden ser eficaces si hay "Una reconstrucción completa de las premisas básicas a nivel internacional, regional y el derecho interno de los derechos humanos para modificar la situación de la mujer "(p. 394).

En resumen, gran parte del trabajo sobre la violencia de género en África tiene un punto de vista estructural, haciendo hincapié en las conexiones entre procesos físicos, sexuales, psicológicos, económicos, sociales y políticos a nivel local y mundial.

Sexualidad

Entre las cuestiones que actualmente reciben más atención encontramos la falta de visibilidad y el silencio de la sexualidad de la mujer africana y las complejas dimensiones de intersección entre género, raza, religión y cultura, así como las relaciones del mismo sexo.

Sin embargo, algunas intelectuales y activistas feministas africanas han sugerido que sigue existiendo un gran silencio sobre la cuestión de la sexualidad femenina en los estudios sobre género y sobre las mujeres africanas (Mama 1996; McFadden 2001, 2003; Sexuality 1996). Señalan que se han realizado pocos estudios sobre los deseos sexuales, los deseos homoeróticos, las relaciones lésbicas, sexuales y otras transformaciones, incluidas las que pudieron seguir los procesos del colonialismo y la descolonización, así como los impactos de la nueva economía mundial. Como Mama señaló: "Teniendo en cuenta que la sexualidad ha sido una importante área de interés dentro de los estudios de la mujer a nivel internacional, la primera pregunta sobre los estudios de las mujeres africanas sería por qué hay tan pocos estudios de la sexualidad"(1996, 39). Tanto Mama (1996) como Pereira (2003) sugieren que estos silencios deben ser comprendidos por la fascinación racista europea que proyecta la hipersexualidad en los africanos. Las estudiosas feministas como Mama (1996) e Imam (2001) han examinado con detalle diversos registros históricos que contribuyen a silenciar la sexualidad de las mujeres africanas, como por ejemplo la actitud colonial, la apropiación de ideologías reduccionistas y sexistas de la familia y de los cuerpos de las mujeres por movimientos religiosos y nacionalistas, las representaciones occidentales del VIH / SIDA, y las prácticas de las mutilaciones genitales. Como Mama sugirió: "Teniendo en cuenta los efectos restrictivos que ha tenido la mutilación genital sobre la sexualidad femenina, me pregunto dónde se encuentra la investigación sobre las tradiciones que fortalecen a las mujeres y que les proporcionan más control, y no menos, de su vida sexual y reproductiva. Teniendo en cuenta las frecuentes declaraciones en este sentido, ¿por qué no hay más investigación sobre los aspectos de las culturas indígenas que proporcionan mejoras a la sexualidad de las mujeres?"(1996, 47).

Del mismo modo, en su teorización de las prácticas de Magnomaka y Bolokoli-Kela en Malí, Diallo (2003) cuestiona el modelo feminista occidental que en el pasado ha sido utilizado para explicar la operación genital femenina en África, mientras reina el silencio sobre otros aspectos de la sexualidad de la mujer. [8] Diallo describe la práctica en Malí del Magnomaka como el aumento "del placer sexual", mientras que en la otra práctica, la Bolokoli-Kela, sirve por "obstaculizar" la sexualidad de la mujer.

A pesar de este gran silencio, han surgido varios estudios en África que consideran la sexualidad desde varios enfoques teóricos y metodológicos (véase especialmente Ahanmisi 1992; Akitunde 2001; Diallo 2004; Gays and Lesbians of Zimbabwe 1999; Imam 2001, 2002; Kahyana 2002; Kerata Chacha 2002; Long 2001; Mama 1996; McFadden 2003; Muthien 2003; Muzaki 2002; Ratele 2004; Tadesse 1997). Estos estudios han examinado la sexualidad no sólo como una cuestión interdisciplinaria, sino también como una cuestión que no puede separarse de las historias de las africanas y de las relaciones sociales, políticas, religiosas y económicas.

Combinan la teoría feminista con las teorías postcoloniales y el análisis de la crítica de la raza, la sexualidad y los estudios culturales para hacer frente a las complejidades de las prácticas de la sexualidad en el África de hoy, y también para explorar las prácticas de resistencia y la capacidad de mejora como elementos importantes de la sexualidad femenina.

Al examinar las intersecciones de la sexualidad con el sexo, la raza, la cultura, y la identidad política, algunos estudios han cuestionado las disciplinas ortodoxas y sus nociones esencialistas de las formaciones de identidad. Por ejemplo, en un estudio sobre las sexualidades políticas contemporáneas, Ratele se pregunta: "Si cuestiones sobre el sexo merecen toda la seriedad, aunque sea sólo porque muchas personas de todo el mundo todavía encuentran intolerable las relaciones interraciales, interétnicas, interculturales o interreligiosas, ¿no deberían salir las activistas y las intelectuales críticas para defender una educación sexual intergrupal como parte de la tolerancia antirracista, con conciencia de género y multicultural?" (2004, 1).

Un aspecto particular de la sexualidad y la identidad que no ha recibido mucha atención son las relaciones homosexuales. Algunas intelectuales han roto el silencio y

han instado a cuestionarnos seriamente las prácticas de la heteronormatividad y han promovido debates sobre la orientación sexual (Gays and Lesbians of Zimbabwe 1999; Long 2001; Machera 2000; McFadden 2001; Muthien 2003). Estas cuestiones las tratamos en la siguiente sección.

Relaciones entre el mismo sexo

Hay varios tipos de debates sobre las relaciones entre personas del mismo sexo en África. Mientras que algunos estudios cuestionan la noción de que la homosexualidad en el continente africano es un tabú y un hecho "no-africano" (2003 Muthien; Tamale 2003; Yahaya 2003), organizaciones como Gays and Lesbians of Zimbabwe se centran en las normas universales de los derechos humanos y cómo "pueden ser utilizadas por las minorías sexuales para reclamar la igualdad y la no discriminación" (Gays and Lesbians of Zimbabwe 1999, 1). [9]

Otro tema importante es la práctica del matrimonio entre mujeres. Por ejemplo, en base a un estudio anterior que examinó estas prácticas matrimoniales desde las perspectivas de las mujeres afectadas (Njambi y O'Brien 2000), el trabajo de Kerata Chacha sobre el matrimonio entre mujeres en Tanzania lo presenta "como un sistema que radicalmente rompe la dominación masculina y de género, permitiendo que las mujeres rompan barreras para superar o rectificar problemas reproductivos, sociales y económicos, valorándolo en el marco de los sistemas judiciales coloniales contrarios al derecho consuetudinario africano" (2002, 3). Entre las autoras varían las perspectivas sobre el tema de la violencia sexual entre estas mujeres, sin que sea posible una conclusión generalizada, aunque la cuestión requiere un estudio más detallado. De todos modos, las relaciones del mismo sexo no se deben confundir necesariamente con las relaciones sexuales del mismo sexo. Por ejemplo, véase el trabajo pionero sobre el matrimonio entre mujeres en Nigeria realizado por Amadiume (1987).

Un número de autoras de estudios sobre la mujer también han estudiado la relación entre las prácticas religiosas (y/o tradicionales) y las prácticas sexuales. Estos estudios han cuestionado los puntos de vista fundamentalistas de los religiosos sobre la sexualidad femenina y han criticado los enfoques reduccionistas que tienden a tratar a

todas las culturas y las prácticas religiosas como un discurso único e intercambiable. Por ejemplo, en sus estudios sobre los discursos religiosos musulmanes sobre la sexualidad, Imam sugiere que "las cuestiones de divorcio, aislamiento e incluso el acceso a la educación tienen consecuencias para las consideraciones de la sexualidad. Por lo tanto, es necesario reconocer y distinguir los diferentes discursos musulmanes sobre la sexualidad "(2001, 18).

Educación

En esta sección trataremos la historia y la teoría de la educación y el papel de esta en la lucha por la justicia social y la igualdad de género en África. De particular importancia para las académicas y activistas feministas africanas es el impacto de la imposición de los sistemas educativos formales en las sociedades africanas bajo el colonialismo. Por ejemplo, Gaidzanwa (1997) explica que en Zimbabwe la educación de la mujer en la época colonial fue diseñada para preparar a las mujeres como amas de casa y para la agricultura de subsistencia. Por el contrario, la educación en las sociedades africanas precoloniales sirve como marco conceptual y práctico diseñado para adaptarse a las necesidades del entorno social y físico. Si bien existían jerarquías de género en los diversos contextos sociales y políticos, las mujeres participaron en los grados intelectuales más complejos, así como en posiciones de liderazgo, como por ejemplo en los sistemas de creencias espirituales; en los estados regidos por sistemas políticos matriarcales; en sociedades secretas y a través de actividades cotidianas, como la agricultura, la familia, la gestión, el comercio y la asistencia sanitaria (Assie-Lumumba 1997, 2001).

Varios estudios han analizado también el efecto no deseado que provocó la educación colonial en la formación de mentalidades críticas y subversivas que desafiaron su propia presencia. Por ejemplo, las organizaciones de mujeres de clase media, como por ejemplo el Forum for African Women's Education y la Association of African Women for Research and Development han tenido un papel significativo en la equidad de género en la educación en todo el continente (Assie-Lumumba 2001; Etta 1994; Gaidzanwa 1997).

Los efectos de la discriminación de género en la enseñanza primaria, secundaria y superior son cuestiones clave en la investigación postcolonial sobre mujeres y educación en África (Assie-Lumumba 2001; Gaidzanwa 1997; Katapa y Ngaiza 2001; Mbilinyi 1998; Prah 2002; Tamale y Oloka-Onyango 2000). Los estudios empíricos en diferentes regiones se centran en las disparidades de género en contextos específicos medido por el acceso, los niveles de logro, los contenidos curriculares y la feminización de determinados campos. Para algunas autoras, las diferencias se deben al fracaso de los gobiernos africanos que retóricamente apoyan a los convenios internacionales y regionales, pero no implementan estas intenciones a nivel nacional (Etta 1994). Otras autoras hacen hincapié en la necesidad de un examen crítico de los factores que determinan qué aspectos y categorías del sistema educativo se están expandiendo para evitar las consecuencias políticas negativas para los grupos marginados (Gaidzanwa 1997).

Al analizar los patrones de desigualdad de género en la educación, los estudios también han explorado las formas específicas donde la raza, la clase, la etnia y la diferencia regional interactúan para producir determinados resultados. Aunque muchos se basan en trabajos cuantitativos, otros combinan análisis cualitativos y cuantitativos y una perspectiva feminista (Assie-Lumumba 1997; Bennett 2002; Gaidzanwa 1997; Kwesiga 2002; Mama 1996; Mohamed 2001).

Los trabajos sobre género también destacan los factores específicos que agravan los problemas en la educación para las niñas y chicas, especialmente en la escuela secundaria. Estos son: el matrimonio precoz, el embarazo en la adolescencia, las responsabilidades domésticas y agrícolas, la feminización de ciertas formas de ocupación y la potencial falta de empleo. Algunos estudios cuestionan también los efectos de las políticas discriminatorias que perdonan actitudes represoras hacia la sexualidad de las mujeres jóvenes, como cuando las escolares embarazadas son expulsadas de la escuela secundaria, mientras que los hombres o chicos corresponsables no se les castiga (Assie-Lumumba 1997; Etta 1994).

El impacto de las reformas neoliberales, especialmente los programas de ajuste estructural (PAE), también es pertinente. El consenso general es que los PAE han debilitado la capacidad del Estado para proporcionar educación básica a sus

ciudadanos (Mbilinyi 1998). Algunas autoras observan que la creciente privatización de las escuelas de primaria y secundaria y los efectos adversos de los graves recortes gubernamentales han dejado sin escolarizar a muchos niños pobres, un efecto que todavía es más desproporcionado entre las niñas (Assie-Lumumba 1997; Etta 1994; Gaidzanwa 1997; Katapa y Ngaiza 2001; Kwesiga 2002; Mbilinyi 1998; Otunga 1997). Por ejemplo, a pesar de la expansión de la educación primaria gratuita o subvencionada, llegan a secundaria menos niñas que niños, y el grupo de candidatas potenciales para entrar a la universidad sigue siendo pequeño, sobre todo en las instituciones científicas (Assie-Lumumba 1997; Gaidzanwa 1997; Kwesiga 2002; Prah 2002; Namuddu 1993).

También se ha prestado cierta atención a la necesidad de la implicación estratégica de las mujeres en la administración educativa y la toma de decisiones (Mama 1996; Manuh 2002; Prah 2002).

El estudio de Gaidzanwa (1997) donde combina el aspecto cualitativo y el cuantitativo sobre Zimbabwe revela que las mujeres se concentran en los grados medios e inferiores de los puestos académicos y que la mayoría de ellas son blancas. Las mujeres también están insuficientemente representadas en las comisiones importantes y como jefes de departamento. El trabajo de Prah (2002) sobre las mujeres en la Universidad de Cape Coast de Ghana concluye que las preocupaciones y las necesidades de las mujeres docentes son, en gran parte, ignoradas debido a su escasa visibilidad estadística y política en el puesto de trabajo. En concreto, algunas participantes del estudio se quejaron de la imparcialidad masculina en las oportunidades de promoción, como por ejemplo con las subvenciones, becas y ayudas.

