

Prólogo

Caroline Jousset

Para esta primera edición especial de *European Review*, se decidió tomar a África Subsahariana como temática principal, con el motivo de brindar investigaciones que invitan a reflexionar sobre ideas y concepciones preconcebidas que existen sobre este subcontinente.

En general, se tiende demasiado a relacionar a África con una visión de un continente pasivo frente a los acontecimientos provenientes del exterior, además de una predisposición a homogeneizar y unificar sus grandes diversidades culturales. Por lo anterior, este especial África Subsahariana quiere ser una compilación de artículos que ofrecen romper con algunos estigmas que se siguen teniendo sobre África, su historia y sus componentes culturales.

Los artículos presentados en esta reproducción se dividen en tres cuestiones principales. Los tres primeros trabajos, basados en la disciplina de la historia, presentan aspectos importantes sobre las fuentes históricas en especial en África occidental, y sobre el manejo de la historia en el Sudáfrica de post-apartheid.

El artículo del Dr. Mario Rufer revela un debate de gran importancia para los estudios de África: la consideración de la oralidad africana como fuente histórica primordial en las sociedades africanas. A través del análisis de la "Grande Geste du Mali", obra en la cual Youssouf Cissé transcribe la *oralitura* de los orígenes y la historia de Mali que el griot Wa Kamissoko accede en revelar, Rufer plantea dos puntos esenciales de esta cuestión. Por una parte se resalta la dificultad que el concepto occidental de historia escrita interpone para considerar las narraciones orales africanas como producción histórica, únicamente bajo las categorías de leyendas o tradición. Por otro lado y en correlación con lo anterior, subraya la importancia en tomar en cuenta las claves culturales propias (sistema de creencias, sistema simbólico y jerarquías sociales africanas) las cuales legitimizan estas narraciones orales como historia por los africanos.

En "*Fuentes históricas del reino de Dahomey*" se continúa presentando el tema de las fuentes históricas de las sociedades africanas consideradas sin escritura. Este estudio se enfoca en dos elementos culturales propulsados por el rey de Agadja a principios del siglo XVIII: el *hwenoho*, narrativa oral dahomeyana y los bajos-relieves, un arte producido principalmente para los palacios de la familia real. La presentación de estos componentes culturales del reino de Dahomey quiere señalar la inventiva de los dahomeyanos para transmitir su historia a futuras generaciones de su sociedad, pero además se recalca el hecho importante de que estas dos manifestaciones culturales en particular son impulsadas por el rey Agadja con un propósito político preciso: consolidar la centralización del poder de la élite real y principalmente de la figura del rey.

El tercer trabajo es el documento escrito de una ponencia presentada en el XII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África (ALADAA), en Buenos Aires Argentina, en el 2010. Las autoras Laura Efron y Celina Flores exponen la problemática del papel de la historia reciente en la construcción educativa del ser sudafricano del post-apartheid. Las especialistas plantean la cuestión sobre las dificultades de instaurar una única historia oficial en una sociedad con visiones y experiencias diversas del periodo del Apartheid. Mientras el Estado se enfoca en la narrativa de reconciliación para el estudio de la historia reciente, centrándose en un pasado colectivo sufrido por todos, surgen organizaciones civiles que por el contrario responden a los desastrosos que se imponen en las aulas al generar proyectos educativos guiados por la necesidad de valorizar las diversas experiencias de lucha y trauma.

Los siguientes dos trabajos presentan dos bases filosóficas existentes en el subcontinente africano: la ideología *ubuntu*, es decir la concepción africana de humanidad y la fe islámica.

El Mtro. Jean Bosco Kakozi empieza explicando el concepto *ubuntu* como una ideología basada en una visión comunitaria en la cual el ser humano existe y se realiza en relación a todos los otros humanos. El Mtro. Kakozi expone posteriormente la filosofía *nosótrica* de los tojolabales, pueblo maya de Chiapas, México; el cual consiste en la relación de interdependencia entre individuos de la sociedad. Igualmente, el especialista indica que en la filosofía de la liberación latinoamericana el *nosotros* es una inclinación importante. La originalidad de este estudio radica en el acercamiento de los dos planteamientos ideológicos, el *ubuntu* de África y el *nosótrico* de Latinoamérica, como propuesta del autor para establecer un fundamento académico para los estudios sobre afrodescendientes en América Latina.

En el segundo artículo, el Dr. Aaron Rosenberg analiza la transmisión de la fe islámica a través de la música popular en África de Este, específicamente en Kenia y las Islas Comoras. El especialista comenta las líricas de canciones populares para explorar el modo en el que se inserta el Islam en la vida cotidiana de las sociedades africanas. Surgen entonces dos elementos en contraposición: las restricciones impuestas por autoridades islámicas a los músicos que “se atreven” a introducir la fe en sus melodías, frente a la necesidad de estos artistas en transferir el pensamiento islámico no sólo en sus textos sino en sus mismas composiciones musicales.

Se cierra finalmente con un estudio que plantea la exotización reiterada de África, principal obstáculo a la comprensión real de las diversidades sociales africanas. La Dra. Mónica Cejas toma en específico el fenómeno de los *safaris* para destacar cómo el turismo en África se convierte en un instrumento para re-significar la otredad de los africanos. En un primer tiempo, explica el origen de la palabra *safari*, y como a través del tiempo se replantea el significado de este según el tipo de turismo de cada época, pero cuando son los occidentales quienes hacen uso de esta palabra siempre en su contextualidad se encuentra “el otro”, la exploración del “África Salvaje”, perpetrando de esta forma los prejuicios sobre las sociedades africanas.

Por último, esperamos que los trabajos reunidos en esta edición especial sean una oportunidad para despertar interés sobre el estudio de África subsahariana y brinden nuevos lineamientos para romper con los preconceptos de este continente.

La ciencia de narrar y el arte de historiar en África: oralidad y memoria épica en *La Grande Geste du Mali*, de Wa Kamissoko.

Mario Rufer¹

“Para algunos investigadores, todo el problema es saber si se puede otorgar a la oralidad la misma confianza que a lo escrito para testimoniar cosas del pasado. A nuestro parecer, el problema está así mal planteado. El testimonio, escrito u oral, no es finalmente más que un testimonio humano y vale lo que vale el hombre”.

Amadou Hampaté Ba.

Introducción

Dos preguntas claves, entre tantas, definían la discusión de posguerra en historiografía occidental: ¿Qué es la Historia?² y Cómo se *escribe* la historia³. Dos obras importantes –entre tantas que podríamos citar- trataban de responder, cada una desde su espacio académico. Al mismo tiempo, los africanistas se preguntaban una vez más sobre las características de la conciencia histórica africana, negada en la época colonial, resaltada y exaltada en tiempos de las independencias. Una figura durante mucho tiempo pensada como el elemento en parte culpable del conservadurismo social y el *presentismo homeostático* que cierta antropología atribuía a las civilizaciones africanas, era revisitado por la academia occidental con nuevas preguntas. ¿Qué papel jugaban realmente los *griots* en la “narración de historias” entre los pueblos africanos? Su desempeño activo en la reafirmación de las identidades poscoloniales replanteaba su lugar dentro de la construcción identitaria y la cohesión de las estructuras sociales en África. ¿Quiénes son estos narradores? ¿Narran ficciones o narran historias heredadas desde tiempos tan remotos? ¿Son genealogistas o danzantes, bufones o tradicionalistas? ¿Hacen “literatura” o cuentan “la historia” de su pueblo? Los textos académicos con los que trabajaremos vacilan en considerar los relatos de los griots como “historia” de los pueblos africanos. Para ello, es necesaria la *empíria* nomológica que exige la academia; además, el problema del referente externo al relato se hace visible en las discusiones, el monopolio del griot en la narración de lo él quiere contar, y la visualización de este narrador como el críptico detentor de una verdad propia que además es oralizada, son problemas que en mayor o menor grado aparecen en los estudios de historiadores y antropólogos que trabajan sobre

¹ Profesor-Investigador de la División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Agradezco a Celma Agüero los comentarios estimulantes a una primera versión de este trabajo. Contacto: mariorufer@gmail.com

² E. H. Carr: *¿Qué es la historia?*, Seix Barral, Madrid, 1961.

³ Veyne, Paul: *Cómo se escribe la historia*, Paidós, Buenos Aires, 1978.

el tema. Sin embargo, ha habido algunos esfuerzos que trataron de entender al griot como un historiador *dentro de la propia trama endógena* de significados en los sistemas de representación africanos. Esto implica tener en cuenta qué episodios son relevantes en la producción de sentido de las culturas históricas africanas, qué actores sociales son importantes en la propia urdimbre de la trama histórica, cuáles son las características de esa *operación historiográfica* particular.

Este trabajo tomará en cuenta estas preguntas y analizará una obra/relato en particular: *La grande geste du Mali*, de Wa Kamissoko, registrada y traducida por Yousuf Cissé⁴. Wa Kamissoko, griot, *nyamakala* de Krina, fue uno de los tradicionalistas más impresionantes en su dominio de la historia política, los sistemas de cómputo del tiempo, los símbolos rituales y mitológicos de Mali. Youssouf Cissé, educado en Francia, familiarizado con la fundación SCOA para el rescate de las tradiciones orales africanas creada en los años sesenta y con los investigadores africanistas del CNRS francés, tales como Germain Dieterlain, Robert Mauny y Tamsir Niane, conoció a Wa Kamissoko en África en 1959. Después de más de quince años de instituirse como discípulo del griot, de registrarlo repetidas veces, Wa Kamissoko accede por fin, en 1975, a las sugerencias de Cissé y asistir a la realización de varios coloquios en Bamako, en los que él respondería a las preguntas que los historiadores franceses y africanos africanistas le harían. Wa Kamissoko murió prematuramente un año después, a los cincuenta y siete años, y un par de lustros más tarde, SCOA decide la publicación de los registros orales que Cissé había recogido a lo largo de los años, junto con un apéndice que contiene las entrevistas a Wa Kamissoko en los coloquios de Bamako de 1975.

En este trabajo intentaremos hacer una lectura historiográfica de la *obra/relato* de Wa Kamissoko. Una lectura historiográfica que intentará tomar a Wa Kamissoko como autor, *performer* y hacedor activo del relato sobre la gesta del imperio de Mali. Intentaremos visualizar a Wa Kamissoko en el lugar del **historiador** de su pueblo, responsable de una función social no conservadora ni homeostática, no ficcional ni solipsista. Wa Kamissoko recrea la historia de Mali en un sistema significativo de símbolos sólo discernible desde dentro de los sistemas de representación africanos. Trataremos entonces, de releer el lugar del griot desde una valoración de la tradición oral como memoria activa y dinámica, y del griot como socializador de normativas y códigos sociales en un contexto cultural de creación y dinamismo. No haremos una descripción de la obra ni se polemizará con obras occidentales sobre el período ya que el apéndice del texto con los diálogos entre Kamissoko y los historiadores occidentales es muy ilustrativo al respecto.

Por otra parte, trataremos de introducir un esfuerzo de comprensión sobre la noción de hecho histórico en las narrativas no occidentales: entre la concepción mágica y legendaria, en la invocación a los dioses y el relato certero de episodios sobrenaturales, se instala también el hecho histórico. ¿Qué es el *acontecimiento histórico* en la obra de Wa Kamissoko? ¿Qué esfuerzo de comprensión tenemos que hacer en Occidente para comprender que la *imaginación secularizada* del conocimiento no es sino una voluntad histórica (siempre desafiada) de la propia intelectualidad, y no revela ninguna

⁴ Trabajaremos con la edición: Cissé, Yousouf – Wa Kamissoko: *La grande geste du Mali, des origines à la fondation de l'empire*, Karthala-Arsan, Paris, 1988, 427 pp. En adelante se citará GGM.

superioridad ni necesariamente un orden del deseo en el quehacer intelectual⁵? Quizás esta lectura de un relato africano nos ayude también a repensar nuestra propia imaginación histórica, comprender que estos “relatos míticos” del África Occidental no tienen más densidad mitológica y moralidad proyectada que nuestras propias historias políticas nacionales, baluartes de la historiografía académica, secularizada, aséptica, y heredera de una tradición ilustrada que difícilmente se reconozca a sí misma antes del idealismo hegeliano, el mismo que negó rotundamente la posibilidad de leer entre los pueblos africanos una “conciencia histórica” vigente.

Contextualización de la obra: el imperio de Mali y la Grande geste du Mali.

Antes de comenzar con la exégesis de la obra, haremos algunas puntualizaciones sobre el contexto sociohistórico del Mali antiguo. La primera expansión de los pueblos *mandinga* en la zona sudano-saheliana del occidente africano constituyó lo que ha dado en llamarse el imperio de Ghana en historiografía, con su apogeo hacia el siglo IX de nuestra era. Los pueblos *mandinga*, según Niane, podemos agruparlos en tres grandes subgrupos: los *solinkés*, fundadores de Ghana, los *kuliboro*, oriundos de la parte sur, y los *maninkes* o *malinkés*, conformadores del país *Mandé*, futuros sostenedores del imperio de Mali⁶. En 1076 la ciudad de Kumbi, capital del imperio de Ghana, es tomada por los almorávides. A partir de esta fecha no se cuenta con fuentes escritas precisas para la historia de esta zona, no hasta 1235, año en que Soundjata Keita vence a Soumaworo en la batalla de Kirina, y se tome esta fecha como hito fundador del imperio de Mali⁷. La época del reinado de Soumaworo pertenece al momento corto de la hegemonía de los *sosoe* en el territorio, que someten a los *soninkés* y a los *maninkes*. Soumaworo, según revelan fuentes principalmente orales, fue un férreo adversario del Islam y un fuerte opositor a la trata esclavista, como veremos.

Todas las fuentes escritas, desde Ibn Battuta (1376), revelan la importancia que el nombre de Soundjata Keita tiene en la historia tradicional de Mali. Opositor a Soumaworo, protector de los musulmanes en el territorio, Soundjata es un personaje con un peso simbólico latente entre los pueblos *mandinga*⁸, porque a partir de sus victorias políticas y militares instituyó la unión de los pueblos *mandinga* y la alianza entre los clanes que elevó al poder la dinastía *keyta*. La obra de Soundjata es relevante porque codificó un sistema consuetudinario de lo permitido y lo prohibido en los *mandinga*, codificó el sistema clánico e instituyó la profesionalidad hereditaria entre los mismos. Soundjata Keita instituyó la capital del imperio en Niani, en Sankarani, digitó desde allí una amplia

⁵ O si la revela, es sólo una “superación”, o más bien un cambio epistemológico, dentro del propio sistema de referencia occidental. No entraremos aquí en la discusión posmoderna acerca del relativismo que pueden implicar estas nociones. Sólo aducir que, como decía Habermas (aunque en un sentido bastante más conservador) es necesario introducirnos en los propios repertorios de conocimiento y en las propias tradiciones de los “mundos de la vida” de cada sistema cultural.

⁶ Cf. Niane, Tamsir: “Mali y la segunda expansión *mandinga*” en *Historia General de Africa*, vol. IV, Unesco, 1982. p 135.

⁷ Cf. *Ibid.* p. 136-37.

⁸ Cf. el estudio de Austen, Ralph: “History, oral transmission and structure in Ibn Khaldun’s chronology of Mali rulers” en *History in Africa*, 1996, vol. 23.

configuración política. A su muerte, todo estaba preparado para que Mali siguiera floreciendo y en efecto, alcanzó su apogeo a principios del siglo XIV, con el gobierno de Mansa Mousa I⁹.

En la obra que tomamos a consideración, *La Grande geste du Mali*, queda claro que lo que se narra es la prefiguración y configuración del imperio de Mali a partir de la gravitación social, política y militar de la figura central de Soundjata Keita. Pero como hemos dicho, lo que a nosotros nos interesa es ver cómo esta obra puede considerarse un relato “histórico” en términos de lo que implica como productora de sentido social entre los mandé de África Occidental. Cómo la labor del griot Wa Kamissoko puede ser considerada desde su intervención como resignificador de los sentidos pasados en el presente, por qué un relato como *La grande geste du Mali* puede ser significativo en las sociedades africanas contemporáneas.

Las nociones de “autor”, “autoridad” y recepción en La grande geste du Mali.

Uno de los principales elementos que rescata la narrativa moderna occidental como bandera de su constitución, es la noción de autor. El nacimiento de las ciencias y fundamentalmente de las disciplinas humanísticas universalmente expandidas llegaron también con esta premisa. Así, no hay, científicamente hablando, historia sin historiador. No es posible pensar la operación historiográfica sin la inscripción de quien narra, quien, como dice De Certeau, *produce* la escritura.

Intentaremos plantear que no sólo el concepto de “historia” (y por ende de imaginación histórica, de conciencia histórica y de operación historiográfica) es diferente en África. También lo es la concepción de autor, en este caso, de autor/historiador. En este sentido, la obra de Wa Kamissoko nos servirá de excusa heurística para este análisis categórico.

La historia occidental ha malentendido y tergiversado la noción de “conciencia histórica” africana cuando se impuso como disciplina científica en el siglo XIX, universalizando con categoría de necesidad, la experiencia casi mitológica de los nacionalismos europeos¹⁰. De esta manera, lo que no podía entenderse de ninguna manera bajo las premisas de la producción histórica, fue peyorativamente depositado en el espacio de la “leyenda”, y la “tradición”, este último calificativo, con un sentido muy peculiar. Las tradiciones, claro está, no sólo eran estigmatizadas como las “supervivencias” culturales por la antropología funcionalista, sino que además llevaban consigo, para la mirada sesgada occidental, el peso del estatismo cultural, la noción cíclica de la experiencia

⁹ Ly Tall, Madina: *Contribution a l'histoire de l'empire du Mali. XIII-XVI siècles*, Les nouvelles éditions africaines, Dakar, 1977. Este trabajo hace una interesante historia de la conformación del imperio de Mali desde el siglo XIII al XVI a partir de la expansión geográfica que inicia Soundjata y culmina Mansa Mousa, analizando el proceso de anexión de cada una de las “provincias”.

¹⁰ Cf. Miller, Joseph: “History and Africa/ Africa and history”, *American Historical Review*, vol. 104, 1999, pp. 7-9.

temporal¹¹ y en el peor de los casos, la negación del cambio como agente dinámico en la producción de sentido histórico de los pueblos africanos¹².

Sin embargo, la vitalidad de las narraciones épicas, históricas y domésticas que ciertos agentes ponen en evidencia en el África Occidental, han llevado a replantear la cuestión de la noción de estatismo y ahistoricidad en las sociedades africanas. En el África Occidental, esos actores sociales se conocen con el nombre de *griots*, *namankala*. Estas “gentes de la palabra”¹³ han sido vistos con funciones diferenciadas: poetas para los árabes, músicos para los primeros europeos, genealogistas o tradicionalistas para la academia occidental contemporánea¹⁴. Tanto el antropólogo Sory Camara como el historiador africano Hampaté Ba¹⁵ remarcan la multiplicidad de “textos” que estaban a cargo del griot: narraciones domésticas, épicas guerreras, genealogías de los monarcas, etc. Estos individuos que narraban las historias de los reinos así como se mofaban de ellas, que tenían a su cargo esa función, no eran juglares, exclusivamente. Tampoco eran sólo bufones cortesanos como se los quiso identificar durante mucho tiempo, asimilándolos con categorías foráneas. No encastraban en ninguna de las definiciones occidentales de las formas de circulación del conocimiento. Al decir de Camara, el griot es todo eso, y tal vez más¹⁶.

Formado como la mayoría de los griots, en clanes tradicionalmente ligados a esa profesión, Wa Kamissoko había nacido en el seno de los Komo, un clan con una trayectoria de acreditación indiscutible en Mali¹⁷. Reticente a exponer las claves de la historia de Mali a personas exógenas y además en su mayoría europeas, su contacto durante años con Youssouf Cissé le valieron su confianza y el conocimiento de la seriedad y el compromiso con los que se pretendía aprovechar el conocimiento de un griot de esa trayectoria. Kamissoko era uno de los últimos griots de Komo con un conocimiento holístico de la historia de Mali en términos de configuraciones políticas, formación social, patrimonio cultural y económico, etc.

La publicación de *La grande geste du Mali* significa, en ese sentido, la recuperación de un registro de valor insoslayable para entender la civilización de Mali desde una perspectiva histórica. Ahora bien, ¿Cómo evaluar las narraciones de Wa Kamissoko? Esto es ¿*Qué papel tiene el griot en la conformación textual de la narrativa?* Estas preguntas son caras a la historiografía exógena sobre África (en general, europea) por varias razones: en primer lugar, las primeras aproximaciones

¹¹ Cf. Goody, Jack: *The domestication of the savage mind*, Cambridge University Press, 1977.

¹² Cf. la crítica a estas posturas que hace Biakolo, Emevwo: “On the theoretical foundation of orality and literacy”, *Research in African Literatures*; Austin; Summer 1999, pp. 42-65.

¹³ La expresión es tomada de Camara, Sory: *Gens de la parole. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké*, Khartala, Paris.

¹⁴ Ibid. pp. 7-8.

¹⁵ A. Hampaté Ba: “La tradición viviente”, en Ki Zerbo (ed): *Historia General de Africa*, Unesco, Tomo 1, 1982.

¹⁶ Cf. Camara, S.: *Gens de la parole...*, op. cit., pp. 10-12.

¹⁷ Cf. A. Hampaté Ba, “La tradición viviente”, op. cit. No abordaremos medularmente en este trabajo la relación de Wa Kamissoko con Youssouf Cissé y la gestación de GGM en los coloquios de Bamako en 1975, bien explicados en la introducción de libro. Sin embargo, es de notar la riqueza con la que puede abordarse el apéndice de la obra, que recoge la entrevista directa de los historiadores profesionales (en su mayoría franceses o formados en esa academia). La gravitación de esta entrevista radica en haber registrado la interacción de dos matrices culturales en relación con el conocimiento histórico. El tipo de preguntas que hacen los historiadores franceses y las respuestas de Kamissoko hablan a veces desde dos ángulos diametralmente diferentes de aproximación al conocimiento, en general, histórico. Y es de remarcar la sensibilidad de Kamissoko al respecto cuando luego de una intervención de Mauny, les advierte a todos que si bien está al tanto del descreimiento de ellos sobre los poderes sobrenaturales de Soundjata, exigirá el respeto y la observancia de las creencias tradicionales (no tocar las piezas funerarias, por ejemplo) cuando se visite la tumba del antiguo emperador de Mali.

antropológicas al papel del griot le otorgaban una función homeostática: el griot era el agente social encargado de perpetuar el conservadurismo social. Se suponía que cada linaje monárquico tenía su griot encargado principalmente de disipar y difundir el poder real, de ejercer una labor autojustificatoria de la autoridad política reinante. Algunos historiadores embebidos de la tradición funcionalista¹⁸ clásica extendieron la explicación a la función de “narrador de historias” que el griot tenía. Acusado de constituirse en líder que controlaba a la población por manejos retóricos acrílicos¹⁹, era imposible darle el lugar del historiador. Se los llamó al contrario “tradicionalistas” por actualizar en el presente los episodios de la historia que las clases políticas dirigentes querían reificar, por ejercer la autoridad del conocimiento de la palabra para anular las potencialidades del cambio histórico y mantener el estatismo social, por haber mantenido el conocimiento histórico “contaminado” de concepciones mágico-religiosas que hacían difícil la tarea de pulir las versiones para obtener el conocimiento “verdadero”, secular y escrito que sólo los historiadores y antropólogos podían dilucidar (antropólogos, por cierto, muy a menudo ligados a las empresas imperiales, e historiadores más a menudo aún, encargados de historiar las gestas heroicas de las conformaciones de los estados europeos, nacionales y expansionistas).

Estudios posteriores, en la era de la descolonización, necesariamente tuvieron que replantear estos ejes. El rol activo y creativo de los griots en los tiempos de reinención de los estados independientes dio a luz mucha más claridad sobre sus intervenciones sociales²⁰. Estos estudios, centrados fundamentalmente en la antropología social y cultural posestructuralista, comenzaron a ver la gravitación del personaje del griot en los diferentes planos de la vida social, y de los malinké más aún. Se comenzó a entender al griot como un personaje con relevancia especial en los momentos “de corte”, de “pasaje” en la vida social: el nacimiento, la circuncisión, el matrimonio, la institución de relaciones para matrimoniales. Se empezó a releer la “función” del griot en la sociedad africana. Seres con una permisividad extrema, únicos a quienes les estaba permitido mofarse de las instituciones políticas. La antropología comenzó a ver que el griot no sólo podía justificar las hazañas de los reyes, solía también castigar con sus palabras las desviaciones y las tiranías. Podía ser el intermediario de la aldea con los extranjeros advenedizos²¹ y tenía una importancia capital en la conformación identitaria de los linajes, en tanto y en cuanto nómada, embajador y portador consigo de la imaginación histórica de su pueblo, se constituía (y constituye aún) en la pieza clave de la preservación de la cohesión social.

Sin embargo, entre ellos había también claras divisiones. Y los que contaban “las historias”, los *doma* entre los mandinga, tenían un lugar especial. Pero literatos, músicos, intermediarios o mediadores entre el poder político y el “pueblo”, ninguna tradición académica los reconocen, sin embargo, como “historiadores”. Deberíamos preguntarnos si eso sucede porque no podemos entender al “autor” de las narraciones africanas como “historiador” de su cultura, ya por el prejuicio de

¹⁸ En este sentido el antropólogo inglés Evans Pritchard fue un pionero. Cf. Miller, Joseph: “History and Africa/Africa and History”, op. cit., pp. 15 y ss.

¹⁹ Véase la crítica de Ama Mazama: “The eurocentric discourse of writing. An exercise in self glorification”, *Journal of Black Studies*, vol. 29. sept. 1998, pp. 3 y ss.

²⁰ Cf. Camara, Sory: *Gens de la parole*, op. cit.

su “valoración acrítica” de los procesos sociales, o porque no creemos que la labor del griot sea una “empresa científica” en tanto y en cuanto es posible para él saltar linajes enteros en las listas de los reyes, acomodar las narraciones al sentido presente, deformar el sino de “lo que verdaderamente pasó”; o tal vez por la creencia de que el griot mantiene el monopolio de la construcción del conocimiento en una empresa oralizada que cuenta con la “tragedia” de no perpetuarse en el soporte objetivo de la alfabetización. Tal vez haya que repensar el sentido de cada una de estas premisas, historiador y de ciencia, y la noción de oralidad.

En la obra que nos atañe, Wa Kamissoko comienza el recitado – que nos llega mediado, claro está, por la intervención de Youssouf Cissé y por su traducción- en dos niveles de registro: el suyo como *narrador*, y el marco de su *narración como el objeto de estudio*. Toda la primera parte del texto que se analiza luego, tiene por objeto la construcción de la imagen de Soundjata como héroe: héroe predestinado, héroe de orígenes mágicos, infancia trágica y destino de exilio, héroe capaz de manipular las fuerzas de la naturaleza a partir de poderes conferidos, héroe fundador de un imperio con la legitimidad política que el cúmulo de recursos eficientes en ese marco cultural le confieren. Sin embargo, en este apartado hay un punto que nos interesa más: Wa Kamissoko es el narrador, es el portavoz de ese discurso. Él lo ordena, lo alista y lo narra en una *performance* que es siempre nueva cada vez que se narra. Y el autor/narrador, nunca se corre de ese rol. Es más, lo reafirma a cada momento. Dirigiéndose a Cissé, en varias ocasiones lo desafía a contrastar su discurso con el de cualquier otro griot o doma que pueda contradecirlo, ampliarlo o retarlo a una “guerre de bouche”. ¿A quién afecta esta afrenta? ¿Quién sería dañado por la falsedad de una narración? Él mismo. El griot. ¿Y cuáles son las consecuencias de este enfrentamiento en la sociología africana del conocimiento?

Sabemos que en África el sentido de la “agencia” humana como depositaria de las posibilidades de transformar el medio es gravitacional: toda una filosofía se apoya en la necesidad de considerar a los agentes humanos como capaces de indagar, manipular, interrogar, apropiarse las fuerzas materiales. Esta no es la excepción. Hay un campo de conocimiento y de transmisión del mismo que es responsabilidad de un agente social, el griot en este caso. En él se deposita la fuerza de la palabra, en él, también, *la responsabilidad social de la verdad*. Esto es importante si pretendemos entender las formas en que se produce y reproduce socialmente el conocimiento en África: Wa Kamissoko narra la historia de Mali siendo él el responsable y referente de esa verdad; es capital entender que el sentido histórico de la “veracidad” no se halla en ningún referente externo que se preste a las ilusiones de la “objetividad” tan mentada en la historiografía occidental, lo que está en juego es la acreditación profesional: cualquier falsedad introducida en el relato que es *histórico*²² atenta contra la relación de equilibrio necesaria entre el griot y su auditorio (como la que existe, podríamos decir, entre el historiador y sus lectores). Lo que es preciso puntualizar es que aquí la

²¹ El relato de Mungo Park consignado y comentado por Sory Camara retrata bien este último aspecto. Cf. Camara, Sory: *Gens de la parole*, op. cit., pp. 212-213.

²² Sabemos, sin embargo, que hay otro tipo de relatos que el griot (que no es *doma* en la tradición malinké) puede recrear, reinventar, deformar según las circunstancias. Este es otro argumento que nos previene contra el estigma del estatismo y la homeostasis de las culturas africanas. Cada auditorio, en cada contexto, sabe si quien está narrando es un *doma* que viene a transferir el conocimiento de una “operación historiográfica”, o es un griot que narra tradiciones literarias con otro tipo de funcionalidad. Cf. A. Hampaté Ba, “La tradición viviente”, op. cit. pp. 194-195.

noción de *externalidad del referente*²³ (llamémosle documento histórico, crítica textual, o cualquier otro dato de la “empiría” que es necesario en Occidente para “validar” el relato histórico) es reemplazada por un verdadero *control social* del conocimiento²⁴: los ancianos conocedores y escuchas experimentados de otras narraciones, las generaciones más cercanas educadas en la tradición, los propios pares griots que suelen enfrentarse en verdaderas batallas de conocimiento, son las “autoridades” que también legislan sobre la palabra de los griots²⁵. Como nos previene Peel, sólo entendiendo la fuerza “comunitaria” de la circulación del conocimiento en África, comprenderemos el control férreo que se ejerce sobre los griots, lo compelidos que están a manejarse con los criterios de veracidad²⁶. En su *operación historiográfica*, los referentes controladores son invocados por Wa Kamissoko constantemente, claro que no son los testimonios escritos oficiales, héroes mitológicos de nuestra cosmovisión histórica, sino que lo son otros: los demás griots, los ancestros vigilantes también de la episteme presente, Dios, su dios que interviene en toda la amplitud de la agencia humana.

