

COLECCIÓN PERIFERIAS

DESAFÍOS Y ALTERNATIVAS PARA EL FUTURO GLOBAL

Resistencias desde África y sus diásporas

José Manuel Maroto Blanco, Rosalía López Fernández,
César García Andrés, Pablo Arconada Ledesma (coords.)

SERIE
EXPE
RIEN
CIAS



eug

Desafíos y alternativas para el futuro global
Resistencias desde África y sus diásporas

José Manuel Maroto Blanco, Rosalía López Fernández,
César García Andrés, Pablo Arconada Ledesma
(coords.)

Desafíos y alternativas
para el futuro global
Resistencias desde África y sus diásporas

GRANADA, 2024

COLECCIÓN PERIFERIAS

– SERIE EXPERIENCIAS –

Director:

FERNANDO LÓPEZ CASTELLANO
Dpt. de Economía Aplicada de la Universidad de Granada

Comité Científico:

GUNTHER DIETZ
Univ. de Veracruzana, México
ROSER MNZANERA RUIZ
Universidad de Granada
RAMON GROSFUGUEL
University of California, Berkeley
KOLDO UNCETA
Universidad del País Vasco
JUAN TORRES LÓPEZ
Universidad de Sevilla

BEATRIZ PÉREZ GALÁN
UNED y Univ. Complutense de Madrid
JOSÉ ANTONIO ALONSO
Universidad Complutense de Madrid
CARMEN LIZÁRRAGA
Universidad de Granada
CARMEN GREGORIO GIL
Universidad de Granada
SANDRA EZQUERRA SAMPER
Univ. de Vic-Univ. Central de Catalunya

LINA GÁLMEZ MUÑOZ
Univ. Pablo de Olavide de Sevilla
ENRIQUE LEFF ZIMMERMAN
Universid Autónoma de México
JOSÉ LUIS CARDOSO
Universidad de Lisboa
MBUYI KABUNDA
Universida Autónoma de Madrid
ERIK REINERT
Universidad Tecnológica de Tallin



- © LOS COORDINADORES Y LOS AUTORES
- © UNIVERSIDAD DE GRANADA
- ISBN(e): 978-84-338-7422-1
- Edita: Editorial Universidad de Granada
Campus Universitario de Cartuja. Granada
- Fotocomposición: Tarma, estudio gráfico. Granada
- Diseño de cubierta: Tarma, estudio gráfico. Granada

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

Índice

PRÓLOGO

por Soledad Vieitez Cerdeño 17

Historia Contemporánea

LA CRISIS DE LA IZQUIERDA EN MARRUECOS (1956-2020): UN EJEMPLO DE LA CONGESTIÓN SOCIO-POLÍTICA EN EL MUNDO ÁRABE

por Said El Ghazi El Imlahi23

Introducción 23

La trayectoria histórica de la izquierda
marroquí (1956-1991) 25

La izquierda marroquí en tiempos de
transformación internacional (1991-2010):
lectura y análisis 30

La izquierda en un contexto revolucionario
(2011): activismo político-cultural frente al atasco
democrático en Marruecos 36

La lucha no ha terminado: ¿por qué es necesaria la
izquierda en Marruecos?..... 38

Conclusiones 41

Bibliografía 43

AMÍLCAR CABRAL Y EL PROCESO DE LIBERACIÓN
NACIONAL EN GUINEA-BISSAU A TRAVÉS DE LA OSPAAAL
Y LA ESFERA TRICONTINENTAL (1967-1990)

por Alberto García Molinero	45
África, Amílcar Cabral y el nacimiento de la esfera Tricontinental	45
Conexiones entre la OSPAAAL y el PAIGC durante el proceso de liberación nacional de Guinea-Bissau y Cabo Verde (1966-1990)	49
Movimientos de solidaridad transnacional frente al colonialismo en Guinea-Bissau: la OSPAAAL y el escenario europeo	54
Reflexiones finales	58
Bibliografía	59

TOGO. UNA HISTORIA MARCADA POR LOS
SOBRESALTOS POLÍTICOS (1960-1992)

por Kwami Agbeve y José Manuel Maroto Blanco	65
El drama inicial de la primera república (1960-1963)	66
<i>Sylvanus Olympio: de héroe a dictador en ciernes</i>	66
<i>Las implicaciones del putsch de 1963</i>	69
El difícil retorno del «cuñado-enemigo»	73
<i>El bicefalismo estatal: un sistema político con los pies de barro</i>	74
<i>El fracaso de la reconciliación en Togo</i>	75
Étienne Eyadema: de salvador de la patria a dictador	76
<i>La llegada al poder de Eyadema: entre la esperanza y el desencanto</i>	76
<i>Eyadema. Mano dura en guante blanco</i>	78
Conclusiones	85
Bibliografía	86

LA REVUELTA DE LOS FLOUPS EN EL SUR DE SENEGAL.
RESISTENCIAS LOCALES *AL EFFORT DE GUERRE* DURANTE
LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL (1939-1943)

por Eric García-Moral	89
Introducción:la administración colonial en la Baja Casamance	89
El effort de guerre en la provincia de Oussouye	91
<i>La importancia del arroz</i>	91
<i>Reclutamientos y requisiciones</i>	91
Alinesitoué Diatta y la revuelta de los Floups (1942-1943)	96
Conclusiones	104
Bibliografía	106

PRODUCCIÓN, CIRCULACIÓN E HISTORIAS DE UN ÁLBUM
FOTOGRAFICO EN EL CONTEXTO COLONIAL PORTUGUÉS

por Marcus Vinicius de Oliveira	109
Introducción	109
Los mensajes del álbum y el archivo colonial	111
Historias fragmentadas y control de la información a fotografiar	118
Consideraciones finales	128
Bibliografía	129

Literatura y educación

LA LITERATURA COMO REPRESENTACIÓN DE LA
IDIOSINCRASIA CULTURAL: BREVE ESTUDIO DEL
CASO EN LAS OBRAS LITERARIAS SENEGALESAS

por Verónica Méndez Sánchez	133
Introducción y objetivo	133
Metodología e hipótesis	134
Interdisciplinaridad cultura-literatura	136
Reflejo cultural en la literatura senegalesa	137
<i>Las tradiciones</i>	137
<i>La religión</i>	138

<i>Las desigualdades de género</i>	140
<i>La realidad social</i>	141
<i>Diversidad lingüístico-cultural</i>	142
Razones que sustentan el reflejo cultural literario	144
Conclusiones	145
Bibliografía	147

**LAS LENGUAS ORIGINARIAS
EN LOS PROYECTOS DE DESARROLLO. UN ESTUDIO
DE CASO EN SANTO TOMÉ Y PRÍNCIPE**

por Maria Montroy	149
Introducción	149
<i>Santo Tomé y Príncipe y el Proyecto Intergeneracional</i>	150
<i>Cultura, lengua y desarrollo</i>	152
Métodos	154
<i>Talleres y encuestas post-talleres</i>	155
Discusiones y conclusiones	160
Bibliografía	163

**LOS PROGRAMAS ERASMUS + EN ÁFRICA: DE
LA FUGA DE CEREBROS A LA MOVILIDAD DE
TALENTOS PARA UN FUTURO GLOBAL**

por Zinié Ella Diomandé	169
Introducción	169
Método de investigación.....	170
Resultados de la investigación	171
<i>Contexto y marco de ejecución de los programas Erasmus +</i>	171
<i>Erasmus + en África</i>	173
<i>De la fuga de cerebros al concepto de la movilidad de talentos</i>	176
<i>Discusión de los resultados</i>	178
Conclusiones	181
Bibliografía	183

LA COLECCIÓN *HORIZONTES*: UNA HISTORIA DE LOS MANUALES DE ELE EN COSTA DE MARFIL DESDE LA NARRATIVA PERSONAL por Bi Drombé Djandué y Anougba Simplicé Kumon..... 185

 Introducción 185

Horizontes desde la narrativa personal 187

Presentación 187

Narración 188

 El antes de la colección horizontes 189

Horizontes más allá de las fronteras de Costa de Marfil 192

 El después de la colección *Horizontes* 195

 Conclusión 198

 Bibliografía 199

 Anexo 202

Arte y estudios de género

DE LA PINTURA MURAL NDEBELE AL ARTE URBANO. UNA PROPUESTA ARTÍSTICA FEMENINA PARA HACER FRENTE AL APARTHEID EN SUDÁFRICA por Francisco Delgado Chica 205

 Introducción 205

 Metodología 207

 Resultados 208

La segregación racial en Sudáfrica desde 1948 hasta la democracia 209

Las mujeres Ndebele y la relevancia del arte mural en su historia 211

Arte Urbano en Johannesburgo frente al apartheid: la obra de Faith XLVII..... 214

 Discusión sobre ambas expresiones como patrimonio cultural sudafricano 218

 Reflexiones finales 219

 Bibliografía 221

EL PODER EMANCIPATORIO DE UNA EDUCACIÓN
AFROCÉNTRICA, Y LAS MUJERES SU CENTRO NEURÁLGICO

por Josephine Vaccaro	223
Introducción	223
El marco filosófico	224
¿Qué significa ser africana/o?	226
Mujeres: agentes de cambio	228
El liderazgo femenino	231
Un renovado discurso afro-céntrico	232
Planteamientos para un sistema educativo afrocéntrico	234
Conclusiones	236
Bibliografía	237

MUJERES AFRODESCENDIENTES CINEASTAS EN ESPAÑA:
HIJAS DEL CAMINO, ACTRICES Y MALAS NEGRAS

por Marian del Moral Garrido	243
Introducción	243
Disrupciones metodológicas: prácticas etnográficas, su descolonización y la relación investigadora-investigadas	246
La auto-representación cinematográfica afrodescendiente: lugares de enunciación, polifonía y vacío referencial	248
<i>Polifonía de la afrodescendencia y auto-definición de una lucha común</i>	250
Un lugar de enunciación propio: tres creaciones audiovisuales/cinematográficas de mujeres negras en España	252
<i>El Loop de la invisibilidad. El camino sin salida de la novela (que iba a ser serie) de Lucía Asué Mbomío</i>	254
<i>Asunto casting: vivencias del racismo en la industria de cine</i>	256

<i>Malas negras o la disrupción de la historia de Afrostyle</i>	256
Algunas reflexiones finales.....	258
Bibliografía	260

COMING 2 AMERICA: LA IMAGEN DE ÁFRICA EN EL SIGLO XXI
DESDE LA COMEDIA CINEMATOGRAFICA ESTADOUNIDENSE

POR Flavia Garrigós Cabañero.....	265
Introducción.....	265
Método	268
Resultados	268
<i>El África de ayer, los EEUU de hoy</i>	268
<i>La tradición</i>	270
<i>Nextdoria en Zamunda</i>	272
Discusión y conclusiones	278
Bibliografía	280

Prólogo

Agradezco inmensamente la oportunidad de presentar esta obra, preñada de sueños y compromisos, la cual destila no sólo disciplina y ciencia por doquier, sino también dedicación al continente y amor por África. Algo que sin duda comparto con todas estas personas tan jóvenes como sabias. Tuve ocasión de acompañar en parte el proceso de gestación de este libro con motivo del III CONGRESO DE JÓVENES INVESTIGADORE/AS SOBRE ÁFRICA (CIJIA), organizado por las Universidades de Valladolid y Granada del 14 al 15 de septiembre de 2023, con el lema «Desafíos y alternativas para el futuro global: Resistencias desde África y sus diásporas».

Invito al descubrimiento de estas autoras y autores, a la lectura del gran elenco de contribuciones y temáticas que proponen en este compendio de capítulos, cuyas principales características son la transversalidad y la seriedad en su confección, estructurada en cuatro apartados, a saber: Historia, Literatura, Educación, Artes y Género.

¿QUÉ VAIS A ENCONTRAR EN ESTE LIBRO?

Desde luego el texto proporciona novedosos e importantes contenidos sobre los países de COSTA DE MARFIL (capítulo escrito por Bi Drombé Djandué y Anougba Simplicie Kumon), GUINEA-BISÁU (de la mano de Alberto García Molinero), MARRUECOS (por cuenta de

Said El Ghazi El Imlahi), SENEGAL (que aportan Verónica Méndez Sánchez y Eric García del Moral), SUDÁFRICA (a cargo de Francisco Delgado Chica), TOGO (con las autorías de Kwami Agbeve y José Manuel Maroto Blanco) y SANTO TOMÉ Y PRÍNCIPE (María Montroy Ferré). El libro nos ofrece además otros capítulos que abordan los programas ERASMUS+ EN ÁFRICA (capítulo a cargo de Zinié Ella Diomandé), la AFRO-DESCENDENCIA (véanse los capítulos de Josephine Vaccaro y Marian del Moral Garrido) desde el punto de vista de la educación y del género respectivamente, así como las cuestiones relativas a las REPRESENTACIONES y las IMÁGENES (en los textos de Flavia Garrigós Cabañero y Marcus Vinicius de Oliveira, aunque también de las, ya citadas, Verónica Méndez Sánchez y Marian del Moral Garrido).

¿CÓMO Y POR QUÉ NOS INSPIRA E INVITA CONOCER MÁS Y MEJOR EL CONTINENTE?

Como pinceladas de inspiraciones y conocimientos os propongo recorrer los contenidos del libro diacrónicamente con algunos titulares sobre los capítulos a vuestra disposición.

La crisis de la izquierda en Marruecos desde la independencia hasta la actualidad permite a EL GHAZI EL IMLAHI (Universidad de Granada) reflexionar científica y críticamente para comprender las dinámicas históricas de este país y, por extensión, sobre la realidad árabe.

El líder bisauguineano Amílcar Cabral fue inspirador con creces, a tenor de las repercusiones para la etapa postcolonial africana, entre otras, de la conferencia que dictó en Conferencia Tricontinental de La Habana, como nos recuerda GARCÍA MOLINERO (Universidad de Granada).

Por su parte, AGBEVE (Université de Lomé) y MAROTO BLANCO (Universidad de Granada) con acierto muestran los agitados devenires de las primeras tres décadas tras la independencia de Togo, un país que – por qué no decirlo, como tantos otros – confunde partido y estado. La instauración del poder por parte de los Eyadema muestra el funcionamiento de estas “democraturas” africanas y la pérdida de oportunidades positivas en lo político para el pueblo togolés, como explican los autores del capítulo.

La revuelta de los *Floups* en la Baja Casamance senegalesa de la mano de GARCÍA DEL MORAL (Universitat Pompeu Fabra), nos presenta a Alinesitoué Diatta, joven profetisa diola del pueblo de Kabrousse, quien recuperó las lluvias para su pueblo de la mano de Emitai, siendo admirada por su pueblo y culpada de la resistencia pasiva contra los franceses.

Los álbumes fotográficos contribuyeron a crear una historia única y monumentalizar el colonialismo portugués, alineado con la ideología del régimen portugués de Salazar, en detrimento de las colonias africanas. ¿Hasta qué punto continúan vigentes estas imágenes del poder colonial? Es algo en torno a lo que diserta el texto de MARCUS DE OLIVEIRA (Universidade Federal Fluminense).

El capítulo de MÉNDEZ SÁNCHEZ (Universidad de Salamanca), a propósito de la relación entre cultura y literatura en el caso de Senegal, corrobora que las periferias han de representar los “centros”, pues algunas obras de autoría senegalesa están bien visibles y son universales, aun cuando exista gran desconocimiento sobre la rica literatura de este país africano occidental.

El caso de la cooperación internacional en cuanto a la incorporación de lenguas como el criollo en los proyectos de desarrollo en Santo Tomé y Príncipe centra la atención de MONTROY FERRÉ (Universitat Jaume I), quien ofrece muy acertadas reflexiones, por ejemplo, sobre el impacto identitario y cultural a nivel intergeneracional.

¿Contribuyen los programas Erasmus + en África a la movilidad de cara a globalizar el talento? Se lo plantea DIOMANDÉ (Université Félix Houphouët-Boigny) en su capítulo, pues la fuga de cerebros ha dañado mucho al continente y, a pesar de la euro-centricidad y el narcisismo de estos programas quizás suponen un potencial de enriquecimiento y reconocimiento mutuo.

En su capítulo, DJANDUÉ (Université Félix Houphouët-Boigny) y KUMON (Université Félix Houphouët-Boigny) repasan el impacto educativo de los libros de texto ELE (Español como Lengua Extranjera) de la colección Horizontes, con el cambio a este nuevo siglo, en Costa de Marfil. Destaca la autoría del colectivo de profesionales marfileños, una de las cuales es Awa Yéo, quien ha marcado e inspirado la trayectoria educativa como autora, docente y formadora de formadores.

DELGADO CHICA (Universidad de Granada) nos inspira con propuestas artísticas femeninas sudafricanas antiapartheid de las etapas pre y post apartheid, tales como el arte mural Ndebele de 1936, realizado por las mujeres de dicho grupo, y la obra de la artista Faith XLVII, exponente del arte urbano en Johannesburgo, y su proyecto *Freedom Charter*.

VACCARO (Universidad Autónoma de Madrid) propone repensar el sistema educativo africano para convertirlo en afro-céntrico y que así contribuya al desarrollo endógeno de África, situando a las mujeres como agentes y líderes centrales de la transformación y encarnando los valores identitarios africanos.

Cineastas africanas como Lucía Asué Mbomío, Beatriz Mbula, Isabel Lola o Nusky Sarisese están, sin duda, llamadas a protagonizar el afro-centrismo de las creaciones cinematográficas en España y DEL MORAL GARRIDO (Universidad de Granada), en este libro, presenta estas dinámicas y prácticas afro-centradas y anti-racistas de la industria española de cine.

El análisis de las películas *Coming to America* (1988) y *Coming 2 America* (2021) constituyen el pretexto de GARRIGÓS CABAÑERO (Universidad Complutense de Madrid) para investigar sobre las imágenes de las gentes africanas en el cine occidental en conexión con la historia de esta cinematografía, bien plagada de estereotipos, representaciones perversamente distorsionadas de las mujeres y las identidades africanas.

¡No os perdáis la oportunidad de leerlo y aprenderlo para inspiraros con el libro! En mi caso, así ha sido.

Soledad Vieitez Cerdeño
Universidad de Granada (España)

Historia Contemporanea



La crisis de la izquierda en Marruecos (1956-2020): un ejemplo de la congestión socio-política en el mundo árabe

SAID EL GHAZI EL IMLAHI
Universidad de Granada

INTRODUCCIÓN

A pesar de que la izquierda en el mundo árabe está estigmatizada por sus adversarios como una corriente política aislada de la realidad sociocultural, las tendencias comunistas, socialistas y nacionalistas árabes han sido en realidad enormemente influyentes en la historia reciente de estos países y siguen siéndolo hoy en día. La principal crítica hacia la izquierda árabe ha sido dirigida al carácter ideológico de sus posturas políticas y sociales, consideradas ajenas y contrapuestas al *modus vivendi* islámico tradicional dominante en los países árabes.

Sin embargo, la historia da cuenta de la aportación de la izquierda árabe a los distintos procesos de construcción y emancipación nacional. En Egipto, país cultural y geográficamente central del mundo árabe, el Partido Comunista participó de manera activa en la revolución de 1919. A partir de esta fecha, los comunistas egipcios lideraron la lucha social y estuvieron así mismo presentes en el combate anticolonial (1919-1952). El Partido Comunista Egipcio fue fundado oficialmente en 1924 en la ciudad de Alejandría. A pesar de que el comunismo árabe se caracterizó por una cierta dependencia de la Unión Soviética y aceptó en 1948 el plan de Naciones Unidas para la partición de Palestina en contra del clima político árabe de la época, esta ideología logró popularizarse entre las masas. En el Irak de 1959, país muy relevante en aquel momento,

el Partido Comunista contaba con un millón de militantes dentro de una población total de siete millones de personas en todo el país. En Egipto, la influencia izquierdista se enfatizó aún más con la declaración de la República en 1953; el Consejo de la Revolución egipcio de 1952 estuvo dominado por militares socialistas como el propio presidente Gamal Abdel Nasser y el llamado «oficial rojo» Khaled Mohieddin. No obstante, la evolución sociopolítica del mundo árabe en las siguientes décadas derivó, por diversos factores, en una dirección contraria a los valores de la izquierda tradicional, e incluso la cultura social de estos países parece hoy en día más arcaica y reaccionaria que en décadas pasadas (Guirguis et al., 2020).

La instauración del Estado-nación en el mundo árabe nunca supuso una ruptura sociocultural entre los países que lo componen, a pesar de las fronteras políticas establecidas, bien vigiladas y causantes de numerosos conflictos. Las mutuas influencias culturales, sociales e ideológicas dominan notablemente la historia reciente de la región «de habla árabe» paralelamente con su diversidad interna étnica, lingüística y religiosa. A nivel cultural-ideológico, el término *izquierda árabe* tiene una connotación científica por los fuertes lazos que unían entre sí a las tendencias izquierdistas de la región. El elemento común más relevante en este sentido fue el nacionalismo árabe, declarado como identidad política de la izquierda, tanto en su versión egipcia *nāṣirī* como su homóloga sirio-iraquí *baʿī* (del partido Baaz). Además de estar presente –en diferentes grados– en las izquierdas del Magreb, que actuaron siempre con un fuerte sentimiento panarabista.

No obstante, en la práctica política real, este término no tiene tanto sentido. Las diferencias en las estructuras sociales y políticas entre los diversos países árabes son enormes, por lo que la izquierda ha tenido trayectorias y posiciones políticas muy distintas en cada país, adaptándose a la sociología del poder dominante. Por encima de los diferentes modos de liderazgo sociopolítico vigentes en los países árabes: reyes, emires, militares o jeques religiosos y tribales, el Estado árabe se basa en esencia en una sociedad jerarquizada compuesta por actores que establecen relaciones entre sí dependiendo de su capacidad de acaparar y utilizar determinados recursos. En este esquema, la población se

encuentra en la base de la pirámide social y generalmente vive sometida a las decisiones de las élites (Feliu y Ferran, 2016). Este mecanismo de organización social es explicado profusamente en la clásica obra del tunecino Ibn Jaldún a través de la dicotomía *jāṣṣa* / *'amma*.

Desde el método teórico de la sociología del poder que estructura el presente artículo pretendemos estudiar las dimensiones históricas, sociales y culturales de la izquierda marroquí y su posición actual dentro del abanico ideológico-político de Marruecos. Estudiar la trayectoria histórica de la izquierda marroquí desde la independencia hasta la actualidad, es un modo de reflexión científica que sirve además para acercarse a la realidad árabe en su conjunto y comprender sus dinámicas históricas. En este trabajo pretendemos presentar una síntesis analítica de la evolución histórica de la izquierda en Marruecos (1956-1991), llegando a examinar el panorama actual y el encaje de la izquierda en los episodios de movilización social que experimenta Marruecos de modo constante, y más especialmente en el periodo 2011-2017.

A nivel metodológico, hemos optado por apoyarnos en estudios recientes sobre esta temática, además del uso de las fuentes periodísticas y literatura política actual de los partidos de la izquierda. El objetivo que perseguimos a lo largo de estas páginas es transmitir al lector en español la visión académica reciente, particularmente marroquí, respecto al papel histórico de la izquierda en la evolución del Estado y la sociedad en aquel país. Un propósito que nos permite finalmente responder la pregunta: ¿cuál es la función de la izquierda en Marruecos?

LA TRAYECTORIA HISTÓRICA DE LA IZQUIERDA MARROQUÍ (1956-1991)

La movilización política de carácter izquierdista ha tenido una fuerte relevancia en la historia reciente de Marruecos. La juventud marroquí de las décadas posteriores a la independencia, movida por un fuerte sentimiento nacional y con aspiraciones de libertad y justicia social, hizo frente en su momento a las arcaicas estructuras del Estado y al conservadurismo social. Narrar la historia de la izquierda marroquí implica específicamente resaltar los grandes sacrificios personales asumidos por un buen número de intelectuales, políticos y personajes

anónimos que soñaron con un Marruecos libre de tiranía, pobreza e ignorancia. A pesar del fracaso de la mayor parte de estas luchas, su legado sigue estando vivo hoy en día y supone una inspiración para las nuevas generaciones que sueñan con construir un país más justo.

En este epígrafe centraré mi atención en resumir de forma cronológica y analítica este episodio tan relevante de la historia reciente en Marruecos. Para orientarnos en la sopa de siglas de los partidos marroquíes, nos basaremos en la clasificación empleada por la profesora Angustia Parejo en sus estudios sobre el sistema político marroquí. Nuestro objetivo es comprender al actor político a través de tres elementos esenciales: su origen sociocultural, su ideología política y su posición respecto al poder central (Parejo, 2005).

La aparición del pensamiento izquierdista en Marruecos tuvo lugar durante la etapa de los Protectorados francés y español. En 1936 se fundó el Partido Comunista de Marruecos, como una sucursal del Partido Comunista Francés en el Protectorado hispano-francés sobre el país magrebí. Sus filas estaban nutridas principalmente por militantes españoles e italianos. A pesar de enfrentarse a las autoridades coloniales, que prohibieron el partido madre en Francia, los comunistas volvieron a la acción en 1943 bajo el nombre del Partido Comunista Marroquí, captando militancia nativa del territorio (en 1945 se afiliaron alrededor de 2000 marroquíes a la organización). Desde entonces, el partido pasó a ser liderado por Ali Yeta, empezando su proceso de *marroquinización* (Parejo, 2006)¹.

Tras la independencia de Marruecos en 1956, el Partido Comunista fue prohibido en 1959, acusado de ser hostil a la monarquía y a la religión islámica. Esta decisión fue tomada, paradójicamente, por el gobierno más izquierdista de la historia de Marruecos, el que fuera presidido por Abdellah Ibrahim entre 1958 y 1960. La represión contra

1 En este contexto histórico, es importante mencionar que el Partido Comunista Marroquí (PCM) apoyaba en 1944 el proyecto de la Unión Francesa que anexionaba Marruecos a la metrópoli francesa. Esta postura fue cambiando con los años: en 1946 denunciaba expresamente el protectorado y reclamaba la independencia. Ali Yeta, el líder marroquí que habría de ser el secretario general del Partido desde 1949 a 1997, había firmado en 1944 el manifiesto de la Independencia (Parejo, 2006: 161-162).

los comunistas se enfatizó en los años sesenta debido a la tensión política que se vivía en Marruecos en esa década. Los comunistas marroquíes se dieron cuenta de las circunstancias culturales y políticas que tenían en contra en una sociedad tan tradicional y ajena por completo al ideal socialista, por lo que su actitud se inclinó hacia la moderación política, renunciando a la base ideológica del marxismo-leninismo y adaptando progresivamente las ideas del socialismo científico. En 1966, el Partido Comunista Marroquí celebró su tercer congreso, transformándose en un nuevo partido denominado «Libertad y Socialismo». Años más tarde, los antiguos comunistas se convirtieron al activismo político legal bajo la estrategia de la *lucha democrática nacional* como principal lema de otra nueva versión de la formación, ahora bajo la denominación de Partido del Progreso y el Socialismo (PPS), cuya orientación se declara fiel a la particularidad cultural marroquí (Macías Amoretti, 2008)².

Ahora bien, por poco peso que tenga la presencia de la ideología comunista en un tejido social tradicionalista como el marroquí, la experiencia izquierdista más relevante de la historia contemporánea de Marruecos se erigió desde las estructuras de un partido conservador, el Istiqlal (o Partido de la Independencia) fundado en 1943 por el líder carismático Allal al-Fasi, ideólogo del nacionalismo marroquí contemporáneo. Una vez Marruecos obtuvo su independencia política en 1956, las discrepancias en el seno de las estructuras nacionalistas se intensificaron por cuestiones ideológicas y políticas. La izquierda progresista rechazaba las políticas conservadoras y clasistas del partido Istiqlal y, la ruptura condujo a la fundación en 1959 de la Unión Nacional de Fuerzas Populares (UNFP): una organización política diversa que unía a socialistas, marxistas y nacionalistas árabes bajo el liderazgo de Mehdi Ben Barka, un brillante líder político cuyo legado permanece vivo en la cultura política marroquí hasta la actualidad.

2 La adaptación a la sociedad marroquí llevó al partido a prescindir definitivamente de la referencia marxista leninista y declararse, desde entonces, militante del socialismo científico. Mediante esta postura el partido hizo frente, por lo menos en teoría, al problema irresoluble del comunismo en tierras del islam.

A partir de ese momento, comienza la etapa de la confrontación directa con la monarquía, ya que los comunistas y los socialistas de los dos partidos antes mencionados rechazaron tajantemente el antojo autoritario de Hassan II de redactar una constitución de forma unilateral en 1962. La izquierda marroquí apostaba por que fuera un consejo constitucional elegido democráticamente el encargado de redactar la nueva Constitución del Marruecos independiente. Los socialistas esperaban establecer un sistema de monarquía parlamentaria, en el cual el rey conservaría competencias nominales como jefe de Estado y símbolo de la nación³; mientras los comunistas en aquella época planteaban cambios mucho más radicales. Sin embargo, ninguno de los dos pudo hacer frente a la represión masiva que sufrió la oposición política a Hassan II en los años sesenta.

En aquellos convulsos años, la monarquía marroquí era extremadamente ambiciosa, incluso en relación a las posturas monárquicas y conservadoras planteadas por el partido Istiqlal, que abogaba por la restauración de la tradición histórica del sultanato jerifiano precolonial. Así, Hassan II quería ser sultán, rey y comendador de los creyentes, dirigir el Majzén heredado de los colonos europeos, - que era el más poderoso en la historia del país-; y adquirir de ese modo la oportunidad de gobernar sin los obstáculos que tuvieron sus antepasados. El joven monarca no pensaba dejar pasar esta oportunidad (El Ghazi El Imlahi)⁴.

Esta contienda tan violenta contra la monarquía condujo a la radicalización de una considerable parte de la juventud izquierdista marroquí, de modo que se fundaron diversas organizaciones de lucha clandestina que planteaba la opción revolucionaria al estilo del Che Guevara y Mao Tse-Tung. Las más famosas históricamente fueron los colectivos «23 de marzo» y «'ilā al-'amām» (Stitou, 2014). En este

3 El uso del término «Rey» en la política marroquí tuvo lugar en 1956 a cambio del término «Sultán», utilizado hasta entonces, como un intento de situarse en la modernidad del poder político estatal.

4 «šajš al-Maliki muqaddas lā tuntahaku ħurmatuhu», art. 23 de la Constitución de 1962. El concepto político del monarca sagrado nunca formó parte de la tradición político-cultural marroquí, sino que fue un resultado directo de la política religiosa colonial, como he demostrado en mi tesis doctoral (El Ghazi El Imlahi, 2020: 485).

clima político tan agitado, la década de los setenta se inició con dos golpes de Estado consecutivos en 1971 y 1972. Además, pocos años más tarde estallaría el conflicto del Sáhara (1975), añadiendo más inestabilidad a la situación. Tanto la monarquía como la izquierda no tuvieron elección y dejaron a un lado sus discrepancias políticas para proteger la paz social y la integridad del territorio nacional. Los partidos PPS y UNFP recibieron el encargo por parte del monarca Hassan II de defender la postura marroquí en las esferas internacionales junto con el resto de los partidos reconocidos legalmente entonces. En 1975, paralelamente con la Marcha Verde y el proceso de descolonización del Sáhara (Laurent, 1993)⁵, la UNFP celebró un congreso excepcional para adaptarse a la etapa política de aquellos años, transformándose en la Unión Socialista de Fuerzas Populares (USFP). En realidad, tras los golpes de Estado fallidos y ante la elevada factura de la represión, las elites políticas marroquíes se dieron cuenta de que la lucha contra la monarquía era una estrategia política demasiado costosa. Motivados por la idea de mantener la integridad territorial alcanzada frente a la posibilidad de perder definitivamente la región del Sáhara, los socialistas moderaron notablemente sus posturas políticas, aceptando incluso participar en un gobierno presidido por Mohammed Karim Lamrani, hombre de negocios cercano al Majzén. No obstante, pese al acomodamiento de algunos sectores de la izquierda, la represión contra la oposición izquierdista más radical no cesó en modo alguno durante esta etapa, habitualmente denominada como «*los años de plomo*» (Barrada, 2001)⁶. En una década, Marruecos experimentaría

- 5 La Marcha Verde es el nombre que recibe la intervención popular civil de Marruecos en la región del Sahara. El 6 de noviembre de 1975 unos 350.000 ciudadanos marroquíes civiles cruzaron la frontera colonial que separaba entonces el Sahara español del reino de Marruecos reivindicando la soberanía de este país sobre este territorio de la colonia española.
- 6 El termino años de plomo se usa en Marruecos para hacer referencia a la violación masiva de derechos humanos por parte del Estado marroquí contra la oposición política, así como contra los disidentes del sistema. En estos años se produjo un gran número de desaparecidos, detenidos y torturados, entre ellos el líder más brillante de la izquierda marroquí Mahdi Ben Barka, desaparecido en París en 1965. Se trata

tres fuertes revueltas populares contra la carestía de la vida y las condiciones sociales y materiales de la población (1981, 1984 y 1991). En esta etapa, surgió una fuerte corriente política «radical» en la USFP con convicciones revolucionarias, cuyos miembros permanecieron lejos de la escena política institucional, optando por luchar en las calles al frente de unas masas sociales empobrecidas al extremo por las políticas económicas de la oligarquía dominante y las consecuencias de la costosa guerra contra el Frente Polisario (1975-1991). La represión estatal fue brutal: el enfrentamiento con las corrientes políticas opositoras llegó a una tensión máxima, como se demostró en la campaña de detenciones masivas del 8 de mayo de 1983 (Stitou, 2014)⁷. Como consecuencia directa de esta inestabilidad crónica del sistema, la situación socioeconómica del país llegó a un punto catastrófico, como reconoció el propio Hassan II en octubre de 1995 durante un discurso oficial ante el Parlamento, donde el monarca no tuvo más remedio que revelar a la nación que el país estaba «al borde de un paro cardiorrespiratorio».