En un esfuerzo para corregir la desigualdad de género en las instituciones africanas de educación superior, se han establecido varios programas de discriminación positiva. Los estudios realizados en Uganda sugieren que hay resentimiento y resistencia hacia estos y predominan las actitudes misóginas dónde se considera a las mujeres como intelectualmente menos capacitadas (Kasente 2002; Kwesiga 2002).

Otras creen que este tipo de iniciativas continúan siendo un juego de cifras diseñado para que un número limitado de mujeres tenga acceso a instituciones de educación

superior, mientras que siguen resultando ambientes hostiles para la mujer en general (Mama 1996; Manuh 2002).

El acoso y la violencia sexual también son un problema endémico que afecta a las estudiantes en todos los niveles educativos, incluidas el personal, sea o no docente (Gaidzanwa 1997; Hallam 1994; Ladebo Khelil 2003; Kwesiga 2002; Mejiuni Fashina 2000; Phiri 2000; Tamale y Oloka-Onyango 2000). En las instituciones de educación superior, algunos de los debates clave se refieren a la comprensión del acoso sexual en situaciones donde las estudiantes suelen tener relaciones con el personal universitario. Pereira (2002) sugiere que hace falta distinguir entre los conceptos de acoso sexual y la corrupción sexual. Este último se aplica a las chicas estudiantes que solicitan a sus profesores aprobar exámenes o mejores notas. Lo que parece pertinente para la comprensión de estos problemas es la necesidad de definiciones más específicas y nuevos conceptos que reflejen la complejidad de la dinámica basada en el género, y que se manifiesta en cuestiones como, por ejemplo, los casos de acoso sexual y los programas de acción positiva (Bennett 2002).

Finalmente, es significativa la aparición de los estudios de género en varias universidades de África desde la década de 1990 (Kasente 2002; Odejide 2002). Aunque estos programas están creciendo, suelen permanecer confinados a las mujeres (tanto alumnas como docentes) y tienen un impacto limitado en la incorporación de las cuestiones de género en las universidades (Tamale y Oloka-Onyango 2000). Sin embargo, hay una serie de universidades en Uganda, Tanzania y Nigeria que están implicadas en la equidad de género, con programas de discriminación positiva y el fortalecimiento de la presencia de las académicas, abordando el acoso sexual, formando grupos de presión encargados de formular políticas nacionales y manteniendo vínculos con los movimientos de mujeres (Bennett 2002). Algunas autoras argumentan que con el desarrollo de iniciativas coordinadas por el Estado para promover el género y el desarrollo, estos programas podrían perder su fuerza política y acabarán por encajar en la corriente principal más conservadora y limitada (Awe, citada a Mama 2000). Incluso con iniciativas educativas como los programas de discriminación positiva y la integración de género, no queda reflejado en posiciones equitativas de las mujeres en el mercado laboral.

Notas

1. Si bien ambos grupos de feministas (universitarias y activistas) no son mutuamente excluyentes, entre las relacionadas con el establecimiento del AAWORD encontramos Simi Afonja, Bolanle Awe, Nina Mba, Molarla Ogundipe, Filomena Steady, Fatou Sow, N'dri Assie Lumumba, Zenebworke Tadesse, Christine Obbo, Achola Pala Okeyo y Nawal El Sadaawi. Entre las asociadas a la segunda fase de la investigación y activismo están, entre otras, Amina Mama, Ayesha Imam, Charmaine Pereira, Maria Nzomo, Rudo Gaidzanwa, P. MacFadden y Takiwaa Manuh.
2. Ejemplos de esto son las organizaciones continentales como Amanitare de Zimbabwe y organizaciones nacionales como la Women's Health Project en Sudáfrica y el Empowerment and Action Research Center de Nigeria.
3. La necesidad de datos comparativos sobre la fecundidad a nivel mundial impulsó la creación de las estadísticas demográficas que miden los conocimientos particulares, las actitudes y las prácticas relacionadas con un abanico de cuestiones reproductivas.
4. Algunas de estas organizaciones son: Gender Studies and Human Rights Documentation Center en Ghana; Women and Law en África del Oeste; TANWA (Tanzania Media Women's Organization); Emang Basadi Women's Organization de Botsuana y BAOBAB for Women's Human Rights de Nigeria.
5. Por ejemplo, a pesar de la redacción en 2002 de un proyecto de ley sobre violencia doméstica en Ghana y el trabajo masivo de una coalición de grupos de mujeres para dar a conocer el proyecto de ley, sigue habiendo declaraciones, algunas incluso desde el Ministerio de la Mujer y los Asuntos de la Infancia asegurando que la violación conyugal es un concepto "foráneo".
6. Por ejemplo en Namibia Odendaal (1993) sugiere que hay vínculos entre la tasa del paro, el crecimiento demográfico, la delincuencia juvenil, una incipiente clase media de la población negra y la creciente incidencia de los delitos de violación.
7. Este fue un momento en que el Estado, las empresas petroleras y la población en la región ogoni estaban involucrados en un violento conflicto civil para la distribución de los beneficios y otros recursos procedentes de la extracción de crudo. Muchas mujeres fueron víctimas de violación y sufrieron la exclusión por parte de sus maridos, parientes, líderes comunitarios y organizaciones de mujeres locales. Muchas también fueran abandonadas y obligadas a matrimonios forzados.
8. Según Diallo (2003), las autoras feministas y activistas que han teorizado sobre la "mutilación genital femenina" destacan que la práctica es una expresión del control patriarcal y la opresión de la mujer.
9. Ver el estudio de Long (2001) sobre otras partes de África sobre relaciones del mismo sexo donde describe el marco legal que criminaliza la homosexualidad en Egipto.

Bibliografía

Abane, Henrietta. 2000. Towards research into wife battering in Ghana: Some methodological issues. In *Men, women and violence*, edited by Felicia Oyekanmi. Dakar, Senegal: CODESRIA.

Abdullah, Hussaina. 1993. Transition politics and the challenge of gender in Nigeria. *Review of African Political Economy* 56:27-41.

Adepoju, Aderanti. 1994a. The demographic profile: Sustained high mortality and fertility and migration for employment. In *Gender, work and population in sub-Saharan Africa*, edited by Aderanti Adepoju and Christine Oppong. Portsmouth, NH: Heinemann.

~~~~~. 1994b. Women, work and fertility in Swaziland. In *Gender, work and population in sub-Saharan Africa*, edited by Aderanti Adepoju and Christine Oppong. Portsmouth, NH: Heinemann.

Adomako Ampofo, Akosua. 1995. Women and AIDS in Ghana: "I control my body (or do I)?" Ghanaian sex workers and susceptibility to STDs, especially AIDS. In *Women's position and demographic change in sub-Saharan Africa*, edited by P. Makwina-Adebusoye and A. Jensen. Liege, Belgium: Ordina Editions.

~~~~~. 1998. Framing knowledge, forming behaviour; African women's AIDS-protection strategies.

African Journal of Reproductive Health 2 (2): 151-74.

~~~~~. 1999. Nice guys, condoms and other forms of STD protection: Sex workers and AIDS protection in West Africa. In *Vivre et penser le Sida en Afrique/Experiencing and understanding AIDS in Africa*, edited by Charles Becker, J. P. Dozon, C. Obbo, and M. Touré. Paris: CODESRIA, IRD, Karthala, PNL: 561-90/559-88.

~~~~~. 2001. The sex trade: Globalisation and issues of survival in sub-Saharan Africa. *Research Review* 17 (1): 27-43.

~~~~~. 2002. Does women's education matter? A case study of reproductive decision making from urban Ghana. *Ghana Studies* 5:123-57.

~~~~~. 2004. "By God's grace I had a boy": Whose "unmet need" and "dis/agreement" about

childbearing among Ghanaian couples. In *Rethinking sexualities in contexts of gender*, edited by Signe Arnfred. Uppsala, Sweden: Nordic Africa Institute.

Adomako Ampofo, Akosua, Osman Alhassan, Francis Ankrah, Deborah Atobrah, and Moses Dorte. 2004. Report on the child sexual exploitation in Accra study. Accra, Ghana: Unicef/Institute of African Studies.

Afonja, Simi. 1990. Changing patterns of gender stratification in West Africa. In *Persistent inequalities: Women and world development*, edited by Irene Tinker. New York: Oxford University Press.

Ahanmisi, Osholayemi. 1992. *Strength in weakness: Bini women in affinal relations*. Lund, Sweden: Lund University, Department of Sociology.

Akitunde, Dorcas Olu, ed. 2001. *African culture and the quest for women's rights*. Ibadan, Nigeria: Institute of Women in Religion and Culture.

Amadiume, Ifi. 1987. *Male daughters, female husbands: Gender and sex in an African society*. London: Zed Books.

Armstrong, A. 1990. *Women and rape in Zimbabwe*. Human and People's Rights Project, monograph no. 10. Maseru, Lesotho: Institute of Southern African Studies, National University of Lesotho.

Assie-Lumumba, N'Dri. 1997. Educating Africa's girls and women: A conceptual and historical analysis of gender inequality. In *Engendering African social sciences*, edited by Ayesha Imam, Amina Mama, and Fatou Sow. Dakar, Senegal: CODESRIA Book Series.

~~~~~. 2001. Gender, access to learning and production of knowledge in Africa. In *Visions of gender theories and social development in Africa: Harnessing knowledge for social justice and equality*. Dakar, Senegal: AAWORD Book Series.

Atinmo, Morayo. 2000. Sociocultural implications of wife beating among the Yoruba in Ibadan City, Nigeria. In *Men, women and violence*, edited by Felicia Oyekanmi. Dakar, Senegal: CODESRIA.

Awusabo-Asare, Kofi, John K. Anarfi, and D. K. Agyeman. 1993. Women's control over their sexuality and the spread of STDs and HIV/AIDS in Ghana. *Health Transition Review* 3 (Suppl.

issue).

Benjamin, Saranel. 2001. Masculinisation of the state and the feminization of poverty. *Agenda* 48:68-74.

Bennett, Jane. 1999. Research review: Gender-based violence, poverty alleviation and peace negotiation in South Africa. Oxford, UK: OXFAM/IDRC.

~~~~~. 2002. Exploration of a “gap”: Strategizing gender equity in African universities. *Gender and Women’s Studies E-Journal* 1. Available from <http://www.feministafrica.org/01-2002/jane.html>.

Boadu, J. Nana Aba. 2000. The health of working mothers in Accra: A case study of doctors and nurses at the Kolre-bu Teaching Hospital and workers at North Gbawe Stone Quarry. M.Phil. thesis, Institute of African Studies, Accra, Ghana.

Bradford, Helen. 1991. Her body her life: 150 years of abortion in South Africa. Paper presented at the Conference on Women and Gender in Southern Africa, University of Natal, Durban, South Africa, 31 January-2 February.

Carol, Henry D. R., and Nana Ama Ofori-Atta. 1998. Violence against women in the Gambia. In *Women and law in West Africa: Situational analysis of some key issues affecting women*, edited by Kuenyehia Akua, 250-71. Legon, Ghana: Women and Law in West Africa.

Chisala, Victoria, and Mpala Nkonkomalimba. 2000. The Zambian national machinery for women and other mechanisms. Accra North, Ghana: Third World Network- Africa.

Coker-Appiah, Dorcas, and Kathy Cusack. 1999. Breaking the silence and challenging the myths of violence against women and children in Ghana: Report of a national study on violence. Accra, Ghana: Gender Studies and Human Rights Documentation Center.

Dambe, Regina Thea Maaswai. 2000. The national machinery for the advancement of women: The Botswana experience. Accra North, Ghana: Third World Network-Africa.

Darkwah, Akosua. 2002. Trading goes global: Market women in an era of globalization. *Asian Women* 15:31-49.

Denzer, Laray. 1995. Constance Cummings-John: Memoirs of a Krio leader. Ibadan, Nigeria:

Humanities Research Center.