La estructura de la obra de Wa Kamissoko, la pulcritud detallista de la narración (detalles, claro está, relevantes en la propia trama africana de lo significativo) y su interpelación constante al auditorio (en este caso Cissé) para que se compruebe la veracidad de sus palabras, constituyen una muestra clara de la fuerza de este compromiso social cognoscitivo del griot/historiador. Esto sin duda es incomprensible para las exigencias académicas de Occidente, que ha establecido lógicas propias y autónomas de veracidad que en historia tienen sus propias reglas. Pero si acordamos con De Certeau, no debiéramos olvidar que la única herramienta que designa la obra de valor en historia, en Occidente mismo, no es la “objetividad” ni un criterio epistemológico aséptico, sino la opinión de los pares, en un mundo académico cada vez más autónomo, con una lógica de producción propia, cada vez menos ajustada a las necesidades de la intervención social²⁷.

Uno de los embates más complejos para la validación del conocimiento africano ha sido la minusvaloración epistemológica de la oralidad como matriz cognoscitiva. Los relatos de los griots no han sido ajenos a ello. Desde la tesis de Jack Goody acerca de la *homeostasis* del conocimiento africano²⁸ muchos autores han considerado que uno de los puntos más endebles de las civilizaciones

²³ No podemos abordar en este trabajo la amplia discusión acerca del problema del referente en historiografía. Tan sólo decir que desde el auge del narrativismo y los trabajos de Arthur Danto y Hayden White entre otros, se ha iniciado un debate importante acerca de la posibilidad o imposibilidad de la historia de referirse a cualquier cosa que vaya más allá del “texto”. Esto es, la quimera del objetivismo y la visión de la historia como un discurso tan ficcional como el literario, pero con una “tropológica”, una “forma de organizarse”, diferente. Cfr. Hayden White: *El contenido de la forma*, Piados, Barcelona, 1992. Esp. caps. 1 y 2. Es muy útil, en defensa de la historia como ciencia social, el trabajo de Roger Chartier: “Historia y ciencia: dudas, desafíos, propuestas”, ponencia presentada en las *III Jornadas de Intercambio Franco-Argentino*, mimeo, 1998.

²⁴ Cf. A. Hampate Ba: “La tradición viviente”, op. cit., y también J. D. Y. Peel, “Making history: the past in the Ijesho present”, *Man. New Series*, Vol. 19, Issue 1, 1984, pp. 115 y ss.

²⁵ Es interesante reflexionar que cuando Kamissoko, en su relato, interpela a Cissé para que encuentre a quien tenga más conocimiento que él sobre la historia de Mali, las autoridades que Kamissoko invoca no son los historiadores del África Occidental, sino sus propios pares griots, con ellos se mide, con ellos le interesa disputar la legitimidad del conocimiento sobre Mali.

²⁶ Cf. J.D.Y. Peel, “Making history...”, op. cit., p. 116.

²⁷ De Certeau, Michel: *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México, 1993 [1975].

²⁸ Suscintamente, Goody consideraba que el conocimiento africano, completamente oralizado, no conserva referentes estables (como serían los escritos) que puedan servir de control y testimonio de la experiencia histórica. Por lo tanto, los pueblos africanos deben reinventar, en cada generación todos los aspectos civilizacionales que les permiten sobrevivir, de manera cíclica y repetitiva. Cf. Ama Mazama, “The eurocentric discourse...” op. cit. pp. 5-6.

africanas fue el no haber conocido ningún sistema logográfico de registro²⁹. La literatura sobre la oralidad como sistema de conocimiento es vasta³⁰ y no entraremos aquí en este tema en profundidad. Sólo trabajaremos algunas ideas.

La oralidad, *oralitura* más bien³¹, no es sólo una “forma de hablar”. Es una manera de conocer, una forma de aproximarse a la experiencia del conocimiento. La oralidad no puede nunca entenderse como carencia (de escritura en este caso). No es un sistema que se origina por una falta, no es una fase trunca en el desarrollo epistemológico. La oralidad es un sistema autónomo que genera sus propios mecanismos de crítica y reflexión³². En este sentido, la obra de Wa Kamissoko es una muestra de ello. *La grande geste du Mali* no puede ser jamás una entera invención ficcional, porque las formas de retener y explorar la información que tienen los africanos dan cuenta de ello. Al comienzo de su recitado, Kamissoko hace dos invocaciones capitales: a) a Dios, b) a todos los ancestros³³ de su linaje. Sólo quien pueda aproximarse a la sacralidad (literal) que implican estos controles, sabrá que estas fórmulas de invocación responden a una configuración civilizacional particular y que son referentes *sociales* de control de la acción. No podemos esperar que el relato de Kamissoko se narre desde las configuraciones imaginarias secularizadas. Al contrario, todas las formas de conocimiento que están integradas a la cotidianeidad comunitaria africana, se corresponden a la experiencia religiosa. Por lo tanto, lógicamente, las autoridades del conocimiento deben provenir de estas esferas³⁴. En este sentido, la palabra acuñada por Yoro Fall, *oralitura/oraliture*, refiere a una concepción holística del conocimiento africano a la que volveremos: porque así como la recurrencia a las autoridades ancestrales y religiosas son parte del sistema de referencia que legitiman los discursos y sellan las “verdades”, esto es sólo comprensible a partir de la visualización de la episteme africana para la cual la parcelación gnoseológica occidental (ciencia/literatura/arte visual, etc.) es inaplicable.

Wa Kamissoko propone su *Gesta de Mali* en un relato particular, personal, claro está, con matices propios que pueden ir mutando en cada *performance*³⁵. También es importante rescatar que en estos relatos orales historizantes, la noción de autor se hace, también, explícita. En su narración a Youssouf Cissé, el griot le repite en varias ocasiones que siempre debe recordar no sólo lo que se le cuenta, sino también *quién* se lo narró³⁶. Sin duda esta es una forma de legitimar su propio conocimiento de la historia de la fundación de Mali, pero es también una forma de responsabilizarse y reconocerse como narrador autorial del proceso histórico. Esto es importante en tanto y en cuanto

²⁹ Cosa que, por otra parte, se sabe falsa hoy en día.

³⁰ Para nuestros fines, un trabajo representativo es siempre el de Yoro Fall, “Historiografía, sociedades y Conciencia histórica en África” en Agüero, Celma (coord): *África: inventando el futuro*, El Colegio de México, 1992.

³¹ La expresión es de Yoro Fall, Cf. *Ibid.* pp. 22 y ss.

³² Cf. Biakolo, E: “On the theoretical foundations...” op. cit., esp. pp. 7-8.

³³ GGM, p. 42-43.

³⁴ Esto nos debería hacer pensar a los historiadores occidentales, que la experiencia de la secularización del discurso histórico no existe sino después de las concepciones de “mundanización” de la historia hegeliana. Incluso en Vico, la autoridad religiosa siempre está presente.

³⁵ Como de la misma forma los historiadores occidentales revisan sus versiones historiográficas en el heredado modelo kuhniano de superación paradigmática. Sin embargo, como apunta Miller, cierta antropología exageró el vínculo de estos relatos con la estructura social del presente, exageraron el aspecto utilitarista político social de los griots y hasta investigaciones recientes los historiadores no habían sido capaces de reconocer en las *performances* de los griots un *producto social*. Cf. Miller, J.: “Africa and History...”, op. cit., p. 10.

³⁶ GGM p. 43

otro de los principales embates contra el conocimiento africano oralizado es la idea de la repetición automática y arbitraria de sentidos heredados. Ni repetición simplista, ni arbitraria. Si confrontamos las historias políticas de Mali³⁷ o las historias sociales del Occidente Africano³⁸ con el relato de Kamissoko, vemos que el griot hace una cuidadosa selección de los episodios que narra. En este caso, esos episodios están relacionados con la figura de Soundjata como portador predestinado de la grandeza del imperio, sus hazañas guerreras, su capacidad de conformación de una unidad política y sobre todo –un aspecto no poco importante sobre el que se volverá- *su oposición al sistema esclavista*. Otros historiadores contrastan esa visión con la que pueden esgrimir consultando fuentes arqueológicas o los primeros relatos de los viajeros europeos. No es nuestra intención hablar acerca de la veracidad o no de los diferentes discursos, sólo ponerlos en sus respectivos sistemas de representaciones para entender que la selección que Wa Kamissoko narra en *La grande geste du Mali* es la narración fruto de un producto social, dinámica, acorde con las necesidades presentes, claro está, pero sin que pueda tildarse de homeostática.

Así, la labor de Wa Kamissoko es la de un historiador, porque rescata con las legitimidades conferidas por su propio sistema de referencias, los hechos gravitacionales a la conciencia histórica de un pueblo. Esto además, es claramente identificable cuando vemos que en la batería de preguntas que los demás historiadores “profesionales” le hacen, cuya transcripción se encuentra al final del libro, el griot de Mali es capaz de responder todas y cada una de las preguntas acerca de sus omisiones, como así también de ampliar todas las visiones de aspectos que pudieran quedar parcializados en el relato original.

La noción de hecho histórico y de operación historiográfica en La grande geste du Mali.

Aquí entramos en un punto complejo de analizar desde el lugar de la historiografía. Wa Kamissoko, como griot, relata la gesta heroica de Mali mediante un sistema simbólico de representaciones muy difíciles de penetrar desde el sentido “histórico” occidental. Y aquellos que tratan de analizar estos relatos, “épicas”, “epopeyas”, pero difícilmente con el estatuto de “historia” en nuestro sentido del término, no dejan de presentar ciertos resquemores a la hora de tratar con estas fuentes. No ya porque sean “orales”, sino y sobre todo porque conservan una profunda ligazón con el “pensamiento mágico” y un sentido muy arraigado de la experiencia religiosa y la manipulación de agentes sobrenaturales³⁹, todos estos puntos que la presunta secularización positivista ha desterrado de la operación historiográfica occidental.

³⁷ Ly Tall, Madina: *Contribution a l'histoire de l'empire du Mali. XIII-XVI siècles*, op. cit. passim.

³⁸ Cf. entre otros, Fage, J.D. *Introduction to the history of West Africa*, Cambridge University Press, 1959, esp. pp. 24-28, ; Ajayi, J., Crowder, M. (eds.) *History of West Africa*, Longman, New York, 1985 [1976].

³⁹ Cf. Biakolo, E. “On the teoretical foundations...”, op. cit.

Trataremos de hacer un análisis de los principales puntos del sistema simbólico de la obra de Kamissoko para analizar luego la organización interna de la operación historiográfica. La fuerza que en el texto/relato adquiere la persona de Soundjata y todo su entorno como la preconfiguración del destino de Mali, nos hace pensar en varios elementos a analizar. En primer lugar, tenemos el tópico del origen de Soundjata. Este personaje histórico aparece en la obra de Wa Kamissoko como lo que en occidente se puede denominar un héroe épico, aglutinante de las identidades de un pueblo. Soundjata fue soñado por su madre, como el niño concebido para convertirse en el heredero de Mandé⁴⁰. El heredero de Mali estuvo 17 años en el vientre de la madre, entrando y saliendo del útero sin que su madre pudiera controlarlo, y fue necesaria la intervención de poderes mágicos para que el nacimiento “definitivo” se produjera. Su madre lo atrapa luego en un mortero y ya no deja que vuelva a su vientre. Pero Soundjata nace inválido, sin movilidad en ambas piernas. Pasa así otros diecisiete años sin movilidad, ante la burla de sus pares y la lástima de su madre. Ante tanta pesadumbre, una tarde manda construir una barra de hierro a los herreros, pero diseñada por él. De esta manera logra pararse. Se detiene ante un baobab y puede compararse con su tamaño. Un altercado con su hermano⁴¹ y el pedido de su padre, hacen que Soundjata inicie el exilio de su aldea. Pasará diecisiete años fuera de Mali. En esa carrera del exilio, varios ritos de pasaje le son necesarios al futuro emperador de Mali. Tres patriarcas –Tana Massa Konkan, Kolen Massa Tourou Kolen y Doussou Damba- de tres pueblos diferentes le harán pasar una prueba de fuerza a Soundjata⁴². En la última etapa del viaje, es interesante la intervención de hechiceras mujeres que le aconsejan a Soundjata Keita la salida fuera del país Mandé. En efecto, Soundjata vivirá el exilio en Nêma, en el Sahel.

Cuando Soumaworo gobernaba Mali bajo un régimen despótico y depredador, el curso de los acontecimientos hacían necesario un regenerador de los procesos. Los adivinos del reino pidieron al consejo de los *malinkés* que buscaran al “hombre de los dos nombres”. Una griotte deduce de quién se trata y se emprende la búsqueda de Soundjata. Ese viaje duraría nueve meses. Soundjata es encontrado, regresa a Mali a rescatar a su pueblo de la tiranía de Soumaworo y luego de una particular guerra en la que sale victorioso, los hombres de Mali le ofrecen el lugar del *mansa*. Allí Soundjata inicia una labor de reconstrucción de la identidad de Mali cuando todos los pueblos se habían dispersado bajo Soumaworo, y aglutina bajo un gran reino toda la zona actual de Senegal en una sola identidad política. Remedió el desmembramiento territorial y la atomización política e incluso llegó al consenso con otros territorios independientes de Mali con la implementación de jefes militares. Después de la muerte de Soundjata, incierta, el reino permanece estable durante más de un siglo. Incluso hay un punto aún interesante: mientras las discusiones oscilan entre considerar el período de Soundjata como la conformación de una *federación* o de una *confederación*⁴³ de estados,

⁴⁰ GGM, pp. 70 y ss.

⁴¹ Mansa Dankaran Tuman, gobernador de Mali, anterior a Soundjata y derrotado por Soumaworo.

⁴² Es interesante pensar que estas pruebas se asemejan mucho a las ordalías medievales en Occidente. Hay un juego físico de fuerzas (Soundjata se deberá someter tres veces en soda cáustica) y la salida victoriosa de la prueba, implicará entonces la superación de esa etapa. Esto nos lleva a reflexionar que la tradición occidental cambia este paradigma de la averiguación no cuando “seculariza” las prácticas que atañen a la obtención de la verdad, sino todo lo contrario, cuando el método indagatorio que establece la Santa Inquisición cristiana se impone como el método por excelencia que descubre lo “verdadero”.

⁴³ La discusión entre los teóricos políticos es intensa a este respecto. Por un lado, están quienes consideran que Soundjata habría sido el gestor de una “confederación” en tanto y en cuanto no habría podido “dominar” por entero todos los territorios oriundos a Mali (el territorio dogon será siempre un punto conflictivo), y hábilmente habría puesto jefes militares y embajadores funcionarios capaces de ejercer cierta presencia de autoridad. Otros, por el contrario, más fieles a las tradiciones orales como

Kamissoko permanece ajeno a estas diatribas: Soundjata fue el cohesionador social, el agente capaz de dotar de forma y contenido un proyecto político, y ese proyecto político que unificó un gran mercado alrededor de la ciudad de Niani y todo el territorio de Sankarani, que luego Mansa Moussa I conducirá al apogeo, que proyectó un ejército estable de ofensiva y de defensiva, fue a la vez un proyecto cultural de autoafirmación. Más allá de las geografías políticas interesantes a los historiadores occidentales, éstos son los conceptos que Kamissoko rescatará como *la obra* de Soundjata.

Varios aspectos “simbólicos” que hacen sin embargo a la propia historia de Mali son necesarios rescatar en el relato de Wa Kamissoko. Su origen atípico, su derrotero particular de diecisiete años en el vientre de su madre que culmina en su nacimiento definitivo dentro de un mortero. Como indicador resalta el comportamiento de Soundjata como un ser independiente de las fuerzas y los ciclos naturales, que sin embargo conserva una ligazón muy fuerte con las fuerzas ancestrales y generadoras de la vida (el vientre de su madre), y por otro lado, su alumbramiento final dentro de un mortero: fuerza de la alquimia de la materia prima, espacio de transformación de los alimentos, juego del cambio y la potencia creadora.

El sino trágico de su inmovilidad es revertido por el propio Soundjata. Aparecen aquí varios puntos importantes: el apoyo de las fuerzas ancestrales que dominan el mundo de lo inmaterial, la comunicación de Soundjata con los herreros –dominadores del fuego y de la alquimia transformadora de las sustancias- a quienes manda a hacer la herramienta que le permitirá caminar: los herreros la ejecutan, pero es él quien define la técnica y las formas. Soundjata tiene entonces en sus manos las posibilidades de la libertad: la libertad que implica hacerse camino, la libertad que otorga el conocimiento de la materia y de las formas. Su presencia enfrente del *baobab* implican, como consigna Cissé, la visión que tiene Soundjata del Mali futuro, el Mali bajo su reinado⁴⁴.

Soundjata Keita pasará diecisiete años más en su exilio (c. 1213-1230) en Nêma, en el Sahel. Souaworo, monarca de los soso que durante un tiempo usurpa el dominio político de los mandinga en Mali, aparece en escena en el relato como un rey depredador y una figura destructiva. Sin embargo, es muy importante el pasaje en el que Wa Kamissoko proyecta una visión propia y valorativa del relato: la guerra de Soumaworo contra los mandinga no fue “sans raison”, esa guerra se desató porque Soumaworo repudiaba el sistema de esclavización que habían impuesto los mandinga. Es importante destacar este punto como lo que Hale denomina la *mouvance* entre los griots: se conserva el relato “original”, pero se resaltan procesos y se enfatizan peculiaridades que adquirieron relevancia social mucho tiempo después al momento en que sucedieron los hechos que se narran⁴⁵. Este es, entonces, otro argumento en contra de las posturas que ven a los griots como *performers* que narran

la que nosotros trabajamos, consideran que Soundjata logró en efecto hacer dominio efectivo y soberano de un amplísimo territorio, y que en aquellos que por eficacia política no impuso gobernantes de su séquito, sin embargo ejercía un amplio control sobre las rutas comerciales, los recursos económicos y las exacciones fiscales. Cf. Ly-Tall: *Contribution a l'histoire de l'empire du Mali. XIII-XVI siècle*, op. cit., también Niane, Tamsir: “Mali y la segunda expansión...”, op. cit.

⁴⁴ GGM, p 125.

⁴⁵ Está claro que la valorización negativa de la esclavitud aparece cuando Occidente impone las reglas de la trata e inicia la sangría de África. Cf. Hale, Thomas: *Scribe, griot and novelist. Narrative interpreters of the Shongay Empire*, University of Florida Press, Florida, 1991, p 163.

ficciones supuestamente históricas para mantener el status quo social; por el contrario, los griots operan dentro de las narrativas del pasado, con una responsabilidad profesional sobre las funciones sociales del presente⁴⁶. Tal como apunta en su medular trabajo Joseph Miller, los africanos adoptan y adaptan las tradiciones para aplicar los modelos de legitimidad que operan en el presente⁴⁷, una acción intelectual que, por otra parte, pocos historiadores occidentales la negarían para su operación historiográfica. En este sentido insistimos en rescatar un punto capital en estos relatos de griots dentro de *los propios sistemas de representaciones sociales* africanos; en palabras de Miller “los valores *comunitarios* de las historias africanas constituyen un tipo de *historiografía moral*”⁴⁸ que exhibe justamente lo que algunos antropólogos citan erróneamente como cualidad ideológica ahistórica de las tradiciones orales. Es interesante pensar al mismo tiempo en la advertencia que Hyden White hacía a los historiadores occidentales: en su propia narrativa secularizada, definida por el aséptico “método científico”, los historiadores no hemos dejado nunca de *contar historias*, de producir una literatura que expresa una *política de la interpretación* que es también epocal (esto es, que también tiene su historicidad), que define una “deseabilidad de lo real”, y que produce, por tanto, una *proyección moral*⁴⁹. Desde este esfuerzo analítico, impregnándonos de los sistemas simbólicos endógenos, Wa Kamissoko no fue menos historiador, menos riguroso ni menos “veraz” que Ranke en su época y en su contexto.

En el simbolismo del relato de Kamissoko, la búsqueda de Soundjata por las rutas del Sahel durará nueve meses, y todos en Mali lo saben antes de emprender la búsqueda. Esta duración implica la espera del renacimiento, los nueve meses de la gestación de un nuevo imperio. A la llegada de Soundjata, es interesante resaltar un punto del relato: Wa Kamissoko no enfatiza como crucial para la victoria del nuevo emperador el episodio que todas las historias políticas rescatan, esto es, la batalla de Kirina. Al contrario, dos son los hechos que el griot describirá como las proezas de Soundjata: la batalla verbal que tiene con Soumaworo, una auténtica *guerre de bouches* que es la verdadera batalla de los grandes, una batalla en la que el dominio del arte verbal y del conocimiento son los capitales en juego. Y en segundo lugar, el manejo de las fuerzas sobrenaturales, el poder de intervención sobre los agentes ancestrales que en Soundjata demuestra ser más fuertes. Estos episodios narrados revelan un acercamiento fuerte al sistema de *proyección moral* africano: la grandeza política no se alcanza sin el apoyo de los agentes eficaces en la construcción del mundo circundante (los ancestros, detentadores de las fuerzas mágicas), y tampoco sin una victoria del conocimiento que acompañe la victoria militar. Por otra parte, esa *guerre de bouches* se origina porque Soumaworo había “raptado” a Simbo, jefe militar y compañero de Soundjata. Este episodio revela metafóricamente el problema central de la disputa: la esclavitud. Por ello hacia el final del relato, cuando a Soundjata los hombres de Mali le ofrecen el título de Mansa, él se resiste hasta

⁴⁶ En este sentido el trabajo pionero de Vansina es elocuente y ampliamente documentado. Cf. Vansina, Jan: *Oral tradition as history*, op. cit., passim.

⁴⁷ Miller, Joseph: “History and Africa...”, op. cit., p 16.

⁴⁸ Ibid. p 21. Las cursivas son nuestras.

⁴⁹ White, Hyden: *El contenido de la forma*, op. cit., pp. 75 y ss.

aceptarlo con una condición que su propia madre le había impuesto antes de volver a Mali: que bajo su reinado, en toda la extensión de su dominio, ningún hombre fuera esclavizado⁵⁰.

Repensar el repertorio de los hechos históricos en la obra de Wa Kamissoko implica revisar nuestras propias concepciones del quehacer historiográfico. No es necesario afirmar que hay ciertos episodios que entran en el dominio de la imaginación sobrenatural, que fácilmente encastramos en las narrativas occidentales del “mito”. Sin embargo, algunos estudios apuntan a demostrar que esta separación del mito al logos tan mentada en Occidente, poco o nada tiene que ver con la producción de la memoria histórica en los pueblos de África⁵¹. Sencillamente porque los agentes mágicos, el espacio de lo sobrenatural manipulado por los ancestros de cada linaje o clan, forman parte del propio sistema cotidiano de las representaciones sociales. No podemos esperar entonces, que la memoria histórica del África endógena se construya al margen de estos episodios, fuera de la fuerza constitutiva de las identidades sociales, fuerzas que nada tienen que ver con nuestra imaginación domesticada en las dicotomías de lo religioso y lo profano, lo mágico y lo “real”, lo político y lo artístico. Una imaginación, por otro lado, no menos “mitológica”, sólo que en el Occidente del siglo XX los mitos son presuntamente “secularizados” y tienen menos que ver con la comunidad que con la eficacia del estado, la omnipresencia del individuo y la cuasi sacralidad del mercado. Por ello mismo es tan creativa y desafiante la actitud de Peel cuando plantea que es necesaria una analogía entre la “historia tradicional” y las “historias modernas”, ya no tanto para ver cómo los tradicionalistas hacen buen uso de la memoria y de la evidencia, sino más bien para ver cuánto de mitológico hay en las historias modernas de la academia occidental⁵².

Durante mucho tiempo cierta antropología estructuralista retomó a las tradiciones orales como “pura especulación cosmológica”⁵³ susceptibles de ser analizadas sólo en ese sistema de representaciones funcionales. Hoy, el estudio más responsable con los propios sistemas de referencia culturales están comenzando a demostrar que las historias producidas en África por la tradición oral, no son imaginación pura ni empiria pura, sino una combinación equilibrada de ambas cosas, combinación que requiere ser descifrada desde las claves culturales propias, claves que instituyen una “historiografía moral” particular⁵⁴. Esta historiografía se narra dentro del sistema de creencias, dentro del sistema simbólico y dentro de las jerarquías sociales propias de África en las cuales el griot no es en absoluto el monopolista arbitrario de un saber individual, sino el socializador comunitario de las tradiciones heredadas, cuya *performance* adquiere un dinamismo y una creatividad constantes, acordes con enfatizar los episodios históricos que cumplen una función social en el presente, vigilado epistemológicamente por la comunidad, como se analizó.

⁵⁰ Si bien las narraciones de la esclavitud no ocupan un lugar dominante en el relato, sí se revela la intensidad con la que Wa Kamissoko rescata y enfatiza estos pasajes, incluso en la entrevista personal que mantiene con los historiadores en Bamako. Incluso cuando otras historias demostrarían a un Soundjata que esclavizó hombres, no es ilógico pensar en la negativa de Kamissoko al considerarlo, como una forma contemporánea de escindir lo que significó la esclavitud “africana”, y lo que fue la trata occidental. GGM, p 283.

⁵¹ Cf. Miller, Joseph: “History and Africa...”, op. cit., pp. 23-24.

⁵² Cf. J. D. Y. Peel, “Making history...op. cit.” p. 128.

⁵³ Cf. Miller, Joseph: “History and Africa...”, p. 10

⁵⁴ Ibid. p. 28

En general, los historiadores occidentales han llamado “tradición oral” a estos relatos sin visualizar en ellos un tipo particular de narrativa histórica⁵⁵, y en palabras de Vansina, si no una *historiografía* peculiar, sí una *historiología* propia⁵⁶. En esta historiología, como hemos visto, los africanos recolectan sus experiencias *comunitariamente* y los *performers* las transmiten. Los actores que aparecen (reyes, héroes, etc.) no reflejan una “historia desde arriba”, sino personalidades de consenso que simbólicamente son representativas de una identidad peculiar y reflejan toda una estructura social⁵⁷. En este sentido, entender la experiencia histórica de África como una agencia colectiva es esencial. En esta agencia colectiva el griot cumple un papel de eslabón social, y no hay historia posible sin un auditorio que escuche y que controle. Sin duda estas historias no responden a lo que “efectivamente sucedió”, como sería una ilusión pensarlo hoy en día para la historiografía occidental. Justamente estas *historias narradas* nos hacen pensar con las justas palabras de Ama Mazama que “ningún texto, oral o escrito, puede pretender capturar la realidad perfecta y exhaustivamente. La objetividad es otro mito, un mito europeo que contradice la naturaleza profundamente subjetiva y multidimensional de la experiencia humana”.⁵⁸ Incluso después de la tradición lingüística que buscaba en la invención del alfabeto y la dispersión de la escritura las razones del “dominio” occidental⁵⁹, no sólo nos encontramos ahora con una amplia literatura que rescata la riqueza y el dinamismo de la transmisión oralizada del conocimiento (como ejercicio nemotécnico, como creatividad lírica, como la construcción de formas diferentes de la memoria colectiva), sino también con una amplia literatura en sociología histórica de la lectura que ha demostrado que en Occidente, un texto, no por escrito garantiza irreductibilidad de su significado⁶⁰. Al contrario, cada generación, cada matriz cultural, lo aborda de manera diferente y lee en él, significados dinámicos.

Costó mucho tiempo a la tradición fenomenológica occidental, entender lo que, aparentemente, los africanos tradicionalistas manejan desde hace mucho tiempo: la necesidad de entender el concepto de tradición como las *cosas ya dichas* que se transmiten a lo largo de cadenas de interpretación y reinterpretación⁶¹, lo que implica entender también que “la distancia temporal que nos separa del pasado no es un intervalo muerto, sino una *transmisión generadora de sentido*”⁶². La ilustración negó la importancia de la relación de *autoridad* establecida, y el estatuto de *legitimidad* con que se revisten ciertos textos, ciertos discursos. Esta negación de la autoridad de la tradición, tan importante para la sociología africana del conocimiento, ha permitido la confusión Occidental de tradición con conservadurismo, e innovación *dentro de horizontes heredados*, con cambios radicalizados.

⁵⁵ Cf. Hale, T: *Scribe, griot....*, op. cit., p. 9.

⁵⁶ Cf. Vansina, Jan: *Oral tradition as history*, op. cit., p. 195.

⁵⁷ Cf. Miller, “History and África...”, op. cit., pp. 23-24.

⁵⁸ Mazama, Ama: “The eurocentric discourse...”, op. cit., p. 9. Este artículo es interesante en tanto y en cuanto sitúa de forma muy clara y elocuente los mecanismos por los cuales occidente propone al baluarte de la escritura y la cultura literaria como el exponente de la “civilización” y el “desarrollo”. Sin embargo, da la impresión de que Mazama queda en una expresión crítica del eurocentrismo, sin rescatar con suficiente claridad la fuerza creadora de la endogeneidad de los discursos oralizados africanos.

⁵⁹ Cf. Ibid., también Biakolo, E: “On the theoretical foundations...”, op. cit, pp. 6 y ss.. El exponente clave de esta tradición es el trabajo de W. Ong: *Orality and Literacy: the technologizing of the word*, London, Methuen, 1982.

⁶⁰ Cf. el ya clásico trabajo de Roger Chartier: *El mundo como representación*, Gedisa, Barcelona, 1990 (esp. Introducción).

⁶¹ Cf. Gadamer, H. G.: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, ed. Sígueme, Salamanca, 1988, pp. 370 y ss.

⁶² Ricoeur, P. : *Tiempo y narración*, Siglo XXI ed., Madrid, 1985, p. 961.

En este sentido, el relato de Wa Kamissoko es una *historia fiel* del imperio de Mali, donde *fiel* implica el respeto de una cronología precisa, y la manipulación de los episodios y las escenas relevantes a las sociedades africanas contemporáneas (el sentido de la maternidad y la fuerza de la figura femenina, tan fuertes en la obra, como el papel negativo y destructor de la esclavitud); como también el compromiso social para contemporizar los valores culturales heredados con la agencia del cambio, y con ello, la transmisión de una forma de interna de perpetuar, resignificando, el conocimiento de una cultura.