LA IZQUIERDA MARROQUÍ EN TIEMPOS DE TRANSFORMACIÓN INTERNACIONAL (1991-2010): LECTURA Y ANÁLISIS

La transformación del orden mundial producida tras la caída de la Unión Soviética en 1991 reforzó las posturas del ala reformista y moderada de la izquierda marroquí. La opción revolucionaria ya no era percibida por las fuerzas de izquierda como la más adecuada en aquellos años, a pesar de la crisis social que atravesaba el país. De modo

del legado más oscuro del reinado del Hassan II (1961-1999). Posteriormente, la monarquía marroquí reconoció en 2004 esta crónica negra de la historia reciente de Marruecos y docenas de víctimas recibieron indemnizaciones económicas. No obstante, ninguno de los ideólogos ni de los ejecutores de estos crímenes de Estado ha sido perseguido por la justicia, ni se ha abierto investigaciones ni procesos contra ninguno de ellos. Por lo tanto, hasta al momento en Marruecos no existen garantías jurídicas que protejan a la ciudadanía de un posible retorno al pasado.

7 La pugna interior en la USFP continuaba no simplemente por las opciones políticas, sino también por motivos ideológicos profundos respecto al ideal izquierdista hasta que la tendencia crítica se separó del partido fundando el partido ʿAlī'a (Vanguardia) Democrático Socialista en el 6 de octubre de 1991.

general, en los países árabes los islamistas comenzaban a apropiarse de la calle y a presentarse como la nueva ideología de combate contra la tiranía y la dependencia respecto a Occidente, que seguía siendo un fenómeno evidente en la era poscolonial. Además, en el Marruecos de los años noventa, una serie de acontecimientos a nivel interno y externo dieron lugar a un acercamiento de posturas entre el monarca Hassan II y los líderes de la izquierda: el primero estaba en pleno proceso de planificar un previsto e imprescindible relevo en el trono del reino alauí y los segundos, agotados de tanta represión, no tuvieron otra opción que plegarse ante el monopolio estatal absoluto del Majzén sobre la sociedad. Tener buena fe en la intención de la monarquía y asumir la responsabilidad nacional del momento histórico de entonces fueron las principales razones esgrimidas por la izquierda para aceptar la integración en el sistema sin garantías de un cambio político real, o al menos así es como se defendieron posteriormente los propios protagonistas de la época (Yusufi, 2003).

En estas circunstancias, en el interior del movimiento marxista, e incluyendo a sus líderes encarcelados, comenzó a tener éxito una corriente moderada que se había inclinado desde los años ochenta por la participación legal en el escenario político. Así, si bien la Organización de Acción Democrática Popular (OADP), liderada por el líder histórico Mohamed Ben Said Ayt-Ider, rechazaba la participación en los gobiernos, una corriente de este movimiento se expresó en 1996 a favor de las enmiendas constitucionales, la misma posición tomada por la mayoritaria USFP, lo que suponía una aceptación de las reglas del juego en el sistema político diseñado por el Majzén. Este consenso parcial en la vida política marroquí fue produciendo una apertura política general, dando un respiro a la sociedad durante los últimos años del reinado de Hassan II.

En 1998, el socialista Abderramán Yusufi fue nombrado primer ministro del Gobierno de Alternancia, un pacto de gobierno alcanzado entre el Palacio y las fuerzas políticas, propiciando un gobierno de coalición entre el Istiqlal (nacionalista conservador), la USFP (socialista moderada) y el PPS (el partido excomunista). El gobierno tomó iniciativas reformistas en varios campos sociales, como con respecto al

mundo rural, y emprendió medidas para proteger y promover algunos aspectos en favor de los derechos humanos, entre las que destacan la constitución de un comité independiente centrado en la indemnización de las víctimas de la represión política de los *años de plomo* y la realización de avances parciales en el campo educativo o los derechos de las mujeres (Al Jazeera, 2015). Más allá de este clima optimista generado por la mayor libertad del debate sociopolítico, en aquellos años no hubo grandes cambios a nivel institucional. La izquierda a cargo del ejecutivo convivía con los cinco ministros nombrados por el rey en persona, incluida la figura más representativa de la represión en el régimen de Hassan II: el ministro de interior Driss Basri. No era el único cargo intocable: los ministros de Justicia, Asuntos Islámicos, Exteriores y el Comité de Defensa Nacional tenían la calidad de «cargos de soberanía», lo cual no permitía ninguna intervención en sus competencias por parte del primer ministro ni del Parlamento elegido por el pueblo, siendo directamente designados por Palacio.

En estas condiciones de estructuración política, se comenzaron a desarrollar políticas neoliberales y a privatizar una parte considerable del sector público marroquí, bajo la excusa de mejorar los datos macroeconómicos del país, y al dictado de las principales organizaciones internacionales, como el FMI o el Banco Mundial, entonces fuertemente influidas por la doctrina neoliberal. Aún más, una vez asegurado el relevo en el trono alauí, el Majzén dio marcha atrás respecto a «la transición democrática» y puso fin a la alternancia en el gobierno, nombrando un tecnócrata apolítico, Driss Jeto, como primer ministro, lo que iba en contra de los resultados electorales de las legislativas de 2002, en las que la USFP fue el partido más votado. No obstante, los socialistas continuaron en el gobierno, con cargos de menor trascendencia. A pesar de ello iban a pagar una alta factura en las siguientes elecciones de 2007, en las que quedaron en cuarta posición, iniciando una espiral de decadencia en la que aún se hallan inmersos.

La participación institucional de la USFP, el partido mayoritario de la izquierda marroquí, fue costosa a nivel político. La fragmentación de sus estructuras comenzó pronto con la fundación del partido Vanguardia Democrática Socialista (PADS, por sus siglas en francés)

en octubre de 1991 como consecuencia del conflicto ideológico entre reformistas y opositores frontales al sistema. La figura de su líder histórico, el prestigioso abogado Abderrahman Benamrou encarna no solamente la historia de este partido minoritario sino la trayectoria de sesenta años de lucha por la justicia social en Marruecos. Como es habitual en las formaciones de izquierda, el PADS albergaba en su interior dos tendencias intelectuales: la oficial, que abogaba por una monarquía parlamentaria al estilo español o británico y exigía liquidar el Majzén como sistema de poder represor y corrupto: y, por otro lado, un sector crítico de inspiración republicana que rechazaba abogar por una forma concreta de gobierno y reivindicaba el derecho exclusivo del pueblo para decidir respecto a la naturaleza de régimen político del país⁸.

Por otro lado, las políticas económicas neoliberales que la izquierda gubernamental estuvo obligada a aplicar durante su etapa en el gobierno condujeron a la agrupación de los círculos de pensamiento crítico en una organización unificada (2002), una alianza que iba ampliarse por la aparición de nuevas disidencias en el seno de la USFP, formando el Partido Socialista Unificado (PSU) en 2005, con esperanzas de lograr una representación social significativa capaz de cambiar los equilibrios de poder y presionar al sistema para la implementación de reformas democráticas⁹. Se trata éste de un blanco lejos de ser realista por las circunstancias socioculturales que dominan hoy en día la sociedad marroquí. (R. El Belghiti, comunicación personal, 24 de enero de 2022)¹⁰.

8 Las posturas del partido están publicadas en el Periódico al-Tariq, 20 de abril de 2002.

9 Véase el acta constitutiva del PSU, 2005.

10 Según la opinión del periodista y activista cercano al PSU, la sociedad marroquí está en una fase notable de decadencia cultural, el sistema educativo produce personas con formación mediocre en cultura general y en el nivel de idiomas, incluso el árabe, por lo tanto, es difícil que funcione en estas circunstancias ningún discurso intelectual de carácter político, ya que el activismo político civil exige un alto nivel de consciencia cultural. Rachid, El Belghiti, Periodista y activista en la sociedad civil, Entr. Said El Ghazi El Imlahi, 2021.

Finalmente, la izquierda política en Marruecos, en virtud de diversos factores históricos, políticos e ideológicos, ha terminado por dividirse en tres tendencias básicas: En primer lugar, encontramos la línea histórica, reformista y con experiencia gubernamental, encarnada por el Partido del Progreso y el Socialismo (PPS) y la Unión Socialista de Fuerzas Populares (USFP). Este sector está integrado completamente en el sistema institucional marroquí, por lo cual quedan presentes en su discurso muy pocos rasgos netamente izquierdistas, ya que ha basculado por completo hacia posiciones neoliberales de aceptación del *status quo*. En segundo lugar, la Federación de Izquierda Democrática, que agrupa a los partidos PADS, PSU y Congreso Nacional Ittihadi, escindido de la USFP en 2001, la cual es una alianza de partidos minoritarios a nivel social y electoral, pero de gran impacto cultural ya que en sus filas se sitúa un sector relevante de la élite intelectual marroquí. Dicha coalición rechaza el sistema actual y reivindica una monarquía parlamentaria y constitucional homologable a cualquier democracia liberal. La Federación de Izquierda Democrática presenta posturas moderadas en términos ideológicos, cercanas a las de la socialdemocracia europea, y plantea la necesidad de una verdadera transición democrática a medio plazo, con el objetivo último de presionar al sistema hacia un posible consenso nacional democrático, incluyendo la aceptación de la monarquía con el fin de garantizar la soberanía nacional sin agitaciones políticas peligrosas para la paz social. Por último, existe la tendencia de la izquierda radical revolucionaria, representada por el partido Vía Democrática, fundado en 1995 por militantes del movimiento izquierdista *Ila al-Amam*. Es una organización de inspiración marxista-leninista revolucionaria que rechaza tajantemente aceptar la identidad monárquica definitiva de Marruecos y reclama una constitución democrática que encarne realmente la soberanía del pueblo marroquí. El partido boicotea las elecciones y la participación institucional. Además, critica duramente las posturas moderadas de la izquierda institucional, estimándolas como insuficientes para lograr el cambio necesario. Según su punto de vista, desviarse del camino revolucionario es sinónimo de reforzar al Majzén y dar una oportunidad a las fuerzas islamistas a protagonizar el descontento y la lucha social (al-Ḥarīf, 2017).

La historia de la izquierda en Marruecos es prácticamente una trayectoria de fragmentación y luchas políticas internas motivadas sobre todo por dogmatismos ideológicos o personales. La poca cultura democrática en las estructuras de estas organizaciones y el monopolio del poder – organizativo y simbólico – en las manos de la vieja guardia heredada de *los años de plomo* hizo muy difícil que se renovara el discurso y la actitud política de la izquierda marroquí. Huelga decir en este sentido que la izquierda gubernamental se convirtió en esta etapa en un instrumento electoral al servicio de los notables rurales y figuras de la burguesía rentista urbana. Por consiguiente, la izquierda marroquí no supuso un desafío serio al sistema, habiendo perdido gran parte de su credibilidad política y limitándose a representar a círculos de la élite intelectual o pequeños grupos de clase media unidos por lazos laborales y sindicales en primer lugar (D. El Jawhari, comunicación personal, 20 de enero de 2022).

Dicho esto, es de justicia matizar los factores del «fracaso» de la izquierda en Marruecos, teniendo en cuenta el clima desfavorable a nivel mundial en estos años y otros factores domésticos. Así, el auge del neoliberalismo en la primera década del siglo XXI fortaleció las políticas del régimen en las áreas económica y social y desplazó a la izquierda del protagonismo social a nivel mundial. A nivel popular, el islamismo consiguió ser mayoritario en la representación de la juventud y el descontento popular, incluso en las universidades, por su capacidad de unir dos dimensiones reivindicativas: la identitaria y la social. Esta situación se vio reforzada por un sistema educativo incapaz de generar una apertura cultural a la modernidad, por lo cual, resultaba difícil elaborar un discurso progresista en un tejido social tradicional que en gran medida aún percibe el mundo en virtud de conceptos arcaicos, reforzados constantemente por el sistema educativo y el discurso oficial. Ni el Majzén ni los islamistas están interesados en formar ciudadanos con conciencia crítica en Marruecos: el sistema necesita súbditos para sobrevivir, en este sentido, la cultura educativa dominante es ideal para tal fin (D. Jawhari, comunicación personal, 20 de enero de 2022).

LA IZQUIERDA EN UN CONTEXTO REVOLUCIONARIO (2011): ACTIVISMO POLÍTICO-CULTURAL FRENTE AL ATASCO DEMOCRÁTICO EN MARRUECOS

Las esperanzas de una transición democrática en Marruecos que prosperaron durante los años iniciales de la nueva etapa monárquica (1999) estaban condenados a dirimirse. Los académicos hablan de una resistencia autoritaria, es decir, la pervivencia de las estructuras del poder tradicional a pesar de los cambios parciales en el sistema. El espacio de las libertades iba reduciéndose poco a poco especialmente a nivel de expresión política y la prensa independiente, el pilar esencial de la democracia, prácticamente está liquidada. Por otro lado, la Instancia Equidad y Reconciliación creada en 2004, fue realmente un juicio simbólico y moral al régimen de Hassan II, pero sin garantías jurídicas y políticas de cara al futuro. Respecto a este último aspecto, el régimen marroquí no cumple, hasta hoy en día, con este precepto democrático esencial (Hespress, 2022)¹¹.

Las revueltas árabes de 2011 permitieron desmentir el estereotipo de que la orilla sur del Mediterráneo está en otra galaxia, lejos de formar parte del mundo libre y democrático. Los árabes y los musulmanes, como cualquier otra población humana, cuando pueden escapar al control material e ideológico de las élites dominantes, reivindican sin demora y con mucho coraje más libertades y derechos. Marruecos no es ninguna excepción en este sentido: el despotismo, la corrupción y las desigualdades son las mismas lacras sociales que sufren otros países árabes, por tanto, una parte considerable de la población marroquí reaccionó ante la dinámica revolucionaria de aquel momento. La única diferencia que caracterizaba al Marruecos en aquel entonces fue que el grueso de los manifestantes del Movimiento 20 de Febrero (el cual

11 Las organizaciones internacionales de derechos humanos no cesan de criticar al régimen marroquí por sus prácticas de represión contra los opositores, periodistas y activistas. En julio de 2021, el Ministerio de Exteriores estadounidense se mostraba decepcionado por la sentencia de cárcel contra el periodista Solayman El Raisuni, considerándola contradictoria con la Constitución del Reino de Marruecos y sus obligaciones internacionales en la materia de derechos humanos.

agrupó a los activistas marroquíes) no reivindicaba la caída del régimen, desviándose de los procesos de cambio en Túnez y Egipto.

La reforma del sistema político, los avances en derechos y libertades y la instauración de la monarquía parlamentaria y constitucional al estilo europeo fueron las demandas principales de los participantes en las movilizaciones civiles prodemocráticas de 2011 en Marruecos. Esta apuesta política de las masas demuestra la influencia intelectual de la izquierda marroquí, a pesar de que los participantes en las manifestaciones tenían mayoritariamente más simpatías hacia los islamistas. La militancia del movimiento Justicia y Caridad (*al-Adl-wal-Ihsán*), el principal actor del islamismo político en Marruecos, se supo integrar en las dinámicas civiles para luchar por las reformas democráticas, una meta muy distinta del ideal del califato por el que venía abogando la agrupación islamista desde hacía décadas.

Por otro lado, amplios sectores sociales en el país, temerosos de las posibles derivas de un período de transición e inestabilidad, se sintieron aliviados de que las manifestaciones no condujeran a ninguna agitación violenta. La moderación política del Movimiento 20 de Febrero tuvo su origen en primer lugar a la influencia de activistas, políticos e intelectuales provenientes de la izquierda democrática. En muchos casos se trataba de personajes respetados en la sociedad incluso por parte de colectivos conservadores cercanos al régimen, así como por los islamistas. Figuras como Mohamed Sasi y Abdel Hamid Amin, entre otras, fueron figuras de prestigio en la escena política e intelectual marroquí que participaron en las movilizaciones y dirigieron sus reivindicaciones. Otros, como el historiador Maati Manjib, estaba comprometido con el diálogo laico-islamista, por lo cual, la izquierda democrática, a nuestro juicio, fue el núcleo ideológico del Movimiento 20 de Febrero, aunque en cuanto al activismo de las masas fue minoritaria en comparación con la gran capacidad de movilización islamista de entonces, especialmente de Justicia y Caridad, que fue el actor más numeroso de las movilizaciones. Finalmente, si bien el Movimiento 20-F no logró sus objetivos, esta movilización social prodemocrática no fue en vano, ya que ha conseguido generar un fuerte impacto en la conciencia colectiva marroquí. Se trató por tanto del inicio de un proceso de larga duración

que podría tener como fin la democratización del sistema político marroquí, actualmente con elementos no democráticos fuertemente arraigados en la sociedad.

El Majzén es un poder político de élites concentradas, pero con recursos muy bien diversificados por lo que su capacidad de mover fichas, negociar cambios parciales o cooptar opositores es enorme. No hay que perder de vista que estamos hablando de un cuerpo de poder estatal que ni siquiera los colonos europeos pudieron dismantelar; sino que optaron por conservarlo casi intacto para asegurar la buena gobernanza del país a favor de sus intereses coloniales. Por consiguiente, el Majzén sobrevive como siempre, protegido por sus aliados internacionales y sus élites locales, que funcionan como pararrayos para preservar la institución monárquica (Feliu e Izquierdo, 2016).

En sociedades tan jerarquizadas como la marroquí, no es fácil que los individuos desarrollen una conciencia de ciudadanía colectiva. Y cuando lo hacen, se encuentran con la dificultad de movilizarse para luchar por este objetivo desde dentro de un sistema que patrocina la fragmentación social. La monarquía marroquí nunca fue un factor de unificación nacional, al contrario, su poder se refuerza precisamente por su capacidad de presentarse como árbitro entre los actores de una sociedad dividida (Tozy, 2000; El Ghazi El Imlahi, 2020). El paréntesis democrático que había abierto el Movimiento 20-F se vio cerrado a través de la reforma constitucional de 2011, que consiguió aglutinar al grueso de las élites en defensa del *statu quo* del sistema.

LA LUCHA NO HA TERMINADO: ¿POR QUÉ ES NECESARIA LA IZQUIERDA EN MARRUECOS?

En Marruecos, desde los primeros años del siglo XXI, la aplicación selectiva de políticas neoliberales ha permitido el rápido enriquecimiento de la monarquía y su entorno, en un contexto global de incremento de la brecha que separa las clases acomodadas de aquellas más desfavorecidas. Se estima que la monarquía es propietaria del 60% de la Bolsa de Casablanca. El rey es el principal empresario del país, compañías que rige a través de un complejo tejido empresarial de *holdings reales* (Regis, Singer, etc.) y muy especialmente de su participación mayoritaria en

el Fondo de Inversiones Al-Mada (anteriormente Sociedad Nacional de Inversiones, SNI), sociedad que representaba en 2013 cerca del 7% del PIB nacional (Feliu y Ferran, 2016)¹². La concentración de poder político y económico en la monarquía no implica que ésta no tenga debilidades y retos que pueden poner en riesgo su autoridad absoluta: la pobreza de amplios sectores de la población, los altos índices de paro especialmente entre los jóvenes, el atraso cultural y el auge del fundamentalismo religioso, etc. Estos factores constituyen retos y amenazas a las que el régimen se debe enfrentar. El Movimiento 20-F no ha supuesto el fin de la lucha social en el país. En octubre de 2016, un accidente en el cual se cobró la vida de un joven rifeño – que fue interpretado como fruto de un abuso de poder-, el sistema político tuvo que colisionar de nuevo con un difícil desafío popular: el *Ḥirāk* del Rif (2017). El movimiento rifeño resume las enormes injusticias de las regiones abandonadas o el *Marruecos no útil*, según el término colonial. El Rif, una región con una serie de particularidades étnicas, culturales y lingüísticas, pero sin reconocimiento político (y ni siquiera administrativo), constituye un territorio de una compleja relación histórica con el Estado. El movimiento que fue liderado por Nasser El Zefzafi no hizo más que dar visibilidad a los desafíos de la política territorial marroquí, cubierta por una propaganda cortesana de corte medieval (Jali, 2018). La clase política oficial estigmatizó desde el primer día la protesta rifeña por traición y separatismo, incluso por parte de los partidos de la izquierda histórica PPS y USFP. El apoyo incondicional de la izquierda democrática y radical a la dinámica popular del Rif se limitaba al nivel discursivo y mediático (Hispreess, 2017)¹³, ya que sobre el terreno estas tendencias no tienen mucha capacidad de maniobrar políticamente en

12 Se calcula que el monarca posee el capital mayoritario (60%) en las 34 empresas, muchas de ellas transnacionales, de este conglomerado empresarial (Le monde, 08/02/2015). El semanario Forbes estimó en 2014 la fortuna del rey en 1800 millones de euros. La estructura y cifra de los holdings reales no son conocidos.

13 La prensa destacó la inclinación de la izquierda al movimiento rifeño y el compromiso de sus figuras en defender esta dinámica y sus líderes. Estos fundaron un comité nacional para apoyar el *Hirak* descartando la participación de los islamistas de Justicia y Caridad.

aquella región por su carácter minoritario. El Hirāk del Rif demostró que el sistema político marroquí representa únicamente la voz de los más fuertes. El régimen no tuvo más respuesta que la represión. En octubre de 2017 el monarca pronunció un discurso parlamentario para decir lo que todo el mundo sabía entonces: «*El modelo económico marroquí ha fracasado, no es capaz de cumplir con las esperanzas de la ciudadanía de un desarrollo socioeconómico sostenible*».

Dos meses después, ya en 2018, y paralelamente con la dinámica de protestas sociales que seguía desarrollándose en el Rif y en la diáspora marroquí reivindicando la liberación de los presos políticos rifeños, estalló otra revuelta popular en la ciudad de Yerada, al sur del país. Esta vez se trataba de un movimiento de carácter puramente social, que salía a las calles reivindicando políticas sociales ataviado con la bandera marroquí y las fotos del rey. No obstante, el resultado fue el mismo: detención de los cabecillas e ineficacia completa a la hora de aplicar políticas sociales de emergencia. Es evidente que el régimen no plantea ninguna solución fuera de las estructuras autoritarias del sistema: en diciembre de 2019, el monarca nombró a Chakib Benmoussa (Comité Especial del Modelo Nacional de Desarrollo Socioeconómico, 2022), un tecnócrata que fue ministro de interior (cargo no electo en Marruecos), para presidir un comité nacional dedicado a elaborar un plan de desarrollo socioeconómico. Tras meses de consultas con los actores sociales y visitas a ciudades y regiones, el dirigente marroquí concluía con el mismo diagnóstico declarado un mes antes por el propio gobernador del Banco de Marruecos Abdelattif Jouahri: hay un problema de falta de confianza en las instituciones. Finalmente, los tecnócratas marroquíes no presentaron números ni ecuaciones económicas sino indicios claros de que la problemática esencial es de carácter político y exige soluciones de tal naturaleza.

Ahora bien, esta falta de confianza que fue interpretada en el debate mediático como una crítica a los partidos políticos no se limita a un sector, clase o nivel concreto de gestión. Es un fenómeno social notable en todas las instituciones y campos públicos. La desconfianza es una lacra social común entre ciudadano y Estado, trabajador y empresa, consumidor y productor, inversor y mercado, sociedad y servicios públicos,

etc. Los presos políticos produjeron de forma inconsciente el marco teórico de un discurso izquierdista más cercano al lenguaje popular y comprensible para la masa social. No obstante, no tuvieron a su alcance las herramientas necesarias para presionar al sistema. En un contexto internacional y regional caracterizado por el auge del autoritarismo es casi imposible lograr un cambio en las reglas del juego, al contrario, el margen de la libertad de expresión está cada vez más restringido por liquidación sistemática de la prensa independiente y la represión contra los periodistas y activistas más relevantes.

CONCLUSIONES

Basándonos en lo anterior, se puede concluir que el sistema político marroquí es un régimen híbrido en el que coexisten características democráticas y autoritarias. Debido a esto, la cultura democrática y los derechos humanos aún no están arraigados de manera sistemática en el funcionamiento habitual de las instituciones estatales. En el área económica, la situación es aún más crítica. Las clases desfavorecidas no disponen de ningún canal político para defender sus intereses y están sometidas por completo al antojo autoritario de las élites locales y el capital extranjero. Dada la situación actual, es difícil para los partidos de la izquierda marroquí superar sus obstáculos históricos y convertirse en un factor determinante de la política nacional. Los desafíos son enormes, toda vez que el fundamentalismo religioso y el atraso cultural dominantes determinan visiblemente la conciencia social de la población. La historia heroica de la izquierda marroquí en la lucha por la justicia social y el sacrificio de sus figuras simbólicas por este ideal humano ya no es suficiente para adquirir legitimidad política o lograr la credibilidad social y, más especialmente, entre las nuevas generaciones juveniles que desconocen la coyuntura histórica del Marruecos poscolonial (1956-1991).

Hoy día, una izquierda progresista y democrática en Marruecos es más necesaria que nunca, con la misión de representar el compromiso de la lucha por los valores universales y democráticos de la humanidad. En el escenario político marroquí contemporáneo se hace necesaria la fuerza de una tendencia progresista y modernizadora que elabore

un discurso aglutinador de las clases medias y bajas, y que ejerza de contrapoder para lograr un cierto equilibrio entre los poderes fácticos del Estado y la inmensa mayoría social, ya que la democracia es un bien común de todos, tanto del pueblo llano como de las élites acomodadas.

BIBLIOGRAFÍA

- AL JAZEERA. (2015, noviembre). El Consenso de Alternación: cuando la izquierda presidió el gobierno marroquí. <https://lc.cx/k4nYhp>
- ˆ ABD AL-LLĀH, AL-ĤARĪF. (2017). Crítica de visiones erróneas. [blog personal]. https://www.riadinoureddine.com/2019/05/blog-post_860.html
- BERRADA, A (2001). La defensa de la impunidad: crímenes de Estado y Derechos Humanos en Marruecos. *Nación Árabe*, 45. <https://www.nodo50.org/csca/na/na46/documento46.pdf>
- Constitución de Reino de Marruecos (7 de diciembre de 1962). Comité Especial del Modelo Nacional de Desarrollo Socioeconómico. (2022, Marzo) <https://csmd.ma/>
- Centro Al-Jazeera de Estudios. Jali, M. (2018, Abril). Las protestas de Marruecos: una crisis de intermediación política y un problema de gestión consensuada. <https://studies.aljazeera.net/ar/reports/2018/04/180402052701944.html>
- EL GHAZI EL IMLAHI, S. (2020). *La política religiosa del Protectorado Español en el Norte de Marruecos* [Tesis doctoral Universidad de Granada]. Biblos e-archivo.
- FELIU, L. E IZQUIERDO, F. (2016). Estructuras del poder y desafíos populares. La respuesta del régimen marroquí al movimiento 20 de febrero. *Revista de Estudios Políticos*, 174, 195-223.
- GUIRGUIS, L., ET AL. (2020). *The Arab Lefts: histories and legacies (1950s-1970s)*. University of Edinburgh.
- HESPRESS. (2022, 23 de febrero). El ministerio de exteriores americano: condenar el periodista Soulayman El Raysuni, es una decepción que encaja con la Constitución de 2011. [Nota de prensa]. <https://lc.cx/DoXZlZ>

- HESPRESS*, LA IZQUIERDA LANZA UN PLATAFORMA CIVIL PARA APOYAR EL HIRAK RIFEÑO SIN LA PARTICIPACIÓN ISLAMISTA. (2017, 24 de abril). [Nota de prensa]. <https://lc.cx/3ispDH>
- HESPRESS*. (2022, 25 de junio). Las críticas de Benmoussa y El Jawahri pone en duda la confianza de los votantes en los partidos políticos. [Nota de prensa]. https://lc.cx/1qPr_E
- LAURENT, E. (1993). *dākiratu malik*. Empresa Saudí de Investigación y Publicación.
- MACIAS AMORETTI, J. (2008). *Entre la Fe y la Razón: los caminos del pensamiento político en Marruecos*. Alcalá Grupo Editorial.
- PAREJO, A. (2006). La larga andadura de los comunistas marroquíes en la arena política marroquí. *Historia Contemporánea*, 32, 161-186.
- PAREJO, A. (2005). Los pesos pesados del maltrecho sistema de partidos políticos en Marruecos. En Carmelo Pérez Beltrán (coord.), *Sociedad Civil, derechos humanos y democracia en Marruecos* (pp. 69-113). Universidad de Granada.
- STITOU, I. (2014). La Izquierda marroquí: la crisis de la realidad y el desafío del cambio. En Jalil, Kalfat (coord.), *Jarīta al- Yasār al- ‘arabī*, (pp. 128-153). Rosa Luxemburgo.
- TOZY, M. (2000). *Monarquía e islam político en Marruecos*, Bellaterra.
- YUSUFI, A. (2003). La Conferencia de Bruselas pronunciada por el líder socialista marroquí, jefe del Gobierno de Alternancia (1998-2002). *Academia Árabe*. <https://academia-arabia.com/en/reader/2/104768>

Amílcar Cabral y el proceso de liberación nacional en Guinea-Bissau a través de la OSPAAAL y la esfera Tricontinental (1967-1990)

ALBERTO GARCÍA MOLINERO
Universidad de Granada

ÁFRICA, AMÍLCAR CABRAL Y EL NACIMIENTO DE LA ESFERA TRICONTINENTAL

La Primera Conferencia de Solidaridad de los Pueblos de África, Asia y América Latina, más conocida como la Conferencia Tricontinental de La Habana, tuvo lugar en enero de 1966 en la capital cubana ante más de 782 delegados provenientes de 82 países del mundo. Reconocida como «el mayor encuentro de fuerzas procomunistas y antiamericanas en la historia del hemisferio occidental» por el gobierno de los Estados Unidos (Subcommittee US Government, 1966: 1-2), la Conferencia marcó un hito en la historia de los movimientos de solidaridad transnacional en la órbita del Tercer Mundo durante el marco de la Guerra Fría. Con notables precedentes que se remontan a la III Internacional comunista, el Congreso de Bakú (1920), la Liga Antiimperialista de las Américas (1925) y la Liga Contra el Imperialismo y la opresión colonial de Bruselas (1927), la Conferencia Tricontinental materializó por vez primera la integración latinoamericana a la esfera de solidaridad afroasiática conceptualizada en el célebre Congreso de Bandung (1955) (Parrot y Lawrence, 2022: 14-15). En este sentido, algunos de los elementos más ampliamente celebrados del espíritu de Bandung han sido identificados en realidad como tricontinentales, llevando a concluir que la Conferencia Tricontinental de La Habana

sentó, según Young, (2001: 213) «los fundamentos políticos e ideológicos del postcolonialismo».