Diallo, Asitan. 2003. Paradoxes of female sexuality in Mali: On the practices of Magnonmaka and Bolokoli-kela. In *Rethinking sexualities in contexts of gender*, edited by Signe Arnfred. Uppsala, Sweden: Nordic Africa Institute.

~~~~~. 2004. Paradoxes of female sexuality in Mali: On the practices of “Magnonmaka” and “Bolokoli-Kela.” In *Rethinking sexualities in contexts of gender*, edited by Signe Arnfred, 173-94. Uppsala, Sweden: Nordic Africa Institute. Echo magazine. 2001. Issue topic: Female genital mutilation. Dakar, Senegal: Newsletter of the Association of African Women for Research and Development.

Emeagwali, G. 1995. *Women pay the price: Structural adjustment in Africa and the Caribbean*. Trenton, NJ: Africa World Press.

Etta, Florence E. 1994. Gender issues in contemporary African education. *Africa Development* 19 (4): 57-84.

Ezumah, Nkoli, and Kate Oreh. 1999. Socio-cultural factors affecting the reproductive health of women at Obukpa, Nsukka in Enugu State, Nigeria. *Tropical Journal of Medical Research* 3:80-87.

Fall, Yassine. 1999. Globalization, its institutions and African women’s resistance. In *Africa: Gender, globalization and resistance*, edited by Yassine Fall. Dakar, Senegal: AAWORD Book Series.

Farah, Amina A. 1989. Research priorities and support needs for women in agriculture in the Sudan. In *Women and development in Eastern Africa: An agenda for research*, edited by Zeinab El-Bakri and Ruth M. Beshu. Addis Ababa, Ethiopia: OSSREA.

Gaidzanwa, Rudo B. 1997. Gender analysis in the field of education: A Zimbabwean example. In *Engendering African social sciences*, edited by Ayesha Imam, Amina Mama, and Fatou Sow. Dakar, Senegal: CODESRIA Book Series.

Gana Shettima, Abba. 1998. Gendered work patterns in the endangered Sahelian rural environment: Exploring three layers of exploitation. *Africa Development* 23 (2): 163-83.

Garba, Abdul-Ganiyu, and P. Kasey Garba. 1999. Trade liberalization, gender equality and

adjustment policies in sub-Saharan Africa. In *Africa: Gender, globalization and resistance*, edited by Yassine Fall. Dakar, Senegal: AAWORD.

Gays and Lesbians of Zimbabwe. 1999. *Sexual orientation and Zimbabwe's new constitution: A case for inclusion*. Harare, Zimbabwe: GALZ.

Gizaw, Blen. 2002. *Some reflections on criminalizing domestic violence against women and emphasis on Ethiopia*. Addis Ababa, Ethiopia: Center for Research Training and Information on Women in Development (CERTWID), Addis Ababa University.

Graham, Yao. 2001. *Changing the united brotherhood: An analysis of the gender politics of the Ghana Trades Union Congress*. In *Gender training in Ghana: Politics, issues and tools*, edited by Dzodzi Tsikata. Accra, Ghana: Woeli.

Hallam, R. 1994. *Crimes without punishment: Sexual harassment and violence against female students in schools and universities in Africa*. Discussion paper no. 4, Africa Rights, London.

Ibeanu, Okechukwu. 2001. *Healing and changing: The changing identity of women in the aftermath of the Ogoni crisis in Nigeria*. In *The aftermath: Women in post-conflict transformation*, edited by Sheila Meintjes, Anu Pillay, and Meredith Turshen. London: Zed Books.

Ilumoka, Adetou. 2003. *Advocacy for women's reproductive and sexual health and rights in Africa: Between the devil and the deep blue sea*. Paper presented at the Institute of African Studies/Nordic Africa Institute workshop on Research, Activism, Consultancies: Dilemmas and Challenges, Institute of African Studies, Legon, Ghana, October.

Imam, Ayesha. 1997. *Engendering African social sciences: An introductory essay*. In *Engendering African social sciences*, edited by Ayesha Imam, Amina Mama, and Fatou Sow. Dakar, Senegal: CODESRIA.

~~~~~. 2002. *Of laws, religion and women's rights: Women's rights in Muslim laws (Sharia)*. In *Islamization in secular Nigeria: Implications for women's rights*. London: Women Living under Muslim Laws.

Imam, Ayesha, and Amina Mama. 1994. *The role of academics in limiting and expanding academic freedom*. In *Academic freedom in Africa*, edited by Mamadou Diouf and Mahmoud Mamdani. Dakar, Senegal: CODESRIA.

Imam, Ayesha, Amina Mama, and Fatou Sow. 1997. *Engendering African social sciences*. Dakar, Senegal: CODESRIA Book Series.

Imam, Ayesha, Nema Ngur-Adi, and Joy Mukubwa-Hendrickson. 1992. *The WIN document: Conditions of women in Nigeria and policy recommendations to 2,000 AD*. Zaria, Nigeria: Ahmadu Bello University Press.

Imam, Ayesha M. 2001. The Muslim religious right (“fundamentalists”) and sexuality. In *Good sex: Feminist perspectives from the world’s religions*, edited by P. B. Jung, M. E. Hunt, and R. Balakrishnan. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Jelil Ladebo, Olugbenja. 2003. Sexual harassment in academia in Nigeria: How real? *African Sociological Review* 7 (1): 117-30.

Jita Allan, Tuzyline. 2001. Feminist scholarship in Africa. In *Women in African studies scholarly publishing*, edited by Cassandra Rachel Veney and Paul Tiyambe Zeleza. Trenton, NJ: Africa World Press.

Johnson-Odim, Cheryl, and Nina Mba. 1997. *For women and nation: Funmilayo Ransome-Kuti of Nigeria*. Champaign: University of Illinois Press.

Kahyana, Danson. 2002. Ugandan Asians, identity and the literacy medium. Paper presented at CODESRIA 10th General Assembly Africa in the New Millennium, Kampala, Uganda, 8-12 December.

Kasente, D. 2002. Institutionalizing gender equality in African universities: Case of women’s and gender studies at Makerere University. *Feminist Africa Intellectual Politics* 1:91-99.

Kassimir, Ron. 1998. Talking points for the panel on social science research funding in Africa: Views from the field. Paper presented at the International Symposium on Globalization and the Social Sciences in Africa, Graduate School for Humanities and Social Sciences, University of Witwatersand, Johannesburg, South Africa, 14-18 September.

Katapa, Rosalia. 1998. Teenage mothers in their second pregnancies. In *Haraka, Haraka . . . Look before you leap: Youth at the crossroad of custom and modernity*, edited by Magdalena Rwebangira and Rita Liljestrom. Uppsala, Sweden: Nordic Africa Institute.

Katapa, Rosalia, and Magdalena Ngaiza. 2001. *Debt in Tanzania: Are women silent or*

concerned? In *Visions of gender theories and social development in Africa: Harnessing knowledge for social justice and equality*. Dakar, Senegal: AAWORD Book Series.

Kerata Chacha, Babere. 2002. Travesting gender and the colonial madness: Same-sex relationship, customary law and change in Tanzania, 1890-1990. Paper presented at CODESRIA 10th General Assembly Africa in the New Millennium, Kampala, Uganda, 8-12 December.

Komba-Maleka, Betty, and Rita Lijestrom. 1994. Looking for men. In *Chelewa Chelewa: The dilemma of teenage girls*, edited by Zubeida Timba-Masabo and Rita Lijestrom. Oslo, Norway: Scandinavian Institute of African Studies.

Kuenyehia, Akua. 1998. Violence against women in Ghana. In *Women and law in West Africa: Situational analysis of some key issues affecting women*, edited by Akua Kuenyehia. Accra, Ghana:

Women and Law in West Africa, Human Rights Study Center, Faculty of Law, University of Ghana.

Kwesiga, Joy. 2002. Women's access to higher education in Africa: Uganda's experience. Kampala, Uganda: Fountain.

Lewis, Desiree. 2002. Review essay: African feminist studies: 1980-2002. *Gender and Women's Studies Africa*. Available from www.gwsafrica.org/knowledge/africa.

Lewis, Tolulope, and Ayesha Imam. 2001. NGO's CEDAW report for Nigeria: Foreword. Lagos: Nigerian NGO Coalition for a Shadow Report to CEDAW.

Long, Lynellen. 1996. Counting women's experiences. In *Women's experiences with HIV/AIDS: An international perspective*, edited by L. Long and M. Ankrah. New York: Columbia University Press.

Long, S. 2001. *Egypt: Torture and inhuman and degrading treatment based on sexual orientation*. Geneva: World Organization against Torture.

Machera, Mumbi. 2000. Domestic violence in Kenya: A survey of newspaper reports. In *Men, women and violence*, edited by Felicia Oyekanmi. Dakar, Senegal: CODESRIA.

~~~~~. 2004. Opening a can of worms: A debate on female sexuality in the lecture theatre. In

Rethinking sexualities in contexts of gender, edited by Signe Arnfred. Uppsala, Sweden: Nordic Africa Institute.

Magubane, Zine. 2001. Globalization and the South African women: A historical overview. In *Visions of gender theories and social development in Africa: Harnessing knowledge for social justice and equality*. Dakar, Senegal: AAWORD Book Series.

Makandawire, Thandika. 1997. The social sciences in Africa. *African Studies Review* 39 (2): 15-37.

Mama, Amina. 1995. Feminism or femocracy? State feminism and democratization in Nigeria. *Africa Development* 20 (2): 37-58.

~~~~~. 1996. Women's studies and studies of women in Africa during the 1990s. Working paper series 5/96. Dakar, Senegal: CODESRIA.

~~~~~. 1997. Postscript: Moving from analysis to practice? In *Engendering African social sciences*,

edited by Ayesha Imam, Amina Mama, and Fatou Sow. Dakar, Senegal: CODESRIA.

~~~~~. 2000. *Feminism and the state in Nigeria: The national machinery for women*. Accra North, Ghana: Third World Network-Africa.

~~~~~. 2004. *Critical capacities: Facing the challenge of intellectual development in Africa*. Inaugural lecture, Prince Claus Chair in Development and Equity, Institute of Social Studies, 28 April. Available from [www.gwsafrica.org/knowledge/amina.html](http://www.gwsafrica.org/knowledge/amina.html).

Manuh, Takyiwaa. 1989. A study of selected voluntary development organization in Ghana. In *Women as agents and beneficiaries of development assistance*, edited by Patricia McFadden and Ndeye Sow. Dakar, Senegal: AAWORD.

~~~~~. 1994. Changes in women's employment in the public and informal sectors in Ghana. In *Mortgaging women's lives: Feminist critiques of structural adjustment*, edited by Pamela Sparr. London: Zed Press.

~~~~~. 1997. Ghana: Women in the public and informal sectors under the economic recovery program. In *The women, gender and development reader*, edited by Nalina Visvanathan et al.

London: Zed Books.

~~~~~. 1998. Women in Africa's development. Briefing paper no. 11 (April), Africa Recovery, United Nations Department of Public Information.

~~~~~. 2001. On teaching gender in an African university. Paper presented at the Conference on Africa after Gender, University of California at Santa Barbara, 20-21 April.

~~~~~. 2002. Higher education, condition of scholars and the future of development in Africa. CODESRIA Bulletin 3/4:42-48.

Manuh, Takyiwaa, and Akosua Adomako Ampofo. 1995. Population and women's issues. In Analysis of demographic data. Vol. 2: Detailed analysis reports. Accra: Ghana Statistical Service.

Masinde, Catherine K. M. 1993. Women's access to and control of productive resources in Kenya. In Democratic change in Africa: Women's perspective, edited by Wanjiku Mukabi-Kabira, Jacqueline Adhiambo-Oduol, and Maria Nzomu. Nairobi, Kenya: AAWORD/ACTS.

Mbilinyi, Marjorie. 1985. Struggles concerning sexuality among female youth. Journal of Eastern African Research and Development 15:111-23.

~~~~~. 1989. Women's resistance in "customary marriage": Tanzania's runaway wives. In Forced labour and migration, edited by Abebe Zegeye and Shubi Ishemo. London: Hans Zell.

~~~~~. 1991. Big slavery: Agribusiness and the crisis in women's employment in Tanzania. Dar es Salaam, Tanzania: Dar es Salaam University Press.

~~~~~. 1992. Review of women's conditions and positions in Tanzania: Issues and methodology. Dar es Salaam: Tanzania Gender Networking Programme.

~~~~~. 1994. The role of NGOs in promoting the economic advancement of rural women. In Summary report CIRDAFRICA/IFAD workshop. Arusha, Tanzania: Centre on Integrated Rural Development for Africa.

~~~~~. 1998. Searching for utopia: The politics of gender and education in Tanzania. In Women and education in sub-Saharan Africa: Power, opportunities, and constraints, edited by Marianne Bloch, Josephine A. Beoku Betts, and B. Robert Tabachnick. Boulder, CO: Lynne Rienner.

Mbilinyi, Marjorie, and Naomi Kaihula. 2000. Sinners and outsiders: The drama of AIDS in Rungwe. In *AIDS, sexuality and gender in Africa: Collective strategies and struggles in Tanzania and Zambia*, edited by Carolyn Baylies and Janet Bujra. London: Routledge.

McFadden, Patricia. 1992. Sex, sexuality, and the problem of AIDS in Africa. In *Gender in southern Africa: Conceptual and theoretical issues*, edited by Ruth Meena. Harare, Zimbabwe: SAPES.