A modo de reflexiones finales

Hacia el final de este trabajo quisiéramos hablar sobre las razones del título que escogimos. *La ciencia del narrar, el arte de historiar*. De alguna manera, la obra de Wa Kamissoko, los derroteros centrales por los cuales el *griot historiador* cuenta la historia de Soundjata y la gestación de Mali, han sido una excusa heurística no para re-demostrar lo que Kamissoko dijo, sino para restituir en el relato la voz legítima de la imaginación histórica. Si hacemos este esfuerzo de comprensión y nos preguntamos cuál es el sentido “científico” de la historia, nos aparece de inmediato la excelente frase de Michel de Certeau, cuando asentía a la historia como ciencia siempre y cuando por científico se entendiera “el establecimiento de *reglas* que permitan 'controlar' operaciones proporcionadas a la *producción de objetos* determinados”⁶³. Una producción objetual: el relato oralizado; el establecimiento de reglas: las reglas operativas nemotécnicas de la transmisión, las invocaciones necesarias que autoriza la tradición, la estructura organizativa del relato histórico (diferente del relato doméstico, de las ceremonias de iniciación, etc); operaciones de control: las que, como dijimos, socialmente ejerce la “comunidad”. Narrar, en este contexto de la producción de sentido en las culturas africanas, es una ciencia. Y al mismo tiempo, en esa disposición de la *oralitura*, en esa riqueza de la *performance* que incluye el refinamiento visual, la música de cada momento del relato, la danza que la acompaña, el sonido clave de los tambores que marcan la organización del texto, en toda esta disposición del relato, hacer historia es también producir arte. Es en esa frontera inseparable –y no por ello menos sutil sino por el contrario, más dinámica- entre ciencia y arte, que estos relatos oralizados recrean con su repertorio simbólico la imaginación histórica de los pueblos del Oeste africano.

Por último, insistiremos en la necesidad de comprender la agencia social africana en su sentido *colectivo*. Es allí donde se hace posible la noción de “autor” y de “historia”, en el espacio aldeano donde la historia sólo puede hacerse cuando se *cuenta* y es *escuchada*. En el contexto africano adquieren más sentido aún las palabras de Burrow, “lo que le da a la historia su poder de continuidad no es la falsación, tampoco la verdad, sino el sentido de identidad continuada que se expresa en la reactualización mediante mitos y rituales. El enemigo de tales mitos no es la verdad

sino el individualismo, la disolución del sentido de identidades colectivas y continuidades temporales”⁶⁴.

En estas páginas hemos querido de alguna manera comenzar a reflexionar sobre lo que implica la mirada historiográfica hacia África desde América Latina, deconstruyendo las herramientas de análisis que es necesario hacer estallar en la era poscolonial, dotándolas de *historicidad*. Y al historizar esta experiencia, deberíamos ser capaces de introducir niveles de crítica “interna” a los discursos históricos no occidentales como el africano, para considerarlos en *su propio sistema endógeno de representación*. Quizás esta sea una de las tantas argucias necesarias para que no sigamos reproduciendo los criterios de cientificidad como formas arbitrarias de dominación social, tan caras a la experiencia colonial y poscolonial.

Bibliografía

- Ajayi, J., Crowder, M. (eds.) *History of West Africa*, Longman, New York, 1985 [1976].
- Austen, Ralph: “History, oral transmission and structure in Ibn Khaldun’s chronology of Mali rulers” en *History in Africa*, 1996, vol. 23.
- Biakolo, Emevwo: “On the theoretical foundation of orality and literacy”, *Research in African Literatures*; Austin; Summer 1999.
- Camara, Sory: *Gens de la parole. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké*, Khartala, Paris.
- Cissé, Yousof – Wa Kamissoko: *La grande geste du Mali, des origines à la fondation de l’empire*, Karthala-Arsan, Paris, 1988.
- De Certeau, Michel: *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, Mexico, 1993 [1975].
- Fage, J.D. *Introduction to the history of West Africa*, Cambridge University Press, 1959.
- Hale, Thomas: *Scribe, griot and novelist. Narrative interpreters of the Shongay Empire*, University of Florida Press, Florida, 1991.
- Hampate Ba, A.: “La tradición viviente”, en Ki Zerbo (ed): *Historia General de Africa*, Unesco, Tomo 1, 1982.
- Ly Tall, Madina: *Contribution a l’histoire de l’empire du Mali. XIII-XVI siècles*, Les nouvelles éditions africaines, Dakar, 1977.
- Mazama, Ama: “The eurocentric discourse of writing. An exercise in self glorification”, *Journal of Black Studies*, vol. 29. sept. 1998.
- Miller, Joseph: “History and Africa/ Africa and history”, *American Historical Review*, vol. 104, 1999.

⁶³ De Certeau, M.: *La escritura de la historia*, op. cit., p 68. La cursiva nos pertenece.

⁶⁴ Citado por J. D. Y. Peel: “Making history...”, op. cit., p. 129. Por esto mismo Tamsir Niane advierte sobre la necesidad de recoger las tradiciones orales en un contexto de disolución de las identidades tradicionales post coloniales. De todas maneras, la fuerza de los griots, como dice Hale, sigue presente aún en momentos en los que tantos valores y prácticas se han occidentalizado. Cf. Niane, T.: “La tradición viviente”, op. cit., p. 222. Hale, T.: *Scribe, griot...* op. cit., pp. 173-174.

Niane, Tamsir: "Mali y la segunda expansión mandinga" en *Historia General de Africa*, vol. IV, Unesco, 1982.

Peel, J. D. Y.: "Making history: the past in the Ijesho present", *Man. New Series*, Vol. 19, Issue 1, 1984.

White, Hyden: *El contenido de la forma*, Piados, Barcelona, 1992.

Yoro Fall, "Historiografía, sociedades y conciencia histórica en África", en: Agüero, Celma (coord): *África: inventando el futuro*, El Colegio de México, 1992.

Fuentes históricas del reino de Dahomey: narrativas míticas y bajos-relieves

Caroline Jousset¹

Introducción

El reino de Dahomey situado en África occidental, en lo que actualmente corresponde al territorio de Benin tiene relaciones comerciales importantes con los europeos en pleno periodo de auge de la trata trasatlántica de esclavos. En esa época, principalmente en los siglos XVII y XVIII, Dahomey se encuentra en la zona denominada Costa de Esclavos por los europeos, lugar donde los comerciantes europeos se abastecen de esclavos en ese periodo.

El periodo del reino de Agadja, 1720-1738 es interesante porque coincide con el momento en que Dahomey se expande territorialmente hacia las costas, teniendo así acceso al mar, esta circunstancia da pauta para el encuentro entre dahomeyanos y europeos. Anteriormente a la expansión, el territorio del reino de Dahomey abarca una región al interior del continente, en esa época se extiende conquistando los territorios de los reinos costeros Allada y Whydah. Así, durante el dominio de Agadja el reino de Dahomey no solo toma contacto y comercia con los europeos sino también a nivel regional se encuentra en plenas conquistas territoriales, y a su vez en conflictos intermitentes contra su vecino Oyo, poderoso reino yoruba².

A nivel interno, según Glélé³, el reino de Dahomey es una monarquía absoluta, en la cual el rey es la esencia misma del poder. Él detiene todos los atributos de la soberanía, encarna el Estado, y como la justicia se ejerce en su nombre tiene derechos sobre la vida y la muerte de sus sujetos. El rey es quien asume el poder político, es el soberano, considerado fuente del poder y de todos los bienes, como Faraón o el Gran rey de Persia. Todos los calificativos que se le dan al rey transmiten la idea de poder, de fuerza sobrehumana, casi divina, pero aunque no puede proclamarse de origen divino, tiene carácter de sagrado. La religión tiene un papel importante en el reino de Dahomey, principalmente en relación con el poder del rey. El rey mantiene un colegio de adivinos o *bokonon*, los cuales deben interrogar los oráculos y conjurar las maldiciones. Las salidas del rey, las guerras, las fiestas, nada se decide sin la consulta previa del *Fa*⁴. Vemos entonces que según Glélé, el reino se basa en un sistema de colaboración del poder político y el poder religioso, ambos poderes se

¹ Licenciada en Relaciones Internacionales por el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey. Pasante de la Maestría en Estudios de Asia y África, especialidad África, El Colegio de México. Su tesis se enfoca en los cambios sociopolíticos del reino de Dahomey bajo el contexto del comercio atlántico esclavista en el siglo XVIII.

² Law, Robin; "7 The Rise of Dahomey 1720 – 1734", The Slave Coast of West Africa, 1550-1750 the Impact of the Atlantic Slave Trade on an African Society. Oxford: Clarendon, 1991.

³ Glélé, Maurice Ahanhanzo. «Chapitre I La Personne du Roi» Le Danxome - Du Pourvoir Aja à La Nation Fon. Paris: Nubia, 1974.

⁴ Fa: en la cultura de Dahomey es una palabra que tiene varias acepciones religiosas, es el nombre de la deidad del destino, puede ser el destino mismo, designa el sistema de adivinación a través del cual se conoce el destino, el futuro de uno. También representa la voluntad de dios, y la virtud que Mawu, el dios creador designa a cada persona. (*Hwenoho* "The origin of Fa" y "The coming of Fa", en Herskovits, Melville J., y Herskovits, Frances S. Dahomean Narrative - A Cross-Cultural Analysis. Illinois, USA: Northwestern University Press, 1998, pp. 173-179).

encuentran estrechamente vinculados, sin embargo el rey siempre tiene preponderancia en dicho sistema ya que el poder secular ha sometido desde tiempos tempranos del reino a todas las fuerzas y autoridades religiosas del reino. De hecho, las autoridades religiosas no deben entrometerse en los asuntos políticos, ni son incluidos en los secretos de Estado.

Ahora, en cuanto a la cultura dahomeyana, ésta se basa en la tradición oral como la mayoría de las sociedades del África Occidental. Sin embargo en el reino de Dahomey, como en otras sociedades africanas basadas en la oralidad, se establecen mecanismos culturales propios como diversas narrativas y manifestaciones artísticas, a través de los cuales se han podido transmitir la historia de la realeza y de los grandes acontecimientos del reino de generación en generación.

En este artículo, a través del estudio de dos fuentes culturales dahomeyanas y sus componentes mitológicos, impulsadas por la élite gobernante, se busca mostrar el manejo político de estos elementos culturales para reforzar la fuerte centralización del poder en la figura del rey. Se ha escogido la narrativa dahomeyana conocida como *hwenoho*, considerada fuente histórica, y el bajo-relieve, siendo una de las artes desarrollada desde periodos tempranos del reino, debido a que ambas referencias culturales son introducidas y promovidas con fuerza por el rey Agadja, haciendo así del *hwenoho* y los bajos-relieves las transmisiones históricas por excelencia de la realeza de Dahomey.

Fuentes históricas dahomeyanas

Como todas las sociedades de tradición oral del África occidental, consideradas sin escritura, el reino de Dahomey produjo fuentes orales y artes, a través de las cuales no sólo se aprecian la cultura sino también se representan la cosmogonía y la historia de su sociedad. Dentro de las fuentes orales, en Dahomey se crearon una gran variedad de narrativas orales en las diversas esferas de la sociedad, sin embargo tanto las oralidades como las artes son elaboradas por grupos sociales específicos. En el caso de los relatos orales, según Melville y Frances Herskovits los narradores son principalmente miembros de altos rangos del culto de Dahomey, jefes de familia o políticos; estos autores quienes recopilan en su libro diversos relatos, se entrevistaron únicamente con hombres sin embargo no excluyen el caso de que haya narrativas contadas por mujeres⁵.

Para las culturas occidentales – con escrituras – las narrativas en las sociedades africanas de tradición oral son difíciles de clasificar a falta de estructuras similares en Occidente. Sin embargo en estudios de África, especialistas de renombre como Jan Vansina⁶ han hecho aportes importantes sobre la consideración y la explicación de los mecanismos de las tradiciones orales en África. En el caso de Dahomey, los Herskovits reportan relatos compilados a través de entrevistas de dahomeyanos en los años treinta, en su obra elaboran una clasificación de las narrativas

⁵ Op. Cit. Herskovits, Melville y Frances, 1998; p. 6.

⁶ Principalmente por su obra *Oral Tradition as History*, este historiador demuestra que las tradiciones orales en África son fuentes que reconstruyen la historia de las sociedades africanas, a través de mecanismos de conservación y difusión de esta oralidad que no existen en las sociedades con escritura de Occidente.

dahomeyanas, en la cual nos basaremos aquí. Estos autores indican que los dahomeyanos clasifican sus narrativas en dos principales categorías los *hwenoho* y los *heho*.

Los *heho* corresponderían a lo que en la literatura escrita occidental conocemos como cuentos, en este caso el narrador de los *heho* tiene mayor libertad de interpretación, de relacionar varios relatos y de comentar sobre estos; los autores consideran que el *heho* es el tipo de narrativa que conocemos en occidente como fábula o parábola⁷.

El *hwenoho* es el término empleado por los dahomeyanos para la Historia. Dentro de la categoría del *hwenoho*, los Herskovits distinguen tres subdivisiones:

1/ los *mitos*, conformados principalmente por los cuentos de las deidades y del proceso de poblamiento en la tierra, considerados por los dahomeyanos como la “Historia” de los *vodun* – deidades de la tradición religiosa del Dahomey. Los narradores son los sacerdotes y los adivinos de los grupos de culto.

2/ los *mitos-crónicas clánicas* narran el origen de las grandes “familias” o clanes, incluyendo a la dinastía de la realeza Aladahonu, y sus aventuras a través de las generaciones. Estas narrativas se relatan por los ancianos del clan, los mitos-crónicas del ancestro fundador no son contados integralmente ya que una parte de la narrativa se mantiene en secreto entre los ancianos directamente concernidos por los ritos ancestrales del clan.

3/ los *versos-secuencias* son generalmente cantados como recitativos, y principalmente compuestos por versificadores profesionales con el fin de memorizar genealogías y eventos que se han incorporado en rituales o leyes⁸.

A diferencia de los *heho*, cualquier tipo de *hwenoho* es narrado sin dramatización y sus narradores son únicamente personas de altos rangos. Los *heho* son narrados por las noches mientras que los *hwenoho* se cuentan en consejos familiares durante el día. Para los dahomeyanos, cada narrativa histórica, cada *hwenoho* es fijo y único tanto en forma como en contenido⁹. En la cultura de Dahomey, no existe la creencia en una sola versión correcta, aunque existan dos versiones diferentes de un mismo mito se considera que en ambos casos los narradores dicen la “verdadera historia” según cómo el *vodun* se los haya revelado.

La complicación en cuanto a los *hwenoho* es que estos relatos para la concepción occidental se relacionan con lo que conocemos como mitos, para las culturas occidentales en general el mito es una narrativa de ficción alegórica o un relato fabuloso, pero para la visión dahomeyana estos mitos y mitos-crónicas son relatos históricos. Por este debate que surge sobre qué se puede considerar Historia, los Herskovits definen al mito como una narrativa que expresa simbólicamente un sistema de relaciones entre el hombre y el universo en el que éste se encuentra; también a otro nivel, el mito se define como la forma narrativa que abarca un sistema de valores simbolizados de una sociedad, lo que implica la aceptación social de símbolos aprobados por generaciones como un instrumento de

⁷ Ibid. p. 16 y p. 23.

⁸ Ibid. p. 17.

⁹ Ibid. p. 18.

identificación con el pasado y con la continuidad del presente y del futuro¹⁰. De esta forma el mito se vuelve una forma de narrativa histórica puesto que proviene de un consenso de la población en aprobar estas manifestaciones culturales como elemento del pasado de su sociedad y de sus ancestros, como un fundamento de su historia. Así parece ser considerado el *hwenoho* por los dahomeyanos, y por lo tanto desde esa perspectiva aquí consideramos a este tipo de narrativa: como una fuente histórica del reino de Dahomey. Este tipo de narrativa histórica es un instrumento para la dinastía Aladahonu con el objetivo de enaltecer los reyes y sus acontecimientos.

Del mismo modo el arte de los bajos-relieves es otra fuente cultural del reino de Dahomey que relata su historia, este arte se produce principalmente para los palacios reales de Abomey, capital del reino. Conocidos como *noudidè* en el idioma fon de los dahomeyanos, los bajos-relieves son pictogramas tridimensionales modelados y pintados en barro, esta materia prima se consigue de túmulos de termitas cerca de Abomey¹¹. La pintura de los bajos-relieves están hechas localmente con colorantes orgánicos y pigmentos no orgánicos, como hojas secas, raíces de jengibre, madera, hollín y caolín.

Los bajos-relieves son elaborados únicamente por hombres, estos artesanos son miembros del gremio *Hountondji*, junto con los herreros y joyeros. Este gremio trabaja exclusivamente para la corte real, son quienes de una manera artística compilan y preservan un registro de los rituales más importantes del reino¹².

Francesca Piqué indica que predominan tres principales variedades de bajos-relieves en diferentes épocas de la historia de Abomey. El primer tipo de bajos-relieves son abstractos o icónicos y consisten en una sencilla perforación geométrica en las paredes. Estos bajos-relieves surgen primero en los templos, un icono que aparece frecuentemente es una cruz dentro de un círculo que simboliza la centralidad y cohesión del reino de Dahomey. Son perforaciones funcionales así como decorativas y simbólicas.

En arquitecturas de palacios y templos de periodos tempranos, el segundo tipo de bajo-relieves combina recortes geométricos con formas tridimensionales que pueden representar desde vajilla religiosa hasta animales simbólicos importantes. Estos se encuentran principalmente en templos para describir a los dioses.

A partir de este tipo de bajos-relieves, en el siglo XVIII bajo los reinos de Agadja y Tegbesu, modelos seculares empiezan a aparecer en los palacios privados de los reyes, siendo los precursores del tercer tipo de bajos-relieves. Este último tipo es el más frecuente, representan figuras simbólicas importantes, como humanos, animales y todo tipo de objetos que tengan algún significado para el rey gobernante¹³.

Aquí, es el tercer tipo de bajos-relieves que nos interesa, ya que estas decoraciones en los palacios de los reyes son las que relatan eventos históricos del reino de Dahomey. En esta sociedad

¹⁰ Ibid. pp. 81- 82.

¹¹ Piqué, Francesca. "*Bas-Relief Art*". *Palace Sculptures of Abomey : History Told on Walls*. Los Angeles: Getty Conservation Institute and the J. Paul Getty, 1999; p. 49.

¹² Ibid. p. 53.

¹³ Ibid. p. 54-55.

sin escritura, este arte es considerado no sólo como una decoración que embellece los palacios reales sino la exposición de la historia del reino, ya que se inspiran de las fuentes orales memorizadas por los especialistas en historia del rey, los *kpanlingan* quienes deben recitar sin equivocarse ni olvidar ni un mínimo detalle las proezas de cada rey de Dahomey. Los bajos-relieves representan entonces eventos precisos y elegidos por el rey, por lo cual nunca relatan los fracasos de los reyes¹⁴.

Según Waterlot, estos bajos-relieves describen los acontecimientos destacados de las luchas de los Dahomeyanos contra los pueblos vecinos, los castigos reservados a los vencidos o hacen referencia ya sea a símbolos religiosos, a dichos memorables pronunciados por los reyes o su entorno, o bien representa alegóricamente a los reyes. No obstante los bajos-relieves presentes en el palacio del rey gobernante no siempre relatan los sucesos de este rey, Waterlot señala que los artistas realizan los bajos-relieves según los pedidos del rey, modelan acontecimientos o sujetos históricos y religiosos a los que el rey alude en público o a los que el rey tiene un particular afecto, por esa razón se encuentran bajos-relieves referentes a otros reinos en los aposentos construidos por el rey gobernante de otra generación¹⁵.

Aunque no existen datos exactos sobre cuando se crean los bajos-relieves, las fuentes orales de Abomey indican que es el rey Agadja quien inicia la tradición de decorar las paredes del palacio. Así Dahomey, siendo una sociedad sin escritura, se sirve de estos elementos culturales, el *hwenoho* y los bajos-relieves en los palacios reales como sus fuentes históricas.

En el siguiente apartado, se presentan algunos ejemplos de estas fuentes con el fin de analizar el rol que juega el misticismo en la consolidación del poder de la realeza dahomeyana.

Relevancia de los *hwenoho* y del arte de los bajos-relieves para la dinastía Aladohonu

Después de haber expuesto brevemente las características y el contexto en el que se elaboran la narrativa *hwenoho* y el arte de los bajos-relieves de los palacios reales, se ha escogido presentar dos ejemplos de cada una de estas fuentes históricas.

En el caso de los *hwenoho*, se escogieron dos relatos en el que se hace referencia al rey Agadja. Aunque son narrativas contadas en el periodo en que los Herskovits se encuentran entrevistando a los dahomeyanos, en los años treinta, son relevantes para analizar la percepción que los dahomeyanos han tenido de este rey. El primer *hwenoho* se encuentra clasificado en la subdivisión de los mitos, el segundo en la de los mitos-crónicas, según la categorización de los Herskovits.

En cuanto a los bajos-relieves, no es fácil encontrar actualmente dichos pictogramas elaborados en tiempos del reino de Agadja, ya que a principios del siglo XX, periodo en el que el mismo Waterlot se encuentra en Dahomey para elaborar su estudio sobre los bajos-relieves, nos

¹⁴ Adandé, Joseph. "Les bas-reliefs des palais d'Abomey." 2004. Musée Historique d'Abomey. <<http://epa-prema.net/abomey/pedaqo/bas-reliefs.htm>>.

¹⁵ Waterlot, G. *Les Bas-Reliefs Des Bâtiments Royaux d'Abomey (Dahomey)*. Vol. 1. Paris: Institut d'Ethnologie, Université de Paris, 1926 ; pp. 7-8.

indica que sólo quedan ruinas del palacio de Agadja¹⁶. Waterlot explica que los bajos-relieves representados en su obra son estampados con el fin de donarlos al Museo de Etnografía de París¹⁷, entre estos se encuentran los únicos dos bajos-relieves de las ruinas del palacio de Agadja, ya sin pintura, pero lo suficientemente rescatables para reproducirlos en moldes destinados al citado museo. Se escogió uno de estos bajos-relieves para nuestro análisis. El segundo bajo-relieve proviene de la colección del museo de Abomey, en él se representan las figuras alegóricas de los reyes de Dahomey del siglo XVIII¹⁸, nos enfocaremos en la del rey Agadja.

a/ Análisis de los hwenoho

El primer *hwenoho* pertenece según la clasificación de Herskovits a la subcategoría de los mitos, se titula "*How the vodun came to Dahomey*"¹⁹. En ese relato se cuenta que es gracias al rey Agadja que los *vodun* vinieron al mundo, los *vodun* son originarios de Adja, según la nota de Herskovits es una región que actualmente se encuentra al oeste del antiguo Dahomey, por lo tanto podemos interpretar que en el relato se considera que el mundo es el reino de Dahomey, y Adja simboliza una ciudad extranjera.

Cuando no estaban los *vodun*, una mujer preñada podía dar a luz a una cabra, y una cabra a un hombre. Una mujer proveniente de Adja que vende índigo llamada Ahwandjelè observa este fenómeno. Naè Adono, una de las esposas de Agadja conoce a Ahwandjelè en el mercado, Naè le comenta a su esposo que Ahwandjelè le dijo que ella sabe el sacrificio que se debe hacer para que las mujeres den a luz a hombres y las cabras a cabras. De esta forma, el rey manda a llamar a Ahwandjelè quien le confirma que en Adja las mujeres tienen hombres y los animales tienen animales. Agadja le pregunta qué hacen en su país para lograrlo, Adwajelè le contesta que en su país tienen *vodun* y que en su reino no los hay. Por lo tanto se induce que el hecho de no tener un credo en Dahomey ha provocado que ahí los hombres no logren obtener sucesores con sus mujeres y se ven obligados a perseguir a cabras, incluyendo al nivel de la realeza. Se demuestra así que dentro de la visión dahomeyana la importancia de tener un sistema religioso es primordial para el ser humano, la continuidad de la existencia y de la vida de la sociedad.

Agadja solicita a Hwandjelè que traiga los *vodun* a Dahomey, después de pedirle todo lo que se necesita para aquello, ella se los trae. Agadja decide entonces contraer matrimonio con Hwandjelè, con quien tiene un hijo, Tegbesu. De esta forma gracias a Hwandjelè, Agadja y los hombres de Dahomey pueden tener descendientes varones con sus mujeres, salvando así la continuidad del reino.

El mito sigue narrando que en esa época, los dahomeyanos deben dar hombres como tributo al pueblo vecino Oyo. Todos los jefes y otros hombres, incluyendo a Agadja deben dar uno de sus hijos varones. Cuando crece Tegbesu y llega el momento de dar dicho tributo a Ayo²⁰ las esposas de

¹⁶ Ibid. p. 9.

¹⁷ Ibid. p. 7.

¹⁸ Op. Cit. Adandé, Joseph; 2004.

¹⁹ Op ; Cit. Herskovits, Melville y Frances, 1998, pp. 167-168.

²⁰ Se puede usar Oyo o Ayo, las personas de este reino son designadas ayonu.

Agadja le dicen que dé a Tegbesu de tributo ya que ellas no quieren dar los suyos. Agadja está furioso porque él no quiere entregar a Tegbesu, pero Hwandjelè lo disuade de mandar Tegbesu a Oyo porque no quiere que el reino se destruya a causa de su hijo. Una vez más Hwandjelè al acceder en entregar a su hijo resguarda el porvenir de Dahomey, pues entendemos aquí que el negar el tributo a Oyo podría llevar a la guerra y terminar con el reino de Dahomey.

El mito continúa el relato contando que cuando el rey de Ayo necesita mandar un mensaje a Agadja es Tegbesu el mensajero. En uno de esos viajes hacia Dahomey Tegbesu se encuentra con un *bokonon* – adivino en lengua fon – quien le dice que irá con él a ver a su padre. Cuando Tegbesu le informa de aquello a Agadja, este acepta y manda a Tegbesu por él. Es así como en Dahomey este *bakonon* llamado Djiso, y un segundo *bakonon* Gongon quienes tienen Fa²¹, es decir la voluntad de dios, a partir de este suceso Agadja da lugar a los *bakonon* en el reino para que realicen el culto del Fa. De esta forma gracias a Tegbesu, hijo de Hwandjelè, y con la aceptación de Agadja se practica desde entonces el culto de Fa en Dahomey.

Finalmente, el mito concluye con Agadja en su lecho de muerte preguntado a su esposa y sus otros hijos por qué no quieren a Tegbesu, y anunciando por último: “Mi vida y Dahomey pertenecen a Tegbesu y Fa”. Así, según este *hwenoho* el rey Agadja no sólo designa a su sucesor, el *vidaxo* del reino, como es la tradición en Dahomey²², también es quien gracias a su esposa Hwanndjelè y su hijo Tegbesu introduce la cosmogonía dahomeyana tal como se ha ido practicando a lo largo de generaciones, en la que se incluyen los *vodun* y el culto de Fa.

El segundo *hwenoho* se clasifica según los Herskovits en la subcategoría de los mitos-crónicas, se trata de “*How Tribute to the King of Ayo Was Ended*”²³. Hay una relación de evento entre este mito-crónica y el *hwenoho* anteriormente presentado, este mito-crónica es un relato sobre el tributo que los dahomeyanos acostumbran pagar en la época del reino de Agadja al rey de Ayo; dicho acontecimiento es mencionado en el mito anterior también.

Este *hwenoho* describe la manera en qué el reino de Dahomey deja de pagar tributo al rey de Ayo. El tributo consiste en entregar cuarenta y un hombres y cuarenta y un mujeres al rey de Ayo cada año. Se indica que en tiempos de Agadja, sólo el pueblo da dicho tributo, sin embargo llega un año en que el rey Ayo quiere un hijo del rey de Dahomey y si no se le cumple su petición, amenaza con destruir Dahomey. A diferencia del mito anterior, aquí no se dice que Agadja no desea mandar a su hijo, ni que ese hijo se trata de Tegbesu.

El rey Agadja manda a su hijo con una cuerda mágica en el cuello, esta cuerda tiene un pequeño recipiente mágico que le provee comida y bebida. Durante los cinco años que el chico se queda trabajando con el rey de Ayo, este se da cuenta de que no come ni bebe, entonces el rey Ayo decide enviar un mensaje al rey Agadja solicitando que reemplace por otro de sus hijos a este muchacho que no come. Sin embargo, el rey Agadja le contesta que es el único hijo varón que tiene, el rey de Ayo decide entonces regresarle a su hijo.

²¹ Véase explicación en la nota de referencia.

²² En el reino de Dahomey, el heredero al trono llamado en fon *vidaxo* no es el hijo varón primogénito sino el hijo predilecto del rey padre. (Op. Cit. Glélé, Maurice, 1974, p. 87).

²³ Op. Cit. Herskovits, Melville y Frances, 1998, p. 372-374.

Al regresar, el hijo de Agadja le dice a su padre que al haber estado en Ayo observó todo y que ahora él sabe la forma en cómo convertirse en el rey de Ayo y someter al pueblo Ayo. Cuando al año siguiente los *marabouts* – yorubas musulmanes indican las notas de los autores – vienen a recoger el tributo, el rey Agadja ordena que se maten a todos excepto a uno; a éste último lo deja vivo para servirse de él como mensajero. Agadja le da un arma que debe entregar al rey de Ayo, aquí en las notas de Herskovits dice que no podía mandar un mensaje y que los dahomeyanos no hablan la misma lengua que los ayohonu. De esta forma podemos suponer que Agadja le envía el arma como señal de que mató a sus emisarios ya que no piensa pagar más el tributo impuesto por Ayo.

Mientras el hijo de Agadja quien conoce los caminos para llegar con el pueblo de Ayo, y ha descubierto durante su estancia en Ayo algo que se debe poner en las aguas del río que se encuentra en Ayo a fin de matar a su población, realiza lo anterior. Cuando su padre le pregunta por qué ha hecho semejante cosa, él contesta que de esta forma la población de Ayo disminuirá. Cuando Agadja sabe por su hijo que en efecto los ayohonu están falleciendo, Agadja manda un mensaje declarándole la guerra. La población de Ayo era mayor que la de Dahomey pero con la muerte de muchos ayohonu, Dahomey tiene mayor probabilidad para vencer a Ayo. El relato dice que al entrar a Ayo, los dahomeyanos no necesitan del uso del arma, solo de palos de tan poca gente que encuentran, matan a muchos y algunos los traen de regreso con ellos, a estos los venderán como esclavos.