A lo largo de los múltiples debates y sesiones celebrados en el marco de la Conferencia Tricontinental, la lucha contra el imperialismo, el colonialismo y todas las formas de opresión que tradicionalmente habían sufrido los pueblos de África, Asia y América Latina se convirtieron en el eje discursivo central entre los representantes reunidos en La Habana. El principio de «unidad sin unicidad» fue enarbolado como herramienta principal para consolidar acuerdos ante la heterogeneidad imperante entre las múltiples delegaciones presentes en la Conferencia (Bouamama, 2019:113). A pesar de no existir unanimidad en torno a los métodos de lucha más apropiados para afrontar los grandes desafíos de los pueblos del Tercer Mundo, el principio de la lucha armada revolucionaria fue defendido por una amplia mayoría de los delegados como la vía más eficaz para alcanzar la liberación de los pueblos oprimidos. En este sentido, el ejemplo de la resistencia armada de los vietnamitas y los cubanos frente al imperialismo fue presentado como un modelo a seguir para todos los asistentes, entre los que se encontraban los principales representantes de los movimientos de liberación nacional africanos de la época.

El continente africano ocupó un espacio central en la configuración del escenario Tricontinental desde su nacimiento. Los primeros pasos en torno a las posibilidades de integrar América Latina en la esfera afroasiática fueron dados durante los viajes del Che Guevara a África, especialmente durante sus reuniones con Ahmed Ben Bella en Argel (Faligot, 2013: 18). Figuras icónicas como Mehdi Ben Barka y Yousef El Sebai, distinguidos líderes antiimperialistas y revolucionarios africanos, fueron a su vez los impulsores de la organización final del evento Tricontinental (Adelman y Prakash, 2023: 231). A este respecto, es importante destacar que en la histórica Conferencia de La Habana estuvieron presentes 28 delegaciones africanas conformadas por un total de 128 representantes, siendo las de Ghana, Guinea y Zimbabwe las más numerosas del encuentro. En este sentido, la significación histórica del momento Tricontinental respecto al escenario africano radicó en el hecho de que un total de 16 países africanos todavía no habían alcanzado su independencia definitiva frente al régimen colonial en las fechas de

celebración de la Conferencia. El encuentro de La Habana constituyó así una oportunidad única para que movimientos revolucionarios de liberación nacional africanos como el MPLA de Angola, el FRELIMO de Mozambique, el PAIGC de Guinea-Bissau o el ANC sudafricano estrecharan lazos de solidaridad y plantearan estrategias conjuntas de lucha revolucionaria a escala transnacional.

El debate en torno a las posibilidades de construir un gran proyecto revolucionario africano en el marco del Tercer Mundo copó buena parte de las conversaciones entabladas durante la Conferencia. La gran oleada contrarrevolucionaria que despertó el asesinato de Patrice Lumumba fue seguida por el fracaso de la expedición del Che Guevara en el Congo, el Golpe contra Ahmed Ben Bella en Argelia y la caída de Kwame Nkrumah en Ghana poco menos de un mes después del encuentro sostenido en La Habana (Stites, 2022: 54-55). En este contexto de reacción generalizada, sin embargo, a lo largo de la Conferencia Tricontinental emergió una figura que se consolidaría como el máximo representante de los movimientos revolucionarios de liberación nacional africanos e icono del panafricanismo a escala mundial desde finales de la década de los sesenta: Amílcar Cabral. En calidad de secretario general del Partido Africano para la Independencia de Guinea y Cabo Verde (PAIGC), Amílcar Cabral encabezó la delegación bisauguineana compuesta por Vasco Cabral, Pedro Pires, Domingo Ramos y Joaquín Pedro Da Silva en la Conferencia de La Habana. La presencia de Amílcar Cabral en Cuba por primera vez con motivo del evento Tricontinental tuvo profundas implicaciones en las relaciones entre ambos países y el rumbo del movimiento revolucionario de Guinea-Bissau en el escenario internacional.

La cooperación político-militar entre cubanos y bisauguineanos se remonta a los primeros contactos establecidos entre el PAIGC y Cuba en Argelia a principios de 1963. A partir de la reunión sostenida entre Ernesto Guevara y Amílcar Cabral en enero de 1965 los cubanos se implicaron profundamente en el proceso de liberación nacional de Guinea-Bissau a través del envío de armas, instructores militares, médicos y mecánicos al país (Gleijeses, 2002: 185). La capacidad político-militar del PAIGC en el plano organizativo evidenció que, frente a anteriores intentos fallidos, la cooperación intercontinental entre los pueblos del

Tercer Mundo era no sólo posible, sino necesaria para la construcción de un gran proyecto revolucionario a escala Tricontinental. El éxito de este modelo marcó un hito histórico en el escenario mundial de solidaridad transnacional (García Molinero, 2022a: 79-95).

En este sentido, el discurso pronunciado por Amílcar Cabral en la Conferencia Tricontinental de La Habana sentó a su vez un precedente comunicativo en el marco del Tercer Mundo. La claridad argumentativa con la que el líder bisauguineano expuso las necesidades del movimiento de liberación nacional en su país impresionó a todos los delegados, especialmente a Fidel Castro, con el que posteriormente entablaría una profunda amistad (Tomás, 2021: 180-181). El ecléctico pensamiento teórico de Amílcar Cabral, reconocido como un marxismo heterodoxo con influencias de Kwame Nkrumah, Frantz Fanon, Mao Tse-Tung y Che Guevara, tuvo una gran influencia en la configuración ideológica del Tricontinentalismo en el tiempo¹⁴. Los principios del líder bisauguineano basados en la lucha panafricanista a escala continental y la primacía de la alianza de clases al interior de cada nación frente al colonialismo fueron ampliamente seguidos y celebrados por los delegados africanos en el encuentro de La Habana. Estos elementos, unidos al espacio protagónico que Amílcar Cabral otorgó siempre a la diplomacia y las conexiones transnacionales dotaron de un amplio prestigio al líder africano, el cual fue objeto de multitud de episodios representativos como los intentos de Stokely Carmichael y otros líderes afroamericanos por sumarse a la lucha armada en Guinea-Bissau para seguir su ejemplo (Karibe Mendy, 2019: 164). Como resultado de estos factores Amílcar Cabral ha sido reconocido como el gran líder teórico-político de la segunda fase de los procesos de independencia en África, también denominado periodo álgido del Tricontinentalismo (McCulloch, 1983: 10). Las implicaciones que tuvo su discurso político y presencia en la Conferencia de La

14 Durante la conmemoración del 50 aniversario de la independencia de Guinea-Bissau celebrada en la Casa África de La Habana el 29 de septiembre de 2023 la embajadora María de Lourdes Batista Mendoça Taborda Embalo aludió específicamente a la significación del momento Tricontinental en la historia de su país. Agradecemos a Ana Morales Varela la invitación presencial al evento.

Habana sentaron un precedente que impulsaría una nueva etapa en las relaciones internacionales entre la esfera Tricontinental y el movimiento de liberación nacional de Guinea-Bissau desde finales de la década de los sesenta hasta la independencia definitiva del país en el año 1974.

CONEXIONES ENTRE LA OSPAAAL Y EL PAIGC DURANTE EL PROCESO DE LIBERACIÓN NACIONAL DE GUINEA-BISSAU Y CABO VERDE (1966-1990)

Al término de la Conferencia Tricontinental, con deseo expreso de materializar los acuerdos alcanzados entre los pueblos de los tres continentes, fue creada la Organización de Solidaridad de los Pueblos de África, Asia y América Latina (OSPAAAL). Fundada como una organización no gubernamental internacional, la OSPAAAL (1967-2019) es considerada la mayor plataforma de contrapropaganda e intercambio intercontinental comprometida con el proyecto revolucionario transnacional que jamás haya existido en el marco de la Guerra Fría (Bowyer Bell, 2009). Los canales que esta organización empleó para difundir el mensaje Tricontinental durante más de medio siglo fueron varios: la revista *Tricontinental* (1967-1990, 1995-2019), el *Boletín Tricontinental* (1966-1988, 1995-2019), numerosas muestras de arte-gráfico, programas de radio, libros, comunicados, y materiales audiovisuales en colaboración con el ICAIC *Latin-American Newsreel* (Mahler, 2918: 81-82). La prohibición oficial de la revista *Tricontinental* en Francia en el año 1969, la persecución de sus editores, y las falsificaciones de sus materiales realizadas por la CIA evidencian el peso que llegó a alcanzar la organización nacida del encuentro de La Habana (García Molinero, 2022b: 72).

A lo largo de su historia la OSPAAAL estuvo profundamente involucrada en el proceso de liberación nacional de Guinea-Bissau, poniendo así de manifiesto el alcance e implicación de la esfera Tricontinental en territorio africano a partir de la Conferencia de La Habana. Desde mediados de 1967 la OSPAAAL envió múltiples delegaciones y corresponsales a visitar y recorrer el país africano en colaboración con el PAIGC. Los primeros testimonios ofrecidos por el delegado Gabriel Molina documentan los ataques de un batallón del PAIGC comandado por Domingo Ramos al cuartel portugués de Madina Boe. A este

respecto, Víctor Dreke, comandante de la Revolución cubana y líder de la misión cubana en Guinea-Bissau confesó por primera vez en una entrevista exclusiva e inédita que Domingo Ramos, uno de los principales líderes del PAIGC, murió para salvar la vida al internacionalista cubano Ulises Estrada de la explosión de un proyectil¹⁵. Las emboscadas a los *tugas* (portugueses) y los combates en las *tabankas* (aldeas) fueron presenciados en primera persona por la organización Tricontinental, que estuvo presente en el territorio de manera activa durante varios meses (Molina, 1967: 54-65). La documentación inédita producida por la OSPAAAL durante este tiempo acerca de la lucha por la liberación en Guinea-Bissau alberga un alto interés desde el punto de vista histórico, etnográfico y antropológico que no ha sido reconocido hasta la fecha.

El impacto psicológico de los bombardeos en las comunidades animistas con creencias atávicas aparece atestiguado a partir de testimonios directos de campesinos bisauguineanos que se reunieron en exclusiva con la delegación de la OSPAAAL. En este sentido, los métodos de supervivencia empleados a partir del cultivo de arroz en las *bolanhas* (campos de arroz) son presentados detalladamente, al igual que otras realidades sociales como las luchas tribales internas al interior del propio territorio liberado (Molina, 1967: 59-63). A este respecto, la documentación Tricontinental atestigua las rivalidades existentes entre los distintos grupos, sobre todo el proceso de lucha del PAIGC contra las etnias colaboracionistas con el régimen colonial portugués como los *tula* y los *mandinga*. La denuncia contra los abusos cometidos hacia las mujeres por parte de los jefes tribales *tula* y *mandinga* a partir de los testimonios de las víctimas recogidos por la OSPAAAL introduce una dimensión de género orientada a la cuestión específica de la liberación de las mujeres (García Molinero y Ortega López, 2023), evidenciando así el grado de implicación que tuvo la organización Tricontinental en territorio bisauguineano.

A finales de 1968 la OSPAAAL viajó físicamente a Guinea para reunirse de manera exclusiva con el líder del PAIGC Amílcar Cabral (Cabral, 1968: 114-128). Esta entrevista realizada en Conakry fue la primera de

15 Entrevista exclusiva e inédita realizada al comandante Víctor Dreke en su domicilio en personal en La Habana el 20 de septiembre de 2023.

una serie de conversaciones que el líder bisauguineano sostuvo con la organización a lo largo del tiempo. En este sentido, los planteamientos recogidos en las páginas de la revista *Tricontinental* del líder bisauguineano profundizan en algunas problemáticas clave que no han sido ampliamente consideradas en los estudios monográficos focalizados en su pensamiento político. La situación en los frentes de Gabu, San Domingos, Farim, la isla de Bissau y la región de Mandjakos es analizada, del mismo modo que lo son las cuestiones tácticas, como la práctica del terrorismo (Cabral, 1968: 116-117). A diferencia de la estrategia del Frente de Liberación Nacional (FLN) en Argelia, Amílcar Cabral planteó en sus conversaciones con la OSPAAAL su predilección por un método de acción focalizado en los atentados contra estructuras militares frente a las civiles, remarcando el carácter forzoso de la lucha armada al que se vieron arrastrados ante la incesante represión del régimen colonial. Por último, junto al reconocimiento de la influencia Tricontinental de los cubanos, los vietnamitas, los chinos, y al papel central de la solidaridad en la lucha por la independencia de Guinea-Bissau, Amílcar Cabral elaboró el modelo organizativo del PAIGC a partir de la unidad base de la *tabanka*, reconociendo el peso específico de las mujeres en el proceso de liberación nacional (Cabral, 1968: 123-126).

En 1969 la OSPAAAL volvió a entrevistar a Amílcar Cabral en Guinea-Bissau (Cabral, 1969: 5-17). Durante esta entrevista, que duró más de dos horas de acuerdo con la documentación hasta ahora inédita existente, el líder bisauguineano discutió con la organización Tricontinental aspectos relacionados con la dimensión cultural de la lucha por la liberación africana. La importancia de los fetiches, las múltiples facetas del tribalismo y la naturaleza específica del folklore en Guinea-Bissau fueron mencionados a lo largo de una larga exposición de inmenso valor histórico que ha pasado inadvertida en el campo de la historiografía. En 1970 Amílcar Cabral tuvo un tercer encuentro con la OSPAAAL en una visita a La Habana donde el líder africano se dirigió expresamente a la Sede de la organización acompañado por Chico Mendes, miembro del Consejo de guerra del PAIGC, Pascual Alves, miembro del Consejo superior de la lucha y Alexandre Nunes Correira, delegado bisauguineano en Cuba (Cabral, 1970: 167-175). A lo largo de esta entrevista,

la más controvertida y menos publicitada por la OSPAAAL, el líder africano cuestionó los métodos de acción terrorista-revolucionaria empleados por Carlos Marighella en las ciudades brasileñas, al mismo tiempo que ensalzaba el rol de China en la esfera de solidaridad asiática (Cabral, 1970: 170). La organización Tricontinental, que fue siempre abiertamente crítica con el papel de China en el Tercer Mundo y firme defensora de la lucha armada de Marighella en Brasil, publicó estas declaraciones a pesar de contravenir la línea «oficial» del organismo, evidenciando así capacidad crítica y pluralidad de pensamiento presentes en el marco Tricontinental.

Los dos últimos encuentros del líder africano con la OSPAAAL se producirán en el año 1971, cuando Amílcar Cabral (Cabral, 1972: 68-70) discuta con la organización multitud de aspectos relacionados con la oposición a la guerra colonial en el corazón de Europa, y a finales del año 1972 e inicios de 1973, cuando pocas semanas antes de su asesinato el líder bisauguineano se reúna por última vez con la OSPAAAL por invitación expresa del PAIGC a Guinea-Bissau (Cabral, 1973: 96-110). En esta última entrevista Amílcar Cabral denunció abiertamente los crímenes del general António de Spínola durante la guerra colonial al mismo tiempo que destacó el papel de las Naciones Unidas en la resolución del conflicto. El asesinato del líder panafricano el 20 de enero de 1973 pondría fin a la intensa relación que el combatiente bisauguineano y la OSPAAAL entablaron durante años. Este hecho lo atestigua el diplomático cubano y acompañante de Amílcar en sus últimos momentos Óscar Oramas en una entrevista exclusiva e inédita en la que destaca la importante influencia que jugó en este contexto la esfera Tricontinental¹⁶.

Los contactos entre la organización Tricontinental y el movimiento de liberación nacional de Guinea-Bissau, sin embargo, fueron más allá de tempranas visitas y entrevistas exclusivas al icónico Amílcar Cabral. João Bernardo Vieira, más conocido como el comandante Nino, miembro del Buró Político, dirigente de las fuerzas armadas del PAIGC y futuro presidente del país africano en tres ocasiones mantuvo encuentros y fue

16 Entrevista exclusiva e inédita realizada al diplomático Óscar Oramas en La Habana el 21 de septiembre de 2023.

entrevistado personalmente por la OSPAAAL en 1972 (Viera, 1972: 42). Luis Cabral (Cabral L., 1969: 141-147), miembro del Buró Político del PAIGC y futuro presidente del país, también visitó la Sede de la organización en 1969 en busca de apoyo y solidaridad del mismo modo que haría Basil Davidson, periodista británico y colaborador de la OSPAAAL, quien fuera enviado en 1968 y 1969 como corresponsal para cubrir de forma exclusiva los eventos sobre el terreno para la organización (Davidson, 1969a; Davidson 1969b). El compromiso de la OSPAAAL con la causa bisauguineana se manifestó también en la recepción de combatientes heridos del PAIGC en la propia Sede de la organización en 1968, llegando incluso a presentarlos en Cuba TV a ojos de todo el país. La producción de la película-documental *Madina Boe* acerca del proceso de liberación de Guinea-Bissau ilustra la dimensión fílmica del compromiso de la OSPAAAL (1968a: 60; 1967a: 177), que lanzaría la realización de esta muestra única de Tercer Cine en colaboración con el ICAIC bajo la dirección de José Massip y Devis Espinosa.

Al margen de los encuentros físicos y las entrevistas personales, la lucha de liberación de Guinea-Bissau a través de los avances del PAIGC fue uno de los grandes *Leitmotiv* de las publicaciones de la OSPAAAL hasta finales de la década de los setenta. Desde 1966 el *Boletín Tricontinental* se hizo eco de las acciones combativas del PAIGC, prestando especial atención a los aspectos operacionales sobre el terreno en artículos como «La lucha revolucionaria en Guinea-Bissau» (OSPAAAL, 1966: 11-14), «Masacre de Pijiguiti» (OSPAAAL, 1968b: 56-57) o «La promesa de Banta» (OSPAAAL, 1968c: 3-7). A lo largo de estas publicaciones la organización Tricontinental denunció los crímenes cometidos por los portugueses durante la guerra colonial junto a las vicisitudes del proceso revolucionario. Testimonios exclusivos de combatientes y campesinos como los habitantes de la aldea de *Banta* y su promesa de lucha hasta la muerte contra el régimen portugués ahondan en la dimensión más cruenta del proceso de liberación nacional de Guinea-Bissau.

Junto a esta documentación la OSPAAAL fue utilizada además como altavoz reconocido por el PAIGC para el mundo, llegando a publicitar de manera asidua comunicados oficiales del Partido bisauguineano en las publicaciones del organismo (OSPAAAL, 1968d: 28; 1969a: 39-42;

1970: 41-45). Los debates en torno al pensamiento teórico de Amílcar Cabral, presentado y discutido a través de las ya mencionadas entrevistas y declaraciones, constituyeron a su vez un pilar central de las publicaciones de la organización, donde la figura del líder africano ocupó portadas en calidad de mártir Tricontinental de los movimientos de liberación africanos (OSPAAAL, 1968e; 1972a; 1985; 1977: 56). Los llamamientos globales a la solidaridad, las fotografías, los artículos con motivo del aniversario del inicio de la lucha y la publicación de libros relacionados con Guinea-Bissau tales como *La lucha armada en África* o *Pensamiento y conceptos de Amílcar*, complementan el amplio y complejo mosaico de conexiones y manifestaciones de solidaridad sostenidos entre la esfera Tricontinental y el país africano a lo largo del tiempo. (Chaliand, 1967: 119-123; Oramas, 1977; OSPAAAL, 1970: 41-45; 1967b: 11-12; 1972b: 37-40; 1983: 19; 1984a: 14; 1984b: 27).

**MOVIMIENTOS DE SOLIDARIDAD TRANSNACIONAL
FRENTE AL COLONIALISMO EN GUINEA-BISSAU:
LA OSPAAAL Y EL ESCENARIO EUROPEO**

Los vínculos construidos entre la OSPAAAL y el PAIGC desde finales de la década de los sesenta constituyen un capítulo único en la historia de la solidaridad transnacional en el marco de la Guerra Fría. Las implicaciones de la esfera Tricontinental en el proceso de liberación nacional de Guinea-Bissau, sin embargo, fueron mucho más allá de la mera presencia de Amílcar Cabral en La Habana y las relaciones bilaterales entre la OSPAAAL y el PAIGC a lo largo del tiempo. Desde la configuración inicial del marco Tricontinental a partir de la Conferencia de La Habana las grandes superpotencias socialistas mostraron sensibles reservas a la hora de colaborar e implicarse activamente en el naciente proyecto revolucionario del Tercer Mundo. El fracaso de la Unión Soviética y China a la hora de controlar el proceso Tricontinental repercutió en una falta de colaboración entre ambas potencias a la hora de impulsar acciones de solidaridad marcadas como objetivo prioritario en la Conferencia de La Habana. La ausencia de los dos gigantes socialistas, sin embargo, no agotó las posibilidades de construir movimientos de solidaridad transnacional efectiva con la lucha de liberación nacional

de los pueblos del Tercer Mundo. Guinea-Bissau, en este sentido, constituye un ejemplo único de conexiones tricontinentales en el proceso de independencia frente al régimen colonial.

Las alianzas entre distintos movimientos de liberación nacional africanos en la lucha contra el colonialismo fue el pilar central de la solidaridad activa con Guinea-Bissau durante su proceso de independencia. La OSPAAAL se hizo eco a través de la revista *Tricontinental* de los múltiples encuentros, intercambios y conexiones mantenidos entre distintas organizaciones revolucionarias africanas a lo largo del tiempo (Entralgo, 1975: 4-26). Los líderes de los principales procesos de liberación nacional africanos de la segunda mitad del siglo XX concibieron la lucha en cada uno de sus respectivos escenarios nacionales como parte de un proceso revolucionario mayor de carácter panafricano, tricontinental y tercermundista (OSPAAAL, 1968f: 150-151; Tambo, 1977: 39; Massaga, 1968: 6; Woddis, 1969a: 66). Bajo esta perspectiva, la rebelión de los *kikúyú* en Kenia, la lucha de la Unión de los Pueblos del Camerún, la consolidación del gobierno de Ahmed Sékou Touré en Guinea, las revueltas *simbas* en el Congo, la guerrilla del Frente Popular para la Liberación en Eritrea, las acciones del POLISARIO en el Sahara o la resistencia del African National Congress (ANC) en Sudáfrica, formaron todos parte de un mismo y único proceso revolucionario (OSPAAAL, 1974a: 34-35; Entralgo, 1986: 4).

En el escenario nacional de Guinea-Bissau, sin embargo, además de esta concepción panafricanista y tricontinental, hubo un marco de acción concreto de solidaridad activa especialmente efectivo en el proceso de liberación e independencia: La *Conferência das Organizações Nacionalistas das Colónias Portuguesas* (CONCP). Esta constituyó el pilar organizativo más eficiente en la coordinación de acciones de solidaridad internacional entre los movimientos de liberación de las colonias portuguesas. El PAIGC en Guinea-Bissau, el MPLA en Angola y el FRELIMO en Mozambique precipitaron la caída del Imperio portugués a través de un largo y complejo proceso de lucha y solidaridad transnacional. En este sentido, la esfera Tricontinental estuvo profundamente implicada en el impulso y consolidación de este importante foro de debate internacional (OSPAAAL, 1976: 5; Woddis,

1969b: 7). A partir de documentos históricos inéditos puedo plantear que la OSPAAAL mantuvo estrechos contactos y entrevistó de forma exclusiva a sucesivos presidentes de la CONCP, entre ellos Abilio Duarte del PAIGC, Paulo Jorge del MPLA, Marcelino dos Santos del FRELIMO, Mario de Andrade del MPLA o Augusto Matos (Jorge, 1968: 154; Dos Santos, 1971: 4-16; Andrade, 1969: 97; Matos, 1970: 39). A lo largo de estas conversaciones recogidas por la organización Tricontinental, los diferentes líderes africanos expusieron la necesidad de avanzar en un proyecto conjunto de toma de conciencia nacional y reafricanización frente a la histórica negación del hombre africano (Andrade, 1969: 102). El grado de implicación de la OSPAAAL con este organismo fue tal, que la propia organización Tricontinental se manifestó físicamente en encuentros históricos de la CONCP como la Conferencia de Roma del 22 de enero de 1970, evento considerado como una victoria simbólica al haber tenido lugar en la misma sala de la última reunión de la OTAN y al haber contado con la presencia del Papa, hecho que daría amplia visibilidad a la organización.

Al margen de los movimientos de solidaridad de carácter africano con alcance internacional, en la lucha de liberación de Guinea-Bissau también estuvieron presentes otros agentes que refuerzan en carácter tricontinental de la lucha revolucionaria en el pequeño país africano. A través de la documentación inédita de la OSPAAAL se ha revelado la presencia de comandos palestinos e instructores de *Fatah* en Guinea-Bissau (OSPAAAL, 1974b: 3) así como de prominentes representantes del Frente Nacional de Liberación de Vietnam, como Tran Hoai-Nam —miembro del Comité Central de la organización—, sobre el terreno (Davidson, 1969a). La solidaridad activa con la lucha bisauguineana llegó también hasta el corazón de la propia Europa. Los archivos de la OSPAAAL revelan conexiones entre el PAIGC y organizaciones políticas europeas como el Frente Patriótico de Liberación de Portugal (FPLP) a través de figuras como Eduardo José Pons Queiroz do Cruzeiro, desertor del ejército colonial portugués de Guinea-Bissau detenido en España cuando trataba de pasar a la lucha clandestina (OSPAAAL, 1969b: 133-149).

Los acontecimientos políticos de la metrópoli portuguesa fueron objeto de análisis y atención pormenorizada en las publicaciones de

la OSPAAAL, donde sucesivos líderes del PAIGC que se formaron en universidades europeas —fundamentalmente en Coímbra— reconocieron el carácter de Portugal como neocolonia fascista sostenida militarmente por la OTAN. En palabras de Fidelis Cabral de Almada, líder del PAIGC en las zonas liberadas entrevistado por la OSPAAAL: «Portugal es un país con una situación interna neocolonial» (Cabral de Almada, 1968: 133). El propio Amílcar Cabral, en su entrevista en La Habana de 1970 reconocería que: «Portugal es un país subdesarrollado, una semicolonía de Inglaterra, de USA y de otros países», haciendo énfasis en el hecho de que: «son los portugueses patriotas los que tienen que luchar contra el colonialismo» (Cabral, 1969: 5).

En este sentido, los llamamientos a la movilización de la opinión pública europea, y especialmente portuguesa, contra la guerra colonial, fueron publicitados por la organización Tricontinental sucesivamente a lo largo del tiempo a petición expresa de los líderes del PAIGC, especialmente de Amílcar Cabral, quien reflexionaría en torno a la composición de la clase obrera portuguesa y sus implicaciones en la guerra colonial (Cabral, 1972: 74-75). El rol de las organizaciones progresistas europeas, los estudiantes, la juventud, y posteriormente las fuerzas armadas que impulsaron la Revolución de los Claveles, fue a su vez considerado como un pilar central en el triunfo de la independencia, siendo en este punto la OSPAAAL y la esfera Tricontinental un elemento clave en el establecimiento de puentes entre ambos continentes al margen de la colaboración cubana. Por último, la presencia de escenarios como la Suecia de Olof Palme o las propias Naciones Unidas fue reivindicada por el PAIGC a través de la OSPAAAL como agentes destacados en el triunfo decisivo frente al régimen colonial (OSPAAAL, 1974a: 34-35; Álvarez Ríos, 1987). Todos estos factores, unidos a otras cuestiones ya mencionadas como el rol específico de las mujeres en el proceso de liberación nacional de Guinea-Bissau y consideraciones sobre el tribalismo en el país, fueron ampliamente publicitados por la OSPAAAL, constituyendo el mayor altavoz y plataforma de intercambio transnacional en la historia del proyecto de liberación nacional e independencia de Guinea-Bissau (Hernández, 1981; Siad Barre, 1975: 109-123).

REFLEXIONES FINALES

La historia del proceso de liberación nacional de Guinea-Bissau constituye uno de los episodios más significativos en el marco de la descolonización e independencia de los países africanos. Dentro de las múltiples lecturas historiográficas que ofrece este escenario, el análisis focalizado en su dimensión transnacional y perspectiva Tricontinental es uno de los más significativos y paradójicamente inexplorados hasta el momento. Desde el discurso de Amílcar Cabral en la Conferencia Tricontinental de La Habana hasta la independencia definitiva de Guinea-Bissau en septiembre de 1974 transcurrieron ocho años en los que las conexiones transnacionales entre la OSPAAAL y el PAIGC constituyeron un pilar decisivo en su lucha por su liberación. Los múltiples encuentros, entrevistas exclusivas, lazos y conexiones entre ambos organismos recogidos a partir de documentación inédita evidencian una relación estrecha que no ha sido historiográficamente reconocida hasta el momento. A este respecto, los testimonios orales inéditos recogidos de algunos de sus protagonistas, como Víctor Dreke u Óscar Oramas, corroboran y complementan las hipótesis centrales de la presente investigación.

De forma complementaria al Estado cubano, pero autónoma en sus acciones y procedimientos, la esfera Tricontinental situó la lucha revolucionaria de Guinea-Bissau en un espacio protagonista, impulsando conexiones con otros movimientos africanos a través de la CONCP, pero también con escenarios externos como Palestina, Vietnam o la propia Europa. La atención prestada al escenario europeo en sus conexiones con la esfera colonial, sus características socio-políticas y su presencia como agente activo en la movilización internacional de la opinión pública, ilustran un escenario complejo al interior de la esfera Tricontinental a finales de la década de los sesenta. Las conexiones transnacionales entre realidades tan diversas como Guinea-Bissau, Cuba o Vietnam en el marco de la Guerra Fría ofrecen una panorámica amplia de un contexto internacional donde los procesos revolucionarios de África, América Latina, Asia e incluso Europa, estuvieron más estrechamente interconectados entre sí de lo tradicionalmente considerado por la historiografía occidental.

BIBLIOGRAFÍA

- ADELMAN, J. Y PRAKASH, G. (2023). *Inventing the Third World: In Search of Freedom for the Postwar Global South*. Bloomsbury Publishing.
- ÁLVAREZ RÍOS, B. (1987). Olof Palme, firme opositor del Apartheid y del racismo, una excepción en el mundo desarrollado. *Tricontinental*, 110, 30-52.
- ANDRADE, M. (1969). Colonialismo, cultura y revolución. *Tricontinental*, 13, 97-107.
- BERNARDO VIEIRA, J. (1972). Guinea-Bissau, el camino del pueblo. *Boletín Tricontinental*, 70, 43-48.
- BOUAMAMA, S. (2019). La Tricontinental. Los pueblos del Tercer Mundo al asalto del cielo. Boltxe.
- BOWYER BELL, J., (2009). Contemporary Revolutionary Organizations. En J. Nye y R. Keohan (Eds.), *Transnational Relations and World Politics*. Cambridge University Press.
- CABRAL DE ALMADA, F. (1968). Diversidad y unidad de 16 intelectuales. *Tricontinental*, 7, 133-135.
- CABRAL, A. (1968). Decididos a resistir, *Tricontinental*, 8, 114-128.
- CABRAL, A. (1969). Guinea: el poder de las armas. *Tricontinental*, 12, 5-17.
- CABRAL, A. (1970). PAIGC: optimista y combatiente. *Tricontinental*, 19-20, 167-175.
- CABRAL, A. (1972). Frutos de una lucha. *Tricontinental*, 31, 60-78.
- CABRAL, A. (1973). Realidades. *Tricontinental*, 33, 96-110.
- CABRAL, L. (1969). Guinea «portuguesa»: unidad frente al colonialismo. *Tricontinental*, 15, 141-147.
- CHALIAND, G. (1967). La lucha armada en África. *Tricontinental*, 1, 119-123.

- DAVIDSON, B. (1969a). La rebelión de Guinea «portuguesa». *Tricontinental*, 8, 81-93.
- DAVIDSON, B. (1969b). Los mercenarios del Imperio. *Tricontinental*, 11, 31-44.
- Discurso de la embajadora María de Lourdes Batista Mendonça Taborda Embalo durante el acto de conmemoración del 50 aniversario de la independencia de Guinea-Bissau celebrado en la Casa África de La Habana el 29 de septiembre de 2023.
- DOS SANTOS, M. (1971). Una guerra internacional. *Tricontinental*, 23, 4-16.
- ENTRALGO, A. (1975). Un año de África que no es 1960. *Tricontinental*, 46-47, 4-26.
- ENTRALGO, A. (1986). De Berlín a las independencias: antecedentes, desenvolvimiento y los límites de lo particular africano. *Tricontinental*, 108, 4-14.
- Entrevista exclusiva e inédita realizada al comandante Víctor Dreke en su domicilio en personal en La Habana el 20 de septiembre de 2023.
- Entrevista exclusiva e inédita realizada al diplomático Óscar Oramas en La Habana el 21 de septiembre de 2023.
- FALIGOT, R. (2013). *Tricontinentale. Quand Che Guevara, Ben Barka, Cabral, Castro et Hô Chi Minh préparaient la révolution mondiale (1964-1968)*. La Découverte.
- GARCÍA MOLINERO, A. (2022a). Imaginarios y representaciones del anti-imperialismo: La OSPAAAL y la integración del sur global (1967- 2019), *Antropología Experimental*, 22(1), 79-95.
- GARCÍA MOLINERO, A. (2022b). La Imagen Tricontinental: La Feminidad, el Che Guevara y el Imperialismo a través del arte-gráfico de la OSPAAAL. Ediciones Ariadna.