~~~~~. 2001. *Patriarchy: Political power, sexuality and globalization*. Port Louis, Mauritius: Ledikasyon Pu Travayer.

~~~~~. 2003. Sexual pleasure as feminist choice. *Feminist Africa 2*. Available from <http://www.feministafrica.org/02-2003/sp-pat.html>.

Mejiuni Fashina, Olutoyin. 2000. Academic freedom and female academics in Nigeria. In *Women in academia: Gender and academic freedom in Africa*, edited by Ebrima Sall, 121-27. Dakar, Senegal: Council for the Development of Social Science Research in Africa.

Mohamed, Mariama. 2001. The state of education in the northern region of Ghana: Perspectives and strategies for gender equality. In *Programme De Leadership Pur les Jeunes*, 121-36. Dakar: AAWORD/AFARD.

Mpangile, G. S., M. T. Leshabari, S. Kaaya, and D. Kihwele. 1998. Abortion and unmet need for contraception in Tanzania—The role of male partners in teenage induced abortion in Dar Es Salaam. *African Journal of Reproductive Health* 11 (2): 108-21.

Mukurasi, Laeticia. 1991. *Post abolished: One woman's struggle for employment rights*. London: Women's Press.

Munguti, Kaendi, Edith Kabui, and Mabel Isoilo. 2002. The implications of economic reforms on gender relations: The case of poor households in Kisumu Slums. In *Gender, economic integration, governance and methods of contraceptives*, edited by Aicha Tamboura Diawara. Dakar, Senegal: AAWORD Book Series.

Muro, Asseny. 1989. Priority areas of research on women and development in agriculture in Tanzania. In *Women and development in Eastern Africa: An agenda for research*, edited by Zeinab El-Bakri and Ruth M. Besha. Addis Ababa, Ethiopia: OSSREA.

Muthien, Bernedette. 2003. "Why are you not married yet?" Heteronormativity in the African women's movement. *Women's Global Network for Reproductive Rights Newsletter* 79 (2). Available from <http://www.wgnrr.org>.

Muzaki, Sarah. 2002. Cultural turbulence at its most: Uganda's "guyz" and "chiks" neither "here" nor "there." Paper presented at CODESRIA 10th General Assembly Africa in the New Millennium, Kampala, Uganda, 8-12 December.

Namuddu, Katherine. 1993. Gender perspectives in the transformation of Africa: Challenges to the African university as a model to society. Paper presented at the 8th General Conference and 25th Anniversary Celebration of the Association of African Universities, University of Ghana, Legon, 18-23 January.

Nigerian NGO Coalition for a Shadow Report to CEDAW. 2001. *NGOs CEDAW report for Nigeria*. Lagos: Nigerian NGO Coalition for a Shadow Report to CEDAW.

Njambi, Wairimu N., and William E. O'Brien. 2000. Revisiting "woman-woman marriage": Notes on Gikuyu women. *National Women's Studies Journal* 12 (1): 1-23.

Nzomo, Maria. 1993. Engendering democratization in Kenya: A political perspective. In *Democratic change in Africa: Women's perspective*, edited by Wanjiku Mukabi-Kabira, Jacqueline Adhiambo-Oduol, and Maria Nzomo. Nairobi, Kenya: AAWORD.

~~~~~. 1995. *Women in top management in Kenya*. Nairobi, Kenya: African Association for Public Administration and Management.

~~~~~. 1998. Gender studies in Africa at crossroads? Some reflections. Paper presented at the International Symposium on Social Sciences and the Challenges of Globalization in Africa, Johannesburg, South Africa, 14-18 September.

Odejide, Abiola. 2002. Profile of Women's Research and Documentation Center, Institute of African Studies, University of Ibadan, Nigeria. *Feminist Africa Intellectual Politics* 1:100-107.

Odendaal, A. 1993. Violence and social control of women in Namibia. In *Social science research priorities for Namibia*, edited by K. K. Prah. Dakar, Senegal: CODESRIA Book Series.

Ofei-Aboagye, Rosemarie O. 1994. Domestic violence in Ghana: An initial step. *Columbia Journal of Gender and Law* 4 (1): 1-16.



Oloka-Onyango, J. 1996. The plight of the larger half: Human rights, gender violence and the legal status of refugee and internally displaced women in Africa. *Denver Journal of International Law and Policy* 24 (2-3): 349-94.

Otunga, Ruth N. 1997. School participation by gender: Implications for occupational activities in Kenya. *Africa Development* 22 (1): 39-64.

Pereira, Charmaine. 2002. Locating gender and women's studies in Nigeria: What trajectories for the future? Revised version of paper presented at the 10th General Assembly of CODESRIA, Africa in the New Millennium, Kampala, Uganda, 8-12 December.

~~~~~. 2003. Configuring "global," "national," and "local" in governance agendas in Nigeria. *Social Research* 69 (3): 781-804.

Pheko, Mohau. 1999. Privatization, trade liberalization and women's socio-economic rights: Exploring policy alternatives. In *Africa: Gender, globalization and resistance*, edited by Yassine Fall. Dakar, Senegal: AAWORD Book Series.

Phiri, Isabel A. 2000. Gender and academic freedom in Malawi. In *Women in academia: Gender and academic freedom in Africa*, edited by Ebrima Sall. Dakar, Senegal: CODESRIA.

Prah, Mansah. 2002. Gender issues in Ghanaian tertiary institutions: Women academics and administrators at Cape Coast University. *Ghana Studies* 5:1-20.

Prah, Mansah, and Akosua Adomako Ampofo. Forthcoming. Punishment and discipline of women and children in Ghana. In *Violence against women in Ghana*, edited by Kathy Cusack and Takyiwaa Manuh. Accra, Ghana: Gender and Human Rights Documentation Centre.

Rajani, Rakesh, and Mustafa Kudrati. 1996. The varieties of sexual experience of the street children of Mwanza, Tanzania. In *Learning about sexuality: A practical beginning*, edited by Sandra Zerdenstein and Kirsten Moore. New York: Population Council/Women's Health Coalition.

Ratele, Kopano. 2004. Kinky politics. In *Rethinking sexualities in contexts of gender*, edited by Signe Arnfred. Uppsala, Sweden: Nordic Africa Institute.

Rutenge Bagile, Astronaut. 2002-2003. Increased social economic and gender inequality under globalization: The case of women in the informal sector. In *Gender, economic integration*,

governance and methods of contraceptives, edited by Aicha Tamboura Diawara. Dakar, Senegal: AAWORD and AFARD.

Sawyer, Akilagpa. 1994. Ghana: Relations between government and universities. In *Government and higher education relationships across three continents: The winds of change*, edited by G. Neave and F. A. van Vught. Paris: IAU Press and Pergamon.

Sexuality. 1996. *Agenda: Empowering women for gender equity*. Issue 28.

Shawulu, R. 1990. *The story of Gambo Sawaba*. Nigeria: University of Jos.

Steady, Filomena C. 1986. Research methodologies and investigative frameworks for social change: The case for African women. *Research on African Women: What Type of Methodology?* seminar. AAWORD occasional paper series 1.

Tadesse, Zeneworke. 1997. Gender relations, constitutional change and cultural/religious identity in Ethiopia. Paper presented at *Cultural Transformations in Africa: Legal, Religious and Human Rights Issues*, Addis Ababa, Ethiopia, 11-13 March.

Tagoe, Eva. 1995. Maternal education and infant/child morbidity in Ghana: The case of diarrhea. Evidence from the Ghana DHS. In *Women's position and demographic change in sub-Saharan Africa*, edited by Paulina Makinwa and An-Margit Jensen. Liege, Belgium: IUSSP.

Tamale, Sylvia. 1999. Towards legitimate governance in Africa: The case of affirmative action and parliamentary politics in Uganda. In *Legitimate governance in Africa*, edited by E. K. Quashigah and O. C. Okafor. Amsterdam, the Netherlands: Kluwer Law International.

~~~~~. 2001. Think globally, act locally: Using international treaties for women's empowerment in East Africa. *Agenda* 50:97-104.

~~~~~. 2003. Virgin brides are dinosaurs from a dead culture. *Monitor Newspaper*, 15 October.

Tamale, Sylvia, and J. Oloka-Onyango. 2000. "Bitches" at the academy: Gender and academic freedom in Africa. In *Women in academia: Gender and academic freedom in Africa*, edited by Ebrima Sall, 1-23. Dakar, Senegal: Council for the Development of Social Science Research in Africa.

Tekloa, Bethlehem. 2002. Narratives of three prostitutes in Addis Ababa. Addis Ababa, Ethiopia: Centre for Research Training and Information on Women in Development, Addis Ababa University.

Tsikata, D. 1989. Women's political organizations 1951-1987. In *The state, development and politics in Ghana*, edited by Emmanuel Hansen and Kwame Ninsin. Dakar, Senegal: CODESRIA.

Tsikata, Dzodzi. 2000. *Lip service and peanuts: The state and national machinery for women in Africa*. Accra, Ghana: Third World Network.

~~~~~. 2001a. Gender equality and development in Ghana: Some issues which should concern a political party. In *Gender training in Ghana: Politics, issues and tools*, edited by Dzodzi Tsikata. Accra New Town, Ghana: Woeli.

~~~~~. 2001b. *Gender training in Ghana: Politics, issues, and tools*. Accra, Ghana: Woeli.

~~~~~. 2001c. Introduction. In *Gender training in Ghana: Politics, issues and tools*, edited by Dzodzi Tsikata. Accra, Ghana: Woeli.

~~~~~. 2001d. The politics of policy-making: A gender perspective. In *Gender training in Ghana: Politics, issues and tools*, edited by Dzodzi Tsikata. Accra New Town, Ghana: Woeli.

Turshen, Meredith. 1998. Women's war stories. In *What women do in wartime: Gender and conflict in Africa*, by Meredith Turshen and Clotilde Twagiramariya, 1-26. London: Zed Books.

Turshen, Meredith, and Clotilde Twagiramariya. 1998. *What women do in wartime: Gender and conflict in Africa*. London: Zed Books.

Wangusa, Hellen. 2000. *The national machinery for women in Uganda*. Accra North, Ghana: Third World Network-Africa.

Yahaya, Hanifatu. 2003. *The reality of homosexuality in Ghana: A case study of homosexuality in Accra*. Social work diss., University of Ghana, Department of Sociology.

Zimbabwe Women's Resource Centre and Network. 2000. *The national machinery for women in Zimbabwe: An NGO assessment*. Accra North, Ghana: Third World Network-Africa.

Akosua Adomako Ampofo es profesora asociada de estudios de género y de estudios africanos en la Universidad de Ghana y coordina el Programa de Desarrollo y Estudios de la Mujer. Actualmente se centra en las construcciones de la masculinidad y la feminidad, la violencia de género y la salud mental de las mujeres. También está involucrada en organizaciones como la Asociación de Mujeres Africanas para la Búsqueda y el Desarrollo y NETRIGHT, la coalición por los derechos de la mujer en Ghana.

Josephine Beoku-Betts es profesora asociada de estudios de la mujer y sociología en Florida Atlantic University. Ha realizado trabajo de campo en Sierra Leona, Ghana, Jamaica y entre las comunidades Gullah en Georgia y Carolina del Sur. Su investigación actual se centra en las mujeres y la ciencia en África y el Caribe. Dicta cursos sobre género y desarrollo, género y ciencia, y las mujeres africanas-americanas en Estados Unidos.

Wairimu Ngaruiya Njambi es profesora asistente de estudios de la mujer y sociología en Florida Atlantic University. Originaria de Kenia, su investigación y docencia incluyen feminismo y tecno-ciencia, estudios postcoloniales, teoría feminista, crítica de la raza y de los estudios de la sexualidad, y la teorización de los cuerpos de las mujeres.

Maria Osirim es profesora de sociología en el Bryn Mawr College. Sus publicaciones se han centrado en género y desarrollo, en especial en el papel de la iniciativa empresarial, el estado y las organizaciones no gubernamentales en el desarrollo en África y el Caribe anglófono. Durante los últimos veinte años, ha realizado trabajo de campo en Nigeria y Zimbabwe.

Traducción de Africaneando.

Africaneando, el viaje como forma de vida

Fernando Zarco Hernández

Escribía Octavio Paz que no es humano quien no haya experimentado la tentación del viaje.

Juan Cajas [1]

Hay experiencias que nos marcan, que se inscriben en nuestras vidas, como si se tratara de la escritura de un libro. Llegué a Barcelona en el año 2007 para estudiar el postgrado en psicología social. Durante este periodo, interesado por la diversidad geopolítica de la ciudad, propuse una investigación relacionada con la intimidad masculina desde una perspectiva africanista. Como parte del trabajo, realicé un viaje por tierra entre Dakar, Ouagadougou y Accra, entre diciembre de 2010 y abril del 2011, para visitar la Universidad Cheikh Anta Diop [2] y la Universidad de Ghana [3], con una escala en el Festival Panafricano de Cine de Ouagadougou [4].

Este viaje rebasó mis expectativas, dan cuenta de ello los siguientes extractos tomados de las notas realizadas durante este proceso [5]. Dado que la intención de una investigación es generar cambios, éstos deben comenzar por el investigador. Por tanto, la principal meta de este texto es compartir los cambios vividos durante el desarrollo de la investigación, que aún se encuentra en proceso. Es por eso que la narración está hecha desde una escritura que rompe con la dualidad sujeto/objeto, de modo que engancha la teoría con la propia historia en el proceso de conocimiento [6].

Primeros días en Dakar

Dakar, 1 de enero de 2011

Estoy muy bien, aprendiendo mucho, viendo la vida con otra perspectiva, este viaje tiene un carácter sumamente afectivo, porque estoy conociendo familiares y amigos cercanos de gente senegalesa que conozco en Barcelona, eso me vincula de otra manera con lo que voy viviendo cada día.

[...] En fin, estoy viendo mucho más de cerca cosas que conocía a través de libros, vídeos o a través de terceras personas, muchos prejuicios se están desvaneciendo y muchos filtros que tenía están cambiando. Me da mucho gusto que estoy atravesando las fronteras entre el “ellos” y el “nosotros”, y que puedo tener diálogos de mucha confianza, de complicidad, acerca de cosas de las que generalmente no se habla, de nosotros mismos, del mundo, de México, de Senegal, de Europa, y compartir ideas que he aprendido durante la investigación con gente de acá que aprecio, es gente que me ha ayudado mucho con la comunicación, con las costumbres de la vida cotidiana, con el uso del transporte público, los primeros días me sentía como un niño sin poder hacer nada por mí mismo fuera de casa, esa fue una lección importante contra el individualismo.