El mito-crónica termina declarando que el rey Agadja es quien prohíbe la entrega forzada de hombres y mujeres y que de no haberlo hecho actualmente los dahomeyanos estarían bajo el dominio del rey de Ayo, de la misma forma que se encuentran sujetos a Francia. Este último punto indica que el mito-crónica ha sido creado en la época del colonialismo francés.

Estos dos *hwenoho* son clasificados en distintas subdivisiones por los Herskovits, uno es considerado como mito y el segundo como mito-crónica, sin embargo en ambos *hwenoho* se observan elementos que indican detalles de la cosmogonía dahomeyana. Pero la diferencia entre mito y mito-crónica se basa en la perspectiva en que los factores místicos son utilizados en cada caso.

El *hwenoho* “*How the vodun came to Dahomey*” se basa principalmente en la explicación de cómo se instaura la religión de los *vodun* y el culto de Fa en el reino, el núcleo de la narración es la religiosidad, los hechos que se considerarían como históricos en este *hwenoho* son factores contextuales del relato. En cambio, en “*How Tribute to the King of Ayo Was Ended*” es a la inversa, el eje de la narrativa es un acontecimiento histórico, el *hwenoho* se centra en la descripción de cómo el rey de Dahomey logra ponerle fin al tributo anual que su reino estaba obligado a entregar al reino vecino Ayo, aquí son los elementos místicos que se vuelven secundarios. Más adelante, en el tercer subapartado, precisaremos el uso de las referencias místicas en los *hwenoho*, narrativas consideradas como históricas para los dahomeyanos.

b/ Interpretaciones de los bajos-relieves

Según Francesca Piqué, los bajos-relieves en la cultura dahomeyana son una manifestación artística que reemplaza lo que para Occidente es la escritura, estos pictogramas sirven de relatos visuales en las que se narran la historia, costumbres y rituales del pueblo de Dahomey. En el caso de la dinastía de Dahomey, durante aproximadamente tres siglos, su historia se cristaliza gracias a diversas figuras que representan desde los conservadores del culto y los jefes guerreros hasta los oradores de las épicas reales. Los bajos-relieves son interpretaciones como símbolos y alegorías, pero también son historia ilustrada. Piqué señala que el tema primordial de los bajos-relieves es la gloria del reino, la fuerza y centralización del poder real²⁴. Considerando que en Dahomey el poder del reino se centra en la figura del rey, es entonces lógico que los bajos-relieves sean representaciones artísticas de alegorías de los reyes y de sus triunfos más gloriosos.

El primer bajo-relieve que se presenta aquí relata un acontecimiento de la época de Agadja. Como ya se ha dicho anteriormente, este bajo-relieve no es el original, es un molde que Waterlot extrae de las ruinas del palacio de Agadja. Es importante señalar aquí que las interpretaciones de los bajos-relieves fotografiados y compilados en el libro de Waterlot, le son brindadas al autor por uno de los hijos de Gbehanzin (rey dahomeyano de 1889 a 1894)²⁵, un ex ministro de dicho rey y de un ex dignatario guardián de los palacios de Abomey.



Bajo-relieve del palacio de Agadja (molde del Museo de Etnografía de Trocadéro)

Según las fuentes de Waterlot²⁶, este bajo-relieve es una alegoría que simboliza la conquista de los territorios del reino de Ouidah y del primer contacto de los dahomeyanos con los europeos; señala que los europeos son representados por un padre sentado en una silla puesto que los dahomeyanos creían que los europeos estando siempre sentados no podían caminar. En una nota Waterlot indica que esta visión que tienen de los europeos se mantiene incluso hasta el momento en que Dahomey entra en guerra con los franceses – finales del siglo XIX – ya que los dahomeyanos se persuaden de su victoria a la idea de saber que los europeos no pueden caminar. Esto querría decir que durante dos siglos (del XVII

en época del reino de Agadja hasta el XIX), los dahomeyanos perciben a los europeos como hombres inválidos, por lo tanto débiles, desde nuestro punto de vista parece incoherente que hayan persistido con esa idea puesto que entran en contacto con los europeos y comercian con ellos. Lo que puede haberse mantenido en la percepción de los dahomeyanos sobre los europeos es que estos son débiles debido a tanto tiempo que permanecen sentados.

El segundo bajo-relieve es parte de la colección del Museo de Abomey²⁷, es un bajo relieve que presenta los símbolos de los tres reyes que gobernaron Dahomey en el siglo XVIII. Aquí nos enfocaremos en el emblema alegórico de Agadja. Francesca Piqué explica que es



Bajo-relieve de los reyes del siglo XVII conservado en el Museo de Abomey.

cuando el *vidaxo* – príncipe heredero – accede al trono que este nuevo rey debe escoger su nombre-*motto*, es decir el lema que expresa sus atributos como la fuerza, la sabiduría o la astucia por ejemplo, y también su nombre fuerte o nombre real. Así mismo, adopta varios emblemas o símbolos para promover su *motto* y su nombre fuerte, conmemorar sus conquistas, advertir a sus enemigos y rivales, y principalmente para enaltecer el carisma de su poder real²⁸.



Emblema alegórico de Agadja,

Como podemos ver, el símbolo del rey Agadja es un barco europeo, Piqué explica que este rey, conocido como “el Gran Guerrero” se representa bajo este emblema para recordar que es bajo su reino que Dahomey extiende su reino hasta las costas y por ende se realiza el primer contacto con los comerciantes europeos²⁹.

Aquí es interesante ver que el uso de la figura del barco es utilizado para dos representaciones diferentes pero a su vez vinculadas, pues en ambas interpretaciones de estos bajos-relieves el barco hace referencia al encuentro de los dahomeyanos con los europeos, y evidentemente en el caso de este segundo bajo-relieve, se desprende la importancia que el rey Agadja le da a este encuentro al hacer esta figura su emblema alegórica.

c/ Uso de las referencias místicas en ambas fuentes

Un hecho importante por el cual se decidió presentar aquí estas dos fuentes históricas-culturales es que ambas se vuelven manifestaciones de la tradición histórica de Dahomey gracias al rey Agadja. Ya que como vimos los bajos-relieves son expresiones artísticas que se dicen haber sido mayormente propagadas bajo el reino de Agadja. Así mismo los Herskovits³⁰ señalan que durante el reino de Agadja, los *hwenoho* se vuelven narrativas esenciales. El rey Agadja solicita que todos los ancianos de los clanes se encarguen de resguardar la historia de familia, según lo que les reportaron a los Herskovits, aquello se debe a que “Agadja decía que en Dahomey todo hombre debe saber su origen”³¹. Desde nuestro punto de vista, el rey Agadja parece haber encontrado en estas manifestaciones culturales instrumentos efectivos para divulgar masivamente en todos los clanes que integran el reino de Dahomey las victorias y proezas de su dinastía. De esta manera, el rey Agadja encuentra un sistema efectivo para conmemorar la supremacía de los reyes de Dahomey, y por lo tanto recordar a la población dahomeyana su deber de respeto y sumisión al rey.

En ambas fuentes se encuentran elementos místicos, los cuales en la concepción occidental no corresponderían a factores de la historia ya que no son parte de la “realidad”, por esta razón es a veces difícil hacer entender que estas narrativas y este arte son fuentes históricas, sin embargo debe entenderse que en Dahomey como en otras sociedades africanas su visión del mundo pasa por la religiosidad. En los *hwenoho*, el categorizado como mito es en sí un relato místico ya que se centra

²⁸ Op. Cit. Piqué, Francesca, 1999, p. 26.

²⁹ Ibid., p. 27.

³⁰ Op. Cit. Herskovits, Melville y Frances; 1998; p.20..

³¹ Ibidem.

en explicar cómo la religión de los *vodun* y el culto de Fa se integran a la cosmogonía de Dahomey. Desde los primeros supuestos de que los hombres no pueden tener herederos únicamente con cabras, el *hwenoho* releva de la fantasía, pero hay elementos históricos ya que el personaje principal es real, es el rey de Dahomey. El mito-crónica hace referencia a un hecho histórico de Dahomey: el fin del sometimiento de este reino al tributo impuesto por el reino vecino de Ayo, efectivamente en la época del reino de Agadja Dahomey se enfrenta con el reino de Ayo entre 1726-1728, pero también en este relato se encuentran elementos mágicos como la cuerda mágica que alimenta al hijo de Agadja, y la “cosa” (en el *hwenoho* no se menciona de qué se trata, ni si quiera si es una poción, un polvo, etc.) que el hijo de Agadja pone en el río que pasa por Ayo para matar a los Ayonu.

Para la percepción occidental la historia debe basarse en hechos racionales por lo que es difícil admitir que relatos con ese tipo de elementos míticos sean fuentes históricas, sin embargo no hay que olvidar que los dahomeyanos consideran los mitos como parte de su historia, para la cosmovisión dahomeyana los *vodun*, los cultos, en especial el culto de Fa son parte de su realidad, consideran que los *vodun* existían en tiempos muy lejanos, por lo tanto son reales.

Desde la perspectiva de los reyes-gobernantes esta cosmogonía es favorable al resguardo del poder real, estos *hwenoho* mencionan los beneficios que el rey Agadja ha hecho para Dahomey. Sin él no habría religión, incluso se hubiera extinguido la especie humana en el caso del primer *hwenoho*; en el segundo de no ser por él Dahomey seguiría bajo el yugo de Ayo y se induce que con ese alto tributo solicitado (41 hombres y 41 mujeres) la gente de Dahomey se habría extinguido o en el mejor de los casos se habría vuelto un pueblo súbdito del rey de Ayo, de una u otra forma el reino hubiese desaparecido.

En los bajos-relieves las alusiones místicas no están implícitas, pero podemos establecer algunas suposiciones. En ambos pictogramas la representación de un barco europeo es importante, se puede suponer que los dahomeyanos consideraban al barco como una maquinaria fantástica, sobre todo en el caso del emblema de Agadja, ya que los reyes se representan por lo general con animales o artefactos que simbolizan tanto los rasgos místicos a manera de referencia al poder divino del rey, como a la fuerza física para referirse al poder militar otorgado al rey. Por consiguiente, más allá de que el emblema real del barco del rey de Agadja simbolice el encuentro del reino con los europeos, parece que el barco también se habría considerado como una máquina mística traído por los europeos y a la cual el rey admira o desea poseer de tal forma que decide hacerlo su emblema.

Conclusión

Para concluir, vemos que en estas cuatro fuentes culturales del Dahomey, hay elementos místicos importantes que se encuentran estrechamente ligados a la persona del rey, dentro de la cosmogonía de Dahomey el rey tiene un papel fundamental. Según Glélé³², aunque el rey es un hombre, su entronización y sus funciones lo vuelven un personaje extraordinario, de temple especial y dotado de todos los poderes. Señala que en Dahomey es la fuerza en las creencias mágicas lo que

³² Op. Cit. Glélé, Maurice, 1974.

explica el temor, el respeto, y hasta la veneración que los pueblos sentían por el soberano. Por lo tanto, las fuentes como el *hwenoho* y los bajos-relieves son recursos esenciales para los reyes de Dahomey a fin de reafirmar esta concepción. El rey Agadja en especial se percató de aquello y hace de estas manifestaciones culturales su mecanismo para enaltecer la figura del rey y consolidar su poder en el pueblo de Dahomey, estos objetivos son altamente importantes en tiempos de Agadja si tomamos en consideración las conquistas de los territorios de Allada y Whydah, y el lema de los reyes de Dahomey en expandir siempre su reino.

Por último, aquí hemos visto que estas narrativas y manifestaciones artísticas con todo y sus elementos místicos sirven de fuentes históricas, ya que el análisis de éstas revelan la cosmogonía de los dahomeyanos por una parte, y por otra dan cuenta de la importancia de su uso para la dinastía real de Dahomey.

Bibliografía

Adandé, Joseph. "Les bas-reliefs des palais d'Abomey." 2004. Musée Historique d'Abomey.
<<http://epa-prema.net/abomey/pedago/bas-reliefs.htm>>.

Glélé, Maurice Ahanhanzo. Le Danxome - Du Pouvoir Aja à La Nation Fon. Paris: Nubia, 1974.

Herskovits, Melville J., and Frances S. Herskovits. Dahomean Narrative - A Cross-Cultural Analysis. Illinois, USA: Northwestern University Press, 1998.

Law, Robin; The Slave Coast of West Africa, 1550-1750 the Impact of the Atlantic Slave Trade on an African Society. Oxford: Clarendon, 1991.

Piqué, Francesca. Palace Sculptures of Abomey : History Told on Walls. Los Angeles: Getty Conservation Institute and the J. Paul Getty, 1999.

Waterlot, G. Les Bas-Reliefs Des Bâtiments Royaux d'Abomey (Dahomey). Vol. 1. Paris: Institut d'Ethnologie, Université de Paris, 1926.

¿Olvidar la historia para pensar en el futuro?: algunos problemas de la transmisión de la historia reciente en la Sudáfrica post apartheid.¹

Laura Efron y María Celina Flores²

"History develops both the imagination and the understanding of people and communities, while a study of recent History is essential for an understanding of the present, just as an understanding of the present is necessary to understand the past."³

"I think history is a wrong subject, just because I've told myself that we must make peace in our land", he said. 'I think we must forget history and think of the future', a fellow pupil agreed."⁴

A partir de la década de 1990, la sociedad sudafricana ingresó en un proceso de desmantelamiento del sistema legal de segregación –conocido como Apartheid. La transición democrática implicó la necesidad de fundar los cimientos de una nueva nación que lograra integrar a todos los sectores bajo una misma bandera. La conformación del discurso nacionalista de la nueva Sudáfrica debía incluir una comprensión colectiva del pasado reciente; un abordaje acorde con las características de la nueva nación: inclusivo e integrador.

Como señala el *"Manifiesto de valores, educación y democracia"* emitido por el Departamento de Educación de la República de Sudáfrica en 2001, los proyectos educativos plantean a la historia reciente como un elemento fundamental para la definición del ser sudafricano: *"A critical knowledge of history, it argues, is essential in building the dignity of human values within an informed awareness of*

¹ Ponencia presentada en el XII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África (ALADAA), realizado en la ciudad de Buenos Aires- Argentina en el año 2010. Mesa: Memoria en Asia y África: pasado y presente en tensión.

² Laura Efron es estudiante avanzada de la carrera de Historia en la Universidad de Buenos Aires (UBA) y ayudante de segunda en la Cátedra de Historia de la Colonización y Descolonización de África y Asia, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. María Celina Flores es Profesora en Enseñanza Media y Superior en Historia de la Universidad de Buenos Aires, Argentina y Maestranda en Derecho Internacional de los Derechos Humanos de la Facultad de Derecho, Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como ayudante de primera en la Cátedra Historia de la Colonización y Descolonización de África y Asia, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Ambas se desempeñan como investigadoras en la Sección Interdisciplinaria de Estudios de Asia y África, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

³ Dryden, Sarah, *Mirror of a Nation in Transition: History Teachers and Students in Cape Town Schools*, Master of Philosophy in Education Dissertation submitted to the University of Cape Town, Faculty of Education, April 1999. Traducción de las autoras: "La historia desarrolla tanto la imaginación como la comprensión de los pueblos y las comunidades, mientras que una investigación de la historia reciente es esencial para la comprensión del presente y la comprensión del presente es necesaria para entender el pasado."

⁴ Ídem. Traducción de las autoras: "Creo que la historia es un tema de discusión erróneo, justamente porque me dije a mí mismo que nosotros debemos lograr la paz en nuestra tierra", dijo él, "Creo que debemos olvidar la historia y pensar en el futuro", algunos otros estudiantes apoyaron esta posición."

*the past, preventing amnesia, checking triumphalism, opposing a manipulative or instrumental use of the past, and providing a buffer against the “dumbing down” of the citizenry.”*⁵

En el contexto de la realidad sudafricana post Apartheid, a la historia se le adjudicó un lugar importante en el aula –el cual fue declamatorio, pero no concretado- con el objetivo de suplir una doble función, la de construir los elementos básicos de la nueva nación a la vez que la de hacer justicia con el pasado dando lugar a las voces silenciadas durante siglos. Es en este sentido que se hace evidente la contradicción entre el objetivo de construir una sociedad abierta e igualitaria –Unidad en la diversidad, lema utilizado desde el Estado⁶- y la fragmentación de la verdad oficial en múltiples memorias que buscan una representación dentro del colectivo social.

Cómo sería posible construir una memoria en la cual los distintos sectores de la sociedad sudafricana se sintieran identificados era un problema de difícil resolución. La idea de una comunidad de víctimas habría dado momentáneamente un sentimiento de unión e identificación colectiva en el que las memorias fragmentadas se unirían hacia un nuevo presente. Sin embargo, una vez instaurado el régimen democrático, los intentos de incluir las diversas experiencias en una unidad se vieron contrapuestos con el surgimiento de un conjunto de memorias alternativas, en las que la idea de víctimas fue desplazada por la de actores protagonistas de luchas y resistencias en contra del Apartheid.

Como señala Homi Bhabha⁷, “el pueblo” no es simplemente un conjunto de eventos históricos o de partes de un cuerpo político patriótico. Es un conjunto de complejas estrategias retóricas de referencia social en donde el reclamo por ser representado provoca una crisis dentro del proceso de significación y de adscripción discursiva. Esta última puede ser pensada, para el caso sudafricano, como una crisis inherente a los límites de la historia reciente.

Siguiendo a Marina Franco y Florencia Levin⁸ consideramos que no puede existir una única historia oficial sobre el pasado, ya que el mismo está lleno de heridas abiertas, de memorias en conflicto e inexorablemente cargado de contenido político.

Tomando esta afirmación, nos proponemos analizar cómo se evidencia la conflictividad de la construcción del nuevo ser sudafricano en la escuela, particularmente en la enseñanza de la historia reciente. Pretendemos demostrar que la memoria dominante impuesta desde el Estado se vio y se sigue viendo constantemente en conflicto con las memorias alternativas; bajo la idea de la “*sociedad reconciliada*”, la enseñanza de la historia es percibida por gran parte de la comunidad escolar como un área potencial de conflictos. Consecuentemente, para muchos es mejor evitarla⁹.

⁵ Department of Education, Manifesto on Values, Education and Democracy, Republic of South Africa, 2001. Traducción de las autoras: “Un conocimiento crítico de la historia, se argumenta, es esencial para la construcción de la dignidad de los valores humanos dentro de un conocimiento profundo del pasado, para prevenir la amnesia, revisar las versiones triunfalistas, oponerse al uso manipulador o instrumental del pasado y para poner un freno al “embrutecimiento” de la ciudadanía”.

⁶ Dicho lema se encuentra explicitado tanto en la Carta de la Libertad como en las Constituciones de 1993 y 1996.

⁷ Bhabha, Homi, *Nation and Narration*, Routledge, New Cork, 1990.

⁸ Franco, Marina y Levin, Florencia, *La historia reciente en las escuelas. Nuevas preguntas y algunas respuestas*, en *Red Interdisciplinaria de Estudios sobre Historia Reciente (RIEHR)*: www.riehr.com.ar

⁹ Una evidencia de esta idea la podemos observar en las citas iniciales de este trabajo: “I think history is a wrong subject, just because I’ve told myself that we must make peace in our land”, he said. ‘I think we must forget history and think of the future’, a fellow pupil agreed.”

Educación y ciudadanía en los tiempos del Apartheid

“It may be argued that the country is in a period of denial about its past. Certainly no one feels comfortable about it. Is this why history disappeared below the surface in Curriculum 2005? And could it be the reason why, despite the promised resuscitation, it is not about to re-surface?”¹⁰

Las experiencias vividas bajo el régimen de segregación, determinadas a partir de la clasificación racial, se expresaron en la conformación de diversas estrategias de representación social, que a partir de la transición democrática fueron subsumidas bajo el discurso de la reconciliación. En este sentido es importante analizar el papel que tuvo la educación en la conformación de las mismas, y su posterior reaparición como memorias en conflicto.

El desarrollo del Apartheid en tanto sistema de segregación que procuraba crear espacios separados funcionales a la supuesta nación blanca no podría haber perdurado en el tiempo si no fuera por el papel fundamental que tuvo la educación como instancia de construcción y sumisión de identidades y de sujetos. Como explica Marianne Cornevin¹¹, en su libro *Apartheid, Poder y Falsificación de la historia*, es en las justificaciones discursivas que se puede observar la creación por parte del gobierno del Apartheid de un sujeto histórico concordante con la concepción que tienen los afrikaners¹² sobre la propia historia de su pueblo –una concepción basada en las creencias religiosas que identificarían al pueblo afrikaner como el pueblo elegido y al afrikanerdom como una creación de Dios. Por ende, el Estado segregacionista abordó los proyectos de construcción nacional a partir de esta perspectiva. Clara evidencia de ello fueron las leyes que regulaban la organización de los espacios y de los contenidos educativos a partir de una clasificación racial¹³.

En el contexto del gobierno del Partido Nacional y del despliegue de la arquitectura de regulación racial, en 1953 se dictó la Ley de Educación Bantú –clara expresión de cómo los objetivos del apartheid comenzaban no sólo a implementarse sino también a extenderse al ámbito educativo. Con la creación de un Departamento dedicado exclusivamente a las cuestiones de los estudiantes que eran clasificados por el Estado como no blancos se desarrolló un plan de estudios específico que restringía los contenidos según las clasificaciones raciales con el objetivo explícito de formar sujetos con funciones socio-económicas separadas. Así lo afirmaba el Ministro de Asuntos Nativos Hendrik Verwoerd en 1954:

¹⁰ Siebörger, Rob, *History and the Emerging Nation: The South African Experience*, Department of Education, University of Cape Town, South Africa, 2000. Traducción de las autoras: “Podría afirmarse que el país se encuentra en un período de negación de su pasado. Ciertamente, nadie se siente cómodo con él. Será por esto que la historia se subsumió en el currículo del 2005? Podría ser esta la razón por la cual, a pesar de las promesas de resucitarla, ésta no logra resurgir?”

¹¹ Cornevin, Marianne, *Apartheid poder y falsificación de la historia*, Unesco

¹² Se considera Afrikaners a la población de origen holandés que arribó a las costas de Ciudad del Cabo durante el siglo XVII y que fue desarrollando una cultura e identidad propia africana que pervive hasta la actualidad. Este grupo estuvo principalmente representado en el Partido Nacional responsable de la consolidación del Apartheid desde 1948.

¹³ Como por ejemplo, la Ley de Registro de población de 1950, la Ley de Áreas de grupo de 1950, la Ley de Educación Bantú de 1953, entre otras.

“Cuando tenga el control de la Educación Nativa la reformaré de tal modo que se les enseñe a los nativos desde su infancia a entender que la igualdad con los europeos no es para ellos... la escuela debe equiparlos para suplir las demandas que la vida económica le impondrá... no hay lugar para él más allá del nivel de ciertas formas de trabajo.”¹⁴

Siguiendo con estos objetivos, el año de 1959 fue testigo de la separación de la educación terciaria a través del Decreto de Extensión de las Universidades. Al clasificar las universidades racialmente, una gran cantidad de estudiantes clasificados como negros –como los de las Universidades de Cape Town y de Witwatersrand- se vieron perjudicados teniendo que desplazarse hacia las otras universidades segregadas como Vista, Fort Hare, Venda y Western Cape, que fueron establecidas para alojar a los estudiantes negros. Para 1965 el gobierno avanzó con su propósito de separar a todos los grupos raciales al establecer la Ley de Educación India que creaba el Departamento de Asuntos Indios y la Ley de Educación Mestiza que creaba el Departamento de Asuntos Mestizos.

Debido al crecimiento económico del país, la necesidad de trabajadores semi-calificados en la década de 1960 llevó al gobierno a otorgar más fondos hacia la educación Bantú, que sin embargo seguía contando con niveles de formación muy disímiles con respecto a los de la educación blanca. Para 1979 la Ley de Educación y Práctica reemplazaría a la de Educación Bantú focalizando aún más los objetivos de crear una mano de obra dócil, subordinada y fácil de dominar.

Mientras tanto, la población blanca contaría no sólo con la mayoría de los recursos sino también con mejores posibilidades de inserción social dadas las amplias posibilidades de educación superior con las que contaban.

A pesar de lo que el Estado se proponía, es importante recalcar que este proceso fue muy resistido por la comunidad segregada, existiendo a partir de la década de 1980 gran cantidad de proyectos educativos alternativos (a nivel nacional, coordinado por el llamado Comité de Crisis de Educación Nacional), cuyo objetivo era cuestionar la hegemonía afrikaner. Este vigor intelectual acompañaba al momento político y militar más álgido de la resistencia contra el Apartheid y fue una clara consecuencia de la revuelta de los estudiantes secundarios de Soweto que empezó en junio de 1976 y logró extenderse a todo el país.

Esta experiencia dio lugar a la producción de proyectos políticos alternativos desde los sectores opositores al régimen dentro de los cuales la educación y la disciplina histórica en particular tenían un papel fundamental. El Comité de Crisis de Educación coordinó la publicación de libros de texto alternativos, que proponían tanto una historia contada desde otros sujetos así como también una revisión de la situación educativa general¹⁵. Uno de los focos en los cuales estas visiones se concentraban era en el cuestionamiento de la ciudadanía racial proponiendo en contraposición una ciudadanía basada en la igualdad de derechos sin distinción alguna de raza, credo, color, género.

Esta definición de la ciudadanía fue tomada por la nueva Sudáfrica como uno de sus pilares principales. Sin embargo, ello no se vio reflejado en la modificación de las estructuras sociales

¹⁴ Discurso del Ministro de Asuntos Nativos ante el Senado, Junio 1954.

¹⁵ Véase Pam Chistie, “The Right to Learn”, The Sached Trust, Pretoria, 1985.

heredadas, quedando relegado al ámbito discursivo. Las estructuras creadas por el sistema segregacionista marcarán fuertemente la realidad de la nueva Sudáfrica.

La formación de los ciudadanos de la Nueva Sudáfrica: una historia conflictiva

La fundación de las bases de la nueva Sudáfrica

La liberación de Nelson Mandela en 1991 dio inicio al proceso de desmantelamiento del sistema de segregación racial instaurado oficialmente en Sudáfrica desde 1948, con raíces que se remontan al siglo XVII. Luego de un largo y conflictivo período de negociaciones políticas, en abril de 1994 tuvo lugar la primera elección libre y democrática, en la que Nelson Mandela, líder indiscutido de la resistencia, se convirtió en el primer presidente de la nueva Sudáfrica.

En contraposición a algunas sociedades en transición –como el caso de España, que ante la elección de qué contar optó por negar lo ocurrido, partiendo entonces de una tabula rasa en términos históricos- puede afirmarse que Sudáfrica entendió que debía hacerse cargo del pasado. La creación de la Comisión de Verdad y Reconciliación en 1995 tuvo por objetivo construir una narración de lo ocurrido dando lugar a todas las voces que fuesen posibles y que tuvieran algo para contar. En otras palabras, podría pensarse que el fin último de la Comisión fue la creación de una memoria nacional – la cual estaría basada en el sufrimiento compartido, en una comunidad de víctimas que serviría como base para la construcción de un presente conjunto.

La formación de un relato histórico sobre el pasado traumático fue instaurada desde el Estado como uno de los objetivos principales para la transición entre el pretérito de segregación y exclusión y la nueva Sudáfrica. Esta narración giró en torno a la idea de Reconciliación, la misma pensada como el producto de un proceso de reconocimiento mutuo del pasado; los sufrimientos y las actitudes destructivas deberían ser transformadas en una relación de paz.

El móvil más importante para la comisión era la construcción de una verdad colectiva, a partir de la cual quienes se consideraran víctimas del sistema pudieran contar su historia, la que había sido ocultada o acallada durante todos esos años. La posibilidad de hablar, de contar, de relatar, de sacar a la luz fue un eje fundamental en todo este proceso. La misión de la CVR fue tomar la verdad individual y convertirla en una verdad social *sanadora*. Como se sostuvo en su informe final:

“La ley exige a la Comisión mirar hacia atrás y avanzar hacia el futuro. En este sentido, es necesario ayudar a establecer una verdad que contribuya a la reparación de los daños causados en el pasado y a la prevención de la repetición de graves abusos en el futuro. No basta simplemente determinar lo que había sucedido. La verdad como hechos, la información objetiva no puede separarse de la forma

*en que esta información se adquiere, ni puede ser esa información separada de los efectos que tiene la obligación de servir*¹⁶.

El concepto de Ubuntu, término proveniente de la lengua zulú, constituyó uno de los fundamentos morales de este proceso. Éste remite a que la humanidad está interconectada, y que la humanidad de cada uno solo es completa a través de otras personas. Como señala Desmond Tutu: *"Una persona con Ubuntu es abierta y está disponible para los demás, respalda a los demás, no se siente amenazado cuando otros son capaces y son buenos en algo, porque está seguro de sí mismo ya que sabe que pertenece a una gran totalidad, que se decrece cuando otras personas son humilladas o menospreciadas, cuando otros son torturados u oprimidos."*

Siguiendo esta concepción, la transición democrática en Sudáfrica debía ser una conciliación entre las partes heridas de la sociedad. Los miembros de la sociedad debían reconocer lo que había sucedido, liberarse de la culpa y la *enfermedad* a través de la confesión pública, para así poder reconocer la humanidad que está por debajo del color de piel, y a raíz de la cual todos están intrínsecamente unidos.

Como señala Deborah Posel¹⁷, la idea de reconciliación estaba explícitamente ligada al proyecto de construcción de la nación, imaginando una fisonomía para la comunidad nacional basada en la existencia de una memoria colectiva, una historia en común.

El énfasis en la humanidad interconectada y en un pasado sufrido por todos, pretendían ser los nuevos elementos implicados en la nueva identidad. La idea de dignidad humana, la igualdad civil y jurídica en contraposición a la desigualdad y segregación del pasado, es lo que aunaría a todos los grupos bajo una misma bandera.