- GARCÍA MOLINERO, A. Y ORTEGA LÓPEZ, T. (2023). Voices of women in the global south: Tricontinental magazine and the new feminist narrative (1967-2018). *Women's History Review*, 34, 1-22.
- GLEIJESES, P. (2002). *Conflicting Missions, Havana, Washington and Africa 1959-1976*. The University of North Carolina Press.
- HERNÁNDEZ, M. (1981). Discurso de Melba Hernández, secretaria general de la OSPAAAL en el Acto Central del XV aniversario. *Tricontinental*, 75, 106-110.
- JORGE, P. (1968). Entrevista a Paulo Jorge, del MPLA. *Tricontinental*, 7, 154-157.
- KARIBE MENDY: (2019). *Amilcar Cabral, Nationalist and Pan-africanist Revolutionary*. Ohio University Press.
- MAHLER, A. (2018). From Tricontinental to the Global South. Race, Radicalism and Transnational Solidarity. Duke University Press.
- MASSAGA, W. (1968). Camerún: una palabra de orden. *Tricontinental*, 4-5, 6-29.
- MATOS, A. (1970). Colonias portuguesas, frente de solidaridad contra la reacción. *Boletín Tricontinental*, 48, 39-41.
- MCCULLOCH, J. (1983). In *The Twilight of Revolution: The Political Theory of Amilcar Cabral*. Routledge.
- MOLINA, G. (1967). Guinea Bissao: selva guerrillera. *Tricontinental*, 3, 54-65.
- ORAMAS, O. (1977). Pensamiento y conceptos de Amílcar. *Tricontinental*, 56, 94-103.
- OSPAAAL (1966). La lucha revolucionaria en Guinea (Bissau). *Boletín Tricontinental*, 2, 11-14.
- OSPAAAL (1967a). Producciones 1967 (ICAIC-OSPAAAL): Madina Boe. *Tricontinental*, 3, 177.
- OSPAAAL (1967b). Llamamiento contra la cooperación entre Brasil y Portugal contra la lucha de liberación en Angola y otras colonias portuguesas. *Boletín Tricontinental*, 11-12, 31.

- OSPAAAL (1968a). Testimonios del pueblo de Guinea. *Boletín Tricontinental*, 30, 60-62.
- OSPAAAL (1968b). Masacre de Pijiguiti. *Boletín Tricontinental*, 30, 56-57.
- OSPAAAL (1968c). La promesa de Banta. *Boletín Tricontinental*, 29, 3-7.
- OSPAAAL (1968d). PAIGC: comunicado. *Boletín Tricontinental*, 28, 28-29.
- OSPAAAL (1968e). Portada. *Boletín Tricontinental*, 29.
- OSPAAAL (1968f). Un continente, una estrategia. *Tricontinental*, 7, 150-152.
- OSPAAAL (1969a). Guinea (B): causando estragos en las tropas colonialistas. *Boletín Tricontinental*, 36, 39-42.
- OSPAAAL (1969b). La noticia verdad. *Tricontinental*, 13, 133-149.
- OSPAAAL (1970). Colonias portuguesas: frente de solidaridad contra la reacción. *Boletín Tricontinental*, 48, 41-45.
- OSPAAAL (1972a). Portada. *Boletín Tricontinental*, 70.
- OSPAAAL (1972b). El pueblo contra el fascismo: Guinea Bissau. *Boletín Tricontinental*, 72, 37-40.
- OSPAAAL (1974a). El Estado de Guinea-Bissau: acontecimiento capital. *Tricontinental*, 34-35, 46-88.
- OSPAAAL (1974b). Guinea: un complot permanente. *Tricontinental*, 34-35, 3-36.
- OSPAAAL (1976). Por el futuro de África. *Tricontinental*, 48, 5-17.
- OSPAAAL (1977). Contraportada. *Tricontinental*, 56.
- OSPAAAL (1983). X Aniversario de la Independencia de Guinea-Bissau. *Tricontinental*, 85, 19.
- OSPAAAL (1984a). 24 octubre: XI Aniversario de la Independencia de Guinea-Bissau. *Tricontinental*, 95, 27.

- OSPAAAL (1984b). 20 enero: XI Aniversario de la muerte de Amílcar Cabral. *Tricontinental*, 91, 14.
- OSPAAAL (1985). Portada. *Tricontinental*, 100.
- PARROTT, J. R. Y LAWRENCE, M. A. (2022). *The Tricontinental Revolution Third World Radicalism and the Cold War*. Cambridge University Press.
- SIAD BARRE, M. (1975). La historia que todos conocemos. *Tricontinental*, 44, 109-123
- STITES MOR, J. (2022). *South-South Solidarity and the Latin American Left*. The University of Wisconsin Press.
- Subcommittee to Investigate the Administration of the Internal Security Act and Other Internal Security Laws of the Committee on the Judiciary. (1966). *The Tricontinental Conference of African, Asian, and Latin American Peoples: a staff study*. (Informe Congreso de los Estados Unidos, Government Printing Office Washington). <https://www.latinamericanstudies.org/tricontinental.htm>
- TAMBO, O. (1977). Sudáfrica, la lucha continúa. *Tricontinental*, 56, 39-59.
- TOMÁS, A. (2021). *Amílcar Cabral, The Life of a Reluctant Nationalist*. Hurst & Co.
- WODDIS, J. (1969a). África, la inestabilidad de un continente. *Tricontinental*, 8, 66-81.
- WODDIS, J. (1969b). África, neocolonialismo, golpes militares y liberación. *Boletín Tricontinental*, 37, 7-12.
- YOUNG, R. (2001). *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Blackwell

Togo. Una historia marcada por los sobresaltos políticos (1960-1992)

KWAMI AGBEVE
Université de Lomé

JOSÉ MANUEL MAROTO BLANCO
Universidad de Granada

La vida política en Togo sigue estando marcada por un partido que se mimetiza con las estructuras de Estado, una oposición disgregada y una sociedad civil que, pese a denominarse apolítica, está lejos de serlo. Además, el país cuenta con una división bipartidista que es el resultado de un vida política que, desde la época colonial, se ha caracterizado por el *cleavage* Norte/Sur. Esta última característica de Togo responde a la supervivencia de una situación creada y mantenida por el poder colonial y poscolonial francés para ejercer un dominio de facto sobre esta antigua colonia alemana. Desde la bicefalia política del país hasta el reinado del *Rassemblement du Peuple Togolais* (RPT) desde finales de los 60 sobre la vida política de Togo, ha transcurrido un largo camino caracterizado por la violencia. Por ello, este trabajo tiene por objetivo realizar un recorrido por la historia política de Togo desde la década de 1960 hasta 1992, poniendo el acento en los sobresaltos políticos que han marcado este período, desde la post-independencia pasando por el reinado de la RPT hasta los años 90 y los vientos democratizadores de finales de siglo.

EL DRAMA INICIAL DE LA PRIMERA REPÚBLICA (1960-1963)

SYLVANUS OLYMPIO: DE HÉROE A DICTADOR EN CIERNES

El 27 de abril de 1960 se declaró la independencia de Togo con respecto a Francia. Este hito supuso la adquisición de un autogobierno, sentando lo que, *a priori*, serían las bases de un nuevo renacimiento y una época de bienestar y esperanza. El proceso de independencia política, acompañada de la euforia popular, fue percibido como la panacea a todos los problemas existentes en el país. Sin embargo, tal y como señala Gnan (2010: 11), las declaraciones de independencia en África, pese a que fueron acogidas con un inicial entusiasmo, o bien no fueron acompañados de progresos económicos o bien estos fueron efímeros. El optimismo de las independencias dio paso a la irresponsabilidad y pérdida de conciencia nacional de muchos líderes africanos, lo que condujo al desorden y a una etapa de desesperanza en el conjunto de pueblos del continente. Togo no fue ajeno a este proceso, cuyo punto de inflexión fue el asesinato del Presidente de la República, Sylvanus Olympio, el 13 de enero de 1963 (Agbeve, 2020: 89).

Sylvanus Olympio fue el actor principal de la independencia togolesa y su compromiso y lucha por alcanzarla le ayudaron a erigirse en un auténtico héroe nacional. Si bien es cierto que fue considerado el padre de la patria, ni sus ideas fueron tan originales como se presentaron¹⁷, ni fue el único protagonista de la marcha hacia la independencia. De hecho, el aura que se formó en torno a su figura, al que se le dedicó prácticamente un culto personal que traspasó las fronteras togolesas, acabó invisibilizando a otros actores políticos de gran relevancia. El escritor guineano Camara Laye dedicará un poema durante la independencia de Togo al propio dirigente que refleja el poder de su imagen:

17 Tres ideas clave guiaron a Sylvanus Olympio en la lucha por la independencia de Togo. En primer lugar, la cuestión de Eweland o la de plantear la unidad del pueblo ewe, que ocupan territorios de Ghana, Togo y Benín, y que fue una antigua reclamación de la All Ewe Conference del Togo británico. Olympio abanderará desde 1946 esta reclamación. En segundo lugar, la lucha por la unificación de los territorios de Togo bajo administración británica y francesa que se defendió en el All Togo Congress. En último lugar, su apuesta por la JUVENTO, el partido de los jóvenes togoleses.

*Qui... Âme africaine, Âme togolaise
 Ô ! Olympio travailleur acharné
 Pour l'indépendance du Togo,
 N'écoute pas les colonialistes :
 - Ils te diront que le Togo indépendant ne se suffira pas et ne pourra financer
 ses projets.
 - Ils te diront que le Togo sans la France ne représente rien
 ... Olympio, infatigable lutteur Ô ! Clame à l'Univers entier ce jour même de
 l'anniversaire de ta victoire, de la victoire africaine, que la terre du Togo est
 tienne, et notre (Laye, 1960, citado por Labanté, 2014: 111)*

Pero, ¿será suficiente su personalidad y la formación con la que contaba para implementar su proyecto de un nuevo Togo liberado del yugo colonial? La realidad es que pronto los togoleses se desilusionaron de esta figura nacional que dejó constancia de los límites de su proyecto político. De hecho, las medidas sociales, tremendamente impopulares, aunque buscaran la independencia económica y fueran parte de una política de austeridad que aparecían como «salvadoras», fueron difíciles de aceptar para la población. Esta situación la resume Balowa Koumantiga (2013):

Tras acusar a la colonización de ser el origen de todos los males que sufre África, los partidarios de la independencia inmediata durante la campaña electoral de 1958 prometieron a sus compatriotas una mejora en sus condiciones de vida: un aumento en el precio de compra de sus productos (café, cacao), aumento del poder adquisitivo, trabajo remunerado para todos y el fin de los tratos inhumanos. En resumen, habían hecho creer a sus compatriotas que el fin de la colonización iba ligado a la prosperidad. No era más que demagogia electoral. Porque el gobierno detuvo los aumentos de los salarios de los funcionarios así como los adelantos. Se suprimieron las asignaciones a los caciques, el número de horas de trabajo pasó de 40 a 45 horas y se procedió a una pronta descentralización. Se suprimió el seguro de maternidad, se denunciaron los convenios colectivos, se impuso un impuesto del 5% a los hacendados. Todas estas medidas antisociales hicieron que el clima social fuese cada vez más tenso. Las medidas de austeridad llevaron al desencanto total, a lo que hay que añadir la desconfianza «étnica» que aceleró el deterioro del clima social.

Políticamente, la situación no fue pacífica y los viejos demonios del período 1946-1958 resurgieron. De hecho, entre 1958 y 1963 la quema de casas, el acoso a opositores, los linchamientos, la destrucción de bienes y la caza de brujas se inmiscuyeron con violencia en la vida del país (Toulabor, 1986: 20). Los arrestos y registros se convirtieron en algo cotidiano y cualquier persona sospechosa de tener vínculos con la oposición, a veces sin pruebas suficientes e incluso dentro del mismo campo nacionalista, podía ser arrestada. Este sería el caso de la detención de Messan Aithson, exsecretario de la JUVENTO o doscientos jefes tradicionales del *Parti togolais du progrès* (PTP), de tendencia más reformista, que llevó a varios líderes políticos al exilio. Estas violencias, denunciadas al gobierno de Olympio, fueron orquestadas por los *ablodé sodja*¹⁸ (Koumantiga, 2013), cuyos abusos harán afirmar que «allá donde por donde pasaron los *ablodé sodja*, fallecieron las personas y sus bienes» (Danioue, 1994: 168).

En cuanto a las elecciones de 1961, Olympio hizo todo lo posible para aislar a los opositores y monopolizar el espacio político a través de su partido. El éxito electoral de su partido, el *Comité de l'Unité Togolaise* (CUT) se explica porque esta formación política fue la única que presentó candidatos a la elección. La lista de JUVENTO fue rechazada por presentar un expediente incompleto y el de la *Union Démocratique des Populations Togolaises* (UDPT) por incumplimiento del plazo fijado para la presentación de solicitudes. Si la segunda formación política fue excluida por no presentarse a tiempo a las elecciones (presentó la lista el 19 de marzo a las 00:03, excediéndose tres minutos), cabe preguntarse si fue la lista de JUVENTO víctima de una injusticia. Y es que a esta última se le negó intencionalmente el cobro de su depósito por parte del recaudador de Hacienda, impidiéndole de esta manera obtener

18 Este término hace referencia a una amalgama de diferentes comportamientos e individuos: Desde auténticos policías políticos, –los *ablodé sodja* eran originalmente responsables de proteger a los líderes nacionalistas que desde el 27 de abril de 1958 se hicieron cargo de la represión de los opositores políticos– hasta miembros de la CUT que alguna vez sufrieron opresión y que encontraron aquí una manera de vengarse ante sus oponentes, hasta individuos sin escrúpulos y oportunistas guiados por objetivos personales (Gayibor, 2005: 669).

el recibo provisional, único documento que faltó en su expediente (Batchana, 2012: 107).

A estos hechos, debemos añadir otros que nos ayudan a entender la inclinación del régimen de Olympio a la autocracia. Durante su presidencia, Olympio tomó medidas políticas que no podían ser más arbitrarias y que llevaron a una crisis de confianza entre él y sus electores. El 12 de enero de 1962, por ejemplo, disolvió y prohibió todos los partidos políticos a excepción de la CUT, estableciendo así un partido único de facto. El 22 de enero de 1961 fue elegido al término del congreso de la CUT¹⁹, *président à vie* (presidente vitalicio) de dicha organización. Unos meses después, en el marco de las elecciones generales del 9 de abril de 1961, impidió participar a los partidos de oposición a excepción del PUT, que fue el único que se presentó a esta elección. Y no menos cargado de simbolismo, el 29 de noviembre de 1962, Sylvanus Olympio promulgó una ley que convertía los 6 de septiembre, día de su cumpleaños, en día festivo nacional (Agba, 2009: 13).

A ello hay que añadir el encarcelamiento de algunos de sus compañeros de lucha por la independencia, como los *Juventistes* Anani Santos y Firmir Abalo (Tsigbé, 2015: 133), las presiones que ejerció sobre la prensa o las detenciones y el exilio forzado de ciertos líderes políticos. El régimen de Olympio, en vísperas del *putsch* del 13 de enero de 1963, era ya un auténtico régimen dictatorial. No cabe duda de que los autores del golpe de Estado que lo derrocó tenían, al menos desde el punto de vista político, aparentes argumentos que esgrimir a la hora de justificar su acción.

LAS IMPLICACIONES DEL PUTSCH DE 1963

En la madrugada del 13 de enero de 1963, el cuerpo de Sylvanus Olympio yacía en el suelo de la calle Octaviano Olympio. Su asesinato fue parte del primer Golpe de Estado en el África independiente en el que se acabó con la vida del mandatario. Si este crimen se ha quedado sin resolver hasta ahora, tres tesis intentan, sin embargo, explicarlo.

La primera tesis apunta a que el *putsch* fue la expresión de una ancestral rivalidad étnica entre el Norte y el Sur del país. La segunda tesis

19 En este congreso, el CUT pasó a denominarse Parti de l'Unité Togolaise (PUT).

plantea el papel central de una conspiración exterior, que implicaría directamente a Francia. Esta es la tesis de la *Francafrrique* propuesta por François-Xavier Verschave (1998). Para Verschave, Olympio se consideró un objetivo a eliminar por parte de Francia –en concreto del secretario general de Asuntos Africanos y Malgaches, Jacques Foccart– cuando se propuso sacar a Togo de la zona franco y ser independiente frente al poder tutelar que representaba la antigua metrópoli. Siguiendo esta línea, el comandante francés de la gendarmería togolesa, Georges Maitrier, habría sido el instigador del complot y Olympio habría sido asesinado a tiros por una cantidad de 300.000 francos CFA. La última tesis para explicar el *putsch* es la defendida por Joël Glassman, que nos da una explicación del golpe basada en el contexto de la época. Para Glassman, Francia se habría aprovechado de una situación social y política que ayudó a poner en marcha para deshacerse de un presidente peligroso para sus intereses (Agbeve, 2020).

A Sylvanus Olympio se le reprocha, además de sus deficiencias políticas, su germanofilia y su apertura a otros socios en detrimento de Francia. La germanización de Togo pasó, no sólo por la primacía concedida a Alemania en los viajes oficiales de los primeros líderes togoleses, sino también por la financiación de un cierto número de proyectos en el país, ya sea la construcción del puerto autónomo de Lomé, la fábrica textil de Datcha o de la primera cervecería de Togo en Agoè-Nyivé, sino también en el desarrollo cultural de Togo, en el que Alemania ocupó un lugar de honor. La *Brasserie du Bénin* (BB), encargada en 1964, fue financiada por Alemania y las negociaciones comenzaron ya durante el mandato de Sylvanus Olympio. En efecto, durante su viaje del 21 de noviembre de 1962, el Primer Ministro del *Land Schleswig-Holstein*, Uwe von Hassel, encabezó una fuerte delegación alemana que construyó el primero de los tres edificios que serán esenciales para la economía del joven Estado africano (Afidegnon, 2018: 95, citado por Agbeve y Maroto, 2022: 341).

Pese a ello, ya desde los años 40 Olympio fue señalado como el hombre a batir y Francia estuvo atenta a cualquier pretexto para deshacerse de él. Las palabras del general de Gaulle en este sentido fueron inequívocas:



Imagen 1 y 2. Sylvanus Olympio en negociaciones para la apertura de la Brasserie Benin y la brasserie Benin en los años 60. BRASSERIE BB LOME. Notre histoire <https://youtu.be/FiesijlpU>

«El pobre Sylvanus Olympio era astuto. Quiso jugar hasta el final. Era un hombre de Unilever. Se apoyó en los ingleses. Creció en la oposición contra Francia. Una vez que llegó al poder, fingió no querer estar de acuerdo con nosotros. Luego, viendo que le resultaba difícil mantenerse sin nuestra ayuda, quiso un acuerdo, pero sin que lo pareciera. Tuvo que engañar a todos. Naturalmente, fue castigado allá donde cometió el pecado» (Peyreffite, 1997: 58). (Traducción de los autores).

La gota que colmó el vaso fue su deseo de emanciparse de la zona del franco mediante la creación de una moneda togolesa. Al decidir abandonar el franco CFA, Olympio traspasó el límite de lo que constituía para Francia un crimen de lesa majestad. Durante los prolegómenos, se llegó a crear un Banco Central de Togo el 12 de diciembre de 1962 como paso previo para conducir la salida del país de la zona del franco el 15 de enero de 1963, tras la firma de un acuerdo germano-togolés previsto para el 14 de enero del mismo año. Pero en vísperas de este acuerdo, el 13 de enero de 1963, el presidente Sylvanus Olympio fue asesinado en Lomé. ¿Casualidades del destino o un crimen programado para impedir que Togo diese un mal ejemplo al resto de países africanos saliendo de la zona monetaria de influencia francesa? (Agbeve y Maroto, 2022: 342-343).

Cabe recordar que un golpe de estado se caracteriza por la existencia de tres actores fundamentales: patrocinador/es, intermediarios y ejecutores. Mientras que el debate sobre la ejecución se cerró antes de resurgir en la Conferencia Nacional de 1991²⁰, el debate sobre el patrocinador es menos debatido ya que todo apunta a Francia. A la pregunta de a quién benefició el crimen, numerosas pruebas señalan a la antigua potencia tutelar. Además, las declaraciones del general De Gaulle no contradijeron la hipótesis del patrocinio francés del asesinato, ya que con anterioridad aseguraron la posibilidad de eliminar a un líder que se convirtió en una verdadera molestia para los intereses franceses. Es cierto que hasta el momento no han salido a la luz pruebas directas sobre la presunta culpabilidad de

20 Se considera que Gnassingbe Eyadema fue quien ejecutó el golpe pero en la Conferencia Nacional lo negó.

Francia, pero la clasificación de los archivos sobre este golpe de Estado también deja dudas sobre la voluntad de Francia de conocer la verdad.

EL DIFÍCIL RETORNO DEL «CUÑADO-ENEMIGO»

Después de la tragedia del primer golpe, el gobierno le fue confiado al cuñado del difunto presidente, Nicolas Grunitzky, quien tenía la difícil tarea de reconciliar a los togoleses. Antes de tomar el poder, planteó sus condiciones en estos términos:

La comisión primero tendrá que solucionar una cuestión crucial, ya que todo el mundo querrá hacer ver Togo un país de asesinos. Los ejecutores tendran que explicarlo ante ustedes. ¿Cuáles son las condiciones que llevaron a la muerte del presidente Sylvanus Olympio? Yo estoy al margen de lo ocurrido. Me llamaron insistentemente para que viniera a hacerme cargo de este asunto. Y aquí estoy, pero todavía quiero que todo quede claro ante el mundo. Y pido a nuestros amigos, los promotores del golpe, que den a conocer al mundo entero las circunstancias de la muerte de Sylvanus Olympio. (Archives d'Afrique, RFI, 2013 [1963])



Imagen 3. Nicolas Grunitzky (en el centro), hablando como nuevo presidente de Togo con Antoine Meatchi (tercero a la derecha), después del golpe del 13 de enero de 1963 que culminó con el asesinato del presidente Sylvanus Olympio. Human Rights in Togo. Disponible en <https://lc.cx/wzL7bZ>

EL BICEFALISMO ESTATAL: UN SISTEMA POLÍTICO CON LOS PIES DE BARRO

El ejército entregó el poder a Nicolas Grunitzky como presidente y a Antoine Méatchi, líder político del Norte, como vicepresidente. El poder se dividió en estas dos funciones sancionadas por la Constitución de la Segunda República, adoptada el 16 de enero de 1963. Esta bicafalía no resistirá las rivalidades partidistas.

Tras tres años de gestión del poder por parte de Grunitzky y Méatchi, a finales de 1966 surgió un conflicto entre ambos, a raíz de las protestas de la oposición y de las manipulaciones de ciertos actores del movimiento en el poder. Así, el 21 de noviembre de 1966 se produjeron agitaciones antigubernamentales. Una parte de la población de Lomé salió a las calles, portando pancartas e interpellando contra Grunitzky, desautorizando al Presidente de la República y exigiendo su dimisión. El *Parti de l'Unité Togolaise* (PUT), cuyos dirigentes habían sido liberados anteriormente tras una amnistía general, se apoderó de los locales de *Radio Lomé* y exigieron la dimisión de la Asamblea Nacional y la organización de elecciones libres y democráticas. En el interior del país circularon rumores de que el PUT había tomado el poder, lo que despertó el entusiasmo de sus seguidores, que salieron a las calles el 21 de noviembre de 1966 coreando canciones de *ablodé* (que se convirtieron en consignas contra el Norte) mientras intentaron tomar el poder en las calles. De manera paralela, también tuvo lugar una contramanifestación destinada a apoyar al presidente Grunitzky, que no dimitió sostenido por este apoyo y, especialmente, por el del ejército, que logró apaciguar las manifestaciones (Maroto y Agbeve, 2024).

El clima político estaba ya muy deteriorado y Méatchi fue acusado de ser responsable de ello. Grunitzky intentó revisar la constitución a través de la Asamblea Nacional para poder abolir el cargo de vicepresidente. También hubo divisiones en el seno de la Asamblea Nacional. Algunos apoyaron al Presidente Grunitzky, mientras que otros hicieron lo propio con Méatchi. Después de una semana de consultas, se formó un nuevo gobierno, a través del cual el cargo de vicepresidente fue abolido por la Asamblea Nacional y Méatchi fue nombrado Ministro del

Interior. Pese a esta solución, reinó la desconfianza dentro del ejecutivo y Méatchi se sumó abiertamente a la oposición. La atmósfera política iba de mal en peor.

En este contexto de crisis, el ejército tuvo que intervenir el 13 de enero de 1967 para poner fin al régimen de la Segunda República, decretando un período de transición de 3 meses. Kléber Dadjo, el militar mayor de rango más alto, fue designado como presidente interino para garantizar este período de transición. Para explicar el fracaso de la bicefalía estatal se mencionan varias razones como causas: las debilidades inherentes e intrínsecas del sistema bicéfalo, la ruina del gobierno a causa de la oposición del PUT y el papel del ejército que, al posicionarse a favor de una u otra de las partes en conflicto, contribuyó a debilitar aún más la situación. La bicefalía no fue la única empresa fallida del gobierno de Grunitzky.

EL FRACASO DE LA RECONCILIACIÓN EN TOGO

Para sanar las heridas del pasado, Nicolas Grunitzky se convirtió en el paladín de la reconciliación y la unidad nacional. Como preludeo a las elecciones del 5 de mayo de 1963, Nicolas Grunitzky restableció los partidos políticos disueltos por el régimen anterior y celebró ceremonias de reconciliación nacional, en particular en Tsévié, entre miembros de los partidos PUT y la UDPT (Labante, 2012: 172). En esta misma lógica de reconciliación nacional, convocó la llamada *Table Ronde* en el Estadio Municipal de Lomé, del 26 de febrero al 2 de marzo de 1963. El objetivo de esta conferencia fue convencer a los distintos partidos políticos de que suscribieran la política de reconciliación y unidad nacional y participaran en las próximas elecciones (Tsigbe, 2016: 135). Al término de estas, Nicolás Grunitzky formó un gobierno de unidad nacional que incluyó a todos los partidos políticos presentes en el territorio, salvo la rama radical del antiguo PUT, que rechazó cualquier colaboración con el régimen. Finalmente, se inició un proyecto para crear un partido político único que reuniera a todos los togoleses con el fin de facilitar la reconciliación.

Si esta política de reconciliación de los togoleses tuvo un eco favorable en gran parte de la población, algunas acciones llevadas a cabo no

permitieron que se coronara con éxito. Por ejemplo, Nicolas Grunitzky encargó al parlamento que redactara un libro blanco sobre el período 1958-1963, período de gobierno de Sylvanus Olympio, para identificar a las personas que fueron víctimas de discriminación debido a su compromiso político, con el fin de compensarlas. Si la iniciativa fue, a primera vista, loable, no hay que olvidar que se limitó sólo al período 1958-1963. Sin embargo, la violencia política también tuvo presencia en el período anterior a 1958. Compensar sólo a partir de 1958-1963, equivalió a aplicar una política de doble rasero. Además, en la lógica de la compensación, sólo los funcionarios estatales recibían apoyo del presupuesto nacional. A los demás togoleses solo les indemnizaría su particular veredugo, lo que provocó una auténtica caza de brujas que puso en duda el proyecto de reconciliación entre los partidarios del régimen anterior (Tsigbe, 2016: 138-139). El resultado fue una justicia de/para los vencedores más que una política de reconciliación nacional real.

ÉTIENNE EYADEMA: DE SALVADOR DE LA PATRIA A DICTADOR

LA LLEGADA AL PODER DE EYADEMA: ENTRE LA ESPERANZA Y EL DESENCANTO

Las desavenencias entre Nicolas Grunitzky y Antoine Méatchi empujarán al ejército a intervenir por segunda vez en la escena política el 13 de enero de 1967. Esta vez, la víctima del golpe de Estado será Nicolas Grunitzky, el cuñado de Sylvanus Olympio, que será derrocado del poder sin derramamiento de sangre. En la madrugada del 13 de enero de 1967, la radio nacional abrió su boletín de noticias con la voz del teniente coronel Etienne Eyadema, que declaró:

Considerando la grave situación y con el fin de defender la integridad de la nación togolesa y la protección de las personas y de los bienes, decidimos lo siguiente: en primer lugar, el ejército nacional togolés asume la responsabilidad de los poderes políticos y civiles militares en todo el territorio del país. En segundo lugar, la Constitución está suspendida. En tercer lugar, se disuelve la Asamblea Nacional. Cuarto, se suspenden todas las actividades de los partidos políticos. En quinto lugar, en las próximas

horas se creará un comité de reconciliación nacional que tendrá como misión, en un plazo de tres meses, preparar las instituciones para permitir elecciones libres y democráticas, tras las cuales el ejército se comprometerá a retirarse de la escena política. (Archives d'Afriques, RFI, 2013[1967]) (Traducción de los autores)

El propio presidente depuesto, Nicolás Grunitzky, presenta la situación de la siguiente manera:

Hoy, por diversas razones ajenas a mi voluntad, el ejército consideró necesario hacerse cargo de las altas funciones que he asumido hasta ahora. También por el bien del país y siempre para preservar la paz y de acuerdo conmigo, el Jefe de Estado Mayor de las fuerzas armadas togolesas ha aceptado asumir todas las responsabilidades del Estado. Agregó que me voy con la cabeza alta porque durante cuatro años consecutivos he servido a los intereses superiores de Togo y estoy satisfecho. (Archives d'Afriques, RFI, 2013[1967]) (Traducción de los autores)

Después de una transición de tres meses proporcionada por el coronel Kleber Dadjó, Etienne Eyadema, que más tarde se convertiría en Gnassingbé Eyadema, tomó el poder el 14 de abril de 1967. La toma del poder por Eyadema en abril de 1967 se consideró un acto salvador que debería encaminar al país hacia la reconciliación. El propio Eyadema declararía más tarde en el programa *Archives d'Afrique* (RFI, 2013[1967]):

Inmediatamente, sus ministros (de Kleber Dadjó) se negaron a colaborar con él. Están todo el tiempo en mi casa diciéndome que me haga cargo... y no tuve otra opción. En algún momento o aceptaba y me quedaba en el país o me negaba y me iba del país. Como no quería irme, acepté tomar el poder. [...] Dije que nunca haría política, por eso elegí la profesión de las armas. (Traducción de los autores)

Por tanto, acceder a la magistratura suprema no era, según el protagonista del golpe, un deseo manifiesto del propio Etienne Eyadema, sino una obligación que surgía del clamor popular. Durante un discurso

en el congreso del *Rassemblement du Peuple Togolais* (RPT), justificó esta toma del poder por las siguientes circunstancias históricas:

Recordamos los esfuerzos, las privaciones, los sacrificios hechos unos por otros por el nacimiento de la nación togolesa. Pero desgraciadamente, esta lucha común, que debería haber unido a los hombres y unido al pueblo, fue muy pronto desviada de su objetivo por una casta de líderes privilegiados, hambrientos de poder, que rápidamente confiscaron para su beneficio exclusivo el fruto de la lucha común. Así, se estableció contra la voluntad del pueblo una oligarquía de circunstancias cuya acción fue fatal para la unidad nacional» (Archives d'Afrique, RFI, 2013[1963]). (Traducción de los autores)

En términos generales, la tóxica atmósfera política y social del reinado de Nicolas Grunitzky y sus agravios contra Antoine Meatchi justificaron la intervención del ejército en el juego político. Pero si es admisible que se trataba de limpiar la escena política, como decía el comunicado de radio citado anteriormente, ¿cómo se pueden justificar los 38 años de reinado de Etienne Eyadema, convertido en Gnassingbé Eyadema? La esperanza suscitada por el acceso de Eyadema al poder se materializó con el apoyo popular a todas sus iniciativas, incluida la creación en 1969 de un partido-Estado, el RPT. Los votos que siguieron a su toma del poder se obtuvieron sin dificultades y con un apoyo masivo. Pero muy rápidamente, la política prevaleció sobre la realidad y el poder de Eyadema se endureció.