[...] Ahora me voy a seguir la vida, a ver los amigos, la familia, el sol, a disfrutar del calorcito :) y a utilizar teorías pos/de/anti-coloniales para explicarle a mis hermanas por qué no voy a aceptar su petición de vestirme de Santa Claus para la fiesta de “Noel”.

Reportando desde el punto geográfico más occidental del continente africano,
besos y abrazos.

Al cabo de un tiempo, tuve una sensación de malestar, motivada seguramente por el duelo proveniente de los cambios que se aproximaban:

La crisis

Dakar, 2 de febrero de 2011

Entré en una crisis, de cansancio, de saturación, me dio diarrea y me sentí vulnerable. Además he tenido unas conversaciones muy intensas con un amigo de la universidad, en resumen le he dicho lo que pienso con mucha sinceridad, que estamos todos engañados, lo veo claramente y quiero gritarlo, estoy enojado, frustrado, estamos todos colonizados, y no nos damos cuenta, lo digo por experiencia, me identifico, he viajado, pensado, analizado, y he visto, que estamos todos colonizados, me da rabia, porque aquí hay mucho potencial para salir de los problemas, pero no se sabe cómo, no se puede y a veces tampoco se quiere saber, y se busca la salida rápida, la patera, el novio o el amigo *toubab*, el dinero urge, no hay tiempo para pensar alternativas.

Algunos correos que escribí en esta etapa:

- Ahora que he cruzado la frontera de la 'otredad', me doy cuenta que nos perdemos de muchas cosas que podríamos aprender de los demás, pero que no lo hacemos por nuestros prejuicios. En fin, no te voy a marear, lo que me doy cuenta es que soy más raro de lo que yo creía [...] Además me siento muy solo, solo puedo hacer conexiones parciales con mucha gente.

- En fin, para no hacerte el cuento largo, estoy haciendo conocimiento con el cuerpo, el resultado es extra-ordinario (literalmente), de modo que mi idea de la tesis ha cambiado completamente, quería hacer una tesis teórica sobre la homosexualidad en África con una perspectiva psicosocial, ahora quiero hacer una tesis sin frontera teoría/empiría sobre la psicología social desde una perspectiva africana en mi experiencia como homosexual. Estoy seguro que este correo es muy poco explícito porque hay cosas que no puedo poner en palabras, los cambios son tan reciente y van muy rápido, he vivido una vida en 2 meses.

Aquí va la respuesta de una amiga, que me ayudó mucho a entender lo que me estaba pasando y de esta manera cobró sentido mi efímera y transitoria existencia:

Fer ,

Creo que estas en "Nepantla"... jeje... porque solo desde ahí se puede ver lo que estas viendo, pero esa es una posición que produce mucha ansiedad, desasosiego y si, tristeza, ojalá no dejes de escribir...

[...]

bueno, te mando un abrazo grande,

(ánimo Nepantlera!)

Nepantla es una palabra acuñada por un hablante náhuatl en la segunda mitad del siglo XVI por un amerindio, podríamos traducir esta expresión en castellano como “Ser o sentir entre”, es decir, una tierra de frontera. [7].

La resolución del conflicto radicó en aceptar que me encontraba en una frontera, desde donde podía asumir parcialmente ser parte del lugar donde me encontraba:

La frontera

Dakar, 18 de enero de 2011

[...] Soy africano porque me siento a gusto aquí, puedo escribir miles y miles de líneas para intentar explicarlo, podría hacer una tesis sobre esto, hablar de performatividad, postcolonialismo, subjetividad, y muchos otros conceptos, y aún así no lo conseguiría.

Se puede resumir en que mi vida tiene más sentido aquí, en ningún otro sitio he experimentado tanta coherencia, en ningún otro sitio me he sentido tan satisfecho conmigo, en ningún otro sitio me he sentido tan cerca de la gente. Es como volver a donde siempre había pertenecido. No es magia, es que me preparé mucho para estar aquí. Y aquí estoy. El resultado es que África ha dejado de ser un objeto de estudio, para convertirse en un modo de vida.

Aunque en realidad no sé si lo que ha cambiado es el concepto que tengo de mí, de África, o del verbo ser...

O las tres cosas.

Después de dos meses en Dakar, pasé algunos días en Ouagadougou, antes de partir a Accra. Tiempo suficiente para experimentar cambios que contrastaban con la experiencia vivida dos años antes, cuando había hecho una visita previa a la Universidad de Ghana. Tales cambios me dieron la fortaleza para avanzar en el viaje.

Mi evaluación de África

Ouagadougou, Burkina Faso, 5 de marzo de 2011

Mañana me voy de Ouagadougou. Eso de ‘me voy’ es un decir, porque me quedo en Ouaga y Ouaga se queda en mí, para siempre. Sin embargo, en vista de la partida física, me gustaría hacer una evaluación de lo andado en este viaje, es decir, en los últimos 33 años y medio, porque mi objetivo no es hacer un doctorado, sino hacer una vida.

¿Qué he hecho de mi vida?

Muchas cosas. Ya fui, ya vine, ya huí, ya volví, me arrejunté, me separé, bebí, dejé de beber, hablé, callé, aprendí, subí, bajé, me cansé, descansé, reí, lloré, sufrí, gocé... ‘no sé si más que otro cualquiera, y así todo esto fue, a mi manera’.

He estudiado. Creo que ha sido mi mayor ocupación. Estudié la primaria, secundaria, bachillerato, dos carreras y estoy cerca de culminar un posgrado, con el apoyo económico de la sociedad mexicana, a quien pretendo rendir cuentas con esta evaluación. Puedo asegurar que el dinero ha sido utilizado con prudencia, como una inversión necesaria para continuar este camino de búsqueda de una forma de vida basada en conceptos más justos y equitativos. Por citar algunos ejemplos, en los últimos meses la beca se ha transformado en lentes para mi hermana menor senegalesa, libros para un gran estudiante y amigo en Dakar, el gas de hoy para la familia que me recibe en su casa, alquiler, transporte, libros, el arroz nuestro de cada día, que afortunadamente ya puedo comer, y la cerveza nuestra de cada semana, porque todos tenemos derecho a descansar. Aunque en mi caso, distinguir entre el descanso y el trabajo no es fácil. Por ejemplo, hace dos años, estando en la playa de Krokrobite en Ghana después de un congreso de la universidad, creí buena idea comprar una pelota para jugar al fútbol y de esta manera integrarnos con los chicos que estaban en la playa. Al ver el resultado, una amiga de Brasil me dijo que había sido una buena idea, le dije, refiriéndome a la beca, que en eso consistía mi trabajo ¡y que además me pagaban! Me dijo muy seria: ‘diles que no podrían haber elegido mejor persona para esa beca’. Yo solo comunico su mensaje.

Sí. He viajado. Viajo para aprender, soy curioso. Viajar ha sido mi escuela, la escuela de la vida. Es la herencia de mi padre. Me dijo que más que bienes materiales, prefería heredar conocimientos. El sabía que viajando se aprende. Por eso nos enseñó a viajar.

De pequeños, a mi hermana y a mí, nos dejaba a cada uno en la plaza del pueblo, nos pedía que diéramos una vuelta mientras él se cambiaba de banca y al volver teníamos que buscarlo. Así nos preparaba para enfrentarnos a lo desconocido. He aprendido mucho viajando y he conocido mucha gente, de todo tipo. Desde gente que viaja sin desplazarse, hasta gente que se desplaza sin viajar. Porque viajar es mucho más que moverte, viajar es cambiar.

He cambiado. La próxima semana se cumplirán 3 meses desde mi llegada a Senegal. Llegué sin vuelo de regreso, haciendo camino al andar, de mochilero, con un itinerario flexible, viajar en autobús de Dakar a Abuja en 5 meses, haciendo escala en Ouagadougou y Accra, no es casual la elección de las ciudades. Hay motivos. Se llaman Codesria, Fesman y el FSM en Dakar, Fespaco en Ouagadougou, Universidad de Ghana en Accra y la embajada de México en Abuja. En este corto tiempo, he vivido toda una vida, o tal vez varias. Constantemente me he preguntado qué hago aquí, a pesar de que no ha sido un viaje casual pues lo estuve preparando casi desde mi llegada a Barcelona, o quizá antes. He visto, escuchado, leído libros, revistas, noticias, películas, documentales, mapas, guías turísticas, informaciones, charlas, congresos, asociaciones y conferencias de África, he conocido, comido, bebido, bailado, hablado, dormido e intimado con personas de diferentes regiones de este continente. Un amigo senegalés me decía que soy un experto en África. -"Yo solo soy un aprendiz, los expertos son los que viven aquí"- le respondía yo, mientras señalaba a la gente que pasaba junto a nosotros en la calle. Por tal motivo, son ellos los que deben evaluarme.

En diciembre, compartía casa, comida y sustento con mi familia adoptiva senegalesa, descendientes de Senghor, el primer presidente senegalés, quien afirmaba que la colonización era un mal necesario, toda una historia. Durante ese mes, se celebraba el Festival Mundial de las Artes Negras, que más bien parecía el Festival de las Artes Blancas, por el derroche de recursos invertidos a modo de escaparate político. Mientras tanto, yo aprendía a usar el transporte público, a veces parado por fuera de la parte trasera cuando no había asientos. Algunas prácticas poco usuales para un extranjero hicieron que mi hermana menor me atribuyera el calificativo de raro. Así, mientras investigaba en la Universidad Cheikh Ant Diop de Dakar y algunas veces en Codesria, el Consejo para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en África, aprendía también saberes no curriculares, como lavar a mano con detergente en polvo, práctica común en muchos

hogares africanos. La fricción de la ropa me dejó pequeñas marcas en los nudillos de un par de dedos de la mano izquierda. Son el diploma de las sesiones semanales de lavado.

En febrero, días después de la muerte de David Kato en Uganda, activista LGTB, se celebraba el Foro Social Mundial en Dakar, para mí la lección más importante fue escuchar a viva voz que llevamos el capitalismo dentro de nosotros. Y mientras regímenes corruptos se tambaleaban en el lejano norte de África, algo dentro de mí se desmoronaba, y entraba en una crisis que comenzó cuando un amigo en la universidad me bautizaba como africano. Y esta mañana lo ha confirmado mi anfitrión burkinabé. Sé que nunca seré completamente africano (¿quién lo es?), pero entiendo que se refieren a la manera de mirar el mundo. Mi manera de mirar el mundo ha cambiado, de una manera difícil de explicar, porque la metáfora de la mirada es muy restrictiva e insuficiente para dar cuenta del cambio. En una exposición fotográfica de ciudades africanas [en Londres], el autor advertía con un mensaje acerca de la imposibilidad de captar todo con la cámara. De manera contraria a lo que el giro visual argumenta, el sentido de la vista no es innovador, ni universal, más bien es medieval y occidental [8].

Continuando con esta trayectoria, ‘el sentido occidental moderno asociado a lo «real» y lo «natural» fue adquirido a partir de un conjunto de innovaciones fundamentales en la tecnología visual iniciada en el Renacimiento [9]’. De modo que el sentido de la vista está privilegiado en Occidente, lo que explica la primacía del cuerpo y su categorización sexual y racial (Oyewumi, 2005: 4). Comencé la investigación con la premisa de cambiar mi mirada. Ahora me diluyo entre mis propias conjeturas. Cambiar la mirada ya no es suficiente. Buena señal. [...] Comencé la investigación con el firme propósito de cambiar de mirada. El resultado fue más allá. Mi mirada se diluía en agua. Investigar es ponerte en peligro.

Mañana me voy de Ouagadougou. Voy a Ghana, sin papeles. Su embajada en esta ciudad me ha negado el visado porque no soy residente de este país. Intentaré obtenerla en la frontera, armado con la pulsera bordada a mano con mi nombre ghanés, Kwame, mi visado caducado -para que vean que ya estuve ahí- y mi escaso vocabulario Twi: “Wo hu te sein? Midindi Kwame, me pe Ghana”. No es comparable, pero este tipo de experiencias me sirven para empatizar con los millones de personas que quieren cruzar una frontera. Ghana fue el primer país de esta región del mundo en conseguir su independencia, cualquier cosa que eso signifique. Casualmente, mañana es su

aniversario. Es muy importante para mí volver a Ghana, para consultar unos materiales en la universidad, y para volver a ver gente que conocí, con la nueva actitud que he podido cultivar a través de la experiencia, de la que ellos forman parte. Quiero agradecerles por lo aprendido, por lo vivido, por su paciencia. Nunca es fácil cuando se trata de la primera vez.