Teniendo en cuenta esta aspiración discursiva, cabe preguntarse cómo puede abordarse esa narración en el aula y qué conflictos surgen en consecuencia, sabiendo que ya han pasado casi dos décadas desde el fin del Apartheid. ¿Cuál ha sido la influencia del trabajo y de la narración construida por la Comisión para la conformación de los futuros/nuevos ciudadanos sudafricanos?

Para contestar esta pregunta debemos primeramente analizar la estructuración de los espacios dentro del sistema educativo, en los cuales la narración oficial resultante del trabajo de la Comisión podría haber tenido impacto.

Educación y ciudadanía post Apartheid

Como ya hemos mencionado anteriormente la enseñanza de la disciplina histórica cumple un rol protagónico en el proceso de conformación del ciudadano. Según Alberto Rosa Rivero *"la enseñanza*

¹⁶Truth and Reconciliation commission Final Report, Volumen I, 1998

¹⁷ Posel, Deborah, The TRC report. What kind of history? What Kind of Truth?, en Posel Deborah, Simpson G, Commissioning the past, Understanding South Africa Truth and Reconciliation Commission, Joburg, Wits University Press

*de la historia mejoraría la contribución al proceso de educación de una ciudadanía mas activa en la construcción de su propia identidad*¹⁸.

En este punto surge la necesidad de analizar cómo se ha estructurado el sistema educativo de la nueva Sudáfrica y particularmente el lugar que se le ha asignado a la disciplina histórica, en especial a los temas de historia reciente, en la currícula escolar sudafricana.

Los objetivos educativos de la nueva Sudáfrica fueron proyectados en el Currículum 2005, lanzado en 1996 y posteriormente revisado en el 2000¹⁹. En el análisis de la primer currícula podemos observar que el peso que se le pretendió otorgar a la historia resultó ser sólo aparente. En el currículum 2005 (de 1996) historia y geografía pasaron a conformar una misma asignatura llamada “Estudios Humanos y Sociales”. Según Linda Chisholm²⁰ este modo de integración de la historia al currículum significó una forma de amnesia, un intento de mantener distancia del doloroso pasado. En 1999, a raíz de la asunción de Kader Asmal como ministro de educación y de los reclamos de diferentes sectores vinculados al diseño de políticas educativas, se crearon dos comités ministeriales²¹ cuyo objetivo fue repensar el papel de la educación en la formación de los ciudadanos. A partir de ello, se realizó una revisión de la currícula en la que se hizo evidente la necesidad de revalorizar el lugar de la historia dentro de la escuela. En el año 2002 tuvo lugar la Revisión Nacional del Currículum para el grado 9 (último grado obligatorio) en el cual se afirmó que el currículum debía concientizar acerca de la relación entre justicia social, derechos humanos, ambiente saludable e inclusión. Como resultado, historia volvió a convertirse en una asignatura independiente incorporando para este último año las temáticas del Apartheid, de la transición sudafricana, el nazismo y los conceptos de xenofobia y genocidio.

Si bien estas transformaciones denotan una reflexión sobre la necesidad de la enseñanza de la historia reciente en la escuela, la realidad escolar no logró acercarse a este objetivo. Consideramos que las explicaciones para esta situación pueden encontrarse tanto en la realidad socioeconómica de los estudiantes como en las dificultades que presenta el abordaje de la historia reciente dentro de una población educacional tan conflictivamente diversa.

En cuanto a la realidad socioeconómica se hace evidente una incongruencia entre el sistema educativo elegido y la aspiración de que la historia fuese una asignatura protagónica en dicho proceso de formación. El “outcome-based education” se centraba en la consideración de las necesidades reales del estudiante y en el fomento de la formación de un estudiante crítico que pudiera intervenir en su propio proceso de aprendizaje. En este sentido, debemos tener en cuenta que las necesidades reales de la población en la Sudáfrica transicional estaban más vinculadas a la inserción laboral y a la inclusión en el goce de los derechos que a la construcción de una visión crítica del pasado. A ello se suma el hecho de que una de las consecuencias de este sistema de elección es la no obligatoriedad del estudio de la historia en el ciclo superior (grados 10, 11 y 12 que se

¹⁸ Rosa Rivero, Alberto, Memoria, *Historia e identidad. Una reflexión sobre el papel de la enseñanza de la historia en el desarrollo de la ciudadanía*, en Carretero Mario y Voss, James (comp.), Aprender y pensar la historia, Amorrortu editores, 2004.

¹⁹ Review Comitee Report, Department of Education, Republic of Southafrica (2000).

²⁰ Linda Chisholm fue la directora del Comité de Revisión del Currículum 2005 creado en el año 2000.

²¹ El comité de Educación moral y el Panel de historia y arqueología. Este último fue constituido con el objetivo de analizar la situación de la historia reciente en el currículum escolar.

corresponden a las edades de 15, 16 y 17 años), momento en el cual los programas contemplan una discusión más profunda de la historia reciente. A su vez este último ciclo sólo es obligatorio para el ingreso a la universidad. En este sentido se podría llamar la atención con respecto a la distinción de clase en el acceso a este tipo de contenidos, dado a que sólo los sectores más acomodados se proponen y logran ingresar a la universidad. Como demuestran las estadísticas realizadas por un estudio etnográfico sobre el sistema escolar en la Sudáfrica post- Apartheid, solo el 58 % de la población que estaría en edad de completar el grado 12 (último año de la escuela secundaria) asiste a la escuela²².

A raíz del análisis de estos datos, también se puede observar que los grupos antiguamente segregados eligen una formación vinculada a la rápida inserción laboral tanto en los negocios como en la administración pública. Suena lógico pensar que las ciencias sociales quedarían relegadas en relación a otro tipo de disciplinas que dan herramientas concretas para tal inserción.

La frase citada en el comienzo del trabajo en la que un estudiante afirma: *"I think history is a wrong subject, just because I've told myself that we must make peace in our land", he said. 'I think we must forget history and think of the future', a fellow pupil agreed.*²³, refleja las profundas dificultades que existen en el aula para la transmisión de la historia reciente.

Parecería ser que la idea de comunidad de víctimas no logró plasmarse en la sociedad sudafricana en general y en particular en la realidad del aula. A la pretensión de que fuera sudafricano quien quiera considerarse como tal²⁴ se le contrapuso la idea de una ciudadanía definida por una experiencia común de segregación. La homogeneidad pretendida se fragmentó en resignificaciones parciales acerca de una supuesta experiencia compartida. Clara evidencia de ello se explicita en el siguiente documento emitido por el Congreso Nacional Africano, partido del gobierno, en el 2005:

*"What is the national question in South Africa? In the first place, it is about the liberation of blacks in general and africans in particular. Secondly, it is the struggle to create a non-racial, non-sexist democratic and united South Africa. Thirdly, it is the quest for a single united South African nation with a common overriding identity. Fourthly, it is about resolving the antagonistic contradictions between black and white. And, fifthly, it is about combating tribalism, racialism or any other form of ethnic chauvinism."*²⁵

El necesario énfasis puesto en la integración y desmantelamiento de la situación estructural de sometimiento de aquellos grupos que históricamente sufrieron la segregación tuvo como

²² Dryden, Sarah, *Mirror of a Nation in Transition: History Teachers and Students in Cape Town Schools*, Master of Philosophy in Education Dissertation submitted to the University of Cape Town, Faculty of Education, April 1999

²³ Ídem. Traducción de las autoras: "Creo que la historia es un tema de discusión erróneo, justamente porque me dije a mí mismo que nosotros debemos lograr la paz en nuestra tierra", dijo él, "Creo que debemos olvidar la historia y pensar en el futuro", algunos otros estudiantes apoyaron esta posición."

²⁴ Así lo sostiene el Preámbulo de la Constitución Sudafricana de 1996 afirma que "Sudáfrica pertenece a todos los que viven en ella".

²⁵ "La Cuestión Nacional", Consejo Nacional del Congreso Nacional Africano, 2005. <http://www.anc.org.za/ancdocs/ngcouncils/2005/nationalquestion.html> De qué trata la cuestión nacional en Sudáfrica? En primer lugar, se trata de la liberación de los negros en general y de los africanos en particular. En segundo lugar se trata de la lucha por crear una Sudáfrica democrática, unida y sin diferenciaciones de raza ni de sexo. En tercer lugar, se trata de procurar crear una nación sudafricana única y unida con una identidad común. En cuarto lugar, se trata de resolver las contradicciones antagonistas entre negros y blancos. Y en quinto lugar, se trata de combatir el tribalismo, racialismo y cualquier otra forma de chauvinismo étnico".

consecuencia la jerarquización de los objetivos poniendo por encima la liberación de la población negra por sobre el resto. La presidencia de Thabo Mbeki profundizó esta idea a partir de la instauración del paradigma del “Renacimiento Africano”. En el plano educativo, y particularmente de la historia reciente, este proceso se evidenció en la elaboración de un proyecto de reescritura de la historia. El Fondo para la Educación Democrática en Sudáfrica (South African Democracy Education Trust: SADET) elaboró diversos tomos sobre la historia de la lucha contra el Apartheid: “The road to democracy in South Africa”²⁶. El énfasis puesto en el desarrollo de los grupos anteriormente segregados impugnó la supuesta igualdad de experiencias implicadas en la idea de reconciliación y nación Arco Iris.

Como señala K. Bentley, al hacer confluír raza y cultura y al enfatizar la idea de que un grupo –la mayor parte de la población- tendría mayor legitimidad cultural que los otros, se estaría promoviendo la nacionalidad racial por sobre la nacionalidad cívica²⁷. En este sentido, la identidad nacional sería el resultado de una lucha entre diversas culturas y no de la creación de un nuevo paradigma social²⁸.

La contradicción entre la narración oficial de la reconciliación, que pretende construir una memoria colectiva en base a las atrocidades del pasado y las memorias que surgen en diversos sectores de la sociedad con respecto a cómo fue vivido ese trauma, nos llevan a pensar que la enseñanza de la historia en las escuelas de Sudáfrica es parte de una cuestión política, sin fáciles respuestas.

El paradigma explicativo que se desprende del discurso oficial es que el sistema de segregación racial se sostuvo exclusivamente por el accionar de individuos por separado, desvinculándolos de las cuestiones estructurales a la lucha de poder fundacional de dicho sistema. Este discurso de “demonios en conflicto” termina construyendo a la historia reciente en un cúmulo de experiencias personales interconectadas y a-históricas. Como señala Stanley Cohen, “*bajo la excusa de “mirar a los dos lados”, el enorme registro histórico de masacres se convierte ahora en “afirmaciones”, “sentimientos”, “pretensiones” o “rumores”*²⁹.

Debido a este paradigma, las discusiones acerca del pasado que podrían llegar a darse en el aula, estarían centradas en una lucha entre memorias más que en un pasado colectivo sufrido por todos.

Esta pugna de sentidos se hace también evidente al analizar la producción de recursos educativos destinados a enriquecer contenidos “oficiales” establecidos para la escuela media. En este punto es importante advertir la ausencia del Estado en la producción de materiales didácticos. El Departamento de Educación solo estableció los lineamientos básicos en cuanto a los contenidos para cada espacio curricular. Las editoriales llevan adelante la elaboración de los recursos didácticos para trabajar en el aula. La mayor parte de estos manuales, en el área de historia, contienen la narrativa de la reconciliación como eje central a partir del cual trabajar la historia reciente³⁰. Si bien así se

²⁶ Es importante señalar que este proyecto quedó desarticulado luego del abrupto fin de la segunda presidencia de Thabo Mbeki en septiembre de 2008.

²⁷ Bentley, Kristina, Understanding culture and rights in South Africa TodayÑ moving beyond racial hegemony in national identity, Democracy and Governance Programme, Human Sciences Research Council, South Africa

²⁸ Ibid.

²⁹ Cohen, Stanley: “Crímenes estatales de regímenes previos: conocimiento, responsabilidad y decisiones políticas sobre el pasado”. En: Revista Nueva Doctrina Penal, 1997/B. Buenos Aires, Ediciones del Puerto, 1997.

³⁰ Turning Points, producidos por el Instituto Para la Justicia y la Reconciliación de Sudáfrica; The Road to Democracy, producido por El Fondo Para la Educación Democrática de Sudáfrica.

estaría cumpliendo con el objetivo formal, ninguno de ellos logra desarrollar la temática de forma profunda, para lo cual deberían dar cuenta de los debates y conflictos necesarios para saldar el pasado. En este sentido, es importante advertir la formación de una nueva ortodoxia que configura un paradigma explicativo excluyente dejando al margen las diversas visiones, experiencias y reclamos sobre el pasado.

Respondiendo a las falencias de estos recursos para trabajar en el aula, diversas organizaciones civiles³¹ han tomado el tema en sus manos, produciendo varios proyectos educativos en los cuales el discurso de la reconciliación se ve desplazado por la necesidad de rescatar y revalorizar las experiencias de lucha y el trauma. El sitio South African History on Line, explicita sus objetivos del siguiente modo:

*“SAHO's mission is to break the silence of our past and to create the most comprehensive online encyclopedia of South African history and culture. SAHO has committed itself to involve heritage and academic institutions as well as ordinary South Africans in rewriting our history and in that way contributing to reconciliation, the building of a common humanity and a non-racial, non sexist and democratic society.”*³²

Con el objetivo de romper el silencio del pasado, el sitio web rescata una gran cantidad de narrativas, diversas entre sí, que dan cuenta de la complejidad de la lucha por la memoria y que llevan irremediamente a la discusión de la construcción de un pasado común a partir de la idea de una comunidad de víctimas. Debilitada esta idea: ¿sobre qué elementos debería centrarse la formación de una ciudadanía común? ¿Cuál es el papel que le cabe a la disciplina histórica en dicho proceso?

Los proyectos educativos, así como varias iniciativas de la sociedad civil -como las mencionadas anteriormente- en cuanto a la revisión del pasado son un gran paso en pos de la superación del trauma y la recomposición del tejido social. En este punto, el interrogante que surge es el lugar que podrían tener estos discursos en la construcción de una narrativa que integre a todas las experiencias dando lugar a la conformación de una ciudadanía basada en la igualdad -tal como lo explicita la Constitución. Pero cómo se logra que esta narración no implique la negación de la historia. Consideramos que es en este punto en donde se debe seguir trabajando.

Siguiendo las afirmaciones de Friedrich Nietzsche: *“Si detrás del impulso histórico no impera un impulso constructivo, si no se destruye y se desescombra para que un futuro, vivo en nuestras esperanzas, pueda levantar su casa sobre el suelo ya despejado, si la justicia impera sola, el instinto creador se debilita y desalienta.”*³³

Reflexiones finales

³¹ Algunas de estas organizaciones son: South Africa History on Line, South African History Archives.

³² Disponible en www.sahistory.org.za. Traducción de las autoras (resaltado por las mismas . Se pone “el énfasis es nuestro”): “El objetivo de SAHO es romper el silencio de nuestro pasado y crear una enciclopedia virtual muy comprensiva de la historia y la cultura de Sudáfrica. SAHO se comprometió a involucrar a las instituciones académicas, tradicionales así como a los sudafricanos en general en la reescritura de nuestra historia y en contribuir a la reconciliación, la construcción de una humanidad en común y de una sociedad democrática sin diferenciaciones de raza ni de sexo”.

³³ Nietzsche, Friedrich, Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida, Biblioteca EDAF, Madrid, 2000.

“Independientemente de su vocación científica, la historia ejerce en efecto una doble función, terapéutica y militante.”³⁴

Habiendo desarrollado las complejas características de la transmisión de la historia reciente sudafricana en el aula, podríamos pensar que el discurso de la reconciliación funcionó como un silenciador para la diversidad de experiencias que aún hoy siguen buscando su lugar en la historia. La conflictividad en la Sudáfrica post-Apartheid no permitió, en definitiva, la construcción de una visión del pasado abierta, flexible e inclusiva.

Los silencios originados a partir de la concepción de la historia como una fuente disruptiva de la “pax social” –enarbolada por el discurso de la reconciliación– presagian grandes consecuencias hacia el futuro. Teniendo en cuenta que la historia debería formar visiones críticas del pasado y presente, nos preocupa que la ausencia de la misma en las nuevas generaciones derive en la formación de sujetos a-históricos, que no se replanteen las vinculaciones entre su situación actual y las acciones del pasado. En este sentido, el miedo a la historia llevaría a la imposibilidad de cuestionarse sobre las condiciones que afectan sus vidas cotidianas, teniendo como principal consecuencia la naturalización de las mismas.

Podríamos pensar, por ende, que en la actualidad la historia como disciplina en el aula no cumple con la función a la que se aspiraba en el momento de la transición: ni construye una narración colectiva ni sirve como herramienta para educar a lo futuros ciudadanos en una sociedad abierta, multicultural y socialmente democrática.

Las cuestiones planteadas en estas líneas tienen como guía la afirmación, tomando la idea de Marc Ferro, de que la historia debería cumplir una función militante y terapéutica a la vez. Encontramos que en la Sudáfrica post-Apartheid ambas están en profunda contradicción, provocando en consecuencia importantes problemas epistemológicos a la hora de la transmisión de la historia reciente.

Bibliografía Consultada

Documentos

Nacional Currículm Statement, Department of Education o the Republic of South Africa.

Department of Education, Manifiesto on Values, Education and Democracy, Republic of South Africa, 2001.

Currículum 2005, Department of Education of the Republic of South Africa

Promotion of National Unity and Reconciliation Act , No 34 of 1995, South Africa

³⁴ Ferro, Marc, *Cómo se cuenta la historia en el mundo entero*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1993.

Bibliografía

Bentley, Kristina, Understanding culture and rights in South Africa Today: moving beyond racial hegemony in national identity, Democracy and Governance Programme, Human Sciences Research Council, South Africa

Bhabha, Homi, Nation and Narration, Routledge, New Cork, 1990.

Cohen, Stanley: "Crímenes estatales de regímenes previos: conocimiento, responsabilidad y decisiones políticas sobre el pasado". En: Revista Nueva Doctrina Penal, 1997/B. Buenos Aires, Ediciones del Puerto, 1997.

Congreso Nacional Africano, "La Cuestión Nacional", Consejo Nacional del Congreso, 2005. <http://www.anc.org.za/ancdocs/ngcouncils/2005/nationalquestion.html>

Cornevin, Marianne, Apartheid poder y falsificación de la historia, Unesco.

Dryden, Sarah, Mirror of a Nation in Transition: History Teachers and Students in Cape Town Schools, Master of Philosophy in Education Dissertation submitted to the University of Cape Town, Faculty of Education, April 1999

Ferro, Marc, Cómo se cuenta la historia en el mundo entero, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1993.

Franco, Marina y Levin, Florencia, La historia reciente en las escuelas. Nuevas preguntas y algunas respuestas, en Red Interdisciplinaria de Estudios sobre Historia Reciente (RIEHR): www.riehr.com.ar

Louw, Dirk, Ubuntu and the challenges of multiculturalism in Post- Apartheid South Africa, Quest An African Journal of Philosophy, Volume XV No. 1-2, 2001

Nietzsche, Friedrich, Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida, Biblioteca EDAF, Madrid, 2000.

Posel, Deborah, The TRC report. What kind of history? What Kind of Truth?, en Posel Deborah, Simpson G, Commissioning the past, Understanding South Africa Truth and Reconciliation Commission, Joburg, Wits University Press.

Rosa Rivero, Alberto, Memoria, *Historia e identidad. Una reflexión sobre el papel de la enseñanza de la historia en el desarrollo de la ciudadanía*, en Carretero Mario y Voss, James (comp.), Aprender y pensar la historia, Amorrortu editores, 2004

Siebörger, Rob, History and the Emerging Nation: The South African Experience, Department of Education, University of Cape Town, South Africa, 2000.

Statement by the South African Historical Society on the implications of Curriculum 2005 for history teaching in the schools, 1998.

Truth and Reconciliation commission Final Report, Volumen I, 1998.

Una comparación entre ‘ubuntu’ como antología relacional en la filosofía africana bantú y el planteamiento “nosótrico”. Su relevancia en estudios sobre afrodescendientes.

Jean-Bosco Kakozi Kashindi¹

ENTENDIENDO EL “UBUNTU”

Desde que el filólogo y antropólogo alemán Wilhelm Bleek (1827-1875) acuñó el concepto “bantú”², pensando en una cierta unidad lingüística de muchas lenguas africanas del sur del Sáhara, el término bantú iba tomando cada vez muchas proporciones. En Sudáfrica donde Bleek estuvo trabajando como filólogo, antropólogo y político, los blancos empezaron a llamar a los negros sudafricanos “bantú”, de tal manera que hoy en día ese término quedó con algunas connotaciones racistas en aquel país. Sin embargo, a nivel intelectual, en muchos países se adoptó ese concepto, con fines de investigaciones científicas o de autoafirmaciones identitarias de parte de los africanos de la región. Es en esa línea donde podemos situar los trabajos del padre franciscano, el belga Placide Tempels, que desembocaron en su multicitado libro “*Filosofía bantú*”, publicado en 1945, el cual abrió, por así decirlo, las investigaciones en la filosofía africana. Otro dato insoslayable en la misma línea, es precisamente la apropiación oficial del “ser bantú”, por parte de algunos gobiernos de los países del espacio lingüístico bantú que, el 08 de enero de 1983, crearon el “Centro Internacional de las Civilizaciones Bantú (CICIBA)”, para promover las investigaciones interdisciplinarias sobre los pueblos bantú.

Ahora bien, en Sudáfrica, país donde se aplicó muy tempranamente y de manera racista, el término “bantú”, ha sido uno de los lugares donde se ha hecho distintas investigaciones afines. Pues, en un ambiente donde los autóctonos – en su mayoría bantú – eran discriminados, marginados y estigmatizados por su color de piel, a tal grado de negarles su humanidad (ubuntu); en un ambiente donde lo blanco era sinónimo de la fuerza (armas), del poder, del bienestar y de lo bello, en detrimento de lo negro; en un país donde “*black was not just the absence of light in South Africa, but the absence of identity*”³ ...; obviamente la reacción de los nativos sudafricanos debería ser diversa: aceptar las humillaciones asimilándose al hombre blanco y a sus valores, rechazar enérgicamente las humillaciones del hombre blanco y todos los valores “blancos”, o buscar una tercera vía que, *mutatis*

¹ El Profesor Jean-Bosco Kakozi Kashindi es de nacionalidad congoleesa (R.D.Congo), nativo “swahilhablante”. Realizó estudios en filosofía y ciencias humanas, en la República Democrática del Congo. Maestro en Estudios Latinoamericanos, en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), y ahora pasante de doctorado en el mismo posgrado de la misma universidad. Trabaja impartiendo clases de lengua swahili en el programa de maestría en Estudios de África, en el Centro de Estudios de Asia y África, de El Colegio de México, A.C. Sus líneas de investigación versan sobre los estudios afroamericanos y los estudios africanos, en los campos de historia y filosofías latinoamericana y africana.

² http://es.wikipedia.org/wiki/Lenguas_bant%C3%BAes

³ Battle, Michael, *Reconciliation. The Ubuntu theology of Desmond Tutu*, The Pilgrim Press, Cleveland, Ohio, 2009, p.2.

mutandis, podríamos llamar del “Calibán” (aprender los valores y la lengua impuestos, para luego servirse de ellos para operar una “transmutación axiológica”⁴ de los mismos). Muchas de esas reacciones las han encarnado algunos intelectuales y políticos sudafricanos como Steve Biko, Nelson Mandela, Masolo, Desmond Tutu, entre otros.

Este último es también, como Mandela, premio nobel de la paz. Este premio ha sido la apoteosis de su lucha contra el sistema de apartheid, cuyos muros fueron derrumbados por la apertura de aquel país al multipartidismo que llevó a la elección de Nelson Mandela, como primer presidente negro, en 1994. Siendo Tutu obispo anglicano de la etnia Xhosa, y conociendo tan bien tanto la cultura y la tradición de su pueblo como la cultura y tradición de los blancos, ha fungido como una verdadera bisagra en la lucha emprendida por su pueblo, y luego en la reconciliación de una Sudáfrica post-apartheid. El ser un pastor anglicano africano, ha sido determinante en la elaboración de un pensamiento arraigado tanto en la tradición y cultura africana bantú, como en la tradición cristiana anglicana. El concepto clave que ha manejado es el de “Ubuntu”.

Hablando de este concepto, el exponente más cabal del pensamiento de Desmond Tutu, Michael Battle apunta:

“Ubuntu is the plural form of the African word Bantu, coined by Wilhelm Bleek to identify a similar linguistic bond among African speakers. Ubuntu means “humanity” and is related both to umuntu, which is the category of intelligent human force that includes spirits, the human dead, and the living, and to ntu, which is God’s being as metadynamic (active rather than metaphysical). Tutu is from the Xhosa people, and his sense of ubuntu derives from the proverbial Xhosa expression “ubuntu ungamuntu ngabanye abantu”, which, translated roughly, means “each individual’s humanity is ideally expressed in relationship with others” or “a person depends on other people to be a person”⁵.

Habiendo una unidad lingüística comprobada entre los pueblos bantú, podríamos encontrar en casi todos estos pueblos, una expresión similar. Así por ejemplo, en zulu se dice: *“umuntu ngumuntu ngabantu”*; en mashi (lengua hablada en el este de la República Democrática del Congo) se dice: *“O’muntu ajirwa n’owabo”* (la persona se hace con el otro” o “la persona es hecha por la otra”); en swahili (la primera lengua negroafricana y bantú que tiene más hablantes) se dice: *“Mtu ni mtu kati ya watu”* (la persona es persona en medio de [o en relación con] las personas). Esas expresiones o dichos tienen un campo muy amplio de aplicación, ya que resume en sí un pensamiento y una práctica ética que, en las sociedades africanas, son considerados como base del entendimiento del ser humano y lo humano mismo. Muchas de las traducciones que han sido dadas a esas máximas son las siguientes: “La persona es [se hace] humano a través de otras personas”, “yo soy porque

⁴ Roig, A. Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981, p.51.

⁵ Battle, Op. Cit., p.39. Traducción libre: *Ubuntu es la forma plural de la palabra africana “bantú”, acuñada por Wilhelm Bleek para identificar un vínculo lingüístico similar entre los hablantes africanos. Ubuntu significa “humanidad”, y está relacionado tanto a “umuntu”, que es la categoría de la fuerza humana inteligente, que incluye espíritus, la muerte y la vida humana, como a “ntu”, que es el ser divino como metadinámico (en el sentido activo que metafísico). Tutu pertenece al pueblo Xhosa, y el sentido que le da a “Ubuntu” viene del proverbio Xhosa: “Ubuntu ungamuntu ngabanye abantu”, lo cual se traduciría como “cada humanidad individual se expresa idealmente en la relación con los demás”, o “la persona depende de otras personas para ser persona”.*

nosotros somos” (Desmond Tutu), “humanidad hacia otros”, “una persona es persona en razón de las otras personas”, “la creencia es un enlace universal de compartir que conecta a toda la humanidad”⁶, etc.

De esas concepciones se desprende una visión comunitaria que asienta a la comunidad humana como base del ser, del existir y de la realización de todos los seres humanos. En la práctica esto se traduce, por ejemplo, en la concepción de la familia en África. Ésta no se reduce solamente a papá, mamá e hijos, sino que se extiende a los demás miembros lejanos de la familia. En efecto, es muy común en África escuchar a alguien presentar a su prima o primo, como su hermana o hermano. Otro ejemplo, es del que nos hace eco Buatu Batubenge en su tesis doctoral⁷, cuando muestra que los africanos resuelven sus problemas en comunidad, donde todo el mundo tiene derecho a la palabra. Son las “*interminables palabras*” de los africanos. En la era del multipartidismo en África (los años noventa), muchos países echaron mano a esa práctica tradicional para buscar el consenso en cuestiones muy relevantes de sus respectivos países. Fueron las famosas “Conferencias Nacionales Soberanas Africanas”. Un último ejemplo que bien ilustra esa práctica es el que concierne la supuesta práctica de esclavitud “intra-africana”. Según el congolés-brasileño, Kabengele Munanga⁸ y según el brasileño Eugenio Platão de Carvalho⁹, en la esclavitud “africano-africana” o “intra-africana” hubo un fuerte sentido comunitario. Pues los cautivos de guerras o las personas “empeñadas” por sus familias, integraban ya la comunidad que las recibía, de tal manera que con el pasar del tiempo se convertían ya en los miembros enteros de la dicha comunidad. De hecho, según De Carvalho, el reino de Dahomey se fortaleció mucho por todos los cautivos de guerras que habían integrado completamente la comunidad dahomeyana. Todo esto muestra la importancia de la comunidad en las sociedades africanas. El mismo Tempels apunta, en su “*Filosofía bantú*”, que el peor de los castigos que le podría tocar a un “muntu” es ser excluido de su comunidad¹⁰.

Esta visión comunitarista ha sido criticada por varios autores tanto africanos como extranjeros, y también ha sido abusada por algunos dirigentes “oportunistas” africanos. La crítica más importante consiste en “sacrificar” al individuo en aras de la comunidad. Como nuestra propuesta va en la línea del pensamiento de Tutu, pensamos con él que se puede contestar desde un planteamiento de la interdependencia. De hecho, fue de esta forma que Tutu trascendió algunos planteamientos de la filosofía africana que, en su afán de búsqueda de la “originalidad” africana frente a una imponente filosofía occidental, han resaltado sobremanera lo comunitario en detrimento de lo individual. Tutu parte de un horizonte cristiano, para respaldar su pensamiento. Así lo apunta Battle:

“Tutu stresses the Christian definition of relationship, as opposed to other social forms of communalism, to define ubuntu. Influenced deeply by Anglican spirituality, Tutu is able to

⁶ Véase: [http://es.wikipedia.org/wiki/Ubuntu_\(Sudáfrica\)](http://es.wikipedia.org/wiki/Ubuntu_(Sudáfrica))

⁷ Buatu, Batubenge, Omer, *Elementos histórico-culturales en la construcción de la democracia para África y su importancia para América Latina. El caso de la Conferencia Nacional Soberana Africana* (tesis doctoral en Estudios Latinoamericanos, FFyL/UNAM, 2003)

⁸ Munanga, Kabengele, *Origens africanas do Brasil contemporâneo. História, línguas, culturas e civilizações*, Ed. Global, Sao Paulo, 2009, PP. 88-90.

⁹ De Carvalho, Platão Eugênio, *A Conquista da África meridional e o tráfico de escravos para o Brasil*, Grupo Editorial Scorecci, Sao Paulo, 2007, p.86.