EYADEMA. MANO DURA EN GUANTE BLANCO

El régimen de Eyadema se apoyó en el RPT o partido único, en el ejército, que lo aupó al poder y a su propia figura, que fue objeto de culto. El partido RPT fue presentado por parte del poder, no como un partido político (prohibidos desde el 13 de mayo de 1967) sino como un vasto movimiento que agrupaba a todos los togoleses sin distinción. Nació, por tanto, presentándose como un reflejo del *creuset national* o crisol nacional, y con el objetivo de solucionar los problemas partidistas en el país. En palabras del propio Eyadema (Archives d'Afrique, RFI,

2013[1976]) la explicación radicaba en que «la raíz de la división de nuestras poblaciones fueron los partidos políticos, porque basta que dos hermanos del mismo padre y de la misma madre sean de partidos diferentes para que no se hablen».

El partido único estaba en todos los niveles de la vida de la nación. Incluso la elección de los candidatos para los distintos cargos electivos era responsabilidad del partido «para evitar el despertar del demonio de la política partidista que casi causó la guerra civil» (Danoué, 1994: 256). Su poder fue tal que estuvo por encima de los poderes tradicionales. La elección de «jefes» de los diferentes pueblos que conformaban Togo era controlada por el partido a través de una *enquête de moralité* (investigación sobre la moral) que llevaba a cabo policía y gendarmería y que no era sino una técnica ya utilizada por el gobierno colonial. Estos jefes tradicionales eran mal vistos por los gobiernos poscoloniales, al considerarlos aliados de los poderes coloniales y auténticos frenos a la «modernización». Con esta política, estas jefaturas veían que su legitimidad nacía ahora del gobierno del propio Eyadema (Rouvéroy van Nieuwal, 1991).

A ello hay que añadir las diferentes *aires marchantes*, que podríamos traducir como «facciones del movimiento» que, de facto, formaban parte del engranaje de poder. Así, Togo contó con la *Confederation Nationale des Travailleurs du Togo* (CNTT) desde el 8 de enero de 1973 tras la disolución de los sindicatos; con la *Union Nationale des Femmes du Togo* UNFT, con la *Jeunesse du Rassemblement du Peuple Togolais*; o con la *Union des Chefs Traditionnels du Togo* (UCTT), ampliando una participación política bajo el paraguas ideológico del régimen (Hodges, 1977, 1 de julio). En 1979, unas elecciones obligarán a institucionalizar el poder del RPT, que se presentó de nuevo como el marco en el que llevar a cabo discusiones «democráticas».

El ejército fue otro de los pilares fundamentales del régimen, compuesto en un 80% por personas de su propia etnia, *kabyè*, y fundamentalmente de Pya, su ciudad. Eyadema siempre defenderá que el ejército siempre intervino por mandato popular y para defender a Togo de gobernantes autoritarios y que tuvieron un sentido étnico del poder. Y asegurará que, lejos de ser un instrumento de represión,

fue el ejército el que liberó en 1963 a 2.507 prisioneros políticos y a otros 500 en 1967 (las dos intervenciones castrenses en la política togolesa) y que a fecha de 1982, solo había 3, estando acusados de intentar asesinarle en 1977 (Hughes, 1982, 1 de julio). Además, utilizó las movilizaciones sociales, dirigidas desde el poder para reforzar su posición. En tres ocasiones amenazó con dejar el poder en 1969, 1971 y 1976. El 13 de noviembre de 1976, anunció en su ciudad natal, Pya, que la misión del ejército había acabado. Las facciones del movimiento y todos los aparatos del Estado consiguieron sacar a las calles de Lomé a más de 200.000 personas pidiendo que el General Eyadema siguiera en el poder. A los cuatro días aseguró que, como soldado, era un sirviente de su pueblo y estaba preparado para sacrificar su vida por su pueblo si las circunstancias lo requerían. Las manifestaciones eran una manera de que el partido, el ejército y el propio Eyadema, ganaran legitimidad. (Hodges, 1977, 1 de julio).

Tras la eliminación de los distintos partidos políticos y la creación de un partido único del que todos los togoleses adultos se convertían en miembros automáticamente, y la consolidación del ejército como fuerza social, se apostó por forjar el mito de la invencibilidad de su figura, Eyadema, que también apodado *Le Guide* (El guía), contó con uno de los cultos más extravagantes. Sus giras por el país fueron acompañadas de orquestadas muestras de adulación. En enero de 1974 tuvo lugar el *Miraculé du Sarakawa* (Milagro de Sarakawa). Aquella jornada sobrevivió a un accidente (o sabotaje francés, pues poco antes planteó un papel más preponderante del gobierno togolés en la exportación de fosfatos) en el que murieron todos los ocupantes del avión que llevaba al presidente siguiente la ruta de Lomé-Pya. Sobrevivir le permitió construir un relato mitificado de él mismo, descendiendo del cielo como divinidad, gran sacerdote y divino protector de Togo y ligándolo incluso al culto del vudú, común en el sur del país, de mayoría *ewe* (Raunet, 2023). Tras ellos, nacionalizó la empresa de fosfatos e incluso llevó a cabo una africanización de los nombres propios (él mismo cambió su nombre, de Etienne a Gnassingbé). Así se presentaba como antiimperialista, panafricano y, como padre de la nación que transcendía las diferencias étnicas.



Imagen 4. Portada de la segunda obra más difundida en Togo durante el mandato de Eyadema. En ella puede leerse «Eyadema, ¡quédate! El pueblo togolés te necesita». Fuente: Africa Biblio Club (1976). París.

La nacionalización de los fosfatos y gracias a que se cuadruplicó el precio de estos, eliminó en 1975 un impuesto que afectaba al campesinado, que representaba el 85% de la población (Osei, 2018). Sin embargo, mejoró rápidamente las relaciones con Francia y siempre fue un pilar básico de la *Françafrique*. De hecho, su política económica de «puertas abiertas» (*open-door*) fue muy bien considerada por los socios occidentales, que hablaron de Togo como la Suiza de África y un ejemplo para el Tercer Mundo (Hodges, 1977, 1 de julio), pese a que utilizó las ayudas al desarrollo y la asistencia militar, así como los beneficios económicos del Puerto de Lomé para colocar colaboradores en buenos trabajos, entregar monopolios o dar créditos, en una búsqueda de tejer redes clientelares para fortalecer el régimen (Seely, 2009).

El final de los años 1970, los años 80 y 90 estuvieron marcados por el endurecimiento del régimen de Eyadema. Se ejerció un control férreo

sobre la prensa privada, que se erigió en impulsora de un presidente dispuesto a desplegar sus ambiciones en el país y dejar su huella política en Togo. Se puso en marcha una política de control y censura de la prensa, que se justificó por el papel conflictivo que ésta desempeñaba al «mantener el odio y el malestar en nuestro país» (Batchana, 2008: 346). En estas condiciones, la prensa privada e independiente desapareció en favor de una prensa nacional, vocera del gobierno, puesta al servicio del partido y de su líder (Batchana 2008: 355). *Togo-Presse* apareció como único diario que servía, en palabras del ministro de Información, Kwaovi Benyi Johnson «para explicar a la población las decisiones y las medidas del gobierno» (Hodges, 1977, 1 de julio). Periodistas que participaron en él no dudaron en afirmar que «nos aseguramos de repetir solo lo que el Presidente y el partido desean. Los puntos de vista alternativos, no oficiales, se consideran subversivos aquí» (Blay-Amihere, 1990: 22), contribuyendo a una cultura del silencio (*culture of silence*) endurecida por arrestos a periodistas, y caracterizada por la inexistencia de debate público (Hodges, 1977, 1 de julio).

En términos de libertades individuales y colectivas, la Tercera República demostró su retroceso, pues fue testigo de un desprecio de los derechos humanos, que fueron sistemáticamente violados. Bajo el partido único, las libertades públicas estaban sujetas al objetivo de participar en la construcción de la unanimidad, de acuerdo con el principio de unidad de puntos de vista promulgado por el congreso Lama-Kara (resolución n° 3) y consagrado por la Constitución de 1980 (artículo 10) (Batchana 2008: 348). Tras las recriminaciones contra esta situación, el 9 de junio de 1987 se creó la *Commission nationale des droits de l'homme* (CNDH), presidida por el *Maitre* Yaovi Agboyibo. El objetivo de esta comisión fue el de garantizar la protección de los ciudadanos contra posibles abusos por parte de la administración y obligarla a poner fin a violaciones cuya realidad estaba puesta de manifiesto. La tarea de esta comisión no fue fácil, pues a veces entró en conflicto abierto con la autoridad (Kadanga 2007: 33). Los casos de violaciones más recurrentes identificados por la CNDH fueron: extradiciones irregulares, retiro ilegal de documentos, ataques a la libertad religiosa, obstáculos al derecho al trabajo, parálisis de la administración, ataques al estatus de los funcionarios públicos,

vulneraciones de los derechos de propiedad, cese de sus funciones o disfrute de pensiones de jubilación.

También se culpó al régimen de asesinatos y encarcelamientos sin juicio. Las pocas imprentas privadas que surgieron en la década de 1990 recordaron estos tiempos oscuros. Tsigbe (2018) ha hecho un estudio basándose en la prensa satírica que se había ocupado de la violencia del año 1990, tomando el ejemplo de las prensas *Kpakpa désenchanté* y *La Parole*. Para él, *Kpakpa désenchanté*, en su publicación del 4 de febrero de 1992, marcó la pauta. Bajo el título *Adétikopé: les FAT²¹ accusées, la CNDH, insultée et Koffigoh se tait?*, el periódico informó de la masacre de cuatro jóvenes en Adétikopé (suburbio al norte de Lomé) orquestada por soldados togoleses. Llamados respectivamente Rocco Matthia, Epiphane Dogbévi, Hermano de Souza y Kokouvi de Souza, estos jóvenes, miembros del RPT, habrían sido engañados por otro miembro del partido que les habría pedido que le ayudaran a cumplir una misión relativa a las elecciones, a fin de permitirles ganar un dinero adicional. En realidad, este hombre fue reclutado por oficiales del ejército togolés para eliminar a los jóvenes. En el desempeño de esta «supuesta misión», estos jóvenes fueron fusilados la noche del viernes 24 de enero de 1992, entre las 23:00 y la medianoche, en Adétikopé. Tres habrían muerto en el acto, pero Kokouvi de Souza, el cuarto, se tiró al suelo haciéndose el muerto, sobreviviendo y, gracias a su testimonio, pudo conocerse esta historia

Los miembros de la CNDH acudieron al lugar al día siguiente, tras conocerse el caso y, tras la investigación, acusaron al FAT. El informe de su investigación fue transmitido por *Radio France internationale* (RFI) el jueves 30 de enero, en el informativo de la tarde. El ejército negó los hechos, acusando a la CNDH de haber robado cuerpos del depósito de cadáveres de Lomé y dejarlos en el recinto de Adétikopé, con el único objetivo de empañar la imagen del ejército togolés. En este asunto, lo que más escandalizó, según el periódico, fue el silencio del Primer Ministro de la Transición, Joseph Koffigoh. El siguiente número del semanario volvió sobre estos hechos, y aquí es donde realmente

21 Forces Armées Togolaises

se manifestó el lado oculto del caso: los jóvenes asesinados formaron parte de un grupo al servicio de la *Rassemblement du peuple togolais* (RPT), cuya misión era reclutar jóvenes de Lomé para el partido. Un miembro registrado recibía 15.000 FCFA, mientras que el reclutador recibía el doble. Su actividad secundaria consistió en apoyar al FAT para realizar atracos y robos a mano armada para mantener la presión y el pánico sobre la población. Estas acciones respaldaban el discurso del ejército, pues acusaban de esta manera a los opositores en su deseo de obligar al general Eyadéma a dimitir de la magistratura. Pero estos jóvenes cometieron el error de haber declarado más de una vez que, a pesar de ser miembros del RPT, no votarían por su candidato, por lo que fueron asesinados en represalia. Esta versión de los hechos quedó confirmada en el informe de la CNDH del año, demostrando que las víctimas de los asesinatos políticos de la época también fueron aquellos considerados traidores dentro del partido en el poder.



Imagen 5. Ilustración en relación con el atentado de Soudou el 5 de mayo de 1992, en el que se intentó asesinar al hijo de Sylvanus Olympio, Gilchrist Olympio Eyadéma (Tsigbe, 2018: 68).

Este fue solo un ejemplo de la violencia en el país. Y es que la constitución en 1990 de la Conferencia Nacional Soberana (CNS), que vino precedida de violencia política como la ejercida el 5 de octubre de 1990 (*le vendredi noir* o viernes negro), el proceso de transición política, que no tuvo éxito (Adikou, 2008), y la represión en los años 90, como corroboran instituciones como Amnistía Internacional, dibujaron un panorama político desolador. La represión y el control del régimen fue la nota dominante de los prolegómenos del siglo XX en Togo. Eyadema siguió presentándose como garante de la estabilidad, imponiendo una *pax* forzada en el país.

CONCLUSIONES

La vida política en Togo desde la independencia hasta la década de 1990 ha estado marcada por numerosas agitaciones políticas. Desde el primer gobierno de Sylvanus Olympio hasta la época post-Eyadema, han sido numerosas las oportunidades que se han perdido para profundizar en la independencia, las libertades y la construcción de una identidad nacional inclusiva del pueblo togolés. El asesinato de Olympio, previo intento de una política económica menos dependiente de Francia pero que afectó al nivel de vida del pueblo y unas prácticas cada vez menos democráticas, no hicieron sino aumentar el *cleavage* Norte-Sur en el país. El gobierno de Krunitzky tampoco fue capaz de acabar con la inestabilidad política, la violencia en el país ni reparar las injusticias de los periodos anteriores. El golpe de Eyadema abrió una etapa en Togo en el que se institucionalizó el poder de una familia que sigue, pese a las aperturas democráticas, en el poder. La Conferencia Nacional de los 90 no pudo con un régimen que ha utilizado la violencia política de manera impune y que ha conseguido que el ejército se vea representado en el partido del poder hasta el punto de que es difícil atisbar una solución que no sea contando con este sector. La inmunidad de los dirigentes políticos ha sido una constante en la historia del país, incluso desde la época colonial. La historia nos ayuda a comprender que las situaciones del presente no se pueden entender sin un repaso a la convulsa historia política del país.

BIBLIOGRAFÍA

- AGBA, C. K. M. (2009). *Ministre avec Eyadema*. Les éditions de la rose bleue.
- AGBEVE, K. Y MAROTO BLANCO, J. M. (2021). De Sylvanus Olympio à Nicolas Grunitzky au Togo: d'une identité indépendantiste à une identité servile du Togolais? en S. Olivero Guidobono y A. J. Martínez González (Eds.), *Reflexiones pluridisciplinares en torno a la construcción de identidades*, (pp. 333-347). Dykinson.
- AGBEVE, K. (2020) *Pouvoirs publics et politiques de développement socio-économique au Togo de 1966 à 2011* [Tesis Doctoral, Université de Lomé].
- Archives d'Afrique de Alain Foka. 1. Portrait de Gnassingbé Eyadema (3/14) (2013). *Radio International France (RFI)*. <https://www.rfi.fr/fr/podcasts/archives-afrique/>
- BATCHANA, E. (2008) *Liberté de presse et pouvoir publique au Togo 1946-2004* [Tesis Doctoral, Université de Lomé].
- BATCHANA, E. (2012). L'institution d'un parti unique en Afrique Noire ou l'illusion d'une unité nationale : l'exemple togolais (1961-1990) en N. L. Gayibor (Coord.), *Cinquante ans d'indépendance en Afrique subsaharienne et au Togo*. L'Harmattan.
- BLAY-AMIHERE, K. (1990). Togo: Tantrums of the tyrant. *Index on Censorship*, 3: 22.
- DANIOUE, T. (1994) *Formation sociale, enjeux politiques et exercice du pouvoir dans l'État africain : le mal togolais* [Tesis Doctoral, Université de Toulouse].
- GAYIBOR, N.L. (Dir.), (2005). *Histoire des Togolais de 1884 à 1960, vol II, tome II*. Lomé: PUL.
- GNAN, I. (2010). *Le développement en Afrique, un devoir pour les Africains*. L'Harmattan.

- HODGES, T. (1977, 1 de julio). Eyadema's Unchallenged Rule. *Africa Report*, 22(4), 61-64.
- KADANGA, K. (2007). Élections et violences au Togo: le scrutin du 27 avril 1958 à Atakpamé. *Annales de la FLASH*, 13, 36-60.
- KOUMANTIGA, B. (2013). *Le parti unique et la question de l'unité nationale au Togo de 1961 à 1990*. Université de Kara. <https://www.universalis.fr/encyclopedie/togo/3-evolution-politique-depuis-l-independance/>
- LABANTE, N. (2012). Nicolas Grunitzky, un des pères méconnus du monopartisme au Togo (1963-1967). *Revue Togolaise des Sciences*, 6(1), 165-208.
- LABANTE, N. (2015). Olympio et le rêve de décolonisation économique du Togo (1958-1963) en M. Demers et P. Drame (Dir.), *Le Tiers-Monde postcolonial: espoirs et désenchantements*, (pp. 107-132). Presses de l'Université de Montréal.
- MAROTO BLANCO, J. M. Y AGBEVE, K. (2024). *Historia de Togo*. La Catarata.
- OSEI, A. (2018) Like father, like son? Power and influence across two Gnassingbé presidencies in Togo. *Democratization*, 25(8), 1460-1480.
- PEYREFFITE, A. (1997). *C'était de Gaulle*. Fayard.
- Rapport du troisième congrès statutaire du RPT.
- ROUVEROY VAN NIEUWAL, E. A. B. (1991). The Togolese Chiefs: Caught between the Scylla and Charybdis? *Afrika Focus*, 7(2), 121-152.
- SEELY, J. (2009). *The Legacies of Transition Governments in Africa: The Cases of Benin and Togo*. Palgrave MacMillan.
- TOULABOR, C. M. (1986). *Le Togo sous Eyadema*. Karthala.

- TSIGBE, N.K. (2016). Les approches politiques de la réconciliation nationale au Togo de 1963 à 2015: quels résultats? en K. Anate, E. Assima-Kpatcha y N. K. Tsigbe (Coords.), *Ethnicité, crises sociopolitiques et processus de réconciliation nationale*. Éditeur LETRIA.
- TSIGBE, N.K. (2018). La presse satirizare face aux assassinats politiques au Togo en 1992 : quel crédit pour l'historien ? Les exemples de La parole et Kpakpa désenchanté. *Esboços: histórias em contextos globais*, 25(39), 68-87.
- VERSCHAVE, F.-X. (1998). *La Françafrique. Le plus long scandale de la République*. Éditions Stock.

La revuelta de los Floups en el sur de Senegal. Resistencias locales *al effort de guerre* durante la Segunda Guerra Mundial (1939-1943)

ERIC GARCÍA-MORAL

Universitat Pompeu Fabra

En este capítulo tratamos los efectos que tuvo la segunda guerra mundial en el sur de Senegal. Más concretamente, se analizará el impacto del llamado *effort de guerre* en las sociedades campesinas de la Baja Casamance. Para ello, nos referiremos a lo que la administración francesa denominó la revuelta de los Floups. Este nombre, «Floups», hace referencia a los habitantes diola de la Provincia de Oussouye, lugar de los acontecimientos en los que destacó la figura de una joven mujer cuya actividad profética atrajo la atención de la administración colonial y la puso en su punto de mira en un momento de tensiones exacerbadas.

INTRODUCCIÓN: LA ADMINISTRACIÓN COLONIAL EN LA BAJA CASAMANCE

La región de la Baja Casamance corresponde a la zona suroeste de Senegal, comprendida entre Gambia y Guinea Bissau. Se trata de una región boscosa, bañada por el río Casamance y sus múltiples afluentes. Desde el punto de vista histórico, es una región que ha sido habitada por sociedades descentralizadas, siendo los diola el grupo étnico-lingüístico mayoritario. Estas sociedades se caracterizaban por su descentralización: no formaron grandes reinos y no dispusieron de líderes político-militares que gobernarán sobre un gran número de personas. De hecho, las sociedades diola se regían, y continúa siendo así hoy en día, por un

complejo sistema de altares espirituales llamados *baácin* (pl. *uciin*). Es lo que los franceses denominaron *fétiches*. Cada uno de estos altares, que se cuentan por decenas en cada pueblo, tiene asignada una función específica que corresponde con la gestión de actividades o asuntos de interés general de la población. Por ejemplo, la fertilidad (humana y de los campos), la justicia, los matrimonios, etc. Cada uno de estos altares tiene un responsable, el *alemba* (pl. *kulemba*), al que los franceses llamaron *féticheur*. Sin embargo, estos tienen una función muy específica, y unas obligaciones y prohibiciones muy definidas que sirven de contrapeso a su poder espiritual. De hecho, se encuentran rodeados de un consejo, el *huhaane*. Por tanto, no son líderes político-militares.

La naturaleza de estas autoridades tradicionales nunca fue comprendida por los franceses. Diversos historiadores han señalado las dificultades de Francia para implantar sus estructuras administrativas en la región (Roche, 1985; Awenengo-D'Alberto, 2005; Méguelle, 2013; García-Moral, 2021). A grandes rasgos, no encontraron jefes a los que otorgar los cargos de jefe de provincia, cantón o pueblo, así que decidieron inventarlos. Pero creado el cargo, había que encontrar a las personas que iban a ocuparlo. Desde mitades del siglo XIX, cuando los franceses llegaron a la región, empezaron a nombrar a algunos jefes. Incluso cuando nombraron a *féticheurs* al frente de las jefaturas, estos no eran capaces de hacer cumplir las órdenes puesto que su autoridad no depasaba las prerrogativas de su altar. Sus funciones como jefes incluían el reclutamiento militar y de mano de obra, así como los impuestos. Tres de los elementos más rechazados por las poblaciones locales durante la colonización.

Durante todo el período colonial, la cuestión de los jefes de la Baja Casamance fue una constante preocupación para la administración, que adoptó diversas estrategias en función del momento. Por ejemplo, hubo momentos en los que nombraron como jefes a personas que eran responsables de fetiches o miembros de las familias que controlaban importantes fetiches, pero a partir de los años 1930s, la jefaturas de cantón, que aglutinaban bajo su mando a diversos pueblos, fueron entregadas a personas que o bien eran musulmanas (al norte del río) o católicas (al sur del río) (García-Moral, 2023).

En períodos en los que la presión colonial era moderada, estos jefes intentaban jugar en un tablero de dos caras en el que trataban de satisfacer las demandas coloniales sin provocar el rechazo completo de su población. No obstante, en períodos de máxima presión, como el que se abrió a partir de 1939, la débil autoridad de estos jefes se resquebrajó por completo.

EL EFFORT DE GUERRE EN LA PROVINCIA DE OUSSOUYE

LA IMPORTANCIA DEL ARROZ

Para comprender los eventos que se desarrollaron a partir de 1942 es necesario apuntar una característica de la religión diola (llamada *awasena*). Para los diola, el arroz ocupaba un rol central. El cultivo del arroz condicionaba la manera en la que eran organizadas las demás actividades económicas. El arroz no sólo era su alimento básico, también era usado como medio de intercambio. Almacenado en un granero lleno, suponía una garantía contra las hambrunas. También se utilizaba en rituales o para comprar ganado y vino de palma que se utilizaban en los sacrificios de las ceremonias tradicionales. Así, tal y como explicó el historiador Robert M. Baum, el arroz protegía a las familias contra dificultades físicas, económicas y espirituales. Para muchos diola, el arroz era una parte vital de su identidad cultural:

El arroz se consideraba parte de un pacto entre Emitai y el pueblo, un pacto basado en el trabajo duro de los Diola para cultivar la cosecha y en la responsabilidad de Emitai de enviarles lluvia para nutrirla (Baum, 1999: 28). (Traducción del autor).

El arroz, que nutría a las personas y a sus animales domésticos, era visto como un dador de vida. No es casualidad que Paul Pélissier, el gran historiador de la agricultura senegambiana, describiera a los diola como los mejores cultivadores de arroz de África Occidental (Pélissier, 1966; Linares, 1992).

RECLUTAMIENTOS Y REQUISICIONES

En los territorios bajo dominio francés, la guerra significó un considerable aumento de las exigencias sobre la población. Desde la derrota

francesa en junio de 1940 hasta 1943, la administración del AOF dio su apoyo al régimen de Vichy, lo cual provocó un bloqueo comercial de las fuerzas aliadas. Se cortaron las comunicaciones entre metrópolis y colonias, así como las importaciones. Debido a la especialización del norte de Senegal en el cultivo del cacahuete, la colonia dependía de la importación de arroz. Este provenía, en su mayor parte, de Indochina. Sin embargo, el bloqueo y el conflicto bélico detuvieron la importación de arroz procedente del sudeste asiático. En ese momento, los franceses pensaron en Casamance como una alternativa para obtener arroz para el norte de la colonia. Además, para agravar la situación, el *effort de guerre* ocurrió durante dos años de sequía (1940-1941) que erosionó la base material de la vida diola, quienes se preguntaron por qué Emitai, el dios Diola, había decidido retener la lluvia (Roche, 1998, 2016; Suret-Canale, 1966). De hecho, los años 1942 y 1943 destacaron en toda el AOF por unas exigencias administrativas sin precedentes:

Así pues, las colonias tuvieron que suplir las carencias de la metrópolis con un esfuerzo de guerra sin precedentes. El esfuerzo de guerra exigido a la Federación, a cada cercle, cantón o pueblo se midió sobre la base de las estadísticas de antes de la guerra, más o menos aumentadas. [...] Se hicieron exigencias demenciales, bajo amenazas draconianas, seguidas en su caso de una ejecución inmediata (Richard-Molard, 1956: 168). (Traducción del autor).

A pesar de que ocultar sus graneros de arroz y sus reservas fue una tarea casi imposible para los diola, sí que fueron capaces de resistir parcialmente las requisiciones de ganado. Los censos anuales de ganado realizados por la administración muestran que en 1943 se registraron 23.959 bueyes. Un año después, coincidiendo con el final de lo que se denominó «agitación» o «revuelta Floup», se registraron 55.206. Por lo tanto, de alguna manera, hasta ese momento los diola fueron capaces de esconder la mitad de su ganado²².

22 Archives Nationales d'Outre-Mer (ANOM), 1AFFPOL. 3450, Dossier 8. Colonie du Sénégal, Rapport Politique Annuel, 1943; Dossier 10. Colonie du Sénégal, Rapport Politique Annuel, 1944.

En 1939 se empezaron a tomar las primeras medidas dirigidas a la preparación del reclutamiento y de las requisiciones de arroz y ganado, solo un año después de una peste bovina que acabó con la casi totalidad del ganado de la Subdivisión de Oussouye²³. También en 1939, la administración empezó a culpar a los *féticheurs* de los problemas administrativos en la región (cosa que ya hicieron a principios de siglo cuando se inició la ocupación colonial)²⁴. En 1937 una circular del Gobernador de Senegal había encargado seguir de cerca la actividad «fetichista» del Cercle de Ziguinchor, pero dos años más tarde no se había producido ningún informe al respecto²⁵. En los siguientes años, el «fetichismo» pasó a ser la principal preocupación en los informes políticos sobre la región.

En marzo de 1940, mes en el que también se inició la compra forzada de arroz, los resultados del reclutamiento fueron desalentadores. De los 464 jóvenes inscritos en Oussouye, solo 3 se presentaron a la comisión²⁶. En mayo, la administración trató de realizar *palabres* (reuniones públicas) en los pueblos para fomentar el reclutamiento y el cultivo de productos alimenticios, pero no obtuvo resultados. En el pueblo de Ayoun, por ejemplo, todos los hombres del pueblo huyeron ante la llegada del administrador, quien los hizo buscar para explicarles que Francia necesitaba a «todos sus hijos, blancos y negros»²⁷.

En marzo de 1941, la compra de arroz para entregárselo a la administración ya daba evidentes problemas a los jefes. Muchos eran incapaces de obtener las cantidades demandadas por la administración. A las requisiciones de paddy pronto les siguieron las de ganado, que fueron acompañadas de una nueva ley que prohibía a los diola sacrificar a más de un buey en los funerales²⁸.

23 Archives Nationales du Sénégal (ANS), 11D1. 0321, Conseil des Notables, Procès-Verbal de la Réunion du 23 Décembre 1939.

24 ANS, 11D1. 0299, L'Administrateur Supérieur de la Casamance à Monsieur le Gouverneur du Sénégal, Ziguinchor, le 26 Juillet 1939.

25 ANS, 11D1. 0309, Monsieur l'Administrateur Supérieur de la Casamance Commandant le Cercle de Ziguinchor, A/S. Politique cercle Ziguinchor, 27/01/1939.

26 ANS, 11D1. 0352, Ziguinchor. Journal de Poste Ziguinchor, 1940: 287.

27 ANS, 11D1. 357, Registre de Tournées. Administrateur en chef Commandant le Cercle de Ziguinchor: 19.

28 ANS, 11D1. 357, Registre de Tournées. Administrateur en chef Commandant le

Pero lo que más problemas presentó en 1941, no fueron las requisiciones, sino el reclutamiento. La experiencia de la primera guerra mundial había dejado cicatrices abiertas en los pueblos de la región. Todos los informantes evocan el reclutamiento del mismo modo: era visto como la muerte de los jóvenes reclutados. Sus familias consideraban que nunca volverían e incluso tenían lugar las ceremonias fúnebres y de luto. Es por ello que la gran mayoría de la población huía a los bosques para esquivar el reclutamiento. Sihum Bouit Sambou, el hombre más anciano del pueblo de Calobone, recuerda que en los reclutamientos de principios de la década de 1940, su madre lo cogía de la mano y lo llevaba a esconderse al bosque cuando llegaban los blancos²⁹. En diciembre de 1941, de los 611 reclutas que fueron convocados en Ziguinchor, la capital de la región, sólo se presentaron 113. De los 113 presentes, un 20% huyó por la noche. Además, el 80% de los jefes de pueblo tampoco se presentó a las convocatorias³⁰.

Para la administración, el problema del reclutamiento se debía a la ausencia de jefes indígenas capaces de mantener una obediencia estricta de las poblaciones. Por este motivo se instaló una sección de infantería en Oussouye. En el mes de noviembre, el Sargento Samanke, jefe de

Cercle de Ziguinchor, páginas sin número correspondientes a las tournées del 16-17 de marzo y del 27 y 29 de mayo de 1941.

- 29 Sobre el miedo al reclutamiento, el luto y la estrategia de huir a los bosques, véase, por ejemplo: entrevistas con Jean Jacques Diatta, Calobone, 23/01/2016; Sihum bouit Sambou, Calobone, 01/03/2016; Remi Sambou, Calobone, 27/02/2016; Philibert Sagna, Djibonker, 25/01/2016; Dominique y Alfred Sagna, Djibonker, 21/02/2016; Joseph Halibo Sagna, Djibonker, 18/02/2016; Emmanuel Sagna, Djibonker, 12/02/2016; Charles Sagna, Djibonker, 11/02/2016; grupal con Djitendeng Tendeng, Seleki, 07/02/2018; Étienne Bassene, Seleki, 13/02/2018; Lucien Sagna, Etomé, 20/02/2018; Simon Manga y Bassene Sagna, Etomé, 20/02/2018; Victor Bassene, Kamobeul, 21/02/2018; Benedict Lambal, Oussouye, 28/02/2018; Sibaene Diatta, Oussouye, 06/03/2018; Edmund Sagna, Kailou, 20/02/2018.
- 30 ANS, 11D1. 0309, Administrateur Commandant Chef de la Subdivision de Ziguinchor à Gouverneur Sénégal. Objet: Chefs de la Province d'Oussouye. Ziguinchor, le 16 Décembre 1941; L'Administrateur en Chef des Colonies Commandant le Cercle de Ziguinchor à Monsieur le Gouverneur du Sénégal, Ziguinchor, le 31 Décembre 1941.

los militares de Oussouye, fue en busca de los jóvenes que se negaban a ser reclutados. El sargento llegó a Emaye y el jefe de pueblo le dijo que los jóvenes estaban en el bosque y que no podrían encontrarlos. Para obligarles a volver, los militares decidieron tomar a sus padres como rehenes. Pero la estrategia no salió bien y en cuestión de minutos los militares estaban rodeados de hombres armados con flechas y lanzas. Al sentirse amenazado por un arquero, Samanke abrió fuego y un joven de Emaye murió en el acto. Más tarde reunió a los rebeldes en la casa del jefe de pueblo y los arrestó para conducirlos hasta Oussouye. Durante el trayecto, fue perseguido por individuos armados con flechas y lanzas³¹. El administrador Sajous, encargado de gobernar la región durante la guerra, felicitó a Samanke por la operación de Emaye. En su carta de felicitación, Sajous le pidió a Samanke que actuara a la vez con coerción y persuasión: que tuviera respeto absoluto por los pueblos dóciles pero que hiciera una requisición masiva de víveres y ganado en los demás³².