La diferencia es que ahora no estoy viajando. Me estoy quedando. Estoy echando raíces. No estoy tomando fotos, ni llevando recuerdos. Estoy haciendo presente, viendo el pasado desde aquí. Me estoy quedando fijo, mientras mi historia pasa delante de mí. Es ella la que viaja, no yo. Ya huí demasiado, ahora estoy afrontando. Elegí mi lugar favorito para hacerlo. Hubiera podido hacerlo en otro sitio, de hecho anteriormente ha sido así, en grupos de ayuda mutua. Estos grupos han tenido mucho éxito en Occidente. Cuando le pregunté a un investigador de este tipo de asociaciones a qué se debía este corte geográfico, me respondió que estos grupos tenían sentido en donde la ayuda mutua no es común. Para mí, son laboratorios de ayuda mutua, reductos de una tradición que se está perdiendo, en mi caso, de mucha utilidad. Pero no he escrito todo esto para hablar de mí, ni para juzgarme, ni para desahogarme. Más bien, espero que sirva de algo más que ocupar unos bytes en la red, o perder el tiempo que debería usar en escribir la tesis (¿cuál es la diferencia?). Escribo para dar cuentas. Escribo porque es mi trabajo (iy me pagan!). Escribo para compartir. Escribo para no olvidar. Antes de venir, una amiga me invitó a participar en la organización de una mesa redonda acerca del derecho a la memoria con motivo del 12 de octubre. El equipo de trabajo nos denominamos 'Comité contra el olvido' y en la primer reunión de la organización, nos preguntábamos por qué estábamos ahí. Yo dije 'porque me siento engañado, por eso estoy aquí'. Siento que he vivido engañado, tantos mitos acerca de mí, del otro. Estoy comprometido con la desmitificación de las diferencias que nos oprimen. A hombres y mujeres, a blancos y negros, al resto, a todos. En la tesis de la licenciatura de psicología, me propuse desmitificar aspectos del sexismo y de la masculinidad imperante en mi entorno. Ahora, para el posgrado, me he propuesto añadirle elementos para desmitificar el racismo. Es la continuación de un proyecto que nunca termina. No es por nada, pero no ha sido fácil llegar hasta aquí. En el camino, he cometido muchos errores, citando a Galeano, 'yo también soy la suma de mis metidas de pata'. No me considero un ser extraordinario, hago las cosas ordinarias que hace cualquier persona comprometida con un proyecto de vida. Como dicen en México, me la he rifado. Como

dicen en España, me la he currado. Y he cambiado. Si en Dakar entré en una crisis porque sentí que se moría una parte de mí, que me transformaba para volver a nacer, en Ouagadougou me han dado el tiro de gracia.

Ayer salimos con Rodrigo, sus primos y sus amigos, a un maqui, comimos, bebimos y bailamos. Me sentí en mucha confianza y me dediqué a agradecerles a todos por mi estancia aquí, les decía que me iba pero que no me iba, que me quedaba en el corazón. Lo más fuerte vino después. El responsable fue uno de sus primos, de Costa de Marfil, me dijo algo increíble, tanto así que al día siguiente le pregunté qué me había dicho, para confirmar, y me repitió toda la conversación. Si alguien no me cree, puede preguntarle directamente, por ahora está en Ouagadougou mientras espera su visado para irse a trabajar a China. La frase me impactó porque conecta con muchos significados con los que estoy trabajando, y aunque da mucho en qué pensar -y así será-, es la mejor evaluación que he recibido: “Si todos los blancos fueran como tú, África va a evolucionar”.

Hasta aquí la evaluación, por el día de hoy. Mañana, será otro día.

Mañana me voy de Ouagadougou. Voy a Ghana. Después de esta evaluación, creo que estoy listo para volver.

Una vez en Ghana, continué profundizando en las lecciones incorporadas, de esta manera reafirmaba mi trabajo, más allá del ámbito universitario.

La vida es sueño

Accra, Ghana, 26 de marzo de 2011

En definitiva, hace falta desencarnar las racializaciones, desaprender los privilegios, desmontar miles y miles de mentiras acerca de África que tenemos bien grabadas e incorporadas. En eso precisamente consiste mi trabajo, en desmontar mentiras. No sé cómo, pero haré lo que haga falta, lo voy a escribir, actuar, cantar, filmar, pregonar y gritar bien fuerte. Algunas de ellas son muy crueles, otras son “mentiras piadosas”, pero al fin y al cabo, mentiras.

Llegó el momento de finalizar el recorrido por África occidental y volver a Barcelona, hacer un recuento de lo aprendido y preparar las maletas:

Preparando las maletas

Accra, Ghana, 22 de abril de 2011

Preparando la partida después de pasar cuatro meses y diez días en tres ciudades de África occidental, quería hacer un recuento detallado de esta etapa. Y no puedo. Todo es tan confuso. Lo más que puedo decir, por ahora, es que mi perspectiva del mundo se ha transformado. Quería hacer un inventario de lo que me llevo, pero no llevo más cosas de las que traía, más bien, me he desprendido de ellas. Mi objetivo era volver ligero de equipaje. Y lo estoy logrando. El reto ahora es mantenerme así.

No llevo anécdotas extraordinarias que ofrecer sobre el África mítica, ni souvenirs exóticos de culturas incomprensibles, ni relatos mesiánicos saturados de romanticismo heroico [10]. Si algo me llevo, son emociones encontradas, contradicciones, dudas, alegrías, tristezas, sorpresas, nostalgias, cicatrices, esperanzas, rabia, valor, frustraciones, motivación, desasosiego, deseo, complacencias, displicencias, amistades, complicidades... O sea, vida. Pura y simple vida. Por momentos en cantidad desbordante.

Lo más relevante ha sido la oportunidad de combinar el conocimiento teórico y práctico de manera encarnada, con una perspectiva crítica de las nuevas formas que toma la colonialidad en África [11], en experiencias tan variadas desde los apagones y las enfermedades, hasta la comida y la música: mbalaj, hip hop, funky, rap, reggae, coupe decalé, salsa, bachata, hiplife, highlife... Y lo bailado, nadie me lo quita.

No pretendo reproducir aquí los estereotipos acerca de este continente, ni los complejos de superioridad e inferioridad que inocularon en los espíritus de blancos y negros la esclavitud y el colonialismo. Esencia racista que ha generado que muchos blancos y muchos negros sigan empeñados en negar a los negros, sobre todo a los negros africanos, un pensamiento racional. A lo sumo –como desgraciadamente consagró la teoría de la Negritud– se nos llega a reconocer la emotividad como principal rasgo, relegando todo nuestro ser a las sensaciones prelógicas –que no sentimientos– que nos dotarían de expresividad y de ritmo, pero que nos incapacitan para formular

ideas abstractas [12].

Más bien, me sumo a la tarea de confrontar y denunciar estos estereotipos, con toda la gente que he conocido que está en esta labor. Sobre todo al compromiso por preservar la vida comunitaria a pesar de la expansión del individualismo.

En un balance general, estoy tranquilo por haber cumplido la tarea que me propuse y, por supuesto, por haber conocido gente maravillosa. No voy a ocultar que esto ha implicado dolor, la decolonización de uno mismo es dolorosa, dado que implica destruir ciertos conceptos sobre los que se basa la propia concepción del mundo [13]. Sin embargo, es un dolor muy liberador, resultado de desprenderse de los pesados lastres que vamos cargando, y continuar el camino con menos peso. En este aspecto, lo más importante ha sido tomar conciencia de la hipocresía occidental respecto a África, de la que todos participamos y a todos nos afecta de una manera u otra.

'Occidente tiene todos los motivos para sentirse tranquilo [...] Con todo su bienestar, no ve que los pobres del planeta se dedican a matarse entre ellos en el fondo del abismo donde los abandonó la esclavitud y el colonialismo. [...] El ciudadano medio de los países del Norte tiene escasas posibilidades de saber cómo formulan sus dificultades los propios africanos. Nada le permite comprender las nuevas dinámicas que están en curso en el continente. En definitiva, la imagen que recibe Occidente de los otros se confunde con sus prejuicios [14]'

No me considero ciudadano de los países del Norte, sin embargo, a los otros países del Sur nos llega la información de África a través de los países del Norte, por lo que la cita anterior es válida también para nosotros. Lo interesante, en todo caso, será lo que me espera al regresar con esta nueva mirada. Como le sucedió a Barley, al volver de Camerún: 'Una extraña sensación de distanciamiento se apodera de uno, no porque las cosas hayan cambiado sino porque uno ya no las ve «naturales» o «normales»[15]'. Ahora lo familiar será extraño, y viceversa.

El viaje recién comienza.

Y así fue, al volver a Barcelona el viaje se volvió un estilo de vida, que se conjugó con el movimiento del 15 de mayo de 2011, como puede verse en la siguiente entrada:

El privilegio de cambiar

Barcelona, 27 de mayo de 2011

Hace poco más de un mes que llegué de Accra, sin ningún contratiempo. Sin embargo, es curioso que no haya escrito nada en este blog durante este periodo. Digo que es curioso porque tengo internet en casa, y muchos otros recursos de los que a veces carecía allá, como agua en el baño y luz eléctrica todo el día. Paradójicamente, a pesar de la abundancia, no me alcanza el tiempo. Solamente había escrito algunas ideas sueltas acerca de esta paradoja:

Tantas opciones, tantos estímulos, las ideas se aglutinan, la vida corre, entre opciones para comer, beber, vestir, comprar, calzar, usar, tirar, comprar, consumir. Nos hacen creer que podemos elegir, cuando en realidad lo que podemos elegir es muy poco. Tantos artefactos, cada pendejada, ¿de verdad todo sirve? Seguro que si busco en internet algo así como peine para pulgas lo encuentro. [Pausa para buscar] Sí, lo he encontrado, aunque no es para las pulgas sino contra ellas, para las mascotas, hay muchos modelos y hasta algunos electrónicos. No sé qué es más raro, que estos objetos existan o que yo los haya buscado en internet solo por curiosidad.

Honestamente, veo a este mundo corriendo como ratas en quemazón. Y supuestamente eso es progreso. Con tecnología de punta, como la punta de una sonda que te meten por el culo cuando estás enfermo, a causa del estrés. (No es broma, le pasó a un amigo de la universidad hace poco tiempo). Estrés causado por el ritmo acelerado de vida, gracias a la tecnología. Es un círculo. El uso exacerbado de tecnología permite vivir a un ritmo más rápido, al grado que nos enfermamos por estrés, afortunadamente, hay tecnología para curarnos. Y así sucesivamente. El desarrollo no ha cumplido sus promesas, y la postmodernidad es una hipermodernidad.

[...] No es lo mismo escribir de África que escribir de Barcelona. Por otra parte, mis marcos de referencia e interpretación han cambiado, lo que provoca malos entendidos, al grado que comenzaba a dudar de mis juicios. Es como me dijo un profesor y amigo, después de un viaje la gente cree que eres el mismo, pero has cambiado. Sin embargo, la incomodidad se disipó cuando leí un folleto en la acampada de Plaza Cataluña, con el que me identifiqué y le dio sentido a mi efímera y pasajera existencia [16].

[...] Estoy aprendiendo, o más bien continuando el aprendizaje, de vivir con mayor

interdependencia de los demás.

La precariedad implica vivir socialmente, es decir, el hecho de que nuestra vida está siempre, en cierto sentido, en manos de otro; e implica también estar expuestos a quienes conocemos como a quienes no conocemos, es decir, la dependencia de unas personas que conocemos, o apenas conocemos, o no conocemos de nada [17].

Transitar de entornos comunitarios hacia entornos con más peso en la individualidad es muy jodido. Se siente una soledad bien cabrona, no hay soporte social. Todo está pensado para el individuo, desde una perspectiva muy particular, que se manifiesta en la libre competencia, la propiedad privada, el desarrollo, la apariencia... todo es guapo, o debe serlo. “Barcelona ponte guapa”, dice un eslogan del departamento de urbanismo del Ayuntamiento. Añádase a lo anterior, un eurocentrismo súper fuerte, que se globaliza a pasos agigantados. No digo que el etnocentrismo sea una característica intrínseca solo de este continente, digo que el de aquí llega con más fuerza por razones históricas. Incluso las críticas al eurocentrismo, al patriarcado, al neocolonialismo, a la modernidad, tienen cargas etnocéntricas. Ojo, no es lo mismo el eurocentrismo que Europa, ni que los europeos. Ahora puedo verlo. Es fácil confundir el eurocentrismo con los europeos, de la misma forma en que se suele confundir el patriarcado con los hombres, quienes no solo nos beneficiamos de él, sino también lo padecemos [18]. De la misma forma, muchos europeos, que no constituyen la élite sino que la sostienen con su trabajo, también padecen el eurocentrismo, y así ha sido desde hace siglos. La misma dosis de humildad y autocrítica que hace falta para comprender la realidad en África, es necesaria también para comprender a Europa.

Por eso hay mucha gente protestando en Plaza Cataluña, en toda España y en varias ciudades del mundo. Hoy, los han desalojado violentamente. Están indignados, como dice su lema, por este sistema capitalista que los jode. Que nos jode. Por primera vez me siento profundamente hermanado con los españoles, cuando antes los criticaba como ‘ciudadanos del Norte’, una trampa de lógica, como he dicho antes, las divisiones geográficas son difíciles de sostener en estos tiempos, a pesar de que aún se utilicen con fines políticos y económicos. Desde aquí mis sinceras disculpas para los españoles. Su revolución coincidió con la revolución personal que me atraviesa. A pesar del escepticismo de algunos, las protestas me han llenado de esperanza y me han dado seguridad en lo que planteaba. No es nada fácil mantener el rumbo a solas. Como me

dijo una amiga de Guatemala: “La vaina es colectiva”.