¹⁰ Tempels, Placide, *La Philosophie bantoue*, Éditions Africaines, Paris, 1949.

overcome African philosophy's tendency to go to the opposite extreme of discounting individuals for the sake of community. For him, being properly related in a theological ubuntu does not denigrate individuality. Instead it builds an interdependent community"¹¹.

Para Tutu, pues, la interdependencia es primordial entre los seres humanos. Éstos se convierten en personas solamente viviendo en un ambiente donde hay una interacción entre diversas personas y culturas. Esto lleva a pensar, según Tutu, que si no existe un tal ambiente, la persona no puede sobrevivir¹². Esta idea "ubuntuista" de la interdependencia consagra un principio fundamental desde el cual se entendería lo que algunos autores han llamado "ontología relacional"¹³. Esto es, un concepto que remite a una inteligibilidad de los entes desde su relación y no desde su substancia, como lo había acertado la metafísica tradicional.

UBUNTU Y LA CUESTIÓN DE LA IDENTIDAD: ¿YO vs NOSOTROS?

En su tesis doctoral, el filósofo-teólogo sudafricano Forester Dion aborda el "Ubuntu" desde el enfoque de la ontología relacional. Ante el dilema metodológico que se ha siempre presentado en el momento de estudiar las identidades, él sugiere el concepto del "Ubuntu" como un mejor punto de partida. Pues, metodológicamente hablando, muchos estudiosos de las identidades de los seres humanos han partido, fenomenológicamente, desde un horizonte objetivista que se resume en el "tú eres", que se entiende en términos levinasianos como la exterioridad o la alteridad; y desde un horizonte subjetivista que se resume en la frase "yo soy", que evocaría los planteamientos heideggerianos de la mismidad. Entonces, para resolver este problema, Forester piensa hallar en el "*Umntu ngumuntu ngabantu*", una vía de salida, una tercera vía, por decirlo así, para replantear la cuestión de las identidades. Siendo un cristiano creyente, echa mano de la antropología cristiana y de la teología trinitaria, y asevera que "[the] true identity is both shaped by, and discovered in, relationship with others. The clearest expression of this reality is to be found in the African saying *Umntu ngumuntu ngabantu* (A person is a person through other persons)"¹⁴. Conceptualizando más

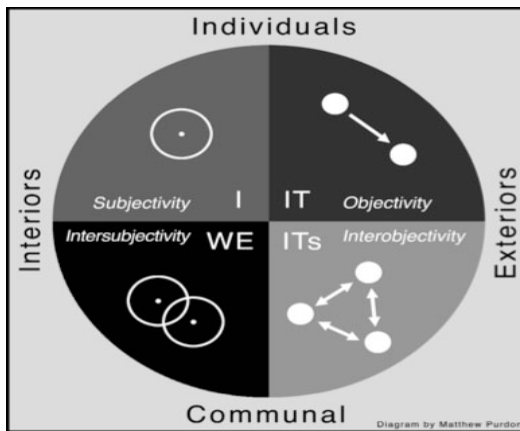
¹¹ Op. Cit., p.42. Traducción libre: "Tutu enfatiza la definición cristiana de la relación, como opuesta a otras formas sociales de comunitarismo, para definir el "Ubuntu". Profundamente influido por la espiritualidad anglicana, Tutu pudo superar la tendencia de la filosofía africana que, en la búsqueda de lo comunitario, se fue al otro extremo, menoscabando lo individual. Para él, el ser propiamente relacionado a la teología del Ubuntu, no desprecia la individualidad, antes bien, construye una comunidad interdependiente".

¹² *Ibid.*, p.43.

¹³ Autores como el filósofo-teólogo sudafricano Forester A. Dion (obra de referencia: "*Validation of individual consciousness in strong artificial intelligence: An African Theological contribution*" [Tesis de doctorado en Teología sistemática], University of South Africa, June 2006); el teólogo jesuita alemán Peter Knauer (obra de referencia: "*Para comprender nuestra fe*", UIA-Librería Parroquial, México, 1989); la teóloga mexicano-alemana Bárbara Andrade (obra de referencia: "*Dios en medio de nosotros*", Secretariado Trinitario, Salamanca, 1999); todos, desde lugares de enunciación distintos, han coincidido en superar la metafísica tradicional o sustancial-aristotélica, a partir del planteamiento de la "ontología relacional". El primero (Forester), desde los planteamientos de la filosofía africana sobre el "Ubuntu", hace hincapié en la importancia de la intersubjetividad en el proceso de la definición y apropiación de una identidad; los dos últimos (Peter y Bárbara), por su lado, desde un enfoque antropológico-teológico, ponen en relieve el misterio de la Santa Trinidad, donde se vive una dichosa interdependencia sin la cual no se puede entender al Dios de Jesucristo, o al Dios cristiano: el Padre no es el Hijo, y el Hijo no es el Espíritu, como tampoco éste es el Padre ni el Hijo; pero el Padre, el Hijo y el Espíritu no son sino el Mismo Dios. Por la encarnación del Dios-Hijo, fuimos hechos partícipes de esa divinidad, o en otros términos, fuimos incorporados en la comunidad trinitaria, esto es, hemos recibido el abrazo trinitario, o sea del Padre, por el Hijo, en el Espíritu; por tanto, desde entonces nuestra identidad de hijos e hijas de Dios se definen desde la relación entre Dios y nosotros, y entre nosotros mismos.

¹⁴ Dion, A., Forester, *Validation of individual consciousness in strong artificial intelligence: An African*

su propuesta, Forester formula algunas categorías para entender mejor el “Ubuntu”: habla de la objetividad, la interobjetividad, la subjetividad y la intersubjetividad.



La objetividad y la subjetividad estarían en el ámbito individual, mientras la intersubjetividad y la interobjetividad se quedarían en el ámbito comunitario; pero la objetividad y la interobjetividad se entenderían pura y simplemente a través de la exterioridad, mientras la subjetividad y la intersubjetividad serían inteligibles a través de una interioridad, pero con una diferencia muy importante: la subjetividad se entiende desde lo que llamaríamos una “misma mismidad”; mientras la intersubjetividad se hace inteligible a través de una “mismidad comunitaria” o una

“mismidad ‘nosótrica’”, parafraseando a Lenkersdorf. No es ni una negación de la individualidad, sino más bien una forma de su inteligibilidad intersubjetiva. Esto es el “Ubuntu” que consagra el principio de la ontología relacional, porque el “yo” no se entiende, no se hace, no existe, sino a través del “nosotros”. Lo cual nos estaría diciendo que el “nosotros” antecede metafísicamente al “yo”. Esto fue justamente lo que descubrió Lenkersdorf con los tojolabales.

Pero, en este autor encontramos algo más. Lo explica de la siguiente manera:

“El NOSOTROS enfatiza una entidad grupal y/o individual y lo hace al ser empleado con una frecuencia sorprendente, que nos hace llegar a la conclusión de que se trata de una palabra-clave [en los Tojolabales]. En el intercambio grupal de ideas, cada uno de los participantes habla del NOSOTROS y no del YO. [...] cada hablante sabe y respeta esa relación que llamamos “NOSÓTRICA” y que orienta a todos hacia un acuerdo, en lugar de que cada uno hable por sí mismo, convencido de sus ideas para jalar a los demás en la dirección suya”¹⁵.

Es precisamente esta idea de “relación” que nos llevaría necesariamente a poner en escena el deíctico muy importante para la filosofía latinoamericana: el “NOSOTROS”.

En sus estudios sobre los tojolabales, Carlos Lenkersdorf destaca una peculiar manera de filosofar “nosótrico” que caracteriza a este pueblo maya de Chiapas. El famoso “tik-tak” en el habla de ese pueblo remite siempre a la dimensión “nosótrica” de su vivir y actuar. Esto es un vivir y un actuar interdependiente. Esa interdependencia empieza desde el nacimiento, porque

Theological contribution (Tesis de doctorado en Teología sistemática), University of South Africa, June 2006, pp.218-326. Traducción libre: “la verdadera identidad se forma a partir de, y se descubre en, relación con los otros. La expresión más clara de esta realidad se encuentra en el dicho africano (zulú) que reza: “*Umntu ngumuntu ngabantu* (la persona es persona a través de otras personas)”

¹⁵ Lenkersdorf, *Op. Cit.*, p.31.

“desde el nacimiento de una persona la educación significa vivenciar el NOSOTROS. En cuclillas, madre da a luz a su niña o niño, rodeada por los adultos casados de la familia extensa. Una persona con experiencia y de cierta edad, mujer u hombre, hace el papel de partera. La criatura, una vez lavada, pasa a los brazos de cada uno de los familiares presentes. Así se realiza la aceptación en el círculo del NOSOTROS familiar o se inicia la educación sociocéntrica, mejor dicho nosotrocéntrica, si se nos permite el neologismo”¹⁶.

Esta práctica es muy determinante cuando se trata de entender esencialmente a las personas. Desde esta perspectiva que nos presenta Lenkersdorf, jamás pensaremos en las personas como mónadas cerradas en sí mismas, teniendo una conciencia de sí y para sí, sino más bien la inteligibilidad de cada persona como ente, vendría de la relación de interdependencia, anterior aun a la concepción del sujeto en cuestión. Es lo que, de alguna manera, se ha entendido en términos levinasianos como “el tiempo diacrónico”, pues “el tiempo significa ese *siempre* de la no-coincidencia, pero también el *siempre* de la relación – del anhelo y de la espera”¹⁷. Antes de ser concebido uno, ha habido siempre una relación de interdependencia entre sus parientes y entre los entes que conforman la comunidad de éstos; luego al nacer, ahí están presentes los genitores y la comunidad recibiendo interdependientemente a la nueva criatura. Esa “*nosotredad*” apela al nuevo integrante de la comunidad, desde una temprana edad, a entrar ya en el juego de la convivencia con otros. Y lo irá aprendiendo desde el entorno familiar donde su mamá u otra persona de referencia, le irá educando a la obligación de responsabilizarse de sus hermanitas/os. Esa educación, según Lenkersdorf, “tiene por meta lo que podemos llamar la NOSOTRIFICACIÓN de la persona desde el instante del nacer. Es esa misma NOSOTRIFICACIÓN la que caracteriza el camino hacia el comportamiento ético”¹⁸.

EL “NOSOTROS” COMO PUNTO DE PARTIDA DE LA ÉTICA

La ética ha sido una de las mayores preocupaciones en la filosofía latinoamericana en general, y en la filosofía de la liberación latinoamericana en particular. Haciendo un balance de las corrientes de esa filosofía, Cerutti muestra esa preocupación ética en los autores implicados, que la entendieron y/o abordaron de distintas maneras¹⁹. El sector historicista con sus vertientes historicista y problematizador ha sido el que ha recalcado la impostergable consideración de la “conciencia de alteridad como movilizadora de la actitud liberadora”²⁰. Aparte ha visto la filosofía como “saber de integración, pensamiento integrador que permite ir incorporando sucesivos niveles de alteridad a la totalización en proceso”²¹. Esa totalización en proceso no es abstracta, porque acontece en el día a día del vivir de los moradores de este subcontinente. Esto es, acontece desde una historicidad entendida como cotidianidad. Esto le da un horizonte de comprensión al deíctico “NOSOTROS”, que

¹⁶ Lenkersdorf, C., *Filosofar en clave tojolabal*, Porrúa, México, 2002, p.64.

¹⁷ Lévinas, E., *El Tiempo y el Otro*, Paidós, Barcelona, 1993, p.70.

¹⁸ *Op. Cit.*, p. 124.

¹⁹ Cerutti, G., Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 1994, pp. 366-469.

²⁰ *Ibidem*, p. 457.

²¹ *Idem*.

Roig explica como “nosotros los latinoamericanos”²². Aquí Roig aclara que dentro de este “latinoamericanos” existe mucha diversidad, lo cual advierte que a partir del/la que hable por “nosotros”, se debe saber quién es el/la que está hablando por las/los latinoamericanas/os. De ahí, vislumbrar lo que se entiende por “nosotros los latinoamericanos”.

Este punto deja asentado, por decirlo así, dos consideraciones muy relevantes: la importancia de la historicidad de los entes, sujetos y objetos del filosofar por una parte y, por la otra, el *locus* desde el cual se filosofa, que implica la no-exclusión de nadie, puesto que todos integran la realidad desde la cual se ha de partir. Sin embargo, con la advertencia de Roig acerca de “lo nuestro”, urge una cuidadosa crítica y autocrítica, para desenmascarar el autoengaño que puede surgir dentro de ese posicionamiento englobante de “Nuestra América”.

Es precisamente aquí donde se ubicaría la vertiente historicista problematizador que antepone, ante toda otra preocupación en el quehacer filosófico, la pregunta por la problemática propia de la filosofía latinoamericana. Y como “la problemática no admite un tratamiento inmediato, sino que es posible leerla como en negativo en la medida en que constituye la condición misma de posibilidad del surgimiento de determinados problemas”²³, esta vertiente deja así abierta la posibilidad tanto de echar mano de otras disciplinas, para impregnar mejor la complejidad de la realidad socio-histórica de la cual se debe siempre partir; de esta forma se impondría una ruptura epistemológica, porque es el conocimiento que debe ir entendiendo la realidad, y no al revés.

Estos tres planteamientos que acabamos de ver (el del “Ubuntu”, en la filosofía africana bantú; el de “lo nosótrico”, en la filosofía tojolabal; y el que se ha llamado “nuestramericano”, de la filosofía de la liberación latinoamericana) se nos presentan como mejores herramientas para abordar la realidad de los afrodescendientes en el subcontinente americano. Pues esa realidad es insoslayable cuando se trata, en general, de la realidad latinoamericana y caribeña, porque los afrodescendientes también estuvieron en los albores de la reconfiguración identitaria de los habitantes del “Nuevo Mundo”, como lo afirma el maestro Zea:

“La pregunta sobre el ser histórico-social de América Latina y sobre sus múltiples problemas podría resumirse en las palabras de Simón Bolívar pronunciadas ante el Congreso de Angostura el 15 de febrero de 1819. “Tengamos presente – dijo El Libertador – que nuestro pueblo no es el europeo, ni el americano del Norte, que más bien es un compuesto de África y de América, que una emanación de Europa. Puesto que hasta la España misma deja de ser europea por su sangre africana, por sus instituciones y por su carácter. Es imposible asignar con propiedad a qué familia pertenecemos. La mayor parte del indígena se ha aniquilado, el europeo se ha mezclado con el americano y con el africano, y éste se ha mezclado con el indio y con el europeo. Nacidos todos del seno de una misma madre, nuestros padres,

²² Roig, *Op. Cit.*, p.19.

²³ Cerutti, *Op. Cit.*, p.462.

diferentes de origen y en sangre, son extranjeros, todos difieren visiblemente en la epidermis; esta desemejanza trae un reato de la mayor trascendencia”²⁴.

En efecto, la desemejanza que puede ser considerado como aquel “pecado” ya perdonado, pero cuya obligación aún queda, hace surgir un fuerte sentimiento, a priori, de falta de identidad latinoamericana. Pues, ¿cómo hablar de una identidad en un mundo tan heterogéneo que es América Latina? ¿Cómo hablar de una identidad común de “hombres que lejos de identificarse entre sí se repelen o se anulan unos a otros? ¿Cómo apelar a la identidad de hombres que no se reconocen como iguales en sus innegables diversidades, si no por el contrario, hacen de estas diversidades el punto de partida de la justificación del predominio de unos sobre otros?”²⁵

Con base en los planteamientos arriba mencionados, algunas preguntas nos surgen, en vista de una mejor aprehensión del cometido de esta reflexión: considerando el hecho que la mayoría de los afrodescendientes en América Latina y el Caribe han vivido en la miseria y marginación²⁶, ante el fracaso de algunos esfuerzos que se han intentado para entender y remediar la situación de los afrodescendientes, etc., urge la pregunta ¿Qué tanto se ha problematizado la cuestión “afro” en América Latina y el Caribe? ¿Cuáles fueron las bases teóricas de las que muchas naciones latinoamericanas partieron para abordar la problemática “afro”? Y ¿por qué se partió de esas bases? ¿Qué es lo que estaba en juego? Ante una reincidencia – cada vez más apremiante de esa problemática – que demuestra, a los todavía incrédulos, que la cuestión de los afrodescendientes no es un bonito cuento, sino una realidad como tantas otras de este subcontinente, ¿no estaríamos en la obligación de operar una ruptura epistemológica, para pensar en otras pistas teórico-metodológicas que nos puedan ayudar a aprehender de otra forma la cuestión “afro” y proponer algunas soluciones?

EL “UBUNTU” Y LO “NOSÓTRICO” ANTE LA REALIDAD “AFRO”

La famosa polémica “Las Casas –Sepúlveda” desembocó en una práctica que Las Casas lamentaría antes de su muerte: la esclavitud de los africanos en América. No se sabrá a ciencia cierta cuántos africanos llegaron a las tierras americanas, puesto que aparte de los registros que se tienen de los cargamentos de los esclavos que cruzaron el atlántico, hay una gran zona de sombra sobre la actividad paralela que era organizada por los contrabandistas. Pero, lo cierto es que, más allá de la “guerra de las cifras” entre los especialistas de este tema, nadie puede atreverse a negar el que llegaron millones de africanos a América. Y, a la excepción de Estados Unidos, en ningún país hubo un intento, oficialmente hablando, de organizar el retorno de esos entes a sus tierras de origen.

Ahora bien, después de la abolición que en muchos países fue concomitante al advenimiento de sus respectivas independencias, los descendientes de los esclavos africanos que, en muchos

²⁴ Zea, Leopoldo, In “*Identidad y cultura latinoamericana*”, Nuestra América N°8, CCyDEL, Mayo-Agosto 1983, p.19.

²⁵ *Idem.*

²⁶ Aquí es muy llamativo de recordar irónicamente cómo las instituciones encargadas del desarrollo en los países del continente americano, indican objetiva (¿y cínicamente?) que Haití, el país “afrodescendiente” por excelencia, es el más pobre del continente.

países, lucharon directamente o ayudaron directa o indirectamente en las luchas de las independencias, fueron pagados, por así decirlo, en "*monnaie de singe*"²⁷ (moneda de simio). Por tanto, fueron completamente olvidados en el reparto del "botín de guerra", y consciente o inconscientemente invisibilizados en la configuración de las nuevas identidades nacionales.

Esta situación agravó más la realidad de los afrodescendientes que, de por sí, era ya precaria por tener en sus "pasivos históricos", la explotación deshumanizante cuyos corolarios no podían ser sino la exclusión, la marginación, la estigmatización racial y la pobreza. Este es el cuadro que, dos siglos después de las independencias latinoamericanas y caribeñas, nos pinta todavía la realidad de la mayoría de los afrodescendientes. Una revista sobre la realidad latinoamericana y caribeña nos hace eco de ello:

"La acumulación, durante siglos, de trabajo forzado, masacres, violaciones, privaciones, llevó a la construcción, dentro de la sociedad latinoamericana, de un ser humano invisibilizado y estigmatizado. Esta realidad se expresa en las cifras de pobreza y exclusión que hoy las ciencias sociales brindan: el 92% de los 150 millones de afrodescendientes viven bajo la línea de pobreza y sin ninguna real participación e incidencia de desarrollo en sus propios países"²⁸.

Esta realidad es la que nos apremia a ahondar las reflexiones sobre los problemas que los afrodescendientes siguen viviendo hoy en día, en América Latina y en el Caribe. Como lo pudo bien notar el maestro Zea, el problema de fondo de América Latina es el problema del hombre. Es en esta línea que hay que entender, quizás extrapolando al maestro mexicano, la problemática "afro". Porque no se puede aprehender a su justo valor esta problemática si no se problematiza más el aspecto fundamental de esa situación: la vergonzante deshumanización de millones de seres humanos. Por ello, consideramos que tanto los aportes teóricos y metodológicos de la "ontología relacional", surgidos de los planteamientos de un humanismo y una ética africanos que hunden sus raíces en el concepto de "Ubuntu", como aquellos otros emanados de la ética "nosótrica" y del historicismo problematizador, que podemos situar generalmente en la filosofía latinoamericana sin más; se presentan como un imprescindible andamiaje a través del cual hay que consolidar rigurosamente la investigación y la lucha por las/los afrodescendientes, cada uno desde su trinchera.

La peculiaridad de este aporte, pues, radica en aquella visión altuseriana de la "ruptura epistemológica" o habermasiana de "círculo hermenéutico" (porque los contextos o las situaciones van cambiando, lo cual exige otra forma de interpretar la realidad "afro", por ende, una nueva construcción epistemológica). También consideramos como otro aporte importante el "puente epistémico" que urge tender entre África y el subcontinente americano, un punto que ha sido siempre sugerido por casi todos los estudiosos del tema "afro".

²⁷ "*Payer en monnaie de singe*" (pagar en moneda de simio), es una expresión coloquial en francés, que se aplica a una situación cuando alguien, en vez de pagarle lo debido a la otra persona por los servicios que le hizo, se contenta con hacerle el "chantaje", bromas, etc. (Véase: <http://www.cnrtl.fr/definition/monnaie>)

²⁸ *Revista trimestral latinoamericana y caribeña de desarrollo sustentable*, Núm. 5, Vol.2, Santiago de Chile, 2004.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Aguirre Beltrán, G., *La población negra de México. Estudio etnohistórico*, FCE, México, 1989.
- Bastide, Roger, *Las Américas negras*, Alianza Editorial, Madrid, 1969.
- , *Les religions africaines au Brésil: vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*, Presses universitaires de France, Paris, 1960.
- Battle, Michael, *Reconciliation. The Ubuntu theology of Desmond Tutu*, The Pilgrim Press, Cleveland, Ohio, 2009.
- Bernard, Carmen, *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*, Fundación Histórica Tavera, Madrid, 2001.
- Buatu, Batubenge, Omer, *Elementos historico-culturales en la construcción de la democracia para África y su importancia para América Latina. El caso de la Conferencia Nacional Soberana Africana* (tesis doctoral en Estudios Latinoamericanos, FFyL/UNAM, 2003).
- Buber, Martin, *Yo y tú*, Nueva visión, Buenos Aires, 2002.
- Cerutti, G., Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 1994.
- , *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, UNAM-Porrúa, México, 2000.
- , *Filosofías para la liberación: ¿liberación del filosofar?*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1997.
- , *Lecturas críticas*, Instituto Michoacano de Ciencias de la Educación, Morelia, 1996.
- , *Democracia e integración en América Latina: ensayos*, EDIUNC, Mendoza, 2007.
- Cerutti, H. & Magallón, M., *Historia de las ideas latinoamericanas: ¿disciplina fenecida?*, Casa Juan Pablo, México, 2003.
- Chukwudi Eze, Emmanuel (ed.), *Pensamiento africano. Ética y política* (título original: "African Philosophy", ed. Bellaterra, Barcelona, 2001).
- "Declaratoria emitida en el Foro *Afromexicanos*" ", María Morelos, Huazolotitlán, Oaxaca, 22 de julio del 2007.
- De la Serna, H., JM. (Coord.), *Pautas de convivencia étnica en la América Latina colonial (Indios, negros, mulatos, pardos y esclavos)*, CCyDEL/UNAM, México, 2005.
- Del Val, José, *México Identidad y Nación*, UNAM, México, 2006.
- Dion, A., Forester, *Validation of individual consciousness in strong artificial intelligence: An AfricanTheological contribution* (Tesis de doctorado en Teología sistemática), University of South Africa, June 2006.
- Diop, Anta, Cheikh, *Nations nègres et culture (2è édition). "De l'antiquité Nègre-Égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui"*, Présence Africaine, Paris V, 1979.
- , *L'unité culturelle de l'Afrique noire. Domaine du patriarcat et du matriarcat dans l'antiquité classique*, Présence Africaine, Paris V, 1959.
- , *L'Afrique noire pré-coloniale. Étude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique Noire, de l'antiquité à la formation des états modernes*, Présence Africaine, Paris V, 1960.

- , *Les fondements culturels, techniques et industriels d'un futur Etat Fédéral d'Afrique Noire*, Présence Africaine, Paris V, 1960.
- Dussel, E., *Para una ética de la liberación latinoamericana* (tomo I & II), Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.
- , *Ética comunitária* (3ª edição), Vozes, Petrópolis, 1994.
- Dussel, E., Mendieta, E. & Bohórquez, C., *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*, Siglo XXI & Crefal, México, 2009.
- Fornet-Betancourt, R., *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana*, Ed. Trotta, Madrid, 2004.
- Foucault, Michel, *Genealogía del racismo*, La Piqueta, nº21, Madrid, 1992.
- Jahn, Janheinz, *Muntu: las culturas neoafricanas*, FCE, México, 1963.
- Lenkersodorf, C., *Filosofar en clave tojolabal*, Porrúa, México, 2002.
- León, V., Emma, *Sentido ajeno. Competencias ontológicas y otredad*, Antropos, España, 2005.
- Levinas, E., *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 2005.
- , *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otros*, Pre-Textos, Valencia, 2001.
- , *La huella del otro*, Taurus, México, 1998.
- , *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1987.
- , *El Tiempo y el Otro*, Paidós, Barcelona, 1993.
- , *Ética e infinito*, La balsa de la Medusa, Madrid, 1982.
- Maalouf, Amin, *Identidades asesinas*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- Martínez, M., Luz María, *Afroamérica. La ruta del esclavo*, PUMC-UNAM, México, 2006.
- Munanga, Kabengele, *Origens africanas do Brasil contemporâneo. História, línguas, culturas e civilizações*, Ed. Global, Sao Paulo, 2009.
- Melgar, B., R.&González M.,J.L, *Los combates por la identidad. Resistencia cultural afroperuana*, Ed. Dabar, México, 2007.
- Mutsaku, Kande, *Desarrollo y liberación: utopías posibles para África y América Latina*, Porrúa, México, 2003.
- Ngou-Mve, Nicolás, *El África bantú en la colonización de México (1595-1640)*, CSIC, Madrid, 1994.
- Roig, A. Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981.
- , *Humanismo en la segunda mitad del siglo XVIII*, tomo I, Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional, Ecuador, 1984.
- , *Humanismo en la segunda mitad del siglo XVII*, tomo II, Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional, Ecuador, 1984.
- Rupert Lewis: "Marcus Garvey, *El paladín anticolonialista*", Casa de las Américas, La Habana, 1988.
- Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México, 1975.
- Swanson, Dalene M., *Ubuntu: An African contribution to (re)search for/with a 'humble togetherness'*, in Journal of Contemporary Issues in Education, University of Alberta, 2007, pp. 53-67.
- Tempels, Placide, *La Philosophie bantoue*, Éditions Africaines, Paris, 1949.
- Vinson III, Ben & Vaughn, Bobby, *Afroméxico. El pulso de la población negra en México: una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*, FCE-CIDE, México, 2004.
- VVAA., *Enseñanza de la filosofía e investigación filosófica en África*, Serbal/Unesco, Barcelona, 1984.

VVAA (Alternatives sud), *Pour une pensée africaine émancipatrice. Points de vue du sud*, vol. X, n°4, Centre Tricontinental-Louvain-la-Neuve, L'Harmattan, Paris, 2003.

Wade, Peter, *Gente negra, nación mestiza: dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, Uniandes Siglo del hombre, Bogotá, 1997.

Wolf, Erick, R., *Europa y la gente sin historia*, FCE, México, 1987.

Xirau, R., *Introducción a la historia de la filosofía*, UNAM, México, 2004.

Yelvington, Kevin, *The anthropology of afro-latinamerica and the caribbean: diasporic dimensions*, in Annual Review of Anthropology, Vol. 30, 2001 (accessed 15/09/2008).

Zea, Leopoldo, *El pensamiento Latinoamericano*, Colección Demos, Ed. Ariel, Barcelona, 1976.

-----, "Identidad y cultura latinoamericana", en Nuestra América N°8, CCyDEL/UNAM, México, Mayo-Agosto 1983.

-----, *Filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo xxi editores, México, 2001.

Revistas y Gacetas:

Revista trimestral latinoamericana y caribeña de desarrollo sustentable, Núm. 5, Vol.2, Santiago de Chile, 2004.

"Nuestra América Negra", en "Humanía del Sur", Revista de Estudios Latinoamericanos, Africanos y Asiáticos, Universidad de los Andes, Venezuela, Núm. 3, Año 2, Junio-Diciembre de 2007.

La Gaceta virtual "Revista de Historia y Ciencias Sociales", número especial: "Los negros en el Río de La Plata", núm. 73, Año 2, Buenos Aires, Abril de 2009.

Sítios del internet:

[http://es.wikipedia.org/wiki/Ubuntu_\(Sudáfrica\)](http://es.wikipedia.org/wiki/Ubuntu_(Sudáfrica))

http://es.wikipedia.org/wiki/Lenguas_bant%C3%BAes

<http://www.cnrtl.fr/definition/monnaie>

http://es.wikipedia.org/wiki/Ubuntu_%28filosof%C3%ADa%29

<http://ejournals.library.ualberta.ca/index.php/JCIE>

www.eduscol.education.fr/forensactes.

¿Amigos extraños? Canción e Islam en la música popular de Kenia y las islas Comoros

Dr. Aaron Louis Rosenberg¹

Como una forma de expresión popular en el este de África, y posiblemente como resultado del hecho de que, según algunos eruditos, la oralidad y la expresión sonora son tan importantes para las culturas africanas, la música se ha convertido en una gran variedad de modos y géneros. Al existir grandes comunidades de musulmanes en países como las Islas Comoras y Kenia parece natural que la música popular debería haber sido adoptada y adaptada en esas comunidades para satisfacer las necesidades de estas personas de forma individual y colectiva.

Ciertamente esto ha tenido lugar en gran medida y en tipos musicales tan diversos como Genge y Bongo Flava (dos formas de música hip-hop inspirada en Kenia y Tanzania, respectivamente), Taarab (música costera de Kenia, Tanzania y Somalia fuertemente influenciada por Egipto, India y Medio Oriente así como por las culturas musicales del continente africano), y Benga-Soukous de Kenia se han utilizado para expresar ideas complejas relacionadas con la fe islámica.

Mi trabajo aquí representa un intento de describir y explorar las diversas formas en que se inserta el Islam como religión y forma de vida (dos conceptos no siempre fáciles de desentrañar) en el texto de las canciones a través del contenido lírico y también, a veces, a través de aspectos sutiles, como el estilo vocal, con el fin de movilizar una red asociativa que proporciona compositores, cantantes y músicos con una serie de herramientas potencialmente útiles para sus proyectos tan distintos como los artistas puedan ser.