Las dificultades en la orilla sur, materializadas en incidentes en diversos pueblos de la Provincia de Oussouye, hicieron que la administración llegara a la siguiente conclusión:

Existe en muchos pueblos, si no en todos, junto a los jefes oficiales, el descendiente de los antiguos jefes de antes de la ocupación francesa, al que se sigue llamando «rey» y que a veces es una reina (Traducción del autor)³³.

Con «reyes» o «reinas» la administración se refería a responsables de importantes altares, los *féticheurs*. Es decir, a las autoridades tradicionales de la religión *awasena*. El administrador llegó a asegurar que en Oussouye y sus alrededores, todo jefe oficial era inmediatamente condenado al ostracismo familiar y vecinal. De hecho, los jefes de can-

31 ANS, 11DI, 17G 124, Rapport du Sergent Samanke Chef du Détachement d'Oussouye au Colonel Commandant le Cercle de Ziguinchor, Oussouye, le 7 Novembre 1942.

32 ANS, 11DI, 17G 124, Le Lieutenant Colonel Sajous Commandant le Cercle de Ziguinchor à Monsieur le Gouverneur du Sénégal, Ziguinchor, le 13 Novembre 1942.

33 ANS, 11DI, 0309, Inspection des Affaires Administratives, Rapport n° 1, 2 et 3, Cercle de Ziguinchor (Affaires Politiques), à Saint-Louis, le 15 février 1943.

tón de la Pointe Saint-Georges y de los Floups declararon que, desde su nombramiento, sus familias habían dejado de acogerlos. En esta situación la administración admitió que los jefes de pueblo, cantón o provincia no tenían ninguna autoridad y que no podían ser tomados como responsables de las dificultades. Así, la administración estaba a punto de encontrar un nuevo enemigo: la profetisa Alinesitoué Diatta.

ALINESITOUÉ DIATTA Y LA REVUELTA DE LOS FLOUPS (1942-1943)

En este contexto de resistencia al reclutamiento y las requisiciones, la administración se fijó en la aparición de una joven profetisa del pueblo de Kabrousse llamada Alinesitoué Diatta. Alinesitoué decía haber recibido un mensaje y una misión por parte de Emitai, el dios diola: obtener lluvia a través de nuevos rituales. Ella era la encargada de transmitir las instrucciones de Emitai y enseñar a las poblaciones a realizar la «caridad» de Kasila, el *báacin* de la lluvia que ella popularizó en la región. Según Baum, la profetisa insistió en que la política agraria colonial estaba agravando el problema de las sequías persistentes. Para asegurar una buena cosecha, los diola debían continuar cultivando variedades locales de arroz (*oryza glaberrima*), que fue domesticada en África Occidental y que, por lo tanto, era visto como un regalo de Emitai. Alinesitoué dijo que los diola podían seguir utilizando variedades asiáticas pero que estas no eran aptas para el uso ritual. Así, esta prohibición del uso de arroz extranjero en los rituales *awasena* era parte de una prohibición mayor del uso de productos extranjeros en Kasila y en otros altares. Estas restricciones se aplicaban en los rituales, pero no en la dieta diaria, donde tanto el nuevo arroz como otros productos eran admitidos. Sin embargo, Alinesitoué sí que prohibió un cultivo introducido por los franceses: el cacahuete. Los cacahuetes eran perjudiciales para los bosques y, además, alejaban a los hombres de sus labores en los campos de arroz, lo cual causaba un declive de su cultivo. De este modo, la profetisa reafirmó la idea de que el cultivo del arroz era una tarea sagrada que otorgaba alimento para la familia y grano para el comercio, y cuyo rol en la cultura diola debía preservarse (Baum, 2016: 143-145).

Pronto, los rumores sobre los poderes proféticos de Alinesitoué y su *báacin* de la lluvia se extendieron por Casamance. Muchos pueblos de la región enviaron delegaciones para escuchar sus enseñanzas. Incluso gente de otros grupos étnicos y religiones, y de otras colonias como Gambia y la Guinea Portuguesa, acudieron a Kabrousse en busca de sus consejos³⁴. Un ejemplo es el pueblo *bainouck* de Djibonker, donde todo el mundo recuerda que una delegación de hombres y mujeres fue enviada a ver a la profetisa. En este caso concreto, el envío de la delegación es significativo porque el pueblo tenía *Gunam*, un *báacin* dedicado, precisamente, a las lluvias. La necesidad de obtener otro altar para la lluvia muestra la gravedad del problema y la necesidad de encontrar soluciones a la sequía³⁵. Tal y como Baum ha apuntado, Alinesitoué dio instrucciones muy precisas a aquellos que quisieron instalar *Kasila* en sus pueblos, dándoles información sobre el tipo de oraciones, métodos de sacrificio y sobre la comida comunal que seguía al ritual (Baum, 2016: 142). Las instrucciones eran tan precisas que incluso hoy en día, con *Kasila* en desuso en muchos pueblos, todavía se recuerdan³⁶.

Así, en 1942 los oficiales franceses empezaron a sospechar de la profetisa. Al principio, a la administración le preocupaba el avatimiento masivo de bueyes negros que comportaba el ritual de *Kasila*, así como la insistencia de Alinesitoué en que los *diola* debían trabajar cinco días y descansar otro, tal y como marcaba la tradición. Este día de descanso era interpretado por la administración como una invitación a la pereza³⁷. En el informe político anual se añadió un capítulo titulado «Fetichis-

34 ANOM, 1AFFPOL. 3450, Colonie du Sénégal, Rapport politique, 1942; ANS, 11D1. 337, Notes de tournée du Gouverneur en Casamance du 31 Août au 10 Septembre 1942: 8.

35 Entrevistas con Philibert Sagna, Djibonker Ering, 16/02/2016, 22/02/2016; Joseph Sagna, Djibonker Djiboher, 18/02/2016; Emmanuel Sagna, Djibonker Ering, 12/02/2016; Jean-Baptiste Sagna, Djibonker Djiboher, 12/02/2016, 20/02/2016; Charles Sagna, Djibonker Djiboher, 22/02/2016.

36 Entrevista con Jean-Baptiste Sagna, Djibonker Djiboher, 12/02/2016.

37 ANS, 11D1. 337, Notes de tournée du Gouverneur en Casamance du 31 Août au 10 Septembre 1942: 13.

me-Agitation Floup», en el que se detallaba la actividad de Alinesitoué y en la que expresaban la preocupación por su creciente influencia. Una influencia que que, según ellos, estaba afectando a la acción administrativa:

Poco después comprobamos que la mujer visionaria de Cabrousse, con sus consejos y recomendaciones, tendía a entorpecer la acción administrativa, ya de por sí difícil en la región de Oussouye³⁸. (Traducción del autor).

La administración consideraba que Alinesitoué había ordenado que no se obedeciera a los blancos, que no se dieran hombres para el servicio militar y que no se entregara arroz en las requisiciones, además de no cuidar las carreteras para que la administración no pudiera controlar lo que ocurría en la región³⁹.

En septiembre, las lluvias volvieron y las cosechas fueron las más grandes en varios años. Esto provocó un aumento de la influencia de Alinesitoué, que era vista como la causante de la mejora. El constante movimiento de peregrinos hacia Kabrousse preocupó a los administradores franceses, que declararon que la profetisa había predicho que llegaría un día en el que el reclutamiento militar y el impuesto serían abolidos, y que los franceses volverían a su país. Así, al más mínimo indicio de problemas, se ordenó al coronel Sajous, Comandante de Ziguinchor, usar toda la fuerza necesaria para arrestarla y expulsarla de la región (Baum, 2016: 147-148).

En 1943 se aprobó un impuesto excepcional de guerra que se añadía a la tasa adicional al impuesto personal aprobada el año anterior, lo cual empeoró la situación al aumentar la presión sobre las poblaciones⁴⁰. Los franceses renovaron sus demandas sobre el ganado, el arroz y los hombres para el reclutamiento. Según Baum, diversos pueblos se resistieron aduciendo que durante la sequía los oficiales franceses no les habían dado arroz y que antes de pagar impuestos preferían pagar a Alinesitoué, que al menos había logrado que volvieran las lluvias. La

38 ANOM, 1AFFPOL. 3450, Colonie du Sénégal, Rapport politique, 1942.

39 ANOM, 1AFFPOL. 3450, Colonie du Sénégal, Rapport politique, 1942.

40 ANOM, 1AFFPOL. 3450. Dossier 8. Colonie du Sénégal. Rapport politique annuel. 1943.

respuesta de la administración fue multar a los pueblos en los que se realizaba el ritual de Kasila (Baum, 2016: 150-151).

La «agitación Floop» alcanzó su máxima intensidad en los primeros meses del año. El 15 de enero hubo manifestaciones hostiles en Ayoune contra el administrador motivadas por la compra de arroz. Un día después, un destacamento comandado por un sargento europeo con el objetivo de obtener arroz fue recibido con disparos de fusil en el pueblo fronterizo de Effok. El 19 de enero los militares ocuparon Effok y la población abandonó el pueblo: unas 800 personas huyeron a Guinea Portuguesa, donde permanecieron durante siete años. Hoy en día todavía se recuerda con mucho detalle los eventos de aquellos días⁴¹.

La resistencia de Effok y otros pueblos hizo que la administración temiera a cualquier líder influyente de la región que no estuviera cooperando. A menudo, los pueblos rechazaron las requisiciones en nombre de Alinesitoué. Los habitantes sentían que los franceses no habían hecho nada por la región pero pedían impuestos en arroz y ganado, mientras que Alinesitoué había conseguido recuperar la lluvia y no pedía nada a cambio. Para la administración parecía claro que había llegado el momento de realizar una acción militar en la región dirigida por el coronel Sajous, quien debía hacer respetar las órdenes, detener a los rebeldes y poner fin, por la fuerza, a toda tentativa de rebelión hasta conseguir la sumisión completa de los Floups⁴².

Así, una semana después de la revuelta de Effok, el coronel Sajous decidió que Alinesitoué debía ser arrestada. La profetisa fue arrestada el 29 de enero junto a toda su familia y cualquiera que fuese sospechoso de ayudarla. No obstante, su arresto no consiguió mejorar la situación. La zona de Effok seguía en ebullición, con los guerreros ocultos en los bosques y utilizando la frontera guineana para esconderse. El 9 de febrero, un soldado francés llamado Scobry fue abatido por los gue-

41 ANOM, 1AFFPOL. 3450. Dossier 8. Colonie du Sénégal. Rapport politique annuel. 1943; ANS, 17G 124, Télégramme Confidentiel N° 30 A.P./3, 19/01/1943; Entrevista con Tombone Assine, Oukout, 06/03/2018.

42 ANS, 17G 124, Carta al Gouverneur Général Afrique Occidentale Française. Saint-Louis, 22/01/1943. a/s. Incidents Oussouye.

rros de Effok. El 3 de marzo se construyó cerca de Effok un fuerte en su honor, que fue quemado a los pocos días⁴³. En el informe redactado sobre los incidentes, la administración afirmó que los Floups eran rebeldes a la autoridad europea, cosa que perjudicaba especialmente a los jefes nombrados por la administración⁴⁴. Según la administración, los Floups sólo aceptaban órdenes de jefes ocasionales o de *féticheurs*, en muchas ocasiones mujeres. Por ejemplo, en Youtou, pueblo vecino de Effok, la agitación fue atribuida a una mujer que seguía las enseñanzas de Alinesitoué. La agitación en la zona fronteriza se saldó con ocho muertes en el bando francés, entre ellas las de cuatro *tirailleurs*, un catequista, un católico de Edioungou y un católico de Youtou. En ese momento, se creyó que la única manera de detener la rebelión era destruyendo completamente el pueblo de Effok⁴⁵.

Paralelamente, justo después de la detención de Alinesitoué se inició un proceso de interrogatorios. El mismo día de su detención se interrogó a siete de los diecisiete seguidores que habían sido arrestados con ella. Todos dijeron que la profetisa ordenaba a quienes la escuchaban no dar ni arroz ni jóvenes a los franceses⁴⁶. A pesar de que dichos testimonios pudieron darse a través de la coerción, lo cierto es que evidencian la intención administrativa de culpar a Alinesitoué de la agitación en la Provincia de Oussouye. Los interrogatorios a sus seguidores continuaron en febrero y sólo uno de ellos la defendió y aseguró que la profetisa nunca había dado órdenes para ir en contra de los blancos. Según su testimonio, si la gente desobedecía no era por orden suya y quienes la señalaban eran católicos y musulmanes celosos de su influencia⁴⁷. Como contraste, dos mujeres de Youtou y Effok que se definieron como representantes de Alinesitoué en sus pueblos aseguraron que estaban

43 ANOM, 1AFFPOL. 3450. Dossier 8. Colonie du Sénégal. Rapport politique annuel. 1943.

44 ANS, 17G 124, Carta al Gouverneur Général de l'A.O.F., Saint-Louis, 14/02/1943. A/S. Province Oussouye.

45 Carta al Gouverneur Général de l'A.O.F., Saint-Louis, 14/02/1943. A/S. Province Oussouye.

46 ANS, 17G 124, Procès Verbal d'Interrogatoire, 29/01/1943.

47 ANS, 17G 124, Renseignements sur la visionnaire de Kabrousse, 01/02/1943.

dispuestos a entregar el arroz a los europeos pero que la profetisa se lo había impedido⁴⁸.

Al mismo tiempo que se interrogaba a los supuestos seguidores de Alinesitoué, la administración buscó testimonios que reforzaran la imagen de la profetisa como causante de la rebelión. Por ejemplo, se interrogó al Pere Ritz, misionero en Bignona, que aseguró que desde junio de 1942 llegaban rumores al norte del río de una mujer de Kabrousse que había sido enviada por Dios. Según el misionero, para conseguir la lluvia, Alinesitoué habría ordenado abandonar el trabajo en los cultivos introducidos por los franceses. Esto provocó problemas en los pueblos entre favorables y contrarios a Alinesitoué, es decir, entre seguidores de la religión *awasena* y católicos y musulmanes. Por culpa de la profetisa, los cultivos sufrieron y la autoridad perdió su prestigio. Finalmente, el Pere Ritz aseguró que quienes hacían de comparsa de la profetisa eran los *féticheurs* del país, hostiles a la civilización y cuya influencia seguía siendo muy grande, hasta el punto de constituir un medio impenetrable⁴⁹. La administración también interrogó al Chériff de Dar-Salam, el *marabout* más importante de la orilla norte. Este aseguró que Alinesitoué había trastocado el país y que incluso los musulmanes habían ido a verla. Acusaba a los sacrificios en su nombre del empobrecimiento de los recursos locales. Para el *marabout*, el peregrinaje era nefasto porque se dejaban los campos sin cultivar, ignorando así las directrices administrativas. Al volver de Kabrousse, quienes la habían visto solo trabajaban siguiendo las instrucciones de Alinesitoué, que les habría dicho a los diola que no obedecieran más a los europeos⁵⁰. De esta manera, la administración obtuvo el testimonio de dos de las figuras más importantes del mundo católico y musulmán de la Baja Casamance que ayudaron a exagerar la influencia de la profetisa en la rebelión contra la administración colonial.

48 ANS, 17G 124:V. d'interrogation, 22/02/1943.

49 ANS, 17G 124, En réponse aux questions posées au Père Louis Ritz par Monsieur Picandet, Administrateur des Colonies.

50 ANS, 17G 124, Procès Verbal d'Interrogatoire, 20/02/1943.

Los interrogatorios prosiguieron en marzo y se iniciaron con la declaración de Ampa Eloute, el jefe de cantón de los Floups. Su testimonio sigue al pie de la letra la visión administrativa de Alinesitoué como un peligro para la región. Ampa aseguró que la profetisa prescribía a sus fieles desobedecer las órdenes administrativas sobre el impuesto, el reclutamiento, los trabajos en carretera y las requisiciones de arroz. A continuación, Ampa delató a un grupo de personas de Kabrousse, Youtou, Effok y Ayoun a quienes acusaba de ser sus seguidores y de transmitir sus órdenes por la región. Una gran parte de estos acusados eran, precisamente, *féticheurs* y *féticheuses*⁵¹.

Después de Ampa Eloute llegó el turno del interrogatorio de los dos intérpretes que trabajaban en la región: Tete Diedhiou y Lamothe M'Baye. El primero aseguró que los *féticheurs* de la región habían dado su apoyo a la profetisa y aterrorizaban la región y el segundo corroboró esta versión añadiendo que llevó a los habitantes a desobedecer a la autoridad administrativa mediante el rechazo a pagar impuestos, a entregar arroz, oposición al reclutamiento y, finalmente, resistencia armada⁵².

Por último, a finales de marzo se realizó el interrogatorio definitivo a Alinesitoué y a sus diecisiete seguidores. Muchos de ellos intentaron desvincularse de la figura de la profetisa o decir que actuaron bajo amenaza de muerte, pero el coronel Sajous, que supervisó las declaraciones, se mostró implacable con todos, sobre todo con los *féticheurs*. Alinesitoué, por su parte, utilizó su declaración para asegurar que era una enviada del dios Emitai y que sólo había transmitido las directrices que él le dictaba. Aseguró que si la liberaban no volvería a decir ni una palabra más contra los blancos. Pero Sajous consideró que su arrepentimiento no debía tenerse en consideración porque era una mujer inteligente e intrigante⁵³. Después del interrogatorio, Sajous tenía claro que Alinesitoué

51 ANS, 17G 124, Procès Verbal d'Interrogatoire, 15/03/1943.

52 ANS, 17G 124, Procès Verbal d'Interrogatoire, 15/03/1943.

53 ANS, 17G 124, Piece N° 2 comprenant interrogatoires ou renseignement, Ziguinchor, le 19 Mars 1943; Le Gouverneur du Sénégal à Monsieur le Gouverneur Général, Haut-Commissaire de l'Afrique Française. Analyse: Incident cours recrutement cercle Ziguinchor, Saint-Louis, 05/12/1942; Fiches Individuelles.

y sus seguidores debían ser alejados de la región⁵⁴. En el mes de mayo se empezó a redactar el proyecto de decreto que establecería las sanciones⁵⁵. Alinesitoué fue condenada a diez años de prisión en Kayes, en el norte de Senegal, pero fue más tarde desplazada a un campo de internamiento en Tombuctú, donde, según Baum, murió de escorbuto el 22 de mayo de 1944⁵⁶. Su fallecimiento no fue revelado hasta 1983, coincidiendo con la rebelión independentista de Casamance en la que Alinesitoué no sólo fue presentada como la gran figura de la resistencia de la región a los colonizadores, sino también a los senegaleses del norte (Marut, 2010)⁵⁷.

Tras el arresto de Alinesitoué, la administración realizó una cronología de los hechos situando como punto de partida de la «agitación Floup» la aparición de la profetisa en agosto-septiembre de 1942. Según el informe anual, la agitación cesó a finales de 1943. Por lo que respecta al reclutamiento, la administración señaló grandes progresos en Oussouye, donde sólo dos pueblos no habían aportado los inscritos⁵⁸.

En 1944, hubo una nueva sequía. Según Baum, a finales de 1944 la Provincia de Oussouye sufrió una escasez de alimentos a la que algunos llamaron hambruna (Baum, 2016: 157). La estación agrícola de Oussouye declaró un declive del 45% en las lluvias de ese año. Así, la administración volvió a observar una expansión de los rituales para conseguir lluvia, no sólo por parte de diola *awasena*, sino también de católicos y musulmanes.

54 ANS, 17G 124, Secret. Gouverneur Général A.O.F., A/S. Internement disciplinaire Visionnaire Kabrousse et adeptes, 17/04/1943.

55 ANS, 17G 124, Le Gouverneur Général de l'Afrique Occidentale Française Commandeur de la Legion d'Honneur. Arrêté prononçant des sanctions disciplinaires contre 18 indigènes du cercle de Ziguinchor (Sénégal) portant révocation de l'exemption des peines disciplinaires de l'un d'entre-eux, Dakar, le 15 Juin 1943.

56 ANS, 17G 124, Rapport en Commission permanente du Conseil de Gouvernement. Objet: Projet d'arrêté modifiant l'arrêté N° 2212 du 15 Juin 1943, Dakar, le 27 Août 1943; Fiche Individuelle (application du décret du 15 Novembre 1924 articles 22 et 23), Kouyou Dionk, Ziguinchor, le 1 avril 1943; Baum, West Africa's..., 154-57;

57 Para un resumen detallado de la revuelta que culminó con la detención de la profetisa véase AGCSE, 311. 201, Christian Roche, «La déportation en 1943 d'Alin Sitoué prophétesse diola en Basse Casamance».

58 ANOM, 1AFFPOL. 3450. Dossier 8. Colonie du Sénégal. Rapport politique annuel. 1943.

Por lo que respecta a la situación política, el término «agitación» fue suprimido del informe anual, donde se escribió que no había habido ningún incidente en la zona desde 1943⁵⁹. En 1945, las lluvias fueron incluso menos frecuentes y la gente asumió la idea de que el arresto de Alinesitoué había causado la carencia de lluvias. En un corto período después de su arresto, otras cinco mujeres declararon ser enviadas de Emitai para continuar el trabajo de Alinesitoué (Baum, 2016: 169-170).

En el informe redactado tras la condena de la profetisa, la administración insistió en el peligro que suponían los *féticheurs* para el correcto funcionamiento del sistema de las jefaturas. Consideraban que desde la llegada de los franceses a la región, los *féticheurs* habían realizado una lucha incesante contra su autoridad⁶⁰. Según el mismo informe, los *féticheurs* prohibían a los jóvenes acudir a los blancos, lo cual explicaba el fracaso en la Baja Casamance del reclutamiento para las escuelas y el ejército, así como las dificultades de las misiones católicas y la huida sistemática de jóvenes a los bosques. En lo único que la administración dudaba era si Alinesitoué había actuado bajo presión de los *féticheurs* o había sido a la inversa. Al final del informe, se reconocía que Alinesitoué no había tenido una influencia directa en los incidentes de Youtou y Effok⁶¹.

CONCLUSIONES

El *effort de guerre* en la Baja Casamance se tradujo en reclutamientos y requisiciones de arroz y ganado, que llegaron en un momento de máxima crispación debido a una plaga bovina (1938) y una sequía (1940-1941). A esto había que sumarle el infame recuerdo de la primera guerra mundial, en la que las poblaciones locales ya vieron cómo sus jóvenes eran reclutados para la guerra en Europa para no volver nunca junto a sus familias. La respuesta de las poblaciones locales fue la de huir a los bosques, ocultar a sus jóvenes y ocultar sus reservas de arroz y ganado.

59 ANOM, 1AFFPOL. 3450. Dossier 10. Colonie du Sénégal. Rapport politique annuel. 1944.

60 ANS, 17G 124, Rapport d'Ensemble tendant à faire interner la visionnaire de Kabrousse Alinesitoué, et ses principaux adeptes.

61 ANS, 17G 124, Rapport d'Ensemble tendant à faire interner la visionnaire de Kabrousse Alinesitoué, et ses principaux adeptes.

En este momento de tensiones y penurias, cuando las exigencias administrativas alcanzaron su punto álgido, surgió la figura de la profetisa Alinesitoué Diatta, que con su ritual en el altar Kasila logró a ojos de la población recuperar las lluvias. Se convirtió en un referente en la región, admirada y escuchada con un discurso que abogaba por las formas de cultivo locales y que, por ende, iba en contra de las políticas agrarias coloniales.

La resistencia pasiva dio paso a una revuelta armada en el pueblo fronterizo de Effok. La administración necesitaba un chivo expiatorio a quien culpar de sus fracasos, y decidieron arrestar a Alinesitoué Diatta, a quien se acusó de todos los males a los que la administración se enfrentaba en la región. De esta manera, los *féticheurs*, las autoridades tradicionales de la religión *awasena*, fueron culpados de promover las resistencias locales. De hecho, la figura de Alinesitoué Diatta como resistente a los colonizadores fue un discurso promocionado y enhebrado por la propia administración y reforzado durante los interrogatorios con testigos afines a la administración y con claros intereses contra la religión *awasena*. De este modo, la detención de Alinesitoué Diatta fue el enésimo capítulo en la historia de incomprensión del funcionamiento de las poblaciones locales por parte de la administración colonial. El origen de todo era la incapacidad colonial para encontrar jefes cuya autoridad fuese asimilable a las prerrogativas de la jefatura colonial: reclutamiento, mano de obra e impuestos. Una incapacidad que tuvo en la Provincia de Oussouye su máximo exponente. Al final, señalar a los *féticheurs* como culpables era la desesperada justificación de los fracasos de los administradores franceses en la región.

En cualquier caso, la figura de Alinesitoué se convirtió en referente de las luchas anticoloniales y de la resistencia a la colonización, pero también en símbolo de la región de Casamance, que recuperó su memoria durante el estallido de su propia rebelión independentista contra el norte de Senegal en 1982. Diez años antes, el cineasta senegalés Ousmane Sembene se inspiró de la revuelta de los Floups, especialmente de los hechos acaecidos en Emaye y Effok, para realizar una película titulada «Emitai», palabra que designa al dios diola pero que también significa «lluvia». Por tanto, mucho tiempo después de la revuelta, las principales características de ésta seguían presentes en el imaginario colectivo del país.

BIBLIOGRAFÍA

- Awenengo D'Alberto, S. (2005) *Les Joola, la Casamance et l'état (1890-2004): L'Identisation joola au Sénégal* [Tesis doctoral], Université de Paris.
- Baum, R. (1999). *Shrines of the Slave Trade: Diola Religion and Society in Precolonial Senegambia*. Oxford University Press.
- Baum, R. (2016). *West Africa's Women of God: Alinesitoué and the Diola Prophetic Tradition*. Indiana University Press.
- García-Moral, E. (2021) *Dinámicas del poder local en un contexto colonial: El caso de los jefes de la Baja Casamance durante la colonización francesa (1851-1948)* [Tesis doctoral], Universidad Pompeu Fabra.
- García-Moral, E. (2023). «Féticheurs», católicos y musulmanes. Religión y administración colonial en la consolidación de la jefatura de cantón en la Baja Casamance, Senegal (1922-1938). *Illes i Imperis*, 25, 137-162.
- Linares, O. (1992). *Power, Prayer and Production: the Jola of Casamance, Senegal*. Cambridge University Press.
- Marut, J.C. (2010). *Le conflit de Casamance. Ce que disent les armes*. Karthala.
- Méguelle: (2013). *Chefferie coloniale et égalitarisme diola: les difficultés de la politique indigène de la France en Basse-Casamance (Sénégal), 1828-1923*. L'Harmattan.
- Pélessier: (1966), *Les paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*. Impr. Fabrègue.
- Richard-Molard, J. (1956). *L'Afrique occidentale française*. Berger-Levrault.
- Roche, C. (1985). *Histoire de la Casamance. Conquête et résistance: 1850-1920*. Karthala.

- Roche, C. (1998). Chronique casamançaise. Le cercle de Ziguinchor au Sénégal pendant la guerre de 1939-1945. *Revue française d'histoire d'outre-mer*, 319(85), 87-115.
- Roche, C. (2016). *La Casamance face à son destin*. L'Harmattan.
- Suret-Canale, J. (1966). La fin de la chefferie en Guinée. *The Journal of African History*, 7, 459-493.

Producción, circulación e historias de un álbum fotográfico en el contexto colonial portugués

MARCUS VINICIUS DE OLIVEIRA
Universidade Federal Fluminense

INTRODUCCIÓN

La Imagen 1 es la portada del primer álbum fotográfico «*Alguns aspectos da viagem presidencial às colônias de S. Tomé e Príncipe e Angola*» publicado por la Agencia General de las Colonias, en 1939. La obra estaba compuesta por dos conjuntos que suman casi 200 fotografías de la primera visita del jefe de Estado general Óscar Carmona (1869-1951) a las dos colonias entre los meses de julio y agosto de 1938. El conjunto permite identificar las relaciones intrínsecas entre la propaganda salazarista y el colonialismo portugués en los primeros años del Estado Novo, ya que el régimen se comprometió a difundir la idea del Imperio Colonial Portugués presente en el Acta Colonial de 1930 (Oliveira, 2021).

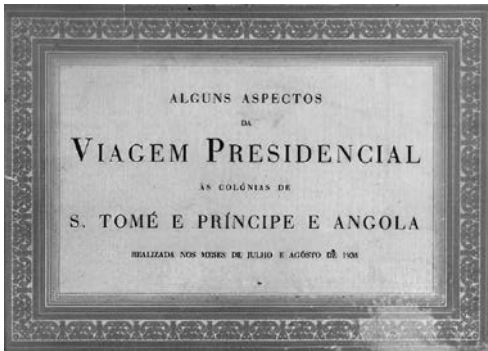


Imagen 1: portada del álbum «*Alguns aspectos da viagem presidencial às colônias de S. Tomé e Príncipe e Angola*». Agência Geral das Colônias, 1939. PT/AHU/Coleção AHU/ALB 34

La legislación fue creada cuando António de Oliveira Salazar sirvió temporalmente como ministro colonial durante la Dictadura Militar Portuguesa (1926-1932). El documento definía las formas de relación entre la metrópoli y las colonias portuguesas basándose en principios teóricos de la inviolabilidad de la integridad territorial, el nacionalismo imperialista y la «misión civilizadora» de Portugal como país cristiano, occidental y europeo (Rosas, 1994). En un pasaje, la legislación menciona una «función histórica y esencial de poseer, civilizar y colonizar los dominios de ultramar» (Diário de Governo, 1933: 650) por parte de los portugueses, que se volvió popular en el país desde finales del siglo XIX (Alexandre, 2000). El documento constituyó, por tanto, un marco para la política colonial y puede verse como una directriz para la política imperial durante el régimen de Salazar hasta la Revisión Constitucional de 1951, cuando el colonialismo portugués experimentó cambios a nivel retórico, aunque con poca resonancia en la práctica.

En este escenario de reorganización política colonial e incorporación de los medios de comunicación modernos (fotografía y cine), el álbum constituye una fuente clásica de la propaganda salazarista y reúne algunas de las cuestiones que vengo desarrollando en una investigación doctoral que se organiza en torno a un objetivo general: analizar los circuitos sociales de las producciones fotográficas asociadas al poder colonial portugués, identificando sus usos, funciones, destinos y agencias.

Por lo tanto, este artículo busca profundizar estas ideas a partir de las historias alrededor del álbum y su disposición dentro de un archivo creado por el colonialismo portugués: el Archivo Histórico Ultramarino. El argumento se organiza en dos partes: una centrada en los mensajes de los álbumes y el archivo colonial; y la otra en las historias fragmentadas y la tensión de la lectura colonial que enmarcaron los álbumes. Así, si las acciones humanas en sus trayectorias buscaron perpetuar la idea imperial del colonialismo portugués, las huellas de la situación colonial (Balandier, 1993: 107-131) indican una construcción de lo que debe ser visto y registrado que pone en cuestión la propaganda colonial.



Imagen 2: Los negros rodean y aclaman al Jefe de Estado, intentando tocar su traje y abrazarlo para, después, presumir de este privilegio. Álbum *Alguns aspectos da viagem presidencial às colónias de S. Tomé e Príncipe e Angola*. Agência Geral das Colónias, 1939. PT/AHU/AHU/ALB 34

LOS MENSAJES DEL ÁLBUM Y EL ARCHIVO COLONIAL

La Imagen 2 presenta un registro del viaje del presidente general Óscar Carmona a la isla de Santo Tomé, en 1938. La escena se centra en el presidente alrededor de dos filas de mujeres negras distribuidas en diferentes planos. La organización condiciona un reconocimiento a su presencia. La declaración se puede ver en dos puntos de la imagen visual. El protagonismo se lo da Carmona quien al encontrarse alejado de todas las personas capturadas se posiciona en un espacio fuerte que atrae la mirada del observador ya que no existen obstáculos. Y la distribución de cada elemento en el espacio fotográfico (las mujeres negras en fila, los escoltas del gobierno al fondo con trajes blancos que brillan al sol, las copas de los árboles y los demás negros). Todo este escenario contribuye al pie de foto en álbum: «Los negros rodean y aclaman al Jefe de Estado, intentando tocar su traje y abrazarlo para, después, presumir de este privilegio».