[...] Ahora más que nunca, los habitantes de otros continentes, que también estamos indignados por tanta injusticia, tenemos que solidarizarnos con los europeos, cambiar las relaciones Norte-Sur. Cuando esto ocurra, y así será, Occidente evocará piedad, no horror [19].

[...] En definitiva, solo quería dar cuenta de que mi mirada ha cambiado, o más bien dicho, se ha diluido, para ser cada vez menos espectador y más protagonista.

El viaje continuó incluso más allá del Atlántico, al volver por una corta temporada al país donde estoy adscrito como ser humano, noté los cambios provenientes de la nueva mirada que se había ido construyendo durante el itinerario:

Difracciones de un prisma triangular entre México, Barcelona y África occidental

Morelia, Michoacán, México, 18 de agosto de 2011

“Una extraña sensación de distanciamiento se apodera de uno, no porque las cosas hayan cambiado sino porque uno ya no las ve «naturales» o «normales». «Ser inglés» le parece a uno igual de ficticio que «ser dowayo»” [20].

La frase citada es de un antropólogo inglés, que se fue a Camerún a hacer una investigación con una comunidad de dowayos, y escribió sus experiencias en un divertido libro titulado ‘El antropólogo inocente’, donde narra sus peripecias de manera autocrítica y con mucho sentido del humor, con la intención de denunciar el engreimiento y ‘la intolerable hipocresía típica de los representantes de la disciplina, que debe ser combatida cada vez que se presente la ocasión’ [21]. Entre muchas otras curiosidades, cuenta que al regresar a su casa se siente raro, porque lo que anteriormente le parecía normal le resulta extraño. De ahí la cita en cuestión.

La semana pasada llegué a México, después de 2 años, 6 meses, 3 semanas y 2 días, más o menos. Tiempo suficiente para vivir una serie de experiencias que me han permitido cambiar mi perspectiva de la vida, lo que entre investigadores se llamaría marco teórico, es decir, una serie de ideas desde las que uno parte para observar el mundo,

también se le llama caja de herramientas, porque son las bases con las que se construye la manera de comprender un problema o un fenómeno social –aunque eso de fenómeno nunca me ha gustado, creo que es un término prestado de otros ámbitos–. Bueno, todo este rollo es porque mi oficio, o al menos para el que me estoy preparando, es la investigación social.

Así que me vine a México dispuesto a mirar con las herramientas que adquirí tanto en Barcelona como en África occidental, en el marco de la diferencia geopolítica. El resultado ha sido sorprendente y a la vez doloroso, como me lo esperaba. Creo que nunca había sentido tanto gusto y susto a la vez. Gusto porque acerté en gran medida en lo que me iba a encontrar... y susto por la misma razón.

Llegar aquí fue genial, encontrarme con mi gente y la ciudad donde viví los últimos doce años antes de partir a Barcelona. Pasados los días, comencé a ver muchos de los mismos problemas que hay en África, como secuelas de la matriz colonial que ha dado paso a un sistema económico de explotación muy agresivo: clasismo, racismo, sexismo, machismo, migración, empobrecimiento y enriquecimiento extremo. La diferencia es que en África me ven como extranjero, con los privilegios de un ‘blanco’, en cambio aquí soy un paisano más, posición que, aunque incómoda, enriquece mucho mi perspectiva. Eso me recuerda que en la universidad de Senegal, en Dakar, algunos estudiantes me decían que era el primer mexicano que conocían -aunque también había una estudiante de León Guanajuato de intercambio en la facultad de leyes-, ¡pero aquí habemos cien millones!

Nosotros los pobres [22]

[...] Tenemos todo, comida, recursos, potencial. Pero veo dos problemas principalmente: 1) la riqueza está mal distribuida, de ahí que la carestía que vivimos ahora no es una crisis, sino un robo -los movimientos de indignados en España lo explican muy bien [23]. 2) No valoramos lo que tenemos. Lo cual no significa que el cambio dependa solo de nuestra voluntad, sin embargo, podríamos empezar por preguntarnos si las cosas que tienen valor para nosotros realmente nos hacen falta o son necesidades creadas por un sistema consumista del que formamos parte para hacer más ricos a los ricos, más pobres a los pobres, más contaminado al mundo con tanto desecho, tanto plástico y tanta chatarra.

“No nos engañemos: no somos pobres, sino empobrecidos y engañados. Y la salida del marasmo y de la humillación está en la lucha contra el sistema neoliberal, que genera y orquesta la anomalía que pretende corregir. No está ni en su naturaleza ni en sus objetivos el aliviar a una mayoría.” [24]

Después de leer el libro ‘La violación del imaginario’, de Aminata Traoré, lleno de citas como la anterior, miraba en Senegal cómo nos hemos creído el cuento de la pobreza. La gente cree que es pobre –pensaba– viven, piensan, actúan como pobres.

Y con esto quiero llegar al problema de la inseguridad en México, que tanto está en boga actualmente. Este es un aspecto que me tenía desconcertado antes de venir, no sabía lo que me iba a encontrar, porque no es igual escuchar por teléfono que vivirlo, y si me creo todo lo que dicen en las noticias, mejor no vengo. ¡Hasta en las estaciones de radio en Ghana las escuchaba! Era un poco gracioso cuando llamaba a mi madre desde allá y, bajo el supuesto de que África es peligroso, me decía que me cuidara... desde México.

Extranjero en México

Me vine con la estrategia de mirar como si fuera extranjero, para descubrir todo como nuevo, sin que me estorbara lo viejo. Y ha funcionado. Es interesante que, al intentar reconstruir las memorias de mi vida en este espacio, escucho tantas versiones según con quien hable. No cabe duda de que cada quien recuerda lo que le resulta significativo y lo narra de acuerdo a sus interpretaciones.

Con todo el marco anteriormente descrito, quiero decir que, por ejemplo, los problemas de inseguridad y narcotráfico no son problemas (sólo) de México, sino del mundo. Estoy tentado a que, la próxima vez que alguien fuera de México me pregunte por los problemas derivados por el narcotráfico en este país, le preguntaré si consume drogas o conoce alguien que las use, aunque no estoy en contra de su consumo, es sólo por el hecho de resaltar que los problemas locales son más globales de lo que parece, o de lo que nos quieren hacer creer.

Extorsiones, corrupción, lucha armada por el tráfico de drogas ilegales, -las legales las trafican las farmacéuticas, las empresas tabacaleras y licoreras-. Y en un entorno así, es muy fácil que se pierda el valor de la vida y el respeto por los otros, de modo que resalta

la precariedad de la vida [25], impera la necropolítica [26].

En este sentido, nos parecemos a algunos países africanos, por ejemplo Nigeria [27], famosa en África occidental por su auge económico en la región, como México en hispanoamérica, entre otras cosas en común, ambos son productores de petróleo y sobrepoblados, con mucha gente trcalera – en México se dice que el que no transa no avanza-, muchas mafias, y una industria del entretenimiento de jugosos dividendos: Nigeria produce y exporta películas, en tal cantidad que su industria cinematográfica es conocida como Nollywood, con temáticas basadas en problemas amorosos, económicos, familiares, lo mismo que México con sus telenovelas rosas. Eso sí que es simplemente vergonzoso.

Por eso decía que tenemos más en común de lo que pensamos, y que todos estos problemas forman parte de una lógica donde impera la avaricia y el aprovecharse de los demás, una lógica capitalista que comenzó a gran escala con el tráfico de esclavos en cantidades industriales [28], que ha ido creciendo hasta convertirse en un monstruo que se alimenta de nuestro miedo y nuestra vergüenza, temas de los que poco hablamos porque no son agradables, son verdades incómodas, pero hay que romper el silencio, si queremos salir del hoyo, al menos, por higiene mental [29].

[...] Lo cual me ha ayudado a comprender lo que está pasando en México, de modo que, a diferencia de hace unos años, ahora puedo ver este país desde otra perspectiva, éticamente en una relación más horizontal, y políticamente, como parte de un entramado histórico que, grosso modo, he tratado de plasmar en este trozo de vida.

Gratamente, veo que aplicando las mismas estrategias de empatía, performatividad y etnografía crítica que uso en África para romper con el clasismo, racismo y demás estereotipos, funcionan para entablar relaciones más auténticas con mis compatriotas. Con auténticas me refiero a evitar actuar desde una cosmovisión jerárquica, en su lugar, hablar de frente, de tú a tú, espontáneamente. Antes, solía hablar ‘mexicano’ con un cierto aire de falsedad en México y de vergüenza en España. Ahora, estoy convencido de que el conjunto de mexicanismos conforman un idioma, con su propia trayectoria y tan rico como cualquier otro, ya sea wolof, mandinga, serer, twi, ewe, creole, pidgin, slang, spanglish, p’urépecha, nahuatl, inglés, francés, catalán o castellano.

[...] Tal vez es el momento de hacer una pausa. Agarrar aire para retomar el vuelo, si es que hay más. Volverme sedentario un rato, para cosechar lo sembrado. [...] Contaba mi papá el cuento de un hombre que era muy pobre y salió de su casa para buscar diamantes por el mundo, durante su búsqueda murió y no volvió. Al cabo de un tiempo descubrieron que en las paredes de su casa había diamantes enterrados y el hombre nunca se dio cuenta. He tenido que ir hasta Europa y África para aprender. No ha sido fácil, pero sí de gran provecho. Las lecciones son valiosas, aunque ha sido duro vivir cosas como volar a África sin boleto de regreso y enfermarse de malaria en Ghana, pero asumí las experiencias como lecciones de vida. Y aquí estoy. Vivo, sano y de regreso. Además, si el paludismo y la malaria son lo mismo, mi abuelo materno también la padeció, aquí en Michoacán. Lo dicho, no somos tan diferentes.

En momentos me gana otra vez el deseo de salvar el mundo, sentirme el ombligo del universo, tener seguridad en el futuro y conocer todas las respuestas. Luego me tranquiliza recordar tanta gente de quien he aprendido lecciones contrarias a ese ímpetu desbordado, he visto con su ejemplo que todo se resuelve, en su momento y sin forzarlo. Por una cuestión de humildad me recuerdo que no hay respuestas absolutas, sino pasajeras, y cada una abre muchas preguntas más. Como cantaba el pícaro cantautor mexicano Chava Flores: “Yo le suplico a usted, que si algo pregunté, si tiene la respuesta me la dé”. Finalmente, todas estas lecciones de vida no son excepcionales. Hay mucha gente que las aprende sin desplazarse tanto. Yo solo fui un poco más terco.

Hoy, después del camino recorrido, también me considero africano, puesto que parto de una perspectiva africana para emprender una lucha colectiva. En ese sentido, mi perspectiva se ha enriquecido, para dar cuenta de la diversidad y transformación de significados aprendidos de mis compañeros de viaje.

Notas

1. Ruiz, Ariel (2004) “Los paraísos artificiales de la modernidad. Entrevista con Juan Cajas”. Replicante, Cultura Crítica y Periodismo Digital. <http://revistareplicante.com/los-paraisos-artificiales-de-la-modernidad>
- 2 <http://www.ucad.sn>
- 3 <http://www.ug.edu.gh>
- 4 <http://www.fespaco-bf.net>
- 5 <http://fernandozarco.wordpress.com>
6. Anzaldúa, Gloria (1987) *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books
7. Mignolo, Walter (2000) *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal (2003), p. 8-9
8. Fernández, Pablo (2002) Psicología colectiva de las cosas y otros objetos. *Psic. Soc. Revista Internacional de Psicología*. Vol. 1, No. 1, julio-diciembre de 2002. pp. 9-20
9. Haraway, D. (1997) Testigo_Modesto@Segundo_Milenio. HombreHembra©_Conoce_Oncorotón® Feminismo y tecnociencia. Barcelona: UOC (2004)
10. Wainaina, Binyavanga (2005) “How to Write about Africa”, en: *Granta* 92, Winter 2005. Recuperado el 17 de abril de 2011 de: <http://www.granta.com/Magazine/92/How-to-Write-about-Africa/Page-1>
11. Mbembe, Achille (2001) *On the postcolony*. California: University of California
12. Nkogo Ondó, Eugenio (2001) *Síntesis sistemática de la filosofía africana*. Barcelona: Ediciones Carena
13. Osha, Sanya (2005) *Kwasi Wiredu and Beyond. The Text, Writing and Thought in Africa*. Dakar: Codesria, p. 64
14. Diop, Boubacar Boris (2007) *África más allá del espejo*. Barcelona: oozebap, p 203-205
15. Barley, Nigel (1983) *El antropólogo inocente*. Barcelona: Anagrama (1989), p. 231
16. <http://movimiento15m.org>
17. Butler, Judith (2009) *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós (2010), p. 30
18. Zarco, Fernando (2006) *Construcción psicosocial de masculinidades en grupos de ayuda mutua*. Tesis de Licenciatura en Psicología. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
19. Anouar, Majid (1995) “Can the Postcolonial Critic Speak? Orientalism and the Rushdie Af-fair” en: *Cultural Critique*, No. 32 (Winter, 1995-1996), University of Minnesota Press. pp. 5-42.
20. Barley, op cit, p. 231
21. Op cit, p. 21

22. “Nosotros los pobres” es el título de una clásica película mexicana.
23. <http://www.acampadadebarcelona.org>
24. Traoré, Aminata (2002) *La violación del imaginario*. España: Sirius Comunicación Corporativa (2004)
25. Butler, Judith (2004) *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós (2006)
26. Mbembe, Achille (2003) *Necropolítica*. España: Melusina (2011)
27. Achebe, Chinua (1983) *The trouble of Nigeria*. Oxford, Portsmouth NH (USA), Johannesburg: Heinemann Publishers (1984)
28. Depelchin, Jaques (2010) *Por una recuperación de la historia africana. De África a Haití a Gaza*. Barcelona: oozebap
29. Diop, op cit, p. 12

***Fernando Zarco** es colaborador habitual de la Revista Africaneando.

Entrevista a Daoud Aoulad Syad sobre su película 'La Mezquita' (A Jamaâ)

Olivier Barlet

'La Mezquita' es una continuación de tu película 'En attendant Pasolini' y habla del rodaje de una película en un pueblo. Incluso tú mismo apareces en pantalla en tu papel de director. ¿Qué has pretendido con este proyecto?