La presentación que se hace en este trabajo es una comparación de dos canciones, una ejecutada por la artista intérprete: Nawal, de las Comoras y la otra por el grupo Genge de Kenia, Necessary Noize y una de sus cantantes principales, Nazizi Hijra, sin embargo la tarea de investigación, en su conjunto, incluye una gran variedad de otro tipo de canciones, artistas y géneros de Kenia, Tanzania, y las Comoras.

Las referencias que se hacen del Islam en las canciones analizadas se pueden utilizar para demostrar el fenómeno de la "hipertextualidad inherente" (otro tema de investigación que desarrollo en el artículo "Conversaciones con la muerte en México y África oriental"²) en que textos "vienen a relacionarse uno a otro a través de desarrollo de personajes, trama, contenido temático y otros elementos de la composición creativa" debido al hecho de que están respondiendo a las realidades

¹ Profesor-investigador en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Sus investigaciones se enfocan en las culturas populares de África oriental y sus vinculaciones con la literatura de la misma región. Su primer libro *Eastern African Popular Songs: Verbal Art in States of Transformation* está en prensa en *Africa World Press* y un segundo proyecto acerca de representaciones de la muerte en México y África se publicó recientemente en la revista *Estudios de Asia y África* de El Colegio de México.

² Rosenberg, Aaron. "Conversaciones con la muerte en México y África oriental." *Estudios de Asia y África* XLV.2 (Mayo-Agosto 2010): 323-354.

sociales análogas. Parte de las canciones consideradas en este estudio revelan una atención tanto a las restricciones impuestas a los músicos y cantantes en las comunidades islámicas, así como al deseo de incluir el pensamiento islámico en su trabajo como una autoridad, un equilibrio, y una fuerza potencialmente liberadora.

¿Qué poder tienen estas canciones, ya que al ser creadas por una constelación de artistas diversos nos hablan de la naturaleza potencial del Islam? ¿Por qué el esfuerzo de estos artistas por revelar la capacidad de la música popular para encarnar tanto la vida mundana como las más altas ideas filosóficas articuladas a través de diversas tradiciones del pensamiento islámico con el que estos intérpretes han tenido contacto? Finalmente, y como algo ineludible, ¿De qué forma estos artistas han tratado con la ambigua, y en muchas ocasiones antagónica, relación de los pensadores del pensamiento islámico, vis-à-vis con la expresión musical?

Aunque no es mi intención tratar de hacer justicia a la complejidad del debate en torno a la naturaleza de la música como se definen en varias escuelas de pensamiento islámico, faltaría a mi deber como un investigador si no intentara, por lo menos, exponer las dos principales posiciones dentro de las comunidades islámicas. La primera posición, basada en el texto del Corán tal como lo revela el libro, afirma que la música no se menciona en ninguno de los versos del cuerpo de esta obra única y absoluta y que, por tanto, no puede haber ninguna prohibición explícita contra la música y el canto. En oposición directa a esta posición es la de aquellos musulmanes que han desarrollado nociones de lo peligrosa y potencialmente pecaminosa, o incluso la naturaleza *haram*, o prohibida, de la música basada en gran medida de la Sunnah, expresada mediante *ahadith* o historias de la vida del profeta Mohammed (SAWS). Una discusión más amplia de las líneas de pensamiento relacionadas con este debate puede ser encontrada por las narraciones incluidas en las obras de investigadores como Otterbeck ("Battling over the Public Sphere") y Korpe (*All that is Banned is Desired*).

Las artistas analizadas en este trabajo, dependiendo de los medios de subsistencia de esos Estados, en su capacidad como cantantes y músicos, obviamente, se han aliado con la primera de estas posiciones. ¿Cuál es el punto más importante que se expresa en ambos casos? Como sea, es la forma en que se seguirá utilizando el Islam de maneras diferentes con el fin de afirmar su concepción de sí mismos como musulmanes y para fortalecer también la importancia y la presencia intelectual y social de su trabajo artístico.

Con el fin de responder a estas preguntas tomaré en su conjunto las canciones de la cantante de las Comoras, Nawal y a la artista keniana Nazizi Hirji de Necessary Noize. A pesar de que el análisis se centrará en una canción en particular de cada cantante me gustaría hacer hincapié en que en muchos de los casos investigados aquí, es decir el tema del Islam así como las ideas relacionadas con la fe islámica, son un componente constante en su música en lo que se refiere a términos temáticos de los conceptos articulados y de los eventos descritos en las canciones y, en su composición en cuanto a la forma en que las canciones se construyen a través de determinadas estructuras rítmicas y estilos vocales. Aunque ciertamente hay otras características más destacadas

que puedan ser desarrolladas en otro estudio, he escogido estos dos por su presencia obvia y por la facilidad de explicación.

Con objeto de estudiar las estrategias utilizadas en el mismo, será más útil recurrir a los trabajos de la cantante Comoriana Nawal de la cual se habló con anterioridad. Nawal es una de las pocas mujeres cantantes de las islas Comoras. Su carrera musical comenzó en 1985, cuando, como ella ha declarado en entrevistas, presentó su canción "Decouverts Erifié" en un concurso de canción en la que ganó el cuarto lugar. También ha explicado que la vida como artista femenina no ha sido fácil para ella ni en Francia, donde reside actualmente, ni en las Comoras, donde sufrió golpes por parte de su familia cuando era más joven. En Reunión, una isla en el Océano Índico al oeste de Madagascar, estuvo cerca de ser asesinada cuando, como ella describe "justo después de un programa de televisión un hombre trató de matarme con un cuchillo a mí y a mi tío, [...] pero él me salvó en ese momento"(Entrevista). Ella también habla acerca de tener que enfrentar una fuerte reacción negativa por el uso que le da al Islam en sus actuaciones. El escuchar su trabajo de forma somera, hará que dicha asignación sea más clara, y el despliegue de frases Islámicas y de ideas en sus canciones sea generalizado e importante para el funcionamiento de su música. Me gustaría centrarme en su canción "Al Djalilu" (2005) o "El Todopoderoso", debido al hecho de que involucra los conceptos antes mencionados de manera explícita como para aclarar las ideas y hacer accesible su significado para otras canciones que se describen aquí. En términos del contenido temático de la canción, el propio título da una indicación bastante sucinta de la profundidad temática en la que se basa esta canción islámica, y en este caso, las formas de expresión musical sufí y de culto. *Al-Djalilu* es uno de los nombres de Alá, que a menudo se recita como parte de la práctica devocional. El texto está, pues, a través de su título, ya directamente relacionado con el *dhikr* o el "recuerdo de Dios." La devoción a Dios es, por supuesto, uno de los aspectos centrales de la religión islámica y de la vida, y se menciona más de un centenar de veces en el Corán. Uno de los aspectos importantes del *dhikr* es su diferencia con la *salat*³ el último de los que se expresa como un régimen formal, obligatorio, y altamente regulado de la oración. *Dhikr*, por el contrario, es mucho más flexible y, por tanto, abierto a una variedad de formas de expresión. La canción, en sí, debido a la forma en que lo compone así como su contenido intelectual, se presta fácilmente a la definición como *dhikr* en sí mismo. La canción comienza como un ritual con cánticos y un fragmento de la *adhan*⁴ u oración musulmana: "Allahu Akhbar". Posteriormente la canción pasa a describir al Islam como una religión de ambos "*masilaha na mahaba*" o la fuerza y el amor. Posteriormente Nawal, advierte a los oyentes en contra de los deseos de oro y coches de lujo o "*dhababu na magari*", por los cuales muchos serán engañados. Cuando la canción llega al final, la cantante procede a invocar a Dios con la frase "*Audhu billahi min alshaytanir rajim*" o, "Busco refugio en Dios del maldito Satanás." Esta "*bismillah*" es una frase que tradicionalmente se utiliza antes de la recitación del Corán, así como en muchas otras actividades relacionadas con la práctica islámica. Al hacer uso de esta frase, en relación con el *adhan* la cantante invoca a Alá a través de la potencia y la protección de las frases hechas en árabe que circunscriben

³ *Dhikr* y *salat* son dos tipos distintos de rezo en la religión islámica. *Salat* es el rezo obligatorio que se hace cada día con muchos reglamentos y acciones ineludibles. *Dhikr*, por el contrario es cualquier otra forma de suplica o reconocimiento de Dios.

⁴ Los musulmanes, en distinción a los cristianos y los judíos utilizan la voz humana para llamar a los creyentes al rezo. El *adhan* es ese llamado, siempre hecho en árabe.

su texto de la canción cantada en una mezcla de las lenguas de las islas Comoras. El uso de tales palabras, es el punto central para la práctica islámica por lo cual ha sido controvertida. Dijo que

“En una o dos ocasiones, hubo algunas personas que rechazaron que yo incorporara el llamado a la oración en una canción. Pero ellos solo estaban haciendo ruido y luego de que callaron seguí cantando. Y fue interesante porque a partir de ese momento logré tocar los más profundos sentimientos de algunos de los asistentes...ya que uno de ellos se me acercó para confesarme sus emociones e incluso lloró. Así que me sentí orgullosa”.

(Entrevista)

Cuando ella realizó un concierto en la Universidad Estatal de Pennsylvania en octubre de 2005, Nawal tuvo un fuerte impacto en algunos de mis amigos musulmanes en la universidad cuando, durante sus conversaciones con el público, declaró enfáticamente su posición de que una de sus tareas más esenciales como músico y cantante era proporcionar un espacio en el que el Islam pudiera ser discutido y en cierto modo ampliado a través de las convicciones y las acciones de sus devotos. Este acontecimiento resonó con tanta fuerza en mi amigo (quien es músico y toca la guitarra y el laúd) que no pasa desapercibido en mi memoria.

Esta catalización e incluso esta radicalización de la influencia de la música en su proyecto para integrar y extraer fuerza de los sonidos y las filosofías del Islam también se muestra en el otro autor y en su obra que se analizan en esta presentación.

La canción "Siku Nikifa" o "El día que me muera ", del grupo Necessary Noize. Aunque aparentemente separados por una gran distancia geográfica y cultural, sus obras tienen ecos de varias maneras en la inclinación filosófica y en los métodos de composición de Nawal de "Al Djalilu" mencionados anteriormente.

Necessary Noize es uno de los grupos más conocidos Genge (Hip Hop de Kenia) y ha estado en escena en un lapso de diez años aproximadamente. En palabras de Nazizi Hijri, integrante femenina del grupo y, musulmana, se reunió con los demás miembros del grupo, Kevin Wyre y Banzi (quien desde entonces se separó del grupo) en 2000 en un estudio de grabación de Nairobi, donde su productor les animaba a grabar juntos y no por separado como habían planeado originalmente. La pista que grabaron y que aparece en su primer álbum homónimo, es la pista "Clang Clang" (Necessary Noize 2004), que, curiosamente es una de las menos profundas en lo que respecta al contenido social del resto de su obra.

Ahora bien la canción que me gustaría analizar en este trabajo y que tiene relación con la labor de Nawal es "Siku Nikifa" de su segundo álbum, *Kenyan Boy Kenyan Girl* que fue lanzado en 2004. Aunque parezca sorprendente las canciones sobre la muerte también han demostrado ser populares en Tanzania, donde otros artistas del espectáculo en el género Bongo Flava han producido canciones como "Nitakufaje" (NPD) o "¿Cómo voy a morir?" por Crazy GK. El tema de la canción tal como se indica en el título se refiere al sentido potencialmente religioso-espiritual de naturaleza de la obra.

Esto es, como en el caso de la canción de Nawal, "Al-Djalilu" reforzado y aclarado por la estructura de la canción y su método de entrega. Aunque Nazizi Hirji es la única musulmana en el grupo y la canción no es exclusivamente sobre las formas islámicas de morir y la concepción musulmana de la otra vida, ya que el Islam es el honor de figurar en el texto a través de los dos métodos. La canción inicia con una pantalla ampliada de pirotecnia vocal corriendo arriba y abajo en la escala de una manera que recuerda a las inflexiones de *tajweed*⁵ o la recitación del Corán. Cuando se le preguntó sobre este aspecto de la canción tanto Nazizi como Wyre estuvieron plenamente de acuerdo con mi argumento de que la calidad vocal de la introducción de la canción recuerda el cantar en *qaswida*⁶ Islámica y *tajweed*. Nazizi me había dicho que el vocalista es un Giriama musulmán llamado Aziz y ella afirma que el sonido es, tal como ella dice: "de la costa"

Siguiendo el final de esta "recitación" la canción se desplaza hacia el coro que pide:

Siku nikifa	El día que me muera
Niweke Pema Peponi	Ruego que vayan al cielo.

Si bien este coro privilegia al Islam y no al Cristianismo, ambos han utilizado sentencias en el más allá como un aspecto central de sus cosmologías, el primer verso reitera la posición del Islam en el texto cuando Nazizi canta lo siguiente en una mezcla de swahili y de Inglés, o Sheng como se le conoce en Nairobi.

El resto de la canción sigue siendo ambiguo en cuanto a la especificidad religiosa de los cantantes, pero hace hincapié en este pasaje con aspiraciones de Nazizi en seguir los aspectos más cruciales del Islam a través del *salat* u oración diaria y la fe en Alá (o Jah tal como se expresa aquí). Esto es, de hecho, en consonancia con la concepción del Islam que ella misma defiende. Ella explica que:

"Yo soy una musulmana, pero... Mi madre y padre, ambos son musulmanes y también soy musulmana, pero no uno de esos musulmanes que sigue dogmáticamente. Puedo decir que soy de una nueva generación de musulmanes donde tengo mis propias opiniones. Hay algunas cosas que los musulmanes dicen que tenemos que hacer lo que no estoy de acuerdo con ellos, pero aún tengo ese respecto, ya sabes, para la religión islámica." (Mi traducción)

Así, la canción es, de hecho, una expresión seria de su filosofía del Islam y su intento de hacerlo una fuerza tanto en su vida como en su trabajo como artista, intérprete o ejecutante.

Ambas artistas, que trabajan en géneros aparentemente divergentes de la música popular y, posiblemente, incluso en la ignorancia total una de la otra, desarrollan a partir de sus trabajos de

⁵ *Tajweed* es una técnica de la recitación del libro sagrado el Qur'an. Aunque hay por lo menos tres distintas técnicas de recitación, la de *tajweed* es muy diseminada.

⁶ *Qaswida* es una forma lírica muy conocida en el mundo árabe. Aunque tiene sus orígenes en el periodo pre-islámico, actualmente es muy vinculada con las celebraciones del nacimiento del profeta Mohamed (SAWS).

forma inherente, una elaboración de obras hipertextuales que responden a las ortodoxias, a la radicalización en el Islam y a su enfoque de la fe y la praxis, así como a las nociones arraigadas en la sociedad en general con el derrocamiento de las reservas musicales para los hombres y la casi total exclusión de las mujeres. Esto representa, afortunadamente, el proceso de cambio en ciertos contextos, pero está lejos de desaparecer o de declinar sobre todo en las arenas de la música Genge y la música con trazos de raíces espirituales-religiosas en las Comoras.

Obras Citadas

Korpe, Marie, et. al, eds.. *All that is Banned is Desired*. Copenhagen: Freemuse, 2006.

Nawal. "Al-Djalilu." *Kweli*. San Francisco, CA: Mosaic Sounds, 2005.

-----Entrevista personal via respuesta grabada. Nov. 2005.

Necessary Noize. Entrevista personal. 12 Dec. 2004.

-----."Siku Nikifa." *Kenyan Boy Kenyan Girl*. Nairobi: Blu Zebra, 2004.

-----."Clang Clang." *Necessary Noize*. Nairobi: Audio Vault Studios, 2000.

Otterbeck, Jonas. "Battling over the public sphere: Islamic reactions to the music of today." Freemuse. <http://www.freemuse.org/sw22367.asp>. 13 Nov., 2007.

Rosenberg, Aaron. "Conversaciones con la muerte en México y África oriental."
Estudios de Asia y África XLV.2 (Mayo-Agosto 2010): 323-354.

Áfricas artificiales: experimentado la diferencia a través del turismo

Mónica Inés Cejas¹

Al impulsar determinados enclaves como destino de un flujo mayoritario de turistas del primer mundo se ponen en circulación recursos materiales y simbólicos en una narrativa de los destinos turísticos que los (re)crean. Se “inventan” espacios y las comunidades que los habitan mediante procesos de significación que los convierten en artículos de consumo –como, por ejemplo, espacios de “vida primitiva”, “auténticos”, “nativos”, “exóticos”, “tesoros escondidos”, entre otros, los que a su vez interpelan al turista en una invitación a la identificación a modo de fantasía de incorporación a través de la diferencia y la “marcación y ratificación de límites simbólicos” con el/la/los/las otro/a/s (Hall, 2003:16). En este trabajo se analizarán las representaciones de África a través de las imágenes y el discurso que sobre la misma ha producido y produce la industria del turismo. En particular me interesa uno de los más fuertes imaginarios sobre África por su capacidad de resignificar al espacio en cuestión como *terra nullius* anulando su historia, instalándola en un no-tiempo: el *África salvaje* producida en la recreación de lo que se conoció como era de oro del safari. El turismo *nostálgico* o “back in time” genera una narrativa que pone en movimiento imágenes de lo que Ruth Mayer denomina “Áfricas artificiales” por su carácter de entidades inventadas (Mayer, 2002:1) y manufacturadas y difundidas en y por occidente para vender una nueva mercancía a ser consumida por viajeros de primera clase y que puede abordarse como una invitación a experimentar un encuentro cercano con “lo salvaje” (en sus diversas expresiones), en su “espíritu original” (invocando imágenes de romance, guía profesional, aventura y elegancia). Mediante la figura del “cazador

¹ Profesora investigadora del Posgrado en Estudios de la Mujer, Depto de Política y Cultura, UAM-X (México). Dra. en Estudios Internacionales y Culturales por la universidad Tsuda (Tokio, Japón). Líneas de investigación: Movimientos de Mujeres y feminismos en África, políticas de género en Sudáfrica, memoria y políticas de la memoria en Sudáfrica, racismo y otredad.

blanco” por ejemplo, África resulta un otro exótico: “algo remoto y salvaje” pero similar a esa película de Hollywood o a ese documental de *Animal Planet*. Como afirma Root, el turismo produce a África para occidente como el lugar de “sueños aristocráticos de autenticidad a través de la experiencia de la diferencia y de la diferencia como experiencia pura y como espectáculo... [un escape] de la gris monotonía de la cultura occidental” (Root)²

El turismo nostálgico ofrece un viaje en tiempo y espacio, y al hacerlo, fija las reglas del contacto cultural, escribe un guión, selecciona a los actores locales a ser mostrados y a poner “en contacto” y dirige también las posibles interacciones del viajero. Voy a examinar los símbolos y significados de este fenómeno mediante el estudio del *safari* y analizando (en sus sitios de internet) dos agencias de turismo especializadas en *safari*: *Cottars Camp 1920* con base en Kenia y *Taga Safaris* de Sudáfrica, que cubre toda el África austral.

Safari: una palabra viajera

Safari, de acuerdo al diccionario de la Real Academia Española, es “una excursión de caza mayor que se realiza en algunas regiones de África”, o “una excursión para ver o fotografiar animales salvajes, efectuada en África o en otros territorios”. *Safari*, una palabra de la lengua swahili, ingresó a la lengua inglesa en 1890 en plena época imperial británica. En swahili hace referencia a un viaje con un objetivo específico: una expedición, peregrinación, trek, un largo viaje y se usa en la costa e islas de África oriental de Somalia a Mozambique. Proviene de *msafara*, una caravana o grupo de personas que viajan juntas, o una expedición equipada. *Msafara* proviene a su vez del árabe *safarly*, viaje largo, de días y *safara*: viaje. En su migración a África, los significados de la palabra tomaron la textura del contexto local. Los viajes largos – *safaris* en árabe – estaban integrados por caravanas de porteadores transportando aceite, pieles y cuernos de rinoceronte desde el interior de África para ser comerciados por los comerciantes de habla Swahili de la costa, actividad que creció y se tornó más

² Root utiliza estas expresiones en su análisis del texto de Paul Bowles: *The Sheltering Sky*.

compleja con la conformación del imperio esclavista de Zanzíbar en el siglo XIX.³

Europeos, específicamente alemanes y británicos, exploradores y misioneros, fueron penetrando lentamente en las rutas de las caravanas a pie de los comerciantes swahili desde mediados del siglo XIX (algunos de ellos desempeñando ambas actividades). Durante este período, el *explorador* fue el actor dominante en una narrativa que legitimaba sus acciones en África. Estaba en búsqueda de lo “aún por descubrir” (desde el punto de vista de occidente) para poseerlo. Actor principal de una narrativa que significaba a la experiencia de África con adversidad y privaciones (beber agua contaminada e infecta de malaria). Al final, el premio era la gloria del “nuevo” descubrimiento. Comparados con las expediciones swahili, los cambios más visibles de estos *safaris* liderados por europeos fue la presencia de porteadores con cajas de armas utilizadas para “pacificar” a los pobladores “hostiles” y de regimientos especiales de guardias reclutados en Zanzíbar (que se mantenía como punto de partida de los safaris al interior del continente). La *exploración* aparece entonces como una práctica que devela un omnipresente discurso de alteridad, estableciendo un “otro” irreductible, y produciendo una idea imaginaria de África como tierra de “lo desconocido, un lugar habitado por tribus africanas exóticas y hostiles como los Masai, los Sukuma, y animales salvajes” (Kenya Government *Annual Reports*, 1924, citado en Akama, 1999). Los productos identificados con *safaris* de lujo como vino y brandy ya aparecen por entonces en los bultos que transportaban los porteadores.⁴

³ Entre 1800 y 1880 el comercio de larga distancia se incrementó iniciándose el intercambio con grupos del interior de África, es decir se fue adentrando en el continente para superar el mero comercio costero e insular del Este de África. Con el crecimiento en número de ricos comerciantes, se desarrollaron prácticas culturales regionales y los pueblos de la costa aumentaron la cantidad y composición de su población. La agricultura de plantación y la esclavitud doméstica alcanzaron un notorio auge y tanto el Islam como la lengua Kiswahili se extendieron hacia el interior del continente. Hacia la década de 1870 la mayor parte del interior del África oriental había sido integrada en una red internacional de comercio (especialmente con la expansión del comercio de marfil y esclavos) bajo la dirección de los comerciantes Swahili-árabes de la isla de Zanzíbar. Del interior se obtenían esclavos destinados al comercio extranjero y a las plantaciones de clavo y otras especias en las islas y la costa; en tanto que las telas, cobre y armas se llevaban y vendían en el interior. El comercio de marfil prosperaba en la región central, mientras las guerras favorecían la trata de esclavos en la región sur. Gente del interior, especialmente de Nyamwezi, Kamba, y Shambaa, tuvieron un rol activo en el comercio de larga distancia, especialmente como porteadores hacia la costa. El comercio de marfil y esclavos también estimuló el comercio interregional en el interior, especialmente el de hierro y sal. Los comerciantes Swahili-árabes tuvieron gran influencia en los estilos de vestimenta e introdujeron mercancías importadas (armas). (Stears, 2001)

⁴ “En su primer viaje, en 1871, [Stanley] llevó consigo un abasto de bultos correspondiente a 400, incluyendo a 4 de ellos para transportar exclusivamente brandy, vino y vinagre... finalmente su enorme bañera cargada, a través de mil millas de la costa hacia el interior, sobre las cabezas de los africanos” (Pitcher, 2004).

En uno de los primeras guías para viajeros, *The Art of Travel* (1869), Francis Galton definía a África como “un país salvaje”, implicando con esto: inseguro, remoto, peligroso, exótico, un lugar que no se puede fijar completamente en un mapa; y a los africanos como “salvajes”. En este libro, escrito en base a la exploración que el mismo Galton hizo del África sudoccidental en 1850-51, en una sección especial bajo el título de “Manejo de los salvajes” aconseja:

Lo mejor es adoptar un modo franco, jocosos pero determinados junto a una apariencia de mayor confianza en la buena fe de los nativos que la que usted siente realmente... Si un salvaje hace alguna travesura, mírelo como lo haría con una mula que da patadas, o un animal salvaje, cuya naturaleza es ser indócil y vicioso, y no pierda los estribos. Evada la travesura, si es que puede: si usted no puede, aguante y no se atribule respecto a su dignidad, o en desquitarse de este hombre, excepto en caso de que sea viable (Galton, 1869:234)

En esta retórica de autoridad podemos figurarnos al viajero: él es el hombre blanco superior quien tiene el poder y el derecho natural de castigar y no ser castigado.⁵ Los *salvajes* son presentados como niños –frecuentemente gobernados por lo que Galton llama *la ley de la selva* (definida por negación como la falta de ley civil) o por un déspota –frente al cual es necesario mantenerse bajo control. Los *salvajes*, en palabras de Galton, son ladrones por naturaleza:

...todo salvaje, aún nuestros mejores amigos, cuando hallen la oportunidad, van a robarle aunque sea pequeñas cosas (Galton, 1869:235)

Una doble moral le permite al viajero comportarse de manera inescrupulosa:

⁵ En efecto, Galton propone una “escala de castigos” a ser aplicados en los *salvajes*.

Al llegar a un campamento, los nativos salen generalmente corriendo asustados. Si usted tiene hambre, o necesidad de algo que ellos poseen, entre osadamente en sus cabañas, tome justo lo que quiera, y deje un pago adecuado. En estos casos, es absurdo ser tan escrupuloso. (*Idem.*)

Obviamente es el viajero quien determina el monto del “pago adecuado”. En otras palabras, en uno de los primeros libros de viajeros basados en la experiencia de su autor en África, el *salvaje* se vuelve un “otro”, siempre un “atrasado”, fijado en una relación asimétrica donde el viajero es quien detenta el poder. La acción de viajar ha pasado a ser entendida no sólo como exploración física, sino también como construcción imaginaria de alteridad espacial y humana. La diferencia es articulada por discursos de otredad cuya esencia resulta un “mejunje” de experiencias actuales de exploración y representaciones ficticias en un ejercicio eurocéntrico de poder y superioridad para controlar lo “nuevo” bajo la propia mirada. Un subtexto que conjura al primitivismo es mezclado con la fascinación y el miedo que producen el confrontar al *Corazón de las tinieblas* (Conrad, 1902). En este proceso África deja de ser una locación geográfica o una referencia cultural específica, se torna en cambio, un significado estratégico (Suassure, 2001). Sólo los hombres blandos pueden ser viajeros y ellos están *descubriendo* lugares que obviamente ya son conocidos por los nativos. Entonces, reconocen y nombran a esos lugares, y con esto les dan existencia traduciéndolos en mapas y describiéndolos en el lenguaje de un conocimiento occidental que casi siempre devela (abriendo y penetrando) en su imaginario una *terra nullius* (tierra de nadie). Bajo esta lógica, su posesión es entonces legitimada.

El joven manager del periódico *New York Herald*, James Gordon Bennett, un visionario que confió a Henry Morton Stanley la búsqueda de Livingston en África en octubre de 1869, pensó que la misión de Stanley debería incluir una descripción de “cualquier cosa interesante para *turistas*, y entonces escribenos una guía –que sea práctica- diciéndonos qué hay que ver y cómo” (Stanley, 1872)⁶ Al encomendársela, le estaba dando la receta de una buena guía de turismo: práctica, selectiva y pedagógica (que enseñase qué y cómo ver).

⁶ Las cursivas son mías.

Safari para exploración y safari para turismo

Cuando la palabra fue adoptada en la lengua inglesa en 1890, la esclavitud ya había sido abolida y el sultán de Zanzíbar ya no representaba el poder detrás de las caravanas de *safaris*. Los europeos (exploradores, misioneros, aventureros) tomaron su lugar bajo el poder creciente de las administraciones coloniales británica y alemana en búsqueda de lograr el mapeo completo (y control) de la región⁷. Cazadores profesionales y amateurs se aventuraron en *safaris* por el interior de África. Con las administraciones coloniales, se desarrolló una infraestructura en transporte y comunicaciones ligando la costa y el interior (tal es el caso del ferrocarril Kenia-Uganda). Residentes europeos establecieron los primeros hoteles modernos: el hotel Stanley en 1890, el Nairobi Club en 1891 y el hotel Norfolk en 1904.

A la vuelta del siglo, se fue construyendo la imagen de un turista potencial viajando por África del este como opuesta a la representación anterior del *gentleman explorador*. La idea de confort pasó a ser componente clave para venderle una excursión a un nuevo tipo de viajero en busca de aventuras en un lugar ya “descubierto”. La misma idea de aventura fue resignificada, borrando de ella todo atisbo de privación, adversidad y amenaza y reemplazándolos por confort y, en el caso de los viajeros de primera clase, por lujo. La principal actividad era la caza de grandes animales, haciendo de este tipo de *safari* una performance de dominación: dominación sobre la naturaleza mediante la caza y dominación sobre la sociedad mostrando la superioridad europea sobre los africanos. Sólo individuos muy ricos podían afrontar los altos costos de este tipo de expediciones de caza. El *safari* se hizo sinónimo de caza de grandes animales, fue promovido por hombres poderosos como el entonces presidente de los Estados Unidos, Theodore Roosevelt, el príncipe de Gales (Eduardo VIII de Inglaterra), y escritores como Hemingway. Esta “era del safari” fue

⁷ El gobierno colonial británico fue formalmente establecido como Protectorado del Este de África (actualmente Kenia) en junio de 1895. Alemania se estableció en la misma región (incluyendo los territorios de los actuales Burundi, Ruanda y Tanzania) en la década de 1880.

exhibida “en movimiento” mediante las producciones de Hollywood dando lugar a lo que se dio en llamar “época dorada del safari” –identificada con el período entre 1900 y 1945. La imagen del territorio africano fue transformada de oscura y amenazante en prístina (un santuario de la vida salvaje).