El pie de foto refuerza una idea de divinidad que el juego de luces de la fotografía proporciona al jefe de Estado. Carmona no viste un traje similar a los que usan otros funcionarios coloniales. Tampoco está siendo abrazado ni tocado por nadie, al contrario, hay una distancia con cada persona captada por el lente fotográfico para no impedir la visualización completa del presidente. En definitiva, la imagen fotográfica fue creada para expresar la idea de divinidad y gloria, que se ve reforzada por su pie de foto y el juego de luces creado por el fotógrafo.

La fotografía forma parte de la narrativa visual del álbum que gira en torno a un imperio multirracial, armonioso y unificado que celebra la visita del Jefe de Estado (Presidente Óscar Carmona) y el Ministro de las Colonias (Francisco Vieira Machado). Estos personajes, junto al presidente del Consejo Ministerial, António de Oliveira Salazar, abren las páginas del álbum y la secuencia fotográfica del recorrido. El comienzo es similar a varios otros álbumes fotográficos de carácter propagandístico del Estado Nuevo y funciona como un marcador de la notoriedad de esas figuras al liderar el entonces Imperio Colonial en todo su esplendor, unidad, riqueza y armonía. Estos valores necesitaban ser vistos en la secuencia fotográfica que los seguían, por eso la selección del conjunto fotográfico a organizar en los dos álbumes fue crucial para imprimir la comunicación gubernamental a un público más amplio, como podremos ver en la siguiente serie.

Los mensajes visuales se transmiten en fotografías claramente escenificadas, rígidamente elaboradas y rigurosamente reforzadas por los pies de foto que acompañan a las más de cien imágenes seleccionadas para integrar los dos álbumes editados y vendidos por la entonces Agencia General de las Colonias (AGC), en 1939, al año siguiente a la visita. La serie en pantalla permite comprender cómo funcionó la selección y organización de fotografías para consolidar la comunicación gubernamental. Todo el documento/monumento fue diseñado para reforzar la propaganda colonial del régimen y tuvo su complemento fundamental en el archivo, ya que el resguardo de la información sobre el hecho histórico pasó también por el escrutinio del Ministro de las Colonias, quien ordenó su archivamiento al año siguiente de la viaje.



Imagen 3: La policía indígena se formó en el muelle [Ilha de S. Tomé]. Álbum *Alguns aspectos da viagem presidencial às colónias de S. Tomé e Príncipe e Angola*. Agência Geral das Colónias, 1939. PT/AHU/AHU/ALB 34



Imagen 4: Era necesario defender al Jefe del Estado para que el entusiasmo de las turbas no lo ahogara, porque los indígenas, tanto en Santo Tomé como en otras partes, no eran menos entusiastas que los colonos de la Metrópoli. Álbum *Alguns aspectos da viagem presidencial às colónias de S. Tomé e Príncipe e Angola*. Agência Geral das Colónias, 1939. PT/AHU/AHU/ALB 34



Imagen 5: A la entrada del pueblo de Sant'Ana, los niños esperan, con aire festivo de romería, la llegada del jefe del Estado. Álbum *Alguns aspectos da viagem presidencial às colónias de S. Tomé e Príncipe e Angola*. Agência Geral das Colónias, 1939. PT/AHU/AHU/ALB 34



Imagen 5: El Jefe de Estado, en medio de la multitud, en el puerto de Lobito [Angola]. Álbum *Alguns aspectos da viagem presidencial às colónias de S. Tomé e Príncipe e Angola*. Agência Geral das Colónias, 1939. PT/AHU/AHU/ALB 34

El deseo de construir un entorno controlado para depositar toda la información disponible para futuras investigaciones estuvo presente en la acción del ministro. El entonces Archivo Histórico Colonial tuvo un lugar estratégico en la gestión de esta memoria y funcionó en torno al desafío de recolectar, organizar y catalogar las huellas del viaje. El viaje ejemplifica cómo un archivo colonial lleva las marcas de las condiciones materiales del régimen colonial y, en el caso portugués, fue condicionado para desempeñar esta función incluso durante el período del colonialismo. Sin embargo, al igual que sus contrapartes, en este proceso también están presentes los «errores de ruta», por lo que entre lo deseado y lo posible, hay una serie de accidentes y características que impactan sobre los proyectos. Por consecuencia, parte de la documentación deseada nunca llegó, como los discursos originales del presidente.

La institución empezó el proceso de recopilación de esta documentación a un año de la visita presidencial, incluyendo la mecanografía de las noticias aparecidas en la prensa nacional y extranjera. Diez años después, el proceso de catalogación y organización aún estaba incompleto ya que seguían recibiendo material y solicitando el que aún no había llegado. Los álbumes, por ejemplo, llegaron al Archivo en 1966 gracias a una donación del general Carvalho Viegas, junto con una serie de libros. El recorrido de la masa documental y la incorporación (o no) de información que permitiera «ilustrar dicha viaje» son ejemplos de la *duress* señalada por Ann Stoler (2016).

Duress es utilizada por la autora tanto como algo que marca/presiona/coacciona, como algo que perdura como huella, fisura o marca. Desde su perspectiva, *duress* permite captar las tres características principales de las historias coloniales en la actualidad: «las cualidades endurecidas y tenaces de los efectos coloniales; su prolongada temporalidad; y, no menos importante, sus duraciones, aunque a veces intangibles» (Stoler, 2016: 7). Sus provocaciones en la obra promueven una desestabilización en el lector y un llamado a asumir compromisos éticos al tratar con archivos coloniales, es decir, a interesarse

En las distribuciones de desigualdades que los conceptos toleran, inscriben y habitan; en los desafíos de escribir nuevas historias coloniales que presionen

el presente; y, no menos importante, desaprender lo que pensábamos que sabíamos sobre la gobernanza colonial y por qué estas interpretaciones y desconocimientos deberían seguir preocupándonos ahora (Stoler, 2016: 8).

Este compromiso, según la autora, nos permite ver las historias veladas (*occluded histories*) presentes en los archivos coloniales para construir historias recurrentes (*recursive histories*). En otras palabras, al no tener cierta conexión y comprensión de la experiencia colonial como evidente, el investigador se aventura a plantear diferentes interrogantes para la documentación, lo que le permite prestar atención a los relatos fragmentados e invisibles en los papeles coloniales y elaborar otras reflexiones e historias de encuentros/enfrentamientos coloniales. Sin embargo, Stoler (2016) afirma que para el éxito de esta acción es fundamental el desarrollo de habilidades esenciales para dismantlar la lectura obvia y deseada en la organización archivística colonial.

Esta percepción no se basa en la incredulidad en el archivo o en las fuentes resguardadas, como si fueran grandes mentiras. Por el contrario, los documentos están permeados por acciones humanas que no pueden ser soslayadas en la escritura de una historia que propone no rectificar la unidad colonial generadora (Stoler, 2016). Esta consideración está intrínsecamente relacionada con lo que vengo defendiendo como una metodología histórica para el estudio de la fotografía en un contexto colonial, principalmente en su dimensión archivística.

Ante esta situación, analizar históricamente fotografías en un contexto colonial requiere dismantlar esta estructura que conforma su circuito precisamente para que se puedan ver las historias ocultas por el poder colonial. Sin confrontar diferentes documentos y verlos como objetos producidos por una persona durante un período de colonialismo, nos resultará difícil hacer la tensión de la imagen-idea creada y seguiremos ratificando la unidad artificial del imperio colonial. En consecuencia, más que una característica del objeto a estudiar, la fotografía en un contexto colonial necesita ser vista como una metodología históricamente situada y orientada fotográficamente que la integra a las formas existentes para la estructuración, consolidación y reproducción de las culturas visuales producidas por el colonialismo en Historia contemporánea.

En este sentido, al excavar las capas históricas que componen el documento fotográfico para ensamblar y desarmar el contexto colonial, la fotografía emerge como una plataforma menos rígida y congelada en el tiempo y, en consecuencia, más propensa a ser vista como un documento/monumento construido en sus diferentes encuentros/enfrentamientos. La educación de la mirada, desde esta perspectiva, no considera los sujetos distribuidos en la superficie visual como una mera elección del fotógrafo, sino más bien la síntesis de un viaje que comenzó incluso antes de ser captado por el lente fotográfico y puede ser alterado en su circuito social ya que la edición también estuvo presente en este recorrido.

Asimismo, las historias que lo rodean no se entienden como un proceso cerrado en información puesta a disposición en sus circuitos sociales coloniales, ya que es importante comprender con precisión lo que fue conscientemente omitido, obstruido o ignorado por el poder colonial establecido. Luego, revelar sus circunstancias desencadena el desplazamiento de la fuente visual hacia un campo de posibilidades que aprehendía a todos los sujetos involucrados como agentes de su elaboración y no como meros espectadores o elementos escenográficos fundamentales de la propaganda colonial.

En este sentido, el ejemplo clásico de propaganda del régimen colonial portugués puede entenderse a la luz de otro enfoque analítico, más precisamente el que integra la información analizada en su proceso de organización y catalogación. El contexto colonial, desde esta perspectiva, no se limita sólo a la producción de imágenes fotográficas o a la selección de imágenes para componer álbumes, sino a todo el recorrido de información recopilada de ellas que permite la producción de significado para quienes las ven. Se trata tanto de los subtítulos creados para el álbum como de la documentación resguardada en el Archivo Histórico de Ultramarino. Estos, aunque controlados y pensados, también contienen huellas que permiten construir diferentes historias, al fin y al cabo, el registro de la compra de ropa para niños y regalos para las autoridades nativas enfatiza cómo se inició la construcción de imágenes fotográficas, incluso antes del viaje, y que aquellas personas registradas fotográficamente no estaban allí al azar como lo implica la narrativa visual de los dos volúmenes.

El archivo es, por tanto, un espacio de conflicto dotado de señales fragmentados que pueden desestabilizar la información presente en la superficie de la fuente histórica. Tomar esta característica nos permite cuestionar la forma utilizada para retratar a las poblaciones negras en el álbum. Al fin y al cabo, ¿los *close-ups* utilizados en determinadas fotografías no pueden configurarse como estrategias creadas para omitir la falta de apoyo de las poblaciones colonizadas en el viaje? ¿No se pueden reconocer los diversos ejemplos de espontaneidad en los álbumes precisamente como un esfuerzo coordinado para omitir una planificación previamente definida? ¿No puede tomarse el uso de la perspectiva al capturar algunas escenas como una proyección visual para reforzar un supuesto dominio total de los territorios coloniales?

Preguntas como éstas pueden plantearse cuando se desmantela el contexto colonial que estructuró la vida social de estos objetos. La fotografía en un contexto colonial se forjó en una relación dialéctica entre los colonizadores, los colonizados y los observadores del soporte visual que no se limitó en su tiempo de producción, al contrario, continúa existiendo. Por lo tanto, una investigación histórica éticamente comprometida con desmantelar las huellas del colonialismo no puede limitarse sólo a señalar lo que el régimen colonial diseñó para ser visto, necesita excavar las capas históricas que componen el objeto para cambiar su estabilidad e incluir en un espacio de intenso cuestionamiento. El ejercicio nos permite reflexionar a través de imágenes sobre los relatos únicos contruidos visualmente y perpetuados en los tránsitos de la historia para proyectar lo que también se salvó, aunque de forma fraccionada.

HISTORIAS FRAGMENTADAS Y CONTROL DE LA INFORMACIÓN A FOTOGRAFIAR

La Imagen 6 es el registro de la actual caja con los documentos reunidos siguiendo la orden del Ministro de Colonias. El fondo en cuestión organiza básicamente documentos oficiales como despachos ministerial, telegramas y comunicaciones entre autoridades, planificación de actividades a realizar durante el viaje y contabilidad de todos los gastos incurridos en el primer viaje presidencial a las colonias durante el Estado Nuevo (PT/AHU/NV32/1A/MU). El conjunto documental



Imagen 6: Caja con documentos del viaje presidencial, 19 de junio de 2023. Archivo Histórico Ultramarino. Fotografía del autor.

permite ver qué caminos de gestión institucional se utilizaron para promover un panorama de las condiciones del viaje, en 1939, cuando llegó la determinación del ministro. En este sentido, sumergirse en la caja del viaje se presenta como una forma posible para contextualizar dichas fotografías y configurar el entorno controlado que fue fotografiado.

Un registro interesante para comprender los medios utilizados para crear el encuentro/enfrentamiento fotográfico en el viaje es precisamente la comunicación al Gobernador General de Angola, del 5 de mayo de 1938, que contiene el siguiente pasaje:

(...) La procesión a pie tiene ventajas siempre que se pueda mantener el máximo orden, no sólo real, por supuesto, sino también aparente. Por lo tanto, sería deplorable que la población, especialmente los indígenas, interrumpieran la procesión incluso para aplaudir, impidiendo la marcha o creando confusión a su paso. Sin embargo, todo esto se puede evitar pidiendo a la población que no lo haga a través de la prensa y estableciendo un servicio policial perfecto. Las calles deben estar llenas de tropas impidiéndoles cruzar un cuarto de hora antes de la procesión y la población debe ser prevenida por medio de la prensa. (PT/AHU/NV32/1A/MU). (Traducción del autor).

La declaración marca la pauta para construir y mantener el «máximo orden» durante la procesión presidencial. Hubo un gran esfuerzo por comunicar lo que sería posible o no lograr, así como por delinear todo lo que se capturaría a través del lente. El espacio ordenado también contaría con un servicio de policía al que obviamente se llamaría si algo no estuviera bajo control. En este sentido, al ver la rigidez de las escenas de la procesión, como lo demuestra la siguiente secuencia, se reconocen los motivos y temores que estaban presentes en los rostros de aquellas personas seleccionadas y preparadas para estar allí. Ya que en otro telegrama enviado por el Ministro el 9 de mayo de 1938 al Gobernador General de Angola encontramos la solicitud de un esfuerzo para reunir a más de 2.000 nativos para manifestaciones públicas porque las cifras presentadas eran insignificantes (PT/AHU/NV32/1A/MU).

Las imágenes fotográficas de poblaciones nativas contribuyeron a un proceso de racialización de estos sujetos que los redujo a masas amorfas sin nombres, acciones y singularidades. Esta cadena se basó en la elaboración



Imagen 7: El Jefe de Estado desembarcó [en Luanda] y pasará revista a la guardia de honor, pero no es posible contener la emoción de los fotógrafos aficionados. Álbum *Alguns aspectos da viagem presidencial às colónias de S. Tomé e Príncipe e Angola*. Agência Geral das Colónias, 1939. PT/AHU/AHU/ALB 35.



Imagen 8: Aspecto del entusiasmo de los indígenas al paso del auto presidencial por Roça Couto. Álbum *Alguns aspectos da viagem presidencial às colónias de S. Tomé e Príncipe e Angola*. Agência Geral das Colónias, 1939. PT/AHU/AHU/ALB 35.



Imagen 9: Vista de la multitud en Cais do Lobito. Álbum *Alguns aspectos da viagem presidencial às colónias de S. Tomé e Príncipe e Angola*. Agência Geral das Colónias, 1939. PT/AHU/AHU/ALB 35.



Imagen 10: Junto al muelle, delegaciones indígenas, en representación de las poblaciones que habitan el sur de Angola, desde la costa hasta la frontera de Rodesia. Álbum *Alguns aspectos da viagem presidencial às colónias de S. Tomé e Príncipe e Angola*. Agência Geral das Colónias, 1939. PT/AHU/AHU/ALB 35.



Imagen 11: Los niños de los colegios del Príncipe saludan al Jefe de Estado. Álbum *Alguns aspectos da viagem presidencial às colónias de S. Tomé e Príncipe e Angola*. Agência Geral das Colónias, 1939. PT/AHU/AHU/ALB 34.



Imagem 12: El Presidente de la República asiste a los bomberos voluntarios de la Isla Príncipe. Álbum *Alguns aspectos da viagem presidencial às colónias de S. Tomé e Príncipe e Angola*. Agência Geral das Colónias, 1939. PT/AHU/AHU/ALB 34.

del «otro» en dos frentes complementarios cruciales para el racismo en el discurso occidental. El primero se fundamentaría en la institución de la calidad del colonizado, a la vez que elaboraba la calidad del propio colonizador (Said, 2003; Memmi, 2007; Fanon, 2008; Mbembe, 2013). El segundo se materializa en la creación del colonizado como objeto, o sea, un cuerpo completamente alejado del colonizador que se convierte en espejo de un pasado o materialización del salvaje (Memmi, 2007; Fanon, 2008). Ambos constituyeron conocimiento en un escenario de expropiación que tuvo en las imágenes técnicas (fotografía y cine) un motor para presentar la evidencia visual crucial para la puesta en práctica de los proyectos coloniales. Por lo tanto, las relaciones entre imágenes visuales y conocimiento también deben tensarse para no reforzar las obstrucciones producidas en sus contextos de control, como los archivos coloniales.

En este sentido, al observar las series fotográficas anteriores de personas formadas y vestidas armoniosamente, es importante contrastar con el gasto en ropa para niños, uniformes para soldados, adornos para

las calles y comida para los trabajadores en la documentación de Santo Tomé y Príncipe depositada en la caja de viaje (PT/AHU/NV₃₂/1A/MU). Hay formas de componer visualmente a las personas a fotografiar, de la misma manera que también existen estrategias para atraer a las autoridades coloniales. Las posiciones y agencias de los africanos, por tanto, fueron borradas paulatinamente en los itinerarios de estas imágenes fotográficas, sin embargo, al no naturalizarlas, emerge incluso en la documentación controlada un escenario complejo de producción de las fotografías del álbum.

Para este ejercicio, es esencial reconocer que hay algún propósito para la persona ponerse delante del lente fotográfico. Este deseo estaba precisamente relacionado con las posiciones y posibilidades de esos sujetos en el contexto colonial. Generalmente, la identificación de las autoridades nativas es más detallada en el archivo colonial ya que podrían tener un gran atractivo para los pueblos sujetos a su influencia y poder. Así, el Ministerio de las Colonias impulsó la producción de medallas conmemorativas del primer viaje del Jefe de Estado a Angola, que fueron distribuidas únicamente a los jefes indígenas. Otra estrategia de cooptación de las autoridades nativas fue el reconocimiento de una determinada figura para el imperio colonial. En este caso, se da el caso único de Pedro VI, rey del Congo, que participó en las actividades como autoridad estatal (PT/AHU/NV₃₂/1A/MU).

Si de las autoridades nativas y de algunas personas nombradas en el archivo colonial podemos encontrar huellas de sus acciones⁶², la mayoría de la gente se inscribe a través de su cuestionamiento de la estructura colonial. En este caso, la preocupación por una revuelta o incluso el rumor de la misma estaba en el radar del Ministro de Colonias, como se desprende de otro comunicado intercambiado con el Gobernador de Santo Tomé y Príncipe el 8 de abril de 1938, en el que afirmaba

La visita del Presidente a las Colonias podrá tener repercusiones nacionales e internacionales de mayor importancia y se verá coronada por un éxito más

62 Algunas personas fueron condecoradas durante el viaje presidencial, incluidos los nativos. Se nombran en la lista de nominaciones que también se puede encontrar en la caja de documentos en el Archivo Histórico Ultramarino.

completo pero será un desastre con un pequeño error. El mínimo defecto será inmediatamente levantado y eliminado. Siempre recordaré que, cuando estaba en Mozambique, llegó la noticia de que había habido una revuelta negra en Príncipe cuando desembarcó allí el señor Dr. Armino Monteiro. Hoy se sabe que no hubo ninguna revuelta, ni nada parecido. Sin embargo, bastó con que las cosas no salieran según lo previsto para que pronto llegaran a Mozambique las noticias de una revuelta en Príncipe.

Este punto es de tal importancia que no me cansaré de llamar su atención sobre él y, aún en el viaje, si Su Excelencia no puede garantizar que todo transcurrirá sin el más mínimo incidente; debemos avisar para proceder directamente a S. Tomé.

Encontraré una excusa para justificar no ir al Príncipe (PT/AHU/NV32/1A/MU). (Traducción del autor).

El control total de lo que vería y experimentaría el Jefe de Estado era fundamental para el ministro. En este sentido, se podrían eliminar fácilmente puntos del recorrido que pudieran desestabilizar la planificación y perjudicar la propaganda realizada. El objetivo central se basó en la demostración visual de la integridad, unidad y armonía del Imperio, aunque ello fuera necesario para silenciar y reprimir cualquier posibilidad de cuestionar la autoridad. Además, los telegramas intercambiados con las autoridades de Santo Tomé y Príncipe también señalan las tensiones en torno a las formas de trabajo realizadas en el archipiélago y la necesidad de contener cualquier entorno que pueda desestabilizar aún más la colonia.

La tensión de los trabajadores que querían ser repatriados y el temor de que los nuevos quedaran «contagiados de los vicios de los viejos» estaban presentes en los mensajes enviados, ya que, para las autoridades coloniales, era fundamental que los dos grupos no tuvieran contacto en los barcos del viaje presidencial. El Gobernador de Santo Tomé incluso solicitó al Ministro la visita del Gobernador General de Angola para que pudiera acompañar el trato a los siervos (trabajadores forzosos), así como fortalecer los vínculos políticos entre las dos colonias, como se indicó en un comunicado manuscrito de 30 de julio de 1936. (PT/AHU/NV32/1A/MU).

El tema del trabajo también estuvo presente en otro momento de preparación de aquel evento. En carta del 20 de junio de 1938, el Ministro

de las Colonias indicó una serie de puntos a modificar en el discurso del Gobernador General de Angola en el Ayuntamiento de Luanda. Entre sus recomendaciones estaba la supresión de frases que hicieran referencia a la esclavitud llevada a cabo en el lugar y la sustitución de palabras como «inhumanidades del pasado» por «errores del pasado»⁶³. Estos puntos indican las tensiones que existían en los mundos del trabajo en el contexto colonial, que afectaron tanto lo visto como lo dicho. Al fin y al cabo, en esta declaración el ministro no dejó de hacer valer su autoridad ante el imperio y señaló que no permitía que se pronunciaran discursos sin comprobarlos primero. Su autoridad ya había sido expresada en otro telegrama del 1 de junio de 1938.

Subrayo Angola una vez más no comprende necesidad evitar improvisaciones y no hace esta cosa tan simple: pronunciar discursos con antelación. Releo discurso presidente Ayuntamiento Luanda y le pregunto si no merece ser arrestado, simplemente destituido, si tiene audacia presentar un discurso así, claramente retrógrado, encubierto, revillarista, ni una sola palabra Estado Novo, significacion viajes sólo una historia aburrida del municipio de Luanda. (PT/AHU/NV32/1A/MU)⁶⁴. (Traducción del autor).

El ministro Francisco Vieira Machado se comprometió a no tener «sorpresas» durante el viaje y buscó constantemente detallar lo más posible cómo ocurriría, qué se diría, qué posibles respuestas se darían y cómo se abordarían los conflictos. El esfuerzo fue posible precisamente por la estructura jerárquica del régimen de Salazar que colocaba bajo

63 Durante el viaje, en Luanda, el Ministro de las Colonias también decretó la creación del «Museo de Angola» en las instalaciones de la Fortaleza de São Miguel, donde funcionaba el Depósito de la Exiliados de Angola. El museo creado contaría con seis secciones (Etnografía, Historia, Zoología, Botánica, Economía y Arte), una biblioteca y un archivo histórico (PT/AHU/NV32/1A/MU).

64 Saliento Angola mais uma vez não compreende necessidade evitar improvisações e não cumpre esta coisa tão simples: fazer discursos antecedencia necessária. Reli discurso presidente Câmara Luanda e pergunto se senhor não merece ser preso simplesmente demitido ter audácia apresentar semelhante discurso nitidamente retrocido revillarista encapotado nem uma palavra Estado Novo significação viagem e apenas chata historietta municipio Luanda. [El original]

su responsabilidad las administraciones coloniales, sin embargo, como se señaló, no siempre fue fácil llevar a la práctica sus anhelos. El control de todas las etapas, discursos y escenas del viaje estaba dentro del horizonte de planificación del ministerio, por lo que al tratarse de las fotografías que forman parte de los álbumes elaborados por la Agencia General de las Colonias no se puede obviar la construcción previa de lo que se fotografiaría.

Las fotografías de los campos que componen los álbumes, desde esta perspectiva, deben leerse a la luz de una cuidadosa selección de espacios y personas coordinada por el ministro. Estos relatos pueden quedar obstruidos en el archivo fotográfico colonial ya que sus papeles integran otros fondos, tienen otros tránsitos y no necesariamente pueden interconectarse con soportes visuales. Sin embargo, complejizar el contexto colonial y leer imágenes fotográficas contra la corriente requiere un esfuerzo para recomponer una gama variada de fuentes que no necesariamente se encuentran en el mismo contexto del archivo. Tal acción consiste precisamente en avanzar en las capas de la fotografía y no limitarse a lo que la propaganda salazarista quería que se viera, como se desprende de una comunicación al gobernador de Santo Tomé del 18 de marzo de 1938, en el que el ministro de las colonias presentaba una nota no oficial que sería publicada por los periódicos.

El Jefe de Estado decidió visitar este año las colonias de Santo Tomé y Angola. El Ministro de Colonias acompañará al Jefe de Estado. Esta visita representará significativamente el principio de unidad nacional que siempre ha informado nuestra acción en el extranjero y constituye una base fundamental de la idea imperial portuguesa y muestra el especial interés que el Gobierno merece en el progresivo desarrollo moral y material de las provincias de ultramar, así como de el fortalecimiento cada vez más íntimo de los lazos de solidaridad que tradicionalmente unen a todos los portugueses. El Gobierno ya prepara esta primera viaje del Jefe del Estado al Ultramar Portugués. (PT/AHU/NV32/1A/MU). (Traducción del autor).

Todo esfuerzo por recopilar y controlar la información del viaje en un solo lugar estuvo también relacionado con la gestión de la memoria de cómo fue esa visita. Si no nos planteamos más cuestiones que las res-

tringidas a la comprensión de la propaganda oficial, nosotros seguiremos perpetuando precisamente la idea impulsora del viaje: promover la idea de unidad imperial. El viaje fue planificado detalladamente, registrado rigurosamente y archivado de forma coordinada. Reconocer este proceso al mirar las diferentes huellas existentes en el archivo colonial nos permite crear una trama capaz de resaltar la ambivalencia de la fotografía y ayudar a ensamblar los contextos y reappropriaciones de las fotografías en diferentes escenarios. Así, incluso cuando un conjunto fotográfico es visto como la única prueba de un hecho histórico, es necesario dejarse afectar por los actos de las imágenes y promover otras cuestiones a la documentación visual, incluidos los acontecimientos históricos que tuvieron lugar en el momento de la recepción.

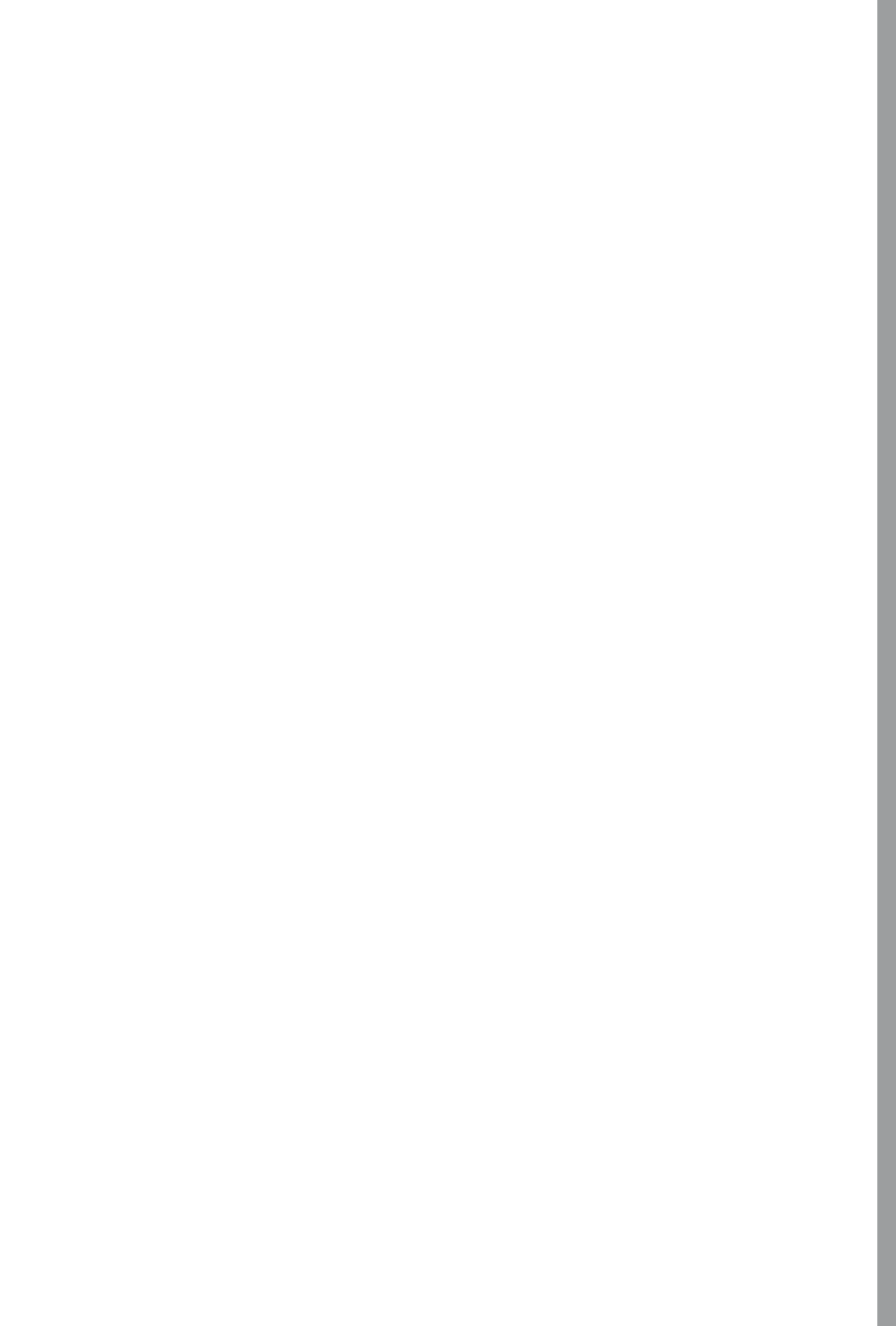
CONSIDERACIONES FINALES

El archivo, por tanto, también integró un proceso de monumentalización del colonialismo portugués y se convirtió en un *locus* privilegiado para la producción discursiva de una historia alineada con los ideólogos del régimen de Salazar. Desde esta perspectiva, la dimensión histórica inscrita en la documentación conservada constituye límites a la comprensión de la imagen fotográfica ya que los datos sobre el hecho histórico fueron pensados detalladamente y archivados a través de elaboraciones humanas que proyectaron capas de significados, tensionaron perspectivas y omitieron otras posibilidades a lo largo de todo el proceso.

La fotografía en un contexto colonial se forjó en una relación dialéctica entre los colonizadores, los colonizados y los observadores del soporte visual que no se limitó en su tiempo de producción, al contrario, continúa existiendo. Luego, las historias únicas construidas sobre los soportes de circulación de imágenes fotográficas pueden tensarse con la comparación de otras fuentes o incluso con otras preguntas planteadas a la fuente histórica, ya que un lugar establecido por el poder colonial no necesita continuar existiendo en el tiempo presente.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEXANDRE, V. (2000). *Velho Brasil, Novas Áfricas: Portugal e o Império 1808-1975*. Afrontamento.
- AZOULAY, A. (2008). *The Civil Contract of Photography*. Zone Books.
- BALANDIER, G. (1993). A noção de situação colonial. *Cadernos de Campo*, 3, 107-131.
- FANON, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. EDUFBA.
- MAUAD, A. M. (2021). Dos arquivos às exposições: fotografia pública e história em 'Conflitos'. En T. M. Flores; S. M. S. Corrêa y Vasconcelos, S., (Coords.), *Imagens & Arquivos: Fotografias e filmes*, (pp. 46-72). Coleção.
- MBEMBE, A. (2013). *Crítica da razão negra*. Antígona.
- MEMMI, A. (2007). *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador*. Civilização brasileira.
- OLIVEIRA, M. V. (2021). *À sombra do colonialismo: Fotografia, circulação e projeto colonial português (1930-1951)*. Letra & Voz.
- ROSAS, F. (1994). O Estado Novo (1926-1974). En Mattoso, J. (org.). *História de Portugal, VII Volume*. Editorial Estampa.
- SAID, E. (2003). *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. Companhia das Letras.
- STOLER, A. (2016). *Duress: Imperial durabilities in our times*. Duke University Press.
- VICENTE, F. (2014). *O império da visão: fotografia no contexto colonial português (1860-1960)*. Edições 70.