Sinceramente, fue casual. De forma inconsciente, sabía que algún día haría una película sobre el cine. Todos los grandes realizadores que admiro lo han hecho. 'La Mezquita' no es exactamente una continuación de 'Pasolini', sino una historia que llegó cuando estábamos preparando la película. Habíamos alquilado trozos de terreno, pequeñas parcelas en el desierto donde la gente cultiva, para utilizarlas de decorado, y construimos en el terreno de Moha una mezquita-decorado. La llamo así porque sólo tenía la fachada.

Pero en el momento de la oración, cuatro personas llegaron para rezar. Todo el equipo lo encontramos gracioso. Pero en el siguiente turno de oración, ya no eran cuatro, sino diez. En ese instante, el propietario del terreno, Moha, que trabajaba con nosotros como figurante, vino a verme y me pidió si podía poner un candado. Le respondí que era una buena idea. Al día siguiente, trajo una especie de candado marroquí, enorme, lo que provocó nuestras risas. Más tarde, nos fuimos a grabar la parte de estudio en Ouarzazat, y cuando regresamos para terminar la película, esa tarde Moha me dijo que toda la gente del pueblo se había reunido y le habían venido a visitar para tener la llave y entrar en la mezquita. Como buen musulmán, Moha también rezaba, y no podía decirles que no. Yo le dije que primero terminaríamos la película y que después ya veríamos. De repente, ignoraba si podíamos demoler esa mezquita-decorado cuando terminásemos de rodar. Como no sé muchas cosas de religión, me cité con el rector de la gran universidad teológica de Rabat, un hombre espléndido, que me conocía. Me

dijo: “Daoud, ese señor hace bien, los vecinos tienen ahora un sitio para reunirse, para rezar, para encontrarse, Moha tendrá una gran casa reservada en el Paraíso.” Le recalqué que, aquí, Moha no poseía nada. Me respondió que la vida terrenal no tenía importancia, argumentándolo con versículos coránicos. Escuché y grabé sus palabras. Al salir, su asistente me acompañó hasta la salida de la universidad y me dijo: “Daoud, no estoy de acuerdo con el profesor. Esta mezquita ha sido construida de forma anárquica. Existen leyes islámicas para construir una verdadera mezquita. Por ejemplo, es necesario que el minarete esté orientado hacia la Meca”. Sin embargo, nosotros la habíamos construido en función de la luz. Él también me lo argumentaba con versículos coránicos. Añadió, además, que Moha actuaba a su pesar, cuando en el islam nadie está obligado a hacer algo si no quiere. Eso me pareció excepcional. Es esta misma escena la que he puesto en la película, con las mismas palabras. De todos modos, decidí no poner nada del Corán, para no herir sensibilidades ni tomar partido. A partir de allí, escribí una historia, un guion, e hice la película.

Así pues, es una película que surge de la propia vida...

Así es. Además, me encanta el género documental. Es una verdadera experiencia de poner el documental en la ficción. Incluso los diálogos los he tomado de la vida cotidiana, y los he dado a actores no profesionales (todos los que salen, excepto el personaje principal). Y se sintieron muy cómodos. Es este tipo de cine el que me interesa. Antes de ‘La Mezquita’ escribía una historia para hacer una película, pero ya no me apetece hacer algo formateado, clásico.

La historia te permite relativizar la religión y aspirar a la democracia a través del discurso del candidato y, finalmente, cuestionarte la realidad actual.

Sí, exacto. El cine de ahora con frecuencia se basa en tabús –religión, sexo, política-. Debes meter imágenes impactantes. Tienes esa libertad, pero es lo que sucede lo que me interesa, sugerir más que mostrar, y por supuesto no ofender a nadie. No digo que las cosas sean buenas o malas, incluso el final queda abierto. Planteo un problema. En todas las religiones, los individuos interpretan los versículos sagrados a su manera, y

cada cual a su conveniencia. Todas las religiones son buenas: no he visto a ninguna que diga que se deben poner bombas, o el burqa, etcétera. Somos nosotros, los humanos, que recuperamos estos textos según nuestra manera de ver las cosas. La película se ha proyectado en diversos festivales, y cada vez surge el debate.

Hasta ‘Pasolini’ tus películas eran más graves, pero estas dos últimas son de humor. ¿Te sientes mejor en la comedia?

Creo que es el tema, la historia te impone la manera de contra las cosas. Es delicado hablar de religión en Marruecos. Soy creyente y vivo en una familia creyente. No quiero ser duro con las cosas. Con humor, puedes decir muchas cosas sin ser explícito. Es realmente un lenguaje. Pero, como decía Tati, puedes hacer llorar a la gente, pero no es fácil hacerles reír. Con la comedia te identificas con los personajes.

Es una película donde hay muchos planos-secuencia; el que está rezando y que va a ver al chico que está en el pozo es toda una bobina, son 4 minutos sin cortes, pero la gente se siente tan cautivada por los personajes que olvidan la forma. Sin embargo, es un trabajo enorme: con la iluminación, por ejemplo, le hemos dedicado mucho tiempo. En una ficción necesitas entre treinta y cuarenta personas para hacer la película. La gente cree que con dos o tres ya basta, que trabajo sólo con un cámara y un técnico de sonido. Eso me honra, es un cumplido, pero en realidad somos un equipo grande. Tenemos que ensayar, hacer travellings de 40 metros... Además, suelen ser actores no profesionales que desconocen el cine. Eso me parece genial y, al fin y al cabo, el contenido es más importante que el continente, aunque necesitas un lenguaje para explicar una historia.

Sí, justamente Abdelhadi Touhrache, en el papel de Moha, es un personaje muy bueno. El humor siempre es un humor de situación, si bien todo radica en la interpretación de los actores, ¿no?

Abdelhadi Touhrache es un gran actor marroquí con cuarenta años en el teatro. En la película, físicamente es él mismo. Su color, como la gente del sur de Marruecos, su forma de caminar, su delgadez frente a una mujer fuerte... El casting es muy importante. Puedes estropear una película si escoges a personas que no son para ese papel.

El casting, ipero también la dirección!

Exacto. Pero, sinceramente, en general no dirijo a mis actores. Todos han obtenido premios en festivales. Son actores de teatro. Les digo que hagan su trabajo explicándoles la situación que deben interpretar. Como provengo de la fotografía, trabajo mucho sobre el espacio, escojo un marco, eso es lo más importante. Después intento adaptarme a ellos en lugar de pretender que ellos se adapten a mí. A un actor nunca le digo: “entra, coges un vaso, bebes de esta forma...”. Me parece ridículo. Todo lo contrario, me toca a mí escoger cómo valorarlo para expresar lo que hay que decir. Soy yo quien está al servicio del actor y no al contrario. Soy yo quien tengo que ir hacia él.

Así pues, es realmente una historia de puesta en escena.

Sí, más que la puesta en escena, la puesta en el espacio. Me encanta el cine donde el actor es libre. Nunca pongo marcas en el suelo, como en esas películas americanas donde a veces trabajo y donde constantemente cortan. Yo no corto, mi película tendrán unos 260 planos...

Sí, es una película con un ritmo más bien tranquilo, pero eso no molesta porque hay humor y la situación es muy fuerte: el suspense de saber si finalmente la mezquita será destruida o no.

Es una dramaturgia fuerte en una historia sencilla. Si tomo el modelo de un guión ideal, el que nos enseñan en la escuela, al cabo de 6 minutos necesitas que pase algo. Está bien, pero debes olvidarte de eso. En esta historia, casi todos los elementos dramáticos están allí, pero de forma sutil. En la próxima película, tendré que ir más lejos para llegar a la gente. Es difícil, pero también excitante. Hacer películas por hacer películas no me interesa.

Hablamos de espacio. Tu cámara va a buscar los detalles, juegas sobre los objetos, encuentra un camaleón...

Sí, porque estamos en el cine. No busco mostrar o hacer un discurso. He escrito: «Moha va a ver al imam para escriba una carta que quiere enviar al director de cine marroquí». ¿Cómo se filma eso? Esto me recuerda a ‘Kaos’ de los hermanos Taviani donde una mujer pide a un tipo que le escriba una carta para su hijo. Pero el hombre no sabe escribir y lo disimula haciendo esquemas y dibujos. Eso me pareció sublime. Al preguntarme cómo lo haría, encontré el camaleón. ¡Hizo un gran papel! Fue mucha suerte que estuviera allí. Hicimos una toma. Esto son los regalos. Siempre digo que debes provocar la casualidad. Era por la mañana, vi pasar al camaleón y rápido le dije a mi operador de cámara que filmara. Sin el sonido, sin iluminación, hicimos una toma. Y cada cual lo interpreta a su manera. El cine es poesía. Necesitas ese desajuste.

Esta poesía la encontramos también en los diálogos. Me siento muy frustrado por no hablar árabe: los subtítulos no lo transmiten bien.

Seguro. Leer a Naguib Mahfouz en árabe no es lo mismo que en inglés o francés. Esto me ha generado problemas en mis otras películas, pero en esta sinceramente no porque la gente reacciona. La he proyectado en Namur, en Bélgica, y en la sala, en el momento del debate, la mitad de mis amigos belgas eran favorables a conservar la mezquita y la otra mitad a destruirla. Me hubiera gustado grabarlos, ¡eran belgas, no marroquíes! No podemos hablar todos los idiomas. Por eso debemos privilegiar la imagen.

También juegas con los fuera de campo. Una persona habla pero está en la oscuridad, no la vemos. Y de repente sale, como un conejo de una chistera.

Sí, esto también es gracias al cine: he visto películas que me han inspirado. La mejor escuela de cine es ver películas. Adoro el cine de Irán, culturalmente es muy cercano al nuestro. Para esta escena del pozo, me inspiré en la escena de ‘La prisionera del desierto’ de John Ford. Mezclamos las influencias e intentamos crear algo que nos es propio. Por eso el guión no dice gran cosa de la película. Jean-Claude Carrière siempre decía que es un pretexto para hacer cine. Sirve para buscar financiación, pero eso no forma parte de la creación. En las comisiones, privilegio más el autor que el guión.

La película está coproducida por Chinguitty Films de Abderrahmane Sissako.

Sí, y se lo agradezco mucho porque es una oportunidad para mí. Es uno de mis realizadores preferidos. Siempre digo que es la locomotora que arrastra más lejos el cine africano. Ha trabajado conmigo, en especial en el montaje, aunque por desgracia sólo al final. Funcionó bien y aportó su punto de vista, su mirada. ¡Y eso requiere estar a la altura! Los productores hablan de negocio, pero él no. En primer lugar está la película, después ya hablaremos de números. Le admiro porque ha tenido muy malas experiencias con productores franceses especializados en películas africanas. Son cazadores de primicias y, además, gente deshonesto.

¿Les Films du Sud es tu propia productora?

Sí, he creado Les Films du Sud para ser libre. Soy realizador, pero un muy mal productor, pero estoy obligado a tener mi estructura para tener la libertad de hacer mis películas, independiente. Me gusta tomar mi tiempo, y si trabajas con una empresa eres un asalariado. He realizado telenovelas para televisión, con eso gano dinero, pero cuando no es mi realización me limito a ser un técnico y basta. Con el cine es diferente. Me gustaría que cuando yo ya no esté, mis películas perduren. Es la memoria. Trabajo en esta dirección, archivo las cosas porque pienso que los lugares donde filmo ya no existirán, porque Marruecos va desarrollándose. *Al Oued*, el cortometraje que hice hace ya mucho tiempo, muestra el valle de Bouregreg; ahora hay hoteles de cinco estrellas en un lugar virgen. Por eso me digo que participo en la memoria colectiva de mi país. Por eso también creé mi productora: para ser libre con mis películas.

***Daoud Aoulad Syad** nació en Marrakech en 1953. Después de doctorarse en Física en la Universidad Nancy (Francia), enseñó en la Universidad de Ciencias de Rabat y empezó a trabajar como fotógrafo. A partir de 1989 se dedica a la realización de cortometrajes y documentales. Su primer largometraje de ficción como director fue *Adieu, forain* (1998). *La Mezquita* es su quinto largometraje. Traducción Africaneando.

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

Colaboraciones y suscripciones gratuitas en
africaneando@ozebap.org

Un proyecto de ozebap, www.ozebap.org
Barcelona, 2012