El héroe del safari: modelo de masculinidad para ciertos blancos

Según Gemma Pitcher, Frederick Courtenay Selous (1851-1917)⁸, “un héroe victoriano de los viejos tiempos”, fue el pionero de lo que fue conocido como *safari recreativo* (leisure safari). Él mismo encarna la transición entre el explorador-cazador-naturalista del siglo XIX al servicio de la corona británica y el “gran cazador blanco” que rastrea grandes animales en África, volviéndose un calificado guía de caza para hombres ricos y poderosos. Nacido en Londres, llegó a Ciudad del Cabo en 1871 viajando por el Transvaal hasta Matabeleland (Zimbabwe). Pasó los siguientes veinte años explorando y cazando entre la cuenca del río Congo y la región de Transvaal, en parte al servicio de la Compañía Británica de Sudáfrica y contribuyendo con el British Museum como entomólogo recolectando especímenes de mariposa. Como explorador ayudó a colocar bajo control británico al territorio de Manicaland (una región Shona al este de Zimbabwe). Selous fue el “cazador blanco” personal del presidente Roosevelt en 1909,⁹ quien promovió la lucha y la caza como “medios de adquirir atributos de masculinidad, sin perder el refinado estatus del hombre blanco” (Mayer, 2002: 76). Físicamente fuerte y alto, con brazos y piernas musculosos y ojos azules, Selous se tornó en modelo de masculinidad de moda, incluso para la versión cinematográfica de Allan Quartermain, el héroe de la novela de H. Rider Haggard, *Las Minas del Rey Salomón* (1885)¹⁰. El libro escrito por el

⁸ Véase Selous, F.C., (1881; 1893, 1908).

⁹ Roosevelt realizó safaris entre abril de 1909 y marzo de 1920. De acuerdo a Akama (1999:13), Roosevelt mató, preparó y envió a Washington DC 3000 especímenes de grandes animales africanos. La expedición fue patrocinada por Smithsonian Museum, el mismo Roosevelt y Andrew Carnegie. El costo total alcanzó el equivalente de 1.8 millones de dólares en 2005. Véase también Roosevelt, Theodore (1910).

¹⁰ Según Mayer, en la novela de Haggard, Quartermain es un comerciante, “un hombre cauteloso, y tímido”, un hombre que negociaba su relación con “lo salvaje” más que luchar contra él, un gentleman con aspiraciones de establecer un imperio utópico y benigno en un mundo salvaje. De manera contrastante, las versiones hollywoodenses de *Las minas del rey Salomón* (1950, 1985, y 2004) instituyeron a un héroe de películas de acción y aventuras con los atributos de virilidad

mismo Roosevelt: *African Game Trails*, la novela de Hemingway: *Green Hills of Africa*, y las películas de Hollywood de la década de 1930 contribuyeron al desarrollo de este carácter, el escenario de sus aventuras y el tipo de experiencia identificada con el “África auténtica”.

El *safari* pasó a ser entonces una manera distintiva de cazar –un boleto a la experiencia de una excepcionalidad fantástica con glamour (Mayer, 2002: 77), en un recorrido de varios días o semanas acampando en pleno monte o en la selva mientras se rastreaba a grandes animales. Una rutina que incluía: cazar y obtener la piel de animales seleccionados como trofeos; tomarse un descanso saboreando un whisky en una tienda confortable después de un día de caza, seguido de una cena sofisticada. Sin embargo, los safaris debían mantener todavía la sensación de estar en riesgo. En efecto, se estaba seguro pero con un excitante sentido de peligro: “Un león puede estar de hecho por aquí, tan cerca como para tocarlo” (Sutcliffe, 2005). Su atractivo estaba ligado a esas características.

Del *safari* original, este nuevo tipo de safari conservaba los porteadores y los guías profesionales y agregaba taxidermistas y curtidores de pieles. El cazador principal era también el guía que dirigía a sus clientes hasta la presa a pie y los instruía sobre las técnicas de la caza mientras observaba y supervisaba el proceso para intervenir en caso de peligro. Americanos ricos en busca de aventuras se volvieron clientes de la industria turística africana bajo la forma de caza de grandes animales. La fama y el dinero requeridos para ser parte del selecto grupo de clientes hicieron a este tipo de *safari* exclusivo para los *super* ricos. Como en la guía de Galton, las figuras dominantes en las experiencias y en las narrativas producidas por este forma pionera del turismo fueron hombres blancos (europeos y americanos), hombres ricos. Los africanos permanecieron identificados con las imágenes anónimas de los porteadores y de los asistentes de guía.

del cazador: sangre fría, bravura, y profesionalismo frente a lo peligrosamente salvaje (Mayer, 2002:30-40). Considero que tanto la novela de Haggard como sus versiones filmicas, toman elementos de la identidad construida en base a Selous en sus libros y en los de Roosevelt, como gentleman, cazador, un individuo sereno pero muy listo para negociar con los africanos.

El confort en el safari y su masificación

Después de la Primera Guerra Mundial, Arusha, Serengeti y Ngorongoro en Tanganyika (hoy Tanzania) fueron los centros de los *safaris*. En el período de entre guerras el vehículo a motor desplazó a los porteadores en África del este. Diminutos aeroplanos (como el de Denys Finch Hatton en la película *Out of Africa*) ayudaban a rastrear a grandes animales desde el aire o a transportar a pasajeros entre diferentes locaciones en la selva. Los campamentos establecidos se volvieron más y más confortables, con servicios modernos como periódicos, “tiendas de doble pared, mosquiteros, baños químicos, colchones de aire y mesas plegables” (Pitcher, 2004:5). Se fue estableciendo así un *habitus* del *safari*: “desayuno en la oscuridad, caza u observación de los animales temprano en la mañana, regreso al campamento para la comida y siesta, arriba de nuevo hasta que oscurezca, luego un baño caliente, cócteles y cena en pijamas y botas largas tipo mosquito” (*Idem.*) y otras excentricidades, tales como un gramófono que agregaba un ambiente chic y romántico después de la cena. En el proceso, la aventura era domesticada.

Desde la década de 1950, los vuelos masivos en avión introdujeron cambios a los *safaris*. El turismo se vio favorecido por la expansión económica de la posguerra. En las décadas siguientes, el mejoramiento de los servicios aéreos al África, el abaratamiento de los boletos de avión, y la nueva forma de reservar vuelos y paquetes mediante compañías profesionales de turismo permitieron la expansión del turismo. Después de sus independencias en las décadas de 1960 y 70, algunos países africanos (incluyendo a Kenia y Tanzania) se concentraron en el desarrollo del turismo¹¹ como fuente alternativa de crecimiento económico, particularmente a fines de la década de 1960 cuando comenzaron a decrecer los ingresos por la exportación de productos agrícolas debido a la caída de precios en el mercado internacional (Akama, 1999). El turismo pasó de empresa pública en pequeña escala y privada a proyectos de largo aliento financiados en gran parte por inversiones multinacionales (incluyendo préstamos de Banco Mundial, corporaciones internacionales, etc.). Las

¹¹ En Kenia se establecieron la Corporación para el Desarrollo del Turismo (Kenya Tourism Development Corporation, KTDC) en 1965 y el Ministerio de Turismo y Fauna Silvestre (Ministry of Tourism and Wildlife, MTW) en 1966.

casas de descanso del gobierno (un dormitorio con un área de cocina), construidas previamente para alojar a los burócratas durante sus viajes, renacieron como *safari lodges* (albergues de safari) para bajos presupuestos. Como afirma Akama, desde el principio, el desarrollo del turismo en los países africanos (y en muchos países del llamado tercer mundo) fue moldeado de manera creciente por factores sociopolíticos y económicos exógenos, dependiendo de las demandas externas de mercado del norte desarrollado. Todo esto combinado con proyectos de turismo de larga escala y de capital intensivo puestos en marcha mediante inversiones de capital multinacional que tendía a fijar los términos y condiciones de los contratos que constituían al proyecto en sí y los tipos de proyectos considerados viables. En el caso de Kenia, se estima que la industria del turismo está en más de un 50% bajo propiedad y administración extranjera. (Akama, 1999).

Con los cambios en las políticas de turismo y las condiciones de viaje mencionadas arriba, turistas de clase media de países occidentales podían afrontar un *safari*. La promoción y marketing de la “experiencia casi mágica... de ver a los animales salvajes tan cerca”¹² a precios módicos resultó en un aumento notable de los turistas que visitaban la región, poniendo en peligro el habitat de los animales. Las administraciones coloniales reaccionaron creando “reservas naturales”, las que después de las independencias pasaron a ser Parques Nacionales.¹³ En estas áreas, la caza perdió su carácter de actividad primaria de los *safaris*, siendo reemplazada por un énfasis en la observación de animales, es decir que pasó a centrarse en el proceso de acercarse lo más posible a los animales para observarlos en sus rutinas. Los rifles fueron reemplazados por cámaras, ambos relacionados paradójicamente por un vocabulario superpuesto que los identifica como herramientas de posesión (Sontang, 1973).

Volviendo al siglo XIX y a los inicios del XX, la organización y manejo de los *safaris*

¹² “Kenia por descubrir” (acceso 18/06/2009)

<http://kenia.pordescubrir.com/2009/06/11-safaris-familiares-una-opcion-para-visitar-kenia.html>

¹³ En Sudáfrica, fue Paul Kruger quien oficialmente declaró a 250,000 hectáreas de tierra en el “Lowveld” como “reservas del gobierno” el 26 de marzo de 1898. La reserva pasó a ser conocida como *Sabi Game Reserve*, la que después de algunos cambios en la legislación pasó a llamarse Parque Nacional Kruger (el 31 de mayo de 1926 con la promulgación de la Ley de Parques Nacionales). En Kenia se establecieron, bajo una legislación similar, las siguientes reservas-parques nacionales: Amboselli (1947), Tsavo (1948) y Monte Kenya (1949).

–comparados con sus modernas variantes- se caracterizó por la progresiva pérdida de control de todo el proceso por el mismo viajero. En las épocas de Livingston, Stanley y Selous casi todos los arreglos para concretar el *safari* estaban a cargo del viajero. Las versiones modernas fueron erigiendo un muro entre los clientes y el producto, cortando casi todos los contactos con la gente local en nombre de la seguridad y la eficiencia. Las agencias de turismo quedaron así a cargo de las grandes narrativas que gobiernan y dirigen el proceso a todos los niveles. En efecto, las fronteras de lo “por conocer” y de “quién puede ser conocido” son desde entonces estrictamente establecidas por la compañía de turismo, socavando las posibilidades de otro tipo de contactos o de agencia de parte de los viajeros, quienes se limitan a elegir entre paquetes turísticos ya preparados:

Típicamente, un operador turístico envía un microbus al aeropuerto a recoger a los turistas. Estos visitantes pueden ser parte de un paquete completo ya pagado antes de salir de sus lugares de origen. Las empresas, por ejemplo Abercrombie y Kent, United Tour Company, Kuoni Worldwide, Thomas Cook, y Hayes and Jarvis, podrían ser propiedad extranjera o subsidiarias de una compañía extranjera. La firma traslada a los turistas al hotel que les fue asignado en Nairobi o Mombasa para que se alojen por una noche. Al día siguiente, el operador los lleva de safari a alguno de los parques nacionales. Este safari dura varios días... Al final del tour, el mismo proceso se reedita en preparación para su partida del país (citado en Akama, 1999:17)

Safari nostálgico: experimentando el mundo salvaje sin sacrificar la elegancia

Desde mediados de la década de 1990, uno de los paquetes disponibles es el llamado *safari nostálgico* (*nostalgia safari* en inglés) que apela a “volver al pasado”, promocionando el “safari ideal”, un tipo de *safari* que rechaza el de masas (“esas hordas de turistas”) que dominó el turismo de África del este desde la década de 1970. Bajo la fórmula: “alta calidad/bajo volumen de turistas”, estos *safaris* apelan de nuevo al turismo exclusivo. En el caso del África oriental puede entenderse como una estrategia para superar la crisis regional de la industria del turismo que se agravó en la década de 1980 (Akama). Para la misma época, los exclusivos *safaris nostálgicos* promovidos desde África

del sur fueron más bien producto de los cambios sociopolíticos que siguieron al final del apartheid. El levantamiento de las sanciones internacionales y el cambio operado en la imagen internacional de Sudáfrica abrieron las puertas a los “safaris transfronterizos” ligando en emprendimientos compartidos a compañías regionales de Sudáfrica, Botswana, Namibia, Zimbabwe, Malawi, y Zambia, promocionando así destinos múltiples y “borrando” en cierta forma sus fronteras bajo un modelo de turismo común.

Somos operadores que prestamos todo tipo de servicios y estamos conectados con varias compañías en Sudáfrica y toda la región del Sur de África. Estamos a cargo de la logística concerniente a alojamiento, traslados, charters aéreos, tours, etc. Somos independientes y usted puede contratar cualquier itinerario de safari de acuerdo a sus necesidades. Al tener nuestra base en Johannesburgo, Sudáfrica, estamos disponibles 24 horas, 7 días a la semana en caso de cualquier emergencia o si usted necesita cualquier otra asistencia (portal de *Taga Safaris*)

Compañías sudafricanas como *Taga Safaris*¹⁴ construyen una contranarrativa frente al turismo global, basados en el concepto de localidad como sinónimo de:

1) *Seguridad:*

Safaris para contemplar la vida salvaje le permiten a usted estar lejos de los espacios atestados de gente, transitar por el gran continente africano en privado, experimentarlo por aire, a pie, por agua y sobre ruedas. Un tranquilo safari bajo una blanca tienda de campaña... si requiriese cualquier tipo de asistencia mientras está de safari, estamos a solo a una llamada local de teléfono de usted (portal de *Taga Safaris*)

2) *Arreglos personales y a medida:*

Estaremos a su servicio durante toda su estadía... Fue en 1995 que descubrimos que el viajero perspicaz prefiere elegir sus propios destinos, días de salida y duración del safari, por eso decidimos dirigir nuestras operaciones hacia el concepto de: hecho a la medida o a gusto del cliente. Los safaris son a la medida, convenientes a sus preferencias y

¹⁴ El nombre completo de la compañía es *Taga Safaris. Trans African Game Adventures.*

presupuesto. Creemos que parte del encanto de África del Sur reside en que hay tal variedad de lugares a visitar y posibilidades de alojamiento, junto a vuelos regulares y confiables, que no queremos limitar a nuestros viajeros a una rutina (portal de *Taga Safaris*)

3) *Desarrollo local combinado con la protección de la fauna silvestre africana* (desde una perspectiva local):

Contratando su safari con *Taga Safaris* usted está ayudando a crear trabajos y medios de subsistencia para la población local, herederos de la fauna silvestre africana. No es solo en las reservas que las poblaciones locales dependen de la fauna silvestre para su sustento, sino también en las ciudades donde operadores de turismo, como nosotros mismos, también crean trabajos para la gente local.

Ellos no son agentes de turismo, sino “operadores locales de turismo” o “una tienda de una sola parada” (*one stop shop*) que elimina intermediarios. Capital y administración local, especialmente sudafricano, cumplen un papel importante en este desarrollo y son señalados como puntos a favor a la hora de ofrecer opciones para contratar un *safari*.¹⁵ Usted está seguro porque está en manos de gente local. *Taga Safaris*, una compañía sudafricana establecida en 1994, promueve en su portal de internet:

Sentimos que el safari africano ideal debería llevarlo a usted a un viaje en el tiempo hacia el África de otros tiempos. Olvídense de los grandes alojamientos atestados de gente, o enormes parques naturales y reservas sin privacidad. No son para viajeros que buscan capturar el corazón y alma de África. Todos los campamentos, albergues y reservas que visitamos están al servicio del viajero exigente y son pequeños, privados y exclusivos por lo que le darán a usted una experiencia inolvidable y para toda la vida.

No es turismo de masas, es exclusivo, personalizado: “altamente memorable” y un “tranquilo safari bajo una blanca tienda de campaña”¹⁶ (*Taga Safaris*).

¹⁵ “Recuerden, nosotros vivimos en África y vamos de safari cada 3 o 4 semanas a inspeccionar los albergues y campamentos lo que nos da experiencia de primera mano. También filmamos los safaris para que usted pueda verlos” Del portal de *Taga Safaris*.

¹⁶ Esto alude a las tiendas de campaña con lienzos blancos características de la época colonial y figurativamente sugiere la seguridad de este tipo de turismo.



17

La nostalgia se torna en atracción cuya experiencia se convierte de nuevo en mercancía disponible para aquellos que se consideran sofisticados “viajeros de primera clase” (aún si en realidad no son miembros reales de la “alta sociedad”). En el caso del campamento de Singita Ebony en la reserva de Sabi Sands, uno de los destinos de *Taga Safaris* en Sudáfrica lo que la hace diferente es:

... el confort disponible en cada suite independiente –aire acondicionado, electricidad, secadoras de cabello, etc. Las suites aquí también tienen alberca. Nosotros adoramos la decoración colonial británica, las bañeras con patas en forma de garra y los pisos de pizarra. (Comentarios de Erika Nelson, cliente de *Taga Safaris*, 2005 en el portal de *Taga Safaris*)

Los *safaris nostálgicos* ofrecen “una probada” de la experiencia colonial:

Pequeños extras, como el “desayuno en la selva” o “los cócteles al atardecer” nos hacen desear una época donde había criados para cumplir con nuestros deseos. Si usted quería tomar su desayuno en la cima de una montaña, podía ordenarlo y alguien acarrearía todo lo necesario para que tuviera su desayuno en ese lugar, con propiedad, incluyendo su tetera, servilletas y mantel. En los albergues para safaris nostálgicos este espíritu está aún vivo. (Sutcliffe, 2005)

¹⁷ (acceso 15/06/2009) http://www.cottars.com/1920_camp.php

En África del este, Cottar's Camp produce una narrativa similar basada en la larga experiencia de la familia Cottar como organizadora de *safaris*. Calvin Cottar es ya cuarta generación de organizadores continuando la empresa familiar. Chas Cottar, el primer americano reconocido como cazador blanco, registró la compañía de safaris operada por él mismo y sus hijos en 1919. Instalado en un área de 22,000 acres en lo que actualmente es Masai Mara y correspondió a las reservas de Serengeti y Loliondo de la época colonial, Cottar's Camp ofrece un espacio libre de tumultos sobre todo por tratarse de una reserva privada. Esta es la garantía de la "experiencia de safari más auténtica". Su apelación a la nostalgia es más fuerte que en el caso de *Taga Safaris*. El destino de los safaris de los Cottar son los años 20 identificados con las memorias de Karen Blixen, *Out of Africa*. Los turistas son invitados a interpretar los roles de los caracteres de este texto de Blixen y especialmente los de su versión hollywoodense en magníficos escenarios decorados con antigüedades, una tienda con biblioteca, una sala y una cena de alta calidad:

Lienzos blancos, caoba, bronce y cristal abundan en este set de la película *Out of Africa*, mientras se oye el gramófono, una vieja máquina de escribir está a la mano para transcribir sus experiencias del día. Su mayordomo personal también está a la mano y hará los arreglos de su masaje, pesca, guía, caminata, natación y picnics –a su antojo- mientras supervisa el servicio en plata y su bebida del momento, en cualquier lugar y tiempo, sin tomar en cuenta la posición relativa del sol (Global Artichoke Private Travel sobre Cottar's Camp)



18

Desde su comienzo, los safaris de los Cottar incluyen todos los *momentos memorables* interpretados en la película *Out of Africa*. Como lo describe Paula Fontaine:

Es emocionante tomar un avión a hélice para solo 14 personas, en un aeropuerto pequeñísimo a las afueras de Nairobi, y a los pocos minutos de elevarse, comenzar a ver jirafas y manadas de elefantes caminando allá abajo, como en los mejores documentales de Discovery Channel. El vuelo de 35 minutos fue el primero de los muchos espectáculos que me tocaría vivir: como en el avión de Robert Redford en *Africa mía*, pasearse entre los claros de las nubes y ver la sabana, los largos ríos, verdes pantanos y rocosas montañas no tiene comparación con nada. Incluso se quita el miedo a las turbulencias y a la sensación de que el pobre aparato va haciendo un gran esfuerzo por mantenerse en el aire. Aterrizamos en una franja de tierra, nos bajamos directo a la pista, agachados para no pegarse en la cabeza con el ala o la hélice, para recuperar ahí mismo el equipaje y trasbordarnos de inmediato a un avión más pequeño. Otros 40 minutos, otra pista de tierra, y ahí nos estaban esperando, junto al Land Rover de techo de lona y sin vidrios en las ventanas, Nick, con su facha de lord inglés, y Parmilia, un guerrero *maasai*. Ellos serían nuestros guías en esta visita a la Reserva Nacional Maasai Mara... me sentí como Meryl Streep. La diferencia es que ella estaba filmando una película y yo lo viví de verdad. El *camp* pretende revivir los tiempos en que los safaris eran para cazar animales, y los ingleses vivían como Karen Blixen, la protagonista de la novela autobiográfica y la película *Africa mía*.... Nos explicaron que, entre las siete de la

¹⁸ *Idem.*

tarde y las siete de la mañana, para transitar entre la carpa central y la nuestra debíamos hacerlo acompañados de un guerrero *maasai*, quien, efectivamente, muy serio y silencioso cada noche nos guiaba, llevando su lanza en una mano y un farol a kerosene en la otra. Nos presentaron a Pius, quien sería nuestro mayordomo particular, y a William, el mayordomo de la casa, vestido igual que Farah, el *butler* de la película: túnica blanca, gorrito y chaleco rojo. (Fontaine, 2006:70-79.)

Ellos también ofrecen safaris personales y hechos a la medida, privacidad, lujo, guías y porteadores para caminatas a pie hacia el pasado, y personal ataviado "a la manera tradicional". *Cottar's Camp* 1920 ofrece alojamiento como el que describe Fontaine:

.... Llegamos a una gran carpa, decorada como casa de campo inglesa: sofás de felpa, muebles de caoba, fotos sepia mostrando a los aventureros de la familia Cottar en sus safaris de los años '30, plumas de avestruz en los floreros, muebles vitrina con fina loza de porcelana, un piano. (Fontaine, 2006:76)



...Living room de estilo colonial británico tapizado de libros, sofás y sillas estilo chesterfield para hacerse un ovillo en ellas; asientos de bejuco con almohadones bajo sombrillas en una terraza con vista a África; hamacas de algodón pendiendo entre árboles a la luz del sol; y aún una quieta banca en el jardín orgánico de la propiedad (en el portal de *Global Artichoke Private Travel*)

¹⁹ *Idem.*

La experiencia se torna en sí misma, una especie de movilidad de clase, “un momento aristocrático” con “gente y paisajes diferentes” funcionando como “telón de fondo de una historia de aventuras de la aristocracia de occidente” (Root, 1992). En efecto, en Cottar’s Camp usted está en una “bush home”²⁰ y con su paquete turístico usted está también comprando el estilo de vida de la aristocracia de Kenia durante la colonia. De regreso a casa –un lugar estable- la experiencia, aún si duró solo unos días, puede ser contada, la propia experiencia, las fotos viendo o interpretando el espectáculo del safari en shorts kaki con un costoso equipo fotográfico.

Los *safaris nostálgicos* siguen siendo privativos de turistas blancos, los portales de internet de ambas empresas muestran turistas europeos o americanos. Los africanos aparecen sirviendo a los turistas en “atuendo tradicional”, tal es el caso de los Masai interpretando sus roles de *askaris* a cargo de la seguridad en el campamento o de los que están a cargo de las “danzas tradicionales”. Siguen siendo “el otro”, son los actores invitados necesarios para que se represente el glamour colonial. John Sampeke, el guía Masai de Cottar Camp es una excepción. Su nombre aparece en la sección que introduce al equipo de guías en el portal de los Cottar después del mismo Calvin Cottar. A pesar de haberse ganado el reconocimiento como guía con la garantía de la Asociación de Guías de Safari de Kenia (Kenyan Safari Guides Association) (“con las más altas calificaciones de su clase”), en la narrativa del portal del Cottar’s Camp, John sigue siendo “el otro exótico”: “Ha luchado contra leones y búfalos con sus propias manos, bebido su sangre y caminado cientos de kilómetros explorando a pie la tierra de los Masai”. Sin embargo, para evitar que se identifique su “otredad” con la imposibilidad de comunicación, se agrega una frase: “Altamente educado, tranquilo y sin duda el mejor guía profesional Masai en este negocio... John es una excepción porque él está “in-between” (portal de *Cottar’s Camp*).

²⁰ “*Bush homes*, son pequeños y pertenecen al igual que los campamentos exclusivos y las propiedades privadas y ranchos a individuos que viven en Kenia desde varias generaciones y abren ahora sus hogares y forma de vida a un número determinado de visitantes”. (Micato *Safaris*)

Conclusión

Cuando de la exploración se pasó al turismo contemporáneo, una forma moderna de posesión por exploración fue instituida. En efecto, el turista ya no está explorando para conocer y poseer un territorio físico y/o su gente. El/ella está en búsqueda de una experiencia exótica. Así, la exploración clásica podría mantener su glamour y convertirse en moda –es decir, estereotipada- y ser adquirida por los turistas. Lo *nuevo*, tan necesario para asegurar las ventas en la industria del turismo, es establecido (re)instituyendo lo ya conocido, presentado como exótico y en imágenes de ensueño a las *atracciones* de África. Y es entonces que la fantasía y el placer del turista son más importantes que las características sociopolíticas y las historias de los espacios en cuestión, que son borradas, esterilizadas o edulcoradas para ser presentadas al turista.

Como mercancía para la industria del turismo, África es terreno donde un tipo particular de experiencia se hace disponible a sujetos occidentales: aventura, romance, y peligro a la carta bajo control y confort como en casa. África toma la forma de paquete turístico como espectáculo donde la diferencia es consumida y la diferencia cultural es erigida como garantía de una experiencia “auténtica”. En este guión, las agencias de turismo construyen al “otro nativo” como comprensible y domesticado. Su “diferencia” es hecha “segura”. Y es que las agencias seleccionan aspectos de esa diferencia a ser convertidos en mercancía, decidiendo qué es lo diferente en base a construcciones imaginadas de maneras de ver al otro en el pasado y reconstruyendo su significado para evitar la monotonía en el producto a ser vendido, como es el caso de la actual variedad de *safaris* disponibles: a la medida, de lujo exclusivo, golf-safari, safari a pie, safari en familia, etc. Las empresas de turismo *descubren la diferencia*, ofrecen un encuentro cercano –pero bajo control- con *lo salvaje* y lo presentan como paquete turístico promocionado mediante la maquinaria publicitaria (con formatos donde estereotipos y marcas de diferencia son potenciados mediante imagen y sonido). En el caso de los *safaris de la nostalgia*, este discurso permite borrar cualquier vestigio de “malestar” frente a lo que significó la explotación colonial, como dice Ralph Bousfieldthe (un guía de *safaris* en

Botswana):

“El estilo de vida colonial fue bello; la colonia no lo fue” (Herndon, 2001)

Bibliografía

Akama, J. (1999), The Evolution of Tourism in Kenya, en Journal of Sustainable Tourism, Vol. 7, N.1, pp. 6-25.

Conrad, Joseph (1990, c.1899). Heart of Darkness. Mineola, Dover Publications.

De Saussure, F. (1998). “Course in general linguistics”, en M. Ryan & J. Rivkin (Eds.), Literary theory: An anthology. Malden, MA:Blackwell, pp.76-90.

Fontaine, P. (2006). “Africa mía – Into Africa”, en In, revista de Lan Chile, febrero, pp. 68-82. También disponible en internet (acceso 10/06/2010) <http://www.in-lan.com/es/0602/travelb.html>

Galton, F. (1869). The art of travel: Shifts and contrivances available in Wild Countries. Project Gutenberg [E-Book #14681] (acceso 10/06/2010) <http://infomotions.com/etexts/gutenberg/dirs/1/4/6/8/14681/14681.htm>

Hall, Stuart (2003) “Introducción: ¿Quién necesita la ‘identidad’?”, en Stuart Hall y Paul du Gay (eds.), Cuestiones de Identidad. Buenos Aires: Amorrortu Editores. 2003 [1996], pp. 13-39.

Hemingway, E. (1935). Green hills of Africa. New York: Charles Scribner's Sons.

Herndon, D. (2001) “Africa’s Best Safari Guides: Follow the Leaders”, en Travel +Leisure, Agosto 2001 (acceso 10/06/2010) <http://www.travelandleisure.com/articles/africas-best-safari-guides-follow-the-leaders>

Mayer, R. (2002) Artificial Africas. Colonial Images in the Times of Globalization. Hanover and London: University Press of New England.

Pitcher, G. (2004). Tanzania’s Safari History. (acceso 10/06/2010) http://tanzania.safari.co.za/Tanzania_Travel_Articles-travel/tanzania's-safari-history-zanzibar_p1.html

Rider H. H. (1998). King Solomon's mines. London: Oxford University Press.

Roosevelt, T. (1910). African game trails: An account of the African wanderings of an American hunter naturalist. New York: Scribner.

Root, D. (1992) "Misadventures in the Desert: The Sheltering Sky as Colonialist Nightmare", en *Inscriptions*, Vol. 6, Center for Cultural Studies Journal, University of California, (acceso 10/06/2010) http://www2.ucsc.edu/culturalstudies/PUBS/Inscriptions/vol_6/Root.html

Selous, F. C. (1881). A hunter's wanderings in Africa. London: Richard Bentley & Son.

Selous, F. C. (1893). Travel and adventure in South East Africa. Bulawayo: Books of Rhodesia.

Selous, F. C. (1993). African nature: Notes and reminiscences. New York: St. Martin's Press.

Stanley, H.M. (1872) How I Found Livingstone; travels, adventures, and discovers in Central Africa, including an account of four months' residence with Dr. Livingstone. Project Gutenberg, E-Book #5157, (acceso 10/06/2010) <http://www.gutenberg.org/ebooks/5157>

Sontag, S. (1973). On Photography. New York: Dell.

Sutcliffe, W. (2005). "Kenyan safari: Beast, blanket, Babylon", en *The Independent*, 22/10/2005 (acceso 10/06/2009) <http://travel.independent.co.uk/africa/article321297.ece>

Stearns, Peter (ed.), (2001). *The Encyclopedia of World History*, Boston, Houghton Mifflin Company.

Recursos electrónicos:

Cottar`s Camp (acceso 10/06/2010) <http://www.cottars.com/>

Global Artichoke Travel on Cottar's Camp (acceso 17/06/2010) <http://www.globalartichoke.co.uk/file/364/cottars-1920s-safari-camp.html>

Micato Safaris (acceso 10/06/2010) <http://www.micato.com/download.htm>

Taga Safaris. (acceso 10/06/2010) <http://www.tagasafarisafrika.com/index.htm>