Literatura y educación



La literatura como representación de la idiosincrasia cultural: breve estudio del caso en las obras literarias senegalesas

VERÓNICA MÉNDEZ SÁNCHEZ
Universidad de Salamanca

INTRODUCCIÓN Y OBJETIVO

La llamada literatura francófona que debería reagrupar todos los textos escritos en lengua francesa, pero que a menudo designa aquella producción literaria proveniente de países ajenos a Francia, ha experimentado una evidente evolución en los últimos años. Aquella división tan flagrante entre la literatura denominada clásica y, en ocasiones «normativa», y las llamadas «periféricas» ya no resulta tan evidente; afortunadamente, cada vez son más las voces que promulgan la igualdad de criterios para todas las artes literarias escritas en francés. Una de las consecuencias de este hecho ha sido la proliferación de escritores francófonos originarios de los cinco continentes cuyas obras, finalmente, llegan a alcanzar la difusión tan deseada; es el caso de la literatura africana que alcanza hoy día un prestigio y celebridad hasta hace poco desconocidos. Estudios como los de Garnier (2007), Sanagogo (2008) o el dossier sobre literatura africana titulado *L'Afrique dans la littérature, un continent en son miroir* (Cairn International, 2012) dan buena cuenta de ello.

No obstante, a pesar de que se detecte un avance importante en lo que a publicación y difusión de la literatura senegalesa se refiere, este artículo también pretende poner de manifiesto que aún queda un largo camino por recorrer. Si bien es cierto que los recientes galardos-

nes otorgados⁶⁵ han contribuido a mejorar su visibilidad y renombre, los todavía escasos estudios al respecto, el visible desconocimiento de los lectores sobre autores y obras originarias de este país del Sahel, así como su discreta presencia en las distintas materias de letras del sistema educativo, dan fe de ello.

Por otro lado, dejando a un lado los movimientos y las creaciones artísticas que cimentaron los caminos que recorreremos actualmente⁶⁶, no se puede negar que los enfoques literarios de las obras africanas han ido cambiando con el tiempo; desde los discursos anticolonialistas, pasando por los escritos de corte social y finalizando en la llamada «literatura de desilusión» (Saganogo, 2008), los temas abordados son muchos y diversos. No obstante, dando por sentado que los textos africanos a menudo han ilustrado, en mayor o menor medida, la realidad social de África⁶⁷, este artículo busca explorar la influencia de la cultura en las obras literarias senegalesas.

A tal fin, se llevará a cabo un recorrido por los distintos rasgos culturales de este país del Sahel y se analizará su presencia y representación en los textos escritos, con el fin de demostrar el papel de la literatura senegalesa como medio de difusión cultural, así como las razones e implicaciones que esto conlleve.

METODOLOGÍA E HIPÓTESIS

La inspiración para el presente artículo es de corte experiencial, ya que nuestra condición militar permitió el despliegue a dicha zona en varias ocasiones. Una experiencia que no solo ha resultado enriquecedora desde el punto de vista laboral y personal, sino también a nivel académico. Dicho despliegue se produjo en el marco de una misión de cooperación

65 Por ejemplo: Premio Goncourt 2021 a Mohamed Mbougar Sarr por su novela *La plus secrète mémoire des hommes* o el Premio Internacional de Literatura Neustadt a Boubacar Boris Diop por *Murambi*.

66 Se hace referencia aquí al movimiento de la Négritude, a la literatura colonial y poscolonial, así como a la contemporánea surgida tras los primeros años de las Independencias.

67 Afirmación basada en algunos estudios sobre dicha materia, como los de Brahiman Saganogo (2008).

bilateral entre el Gobierno de España y el de Senegal⁶⁸, en la que nuestro rol consistía en realizar labores de traducción e interpretación.

No nos extenderemos aquí sobre las convenciones e implicaciones que dicha labor entraña, no obstante, sí conviene subrayar que nuestra formación filológica y traductológica nos demandaba realizar una labor de documentación previa antes de desplazarnos. Para ello, se consultaron diversas fuentes, principalmente de corte lingüístico y cultural, con el fin de adaptarnos al entorno de la manera más adecuada posible. Posteriormente, y una vez desplazados, se recurrió a la toma de notas no solo para retener la gran cantidad de información recibida, sino para organizar las ideas y retener los conceptos clave que nos ayudarían a procesar los datos recogidos. Teniendo claro que nuestra tesis versaría sobre la literatura de este país, se contactó con la Universidad de Dakar, se realizó una visita y se establecieron los primeros contactos.

Ya de nuevo en suelo español, se procedió a la lectura de diversas obras literarias senegalesas, alternando algunos textos clásicos, como los de Léopold Sédar Senghor, Cheik Anta Diop o Boubacar Boris Diop, con otros más contemporáneos, como los de Fatou Diome, Mariama Bâ o Felwine Sarr. En el transcurso de dichas lecturas, la sensación de estar todavía allí viviendo en aquella realidad, respirando aún esos olores, experimentando la sorpresa de aquellos continuos contrastes y sintiendo el choque por algunas costumbres, persistía de manera recurrente. El reflejo literario tan real de la mayoría de los rasgos culturales observados tiempo atrás de primera mano, nos hicieron pues cuestionarnos sobre ello.

¿Será algo común en la literatura senegalesa?, ¿podría considerarse como un patrón literario?, ¿puede ser que una sociedad tan diversa y heterogénea manifieste una cierta hermandad literaria?, ¿será esto un hilo conductor que nos permita catalogar a los textos escritos senegaleses como medios de difusión cultural?, y de ser así, ¿con qué objeto?, ¿cuáles son las razones que podrían motivar este hecho?... Tales eran las preguntas e hipótesis que nos asaltaban y tal es la temática del presente artículo.

68 Para más información consultar el Trabajo de Fin de Máster titulado *La traducción en las Fuerzas Armadas: el traductor militar en Senegal* publicado en Gredos (ver bibliografía).

INTERDISCIPLINARIDAD CULTURA-LITERATURA

Huelga decir que, de los interrogantes planteados anteriormente se derivaron otros de calado más general sobre las propias disciplinas en sí. En este sentido, siendo conscientes de que se debería empezar por definir los conceptos más importantes relacionados con la materia, dada la amplitud conceptual tanto de la cultura, como de la literatura, además de la falta de consenso al respecto, no nos parece relevante para el objeto de este escrito abordar una cuestión tan amplia. Por este motivo, nos enfocaremos en un asunto algo más específico, aunque no exento de polémica: la relación existente entre ellas.

Puede que cuestionarse sobre este tema no resulte ninguna novedad, ya que ha sido objeto de estudio y de debate en varias ocasiones⁶⁹; sin embargo, creemos que centrar el objeto de estudio en los textos y escritores senegaleses sí lo es.

En primer lugar, y sin pretender entrar en un debate sobre la cuestión, tenemos presente que la literatura es ficción y una creación artística cuyo principal fin es el entretenimiento, no obstante, bajo nuestro punto de vista, no se puede obviar el hecho de que puede ser igualmente una representación de la realidad social. Precisamente, esa es la perspectiva que este artículo pretende adoptar, la de la literatura como una poderosa herramienta de reflexión sobre cuestiones sociales, políticas, económicas y culturales.

Por otro lado, adoptando la perspectiva de algunos estudios en la materia, estamos completamente de acuerdo con la afirmación de Robles (2019) según la cual los estudios culturales son de por sí interdisciplinarios y surgieron para paliar los límites impuestos por otras disciplinas científicas, por lo que no parece descabellado señalar que la relación cultural literaria nos aporta un enfoque más amplio y menos rígido. Basándonos igualmente en las palabras de Hall (1990), los estudios culturales no solo han sabido adaptarse a las convenciones de su propio terreno, sino que también han sido capaces de crear vínculos con otros ámbitos mediante el análisis coyuntural; examinando los factores y variables implicados y favoreciendo la reflexión teórica

69 Principalmente desde el surgimiento de los Cultural Studies a mediados del siglo XX.

y práctica sobre un determinado fenómeno. Sin embargo, no creemos que dichos estudios sean los únicos que se interrelacionan con otros campos científicos.

Los estudios literarios, por su parte, también han establecido sendos puntos de unión con otras áreas de conocimiento: la historia, la psicología, la lingüística...son solo algunas de ellas. Tal y como afirmaba Barthes «no hay una sola materia científica que, en un momento dado, no haya sido tratada por la literatura universal: el mundo de la obra literaria es un mundo total en el que todo el saber ocupa un lugar» (Barthes, 1967: 14). Esto es así no solo por las numerosas temáticas que puede abordar, sino también por las infinitas interpretaciones que puede suscitar.

Por lo tanto, nos parece pertinente afirmar que tanto la cultura como la literatura, son disciplinas transversales en continua evolución, donde convergen multitud de factores representativos de la civilización y que nos proporcionan un campo de acción y aplicación más dinámico e interdisciplinario.

REFLEJO CULTURAL EN LA LITERATURA SENEGALESA

Adoptando una concepción bastante simplista de la cultura (de las pocas con la cual comulgan la mayoría de las investigaciones y expertos), se podría decir que hace referencia a la forma de vivir de una determinada comunidad; dicha comunidad se define mediante una serie de rasgos que pueden ser, o no, comunes con otras culturas. En este caso concreto, nos centraremos en los que definen o caracterizan a la sociedad senegalesa y que, por ende, se ven reflejados en su literatura. Por supuesto, los rasgos a los que nos referimos son numerosos y diversos, máxime teniendo en cuenta la heterogeneidad que caracteriza en general a la sociedad africana. En este caso, nos centraremos en los que, a nuestro juicio, son los más relevantes y se reflejan con más frecuencia en los textos escritos en francés por autores senegaleses.

LAS TRADICIONES

El concepto de tradición, al igual que el de cultura y literatura, no solo es amplio, sino también controvertido debido a la multitud de opiniones y definiciones al respecto. No obstante, creemos que podría encontrarse

un punto de encuentro si nos centramos en afirmar que hacen referencia a las costumbres de una determinada comunidad transmitidas de manera activa de generación en generación. Este legado es de suma importancia para la sociedad senegalesa y, por ello, desempeña un papel fundamental.

Las tradiciones no solo son concebidas como un vehículo crucial para preservar su identidad cultural, sino también para transmitir valores y normas sociales a las nuevas generaciones. A modo de ejemplo: el respeto hacia los ancestros y los padres, la hospitalidad, la espiritualidad, la solidaridad comunitaria, la resiliencia, la conexión con la naturaleza, etc.; son solo algunos de los valores que se transmiten mediante las distintas tradiciones. Destacamos entre ellas: la música, la danza, las vestimentas, las ceremonias y rituales, la comida, la medicina tradicional... Algo que se refleja de manera recurrente en los textos literarios:

«La réussite d'une Nation passe par la famille»⁷⁰ (Bâ, 2021: 174).

«Le modernisme ne peut être sans s'accompagner de la dégradation des mœurs»⁷¹ (Bâ, 2021: 150).

«Je me fait vieux et tu es mon seul fils, il est donc de ton devoir de t'occuper de la famille»⁷² (Diome, 2003: 103).

«C'était le culte des ancêtres, la tradition et la solidarité qui renforçaient leur unité»⁷³ (Djiba Bodiang, 2019: 12).

LA RELIGIÓN

Teniendo en cuenta que la religión podría considerarse como una tradición en toda regla, en este caso, creemos que merece un apartado exclusivo.

Para los senegaleses la religión es mucho más que una creencia o un dogma, es una forma de vida y, como tal, se manifiesta de manera activa en cualquier faceta de sus vidas. Más del 90% son musulmanes y el 10% restante se reparte entre católicos y animistas; la supremacía

70 En adelante, todas las traducciones de este texto son de cosecha propia, a menos que se indique lo contrario: «El éxito de una nación depende de la familia».

71 «El modernismo sólo puede venir acompañado de la decadencia de las costumbres».

72 «Me hago mayor y tú eres mi único hijo, es tu deber cuidar de la familia».

73 «El culto a los antepasados, la tradición y la solidaridad fortalecieron su unión».

del islam es por tanto incuestionable. No obstante, uno de los rasgos más destacados de este aspecto es sin duda la armonía religiosa; es admirable, a la par que sorprendente, observar la buena concordia existente entre ciudadanos que, profesando una fe distinta, son capaces de respetar, apoyar y hasta celebrar juntos las prácticas morales de cada uno. En este sentido, conviene subrayar la existencia de los cementerios mixtos⁷⁴ en distintos lugares del país donde cristianos y musulmanes reposan juntos, unos al lado de otros sin distinción de raza, religión, estatus social o pertenencia étnica.

Centrándonos en la literatura, dada la extrema importancia de la religión en Senegal, no es de extrañar que ésta se refleje de manera constante en las obras narrativas, hasta tal punto que en todos los libros consultados para este artículo se encuentra, en mayor o menor medida, alguna referencia religiosa:

Términos religiosos: «Tidianisme, Gourmettes, Mosquée, Islam, Catholique, Iman, Prêtre, Coran, Prière, Ablutions, Muezzin, Ramadan, Prêcheur...».

Expresiones: «Allah le Tout-Puissant, Le Bon Dieu est partout, Dieu merci, Allah Akbar, Avec la grâce de Dieu, Alhamdoulillah, Que la paix soit avec vous, Expier ses fautes, Que Dieu l'accueille en son paradis, Inch'Allah...»⁷⁵.

Igualmente, cabe destacar que, si bien la religión católica profesada en Senegal podría encontrar más puntos de unión con nuestra sociedad occidental, no se debe olvidar que se trata de un continente y un país muy distintos, con una mentalidad diferente y que, en ocasiones, puede hacernos rememorar las sociedades europeas más antiguas. Sociedades donde los roles de la mujer giraban en torno a las labores del hogar, el cuidado de los hijos y cuya independencia social y laboral eran prácticamente inexistentes. Precisamente, este hecho es el que da pie al siguiente rasgo cultural.

74 Por ejemplo: El cementerio mixto de Guediawaye (en las afueras de Dakar), el de Joal-Fadiouth (en la llamada Isla de las Conchas) o el de Santhiaba (en el municipio de Ziguinchor al sur del país).

75 Estos términos y expresiones pueden encontrarse en la mayoría de las obras del corpus utilizado para este artículo.

LAS DESIGUALDADES DE GÉNERO

Siendo conscientes de que las desigualdades de género siguen siendo un problema significativo en muchas partes del mundo, en este caso, nos centraremos en comentar las de Senegal por ser nuestro objeto de estudio principal. Si bien es cierto que, en los últimos años, se ha experimentado un notable avance en la promoción de la igualdad entre hombres y mujeres, en este país del Sahel todavía siguen existiendo grandes disparidades; esto no sólo lo afirmamos en base a nuestra experiencia personal, sino que podemos fundamentarlo mediante los artículos e informes dedicados al respecto, como los de la UNESCO y la Oficina Internacional de los Derechos del Niño (IBCR) que luchan activamente contra ello.

Asimismo, es un aspecto que también se ve reflejado de manera continua en las obras literarias, principalmente, en las de las autoras senegalesas que, en ocasiones, no solo utilizan sus relatos para denunciar situaciones de desigualdad, sino que se revelan como una fuente de desahogo donde la escritura alcanza tintes terapéuticos. Si bien el presente artículo no pretende profundizar en esta temática, nos parece relevante subrayar que se trata de un asunto sumamente interesante que está alcanzando una notable visibilidad principalmente mediante la publicación de obras africanas pertenecientes a la denominada: *Écriture-femme*. Un tipo de escritura donde «les femmes écrivaines mettent l'accent sur des problèmes qui touchent leur genre»⁷⁶, tal y como afirma Malécot (2023). Además, cabe destacar que la literatura senegalesa cuenta con un número bastante elevado de escritoras reconocidas, cuyas obras no solo han sido traducidas a multitud de idiomas, sino que han sido merecedoras de distintos galardones; destacamos entre ellas a: Fatou Diome (*Prix littéraire des Rotary Clubs de langue française* [2019]); Ken Bugul (*Grand Prix littéraire de l'Afrique noire* [1999]); Aminata Sow Fall (*Grand prix de la Francophonie de l'Académie Française* [2015]) o Mariama Bâ (*Prix Noma* [1980]).

76 «Las mujeres escritoras se centran en cuestiones que afectan a su género».

Retomando el reflejo literario de las desigualdades de género, aquí no nos referimos solo a situaciones que se podrían catalogar como machistas, sino también a hechos bastante graves, tales como: el matrimonio precoz (en ocasiones forzado), las prácticas arraigadas a la tradición (como la ablación), la exclusión educativa, las desigualdades laborales, etc.

A modo de ejemplo:

«Le plus ancien doit autoriser les femmes à aller au sanctuaire»⁷⁷ (Sarr, 2021:9).

«Certains hommes n'aiment pas les femmes de tête, elles menacent leur hégémonie»⁷⁸ (Sow, 2020: 34).

«Les détails de ce rituel demeuraient un mystère (...). Dès ce passage, la fille était considérée une personne apte pour le mariage»⁷⁹ (Djiba Bodiang, 2019: 110).

«Sa tante de manquait jamais de lui souligner que la qualité première d'une femme est la docilité»⁸⁰ (Bâ, 2021: 59).

LA REALIDAD SOCIAL

A pesar de que puedan existir problemáticas comunes, no se puede negar que Senegal posee una realidad social bien distinta a la Occidental, principalmente en lo que se refiere a la economía, la política, la sanidad y la educación. En base a distintos informes, como el elaborado por el *Plan cadre des Nations Unies pour l'Assistance au Développement du Sénégal* (ONU, [2019-2023]), el índice de pobreza, la falta de recursos financieros, las deficientes medidas políticas, las desigualdades en la educación, las condiciones higiénico-sanitarias, la vulnerabilidad geográfica, las mafias

77 «El más mayor debe autorizar a las mujeres a ir al santuario».

78 «A algunos hombres no les gustan las mujeres inteligentes, amenazan su hegemonía»

79 «Los detalles de este ritual seguían siendo un misterio (...). Desde ese momento, la niña se consideraba apta para el matrimonio».

80 «Su tía no dejaba de recalcar que la cualidad más importante de una mujer es la docilidad».

migratorias, las catástrofes naturales... son solo algunos de los delicados aspectos sociales a los que se enfrenta la población senegalesa cada día. En este sentido, aunque se haya experimentado una visible mejoría del crecimiento económico y del desarrollo social del país, Senegal sigue teniendo serios problemas con los que batallar, hecho que podemos ver reflejado, principalmente, en los textos literarios de corte crítico en el que los autores utilizan la literatura como medio para comentar y difundir cuestiones sociales y políticas del país:

«Le jardin d'enfants est un luxe que seuls les nantis offrent à leurs petits»⁸¹ (Bâ, 2021: 39).

«Les troupes de gamins rachitiques avec pour uniques jouets des bouts de bois et des boîtes de conserve ramassées dans la rue»⁸² (Diome, 2003: 19).

«Dans nos classes surchargées, nous étions une poussée de l'énorme effort à accomplir»⁸³ (Bâ 2021: 47).

DIVERSIDAD LINGÜÍSTICO-CULTURAL

La cohabitación del francés con otras lenguas es la tónica general de todos los países francófonos, no solo de África; no obstante, el caso de Senegal es particularmente llamativo. Se trata de un país multilingüe que, aparte del francés, posee otras 6 lenguas nacionales dotadas de estatus oficial: el *diola*, el *mandinka*, el *pulaar*, el *sérère*, el *soninké* y el *wolof*; además de numerosos dialectos autóctonos y regionales. De hecho, en su capital, Dakar, se dan varias vertientes lingüísticas y una alternancia e imbricación constantes. Por un lado, está el francés que es el idioma utilizado en las actividades oficiales (instituciones, educación, administración, etc.) y, además, en la comunicación de la población local con los extranjeros (turistas o residentes).

81 «La guardería es un lujo que sólo los ricos pueden ofrecer a sus hijos».

82 «Grupos de niños escualidos cuyos únicos juguetes son trozos de madera y latas de conserva recogidas en la calle».

83 «En nuestras aulas abarrotadas, éramos conscientes del enorme esfuerzo que debíamos hacer».

Por otro lado, el wolof es considerado como la lengua vehicular que usan los locales para comunicarse entre ellos. Y, finalmente, la tercera, cuando dos miembros de la misma etnia se encuentran y utilizan la lengua autóctona propia de ésta⁸⁴.

Centrándonos en la literatura, lo más utilizado es una mezcla de francés y lenguas locales como el wolof; este es un fenómeno que algunos autores, como Kourouma (1997), denominan «Africanización del francés». En este sentido, es bastante común que los libros contengan notas aclaratorias a pie de página o bien una especie de glosario para ayudar a la comprensión de los textos.

«Les Signil ndigalé se succèdent»⁸⁵ (Bâ, 2021: 12).

«Enfant de la terre et du rythme, il exécuterait un mbalax endiable»⁸⁶ (Diome, 2003: 101).

«Il faut réhabiliter ses valeurs de jom, de téraanga, de kersa et de ngor»⁸⁷ (Sarr, 2016: 155).

«Gaa ñi am na lu xew. Êtes vous au courant?»⁸⁸ (Sow Fall, 2020: 24).

«Dès que l'imam eut fini les deux rakas, ils se sont mis en route»⁸⁹ (Sarr, 2021: 70).

Cabe mencionar que esta mezcla de lenguas no solo se manifiesta en los relatos, sino que también se produce en los intercambios comunicativos orales cotidianos; nosotros mismos podemos dar fe de ello en tanto en cuanto era frecuente que, durante nuestras conversaciones con los locales, tuviéramos que preguntar el significado de algún término de origen autóctono que, por supuesto, no conocíamos.

84 Para profundizar más sobre este asunto se puede consultar el TFM mencionado anteriormente (ver bibliografía).

85 «Un pésame tras otro».

86 «Hijo de la tierra y del ritmo, interpretará un frenético baile».

87 «Necesitamos restaurar los valores de dignidad, hospitalidad, pudor y honor».

88 «Amigos, algo ha sucedido. ¿Os habéis enterado?».

89 «En cuanto el imam terminó las dos oraciones, se pusieron en marcha» (Traducción de la autora).

RAZONES QUE SUSTENTAN EL REFLEJO CULTURAL LITERARIO

Dejando claro nuestro deseo por investigar más sobre esta cuestión, de entre las distintas razones que podrían motivar la recurrente interconexión entre la cultura y la literatura senegalesa escrita en lengua francesa, destacamos los siguientes aspectos⁹⁰:

Económicos: si bien creemos que las motivaciones económicas son menos significativas en este caso, no se puede negar el hecho de que pueden repercutir de manera más o menos evidente. El aumento del turismo, la producción y distribución editorial, el acceso a las ayudas internacionales, el desarrollo de infraestructuras, el fomento y la mejora de la educación... son algunas de las cuestiones que podrían verse influenciadas mediante la difusión cultural que se realiza en las obras escritas senegalesas.

Políticos: en este sentido, y mediante el patrocinio de los gobiernos, la literatura de Senegal podría ser una herramienta de promoción diplomática para fomentar los convenios de cooperación, aumentar los proyectos de desarrollo o promover la imagen del país. Por otro lado, también podría resultar un instrumento muy útil para abordar cuestiones políticas mediante la crítica social y el activismo literario con el fin de promover el cambio y la conciencia política. En este sentido, numerosos son los escritores que se manifiestan abiertamente a este respecto, no solo en sus textos escritos, sino también en la esfera pública mediante declaraciones o entrevistas; destacamos aquí a Boubacar Boris Diop, autor de referencia que no duda nunca en posicionarse en este sentido.

Profesionales: la publicación de textos literarios senegaleses escritos en lengua francesa podría ser una manera para los autores de promocionarse, aumentar sus publicaciones, ganar celebridad y adquirir un cierto prestigio literario. Huelga decir que la difusión de las obras sería mucho menor si solo se publicaran en las lenguas regionales, puesto que el público al que van dirigidas se vería restringido. Además, no se puede negar que el acceso al reconocimiento internacional resulta más sencillo si se utiliza un idioma de alcance global como es el francés.

90 Aspectos que se encuentran en continua intersección y que, por lo tanto, se relacionan unos con otros.

Sociales: la difusión de los aspectos culturales podría contribuir al fomento de la solidaridad ciudadana, a la promoción de valores y normas sociales y a suscitar la empatía global. Lo más destacado en este sentido es la variedad de temáticas sociales que se pueden abordar, ya que, aunque cada país posee su propia idiosincrasia, las problemáticas abordadas en la literatura son a menudo de carácter universal.

Culturales: finalmente, los motivos dotados de un carácter más cultural podrían ser diversos, entre ellos destacamos: la preservación del patrimonio y la herencia tradicional, la resistencia a la modernidad y a la globalización, la promoción del diálogo intercultural, y la difusión del exotismo utilizado como recurso literario para dar a conocer las particularidades de una cultura ajena que por sus numerosas diferencias resulta novedosa, sorprendente y, por ende, atractiva.

CONCLUSIONES

Si bien creemos que esta temática sería merecedora de una investigación más amplia, a la luz de todo lo expuesto anteriormente, podemos afirmar que la relación entre la cultura y la literatura es profunda, recurrente y bidireccional. Se trata de un proceso continuo, no estático, cuya interacción es dinámica e interdisciplinaria, de ahí que nos conceda un vasto campo de acción que permite abarcar multitud de temáticas. Por lo tanto, la literatura no solo se puede revelar como un espejo de la cultura, sino como una herramienta capaz de darle forma, convirtiéndose así en representación de la realidad social.

Centrándonos más en el objeto de estudio del presente artículo, nos parece adecuado subrayar que la literatura senegalesa es en sí rica y heterogénea, tal y como corresponde al variado universo del que surge, pero a su vez posee una cierta hermandad que la empuja a hacer uso de los textos escritos como medio de difusión cultural. En este sentido, manifiesta una serie de características distintivas que reflejan de manera recurrente la historia y las costumbres de un país que, aun siendo tan lejano y diferente, puede sentirse más cercano gracias a sus relatos. Se trata pues de una expresión artística multilingüe, dotada de un compromiso social y político evidente, y cuya sensibilidad se encuentra muy apegada al contexto africano y a todos sus desafíos.

No obstante, si bien es cierto que se manifiesta como una representación fehaciente de su idiosincrasia cultural, algunos de los temas y problemáticas abordados podrían considerarse de carácter universal, por lo que no debería restringirse su difusión a un público local. Las obras literarias senegalesas deberían abordarse desde una perspectiva multicultural capaz de trascender las fronteras geográficas y los estereotipos literarios.

Además, constituye una de las literaturas africanas por excelencia, dotada de un prestigio ganado con creces a lo largo de los años y cuya proliferación de autores es de las más destacadas del panorama editorial mundial. Tal y como ya se ha mencionado, existe un destacado número de autoras senegalesas que se han ganado su sitio, pero la aparición de escritores de género masculino, tanto a nivel local, como internacional, no se queda atrás. Por lo tanto, se puede afirmar que los textos escritos de Senegal, con sus voces y perspectivas únicas, no solo enriquecen a la esfera artística nacional, sino que también poseen un alcance global.

En definitiva, la literatura senegalesa no solo se revela como un instrumento de difusión cultural, sino que, en muchos casos, promueve la igualdad, la justicia, la crítica y la conciencia social. Es, por tanto, una expresión artística que, por su forma de narrar, desarrolla las cualidades humanas, construye puentes interculturales y refleja de manera fiel el poder que tienen las palabras para trascender fronteras.

BIBLIOGRAFÍA

- BÂ, M. (2021). *Une si longue lettre*. Les nouvelles éditions africaines du Sénégal.
- BARTHES, R. (1994). *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y de la escritura*. Ediciones Paidós.
- BOECK SUPÉRIEUR. (Eds). (2012). L’Afrique dans la littérature, un continent en son miroir. Cairn International, 241 (1). <https://lc.cx/8pHybc>
- DIOME, F. (2003). *Le ventre de L’Atlantique*. Éditions Anne Carrière.
- DJIBA, A. A. (2019). *Une trajectoire difficile*. L’Harmattan.
- GARNIER, X. (2007). Évolution actuelle des littératures africaines. *Cahiers de L’Association internationale des études françaises*, 59, 97-108.
- HALL, S. (1990). The Emergence of Cultural Studies and the Crisis of the Humanities. *The Humanities as Social Technology*, 53, 11-23.
- KOUROUMA, A. (1997). Écrire en français, penser dans sa langue maternelle. *Études françaises*, 33 (1), 115-118.
- MALÉCOT, L. (2023, Enero). L’Écriture-femme, un genre qui s’affirme. Senepplus-Culture. Portail d’informations sur le Sénégal. <https://lc.cx/wkVKYn>
- MÉNDEZ, V. (2018). *La traducción en las Fuerzas Armadas: el traductor militar en Senegal*. [Trabajo de Fin de Máster]. Universidad de Salamanca.
- Oficina Internacional de los Derechos del Niño. (2021, Marzo). *El IBCR se moviliza en Senegal para empoderar a las niñas y a los actores de primera línea contra la violencia sexual y de género*. Bureau International des droits de L’Enfant. <https://lc.cx/AbLj66>

- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (2015). *Género y la EPT 2000-2015: logros y desafíos: informe de seguimiento de la EPT en el mundo*. <https://lc.cx/KfLrfe>
- Organización de las Naciones Unidas. (2019/2023). *Plan-cadre des Nations Unies pour l'Assistance au Développement du Sénégal, (PNUAD)*. <https://lc.cx/vzgPRe>
- ROBLES, A. A. (2019). Un vértice para la construcción de sentidos: Estudios culturales, de género y literarios. *Revista Valenciana Estudios de filosofía Y letras*, 24, 147-162.
- SAGANOGO, B. (2008). Evolución de la literatura africana de expresión francófona: de la oralidad a la escritura. *Estudios de Asia y África*, 43 (2), 487-499.
- SARR, F. (2016). *Afrotopia*. Éditions Philippe Rey.
- SARR, F. (2021). *La saveur des derniers mètres*. Éditions Philippe Rey.
- SOW, A. (2020). *La grève des battu ou les déchets humains*. Les nouvelles éditions africaines du Sénégal.

Las lenguas originarias en los proyectos de desarrollo. Un estudio de caso en Santo Tomé y Príncipe

MARIA MONTROY
Universitat Jaume I

INTRODUCCIÓN

Este trabajo aborda un proyecto de cooperación internacional al desarrollo en Santo Tomé y Príncipe (STP) por parte de la ONG Cooperación Bierzo Sur y el grupo local de Boy Scouts, al que en este artículo nos referiremos como Proyecto Intergeneracional. Este proyecto organiza desde 2015 colonias de verano para niños y ancianos de la comunidad de Santo Amaro con talleres lúdicos culturales para activar la transmisión intergeneracional de conocimientos y saberes, luchar contra los prejuicios que sufren los mayores y fomentar su integración.

A partir de 2022, el forro pasa a ser el eje en torno al cual giran los principales talleres propuestos (teatro y el doblaje) como parte de la cultura y vehículo de la misma, al tratarse de la lengua materna de gran parte de los ancianos de la comunidad. Hay que tener en cuenta que esta lengua ya no se transmite de padres a hijos ni se incluye en el sistema educativo, sino que se relaciona, sobre todo, con los ancianos, uno de los colectivos más vulnerables del país, que sufren el abandono familiar, rechazo, exclusión y maltrato de parte de la sociedad. La novedad de la inclusión del forro en el Proyecto Intergeneracional responde a la búsqueda de claves para la integración social de los ancianos, en este caso a través del forro y la sensibilización hacia esa lengua y sus hablantes. Antes de implementar esta novedad, se realizaron una serie de encuestas

para medir las actitudes y creencias de los potenciales participantes en los talleres hacia las lenguas criollas. Al finalizar los talleres se contrastan los resultados de la encuesta previa con los de la realizada después de llevar a cabo las actividades. También se añaden preguntas para conocer cómo valoran los participantes las actividades realizadas, el hecho de que sean intergeneracionales y en forro.

SANTO TOMÉ Y PRÍNCIPE Y EL PROYECTO INTERGENERACIONAL

STP es un archipiélago situado en el golfo de Guinea, considerado un país en vías de desarrollo, que ocupa el puesto 135 de los 189 países que conforman la lista de desarrollo humano de UNICEF (2021). Cuenta con 1.001 km² y 215.000 habitantes (The World Bank, 2022), entre los que se identifican numerosos colectivos vulnerables, como las personas ancianas (Fernandes de Almeida, 2022; Guedes, 2018; PNUD, 2002). Muchos ancianos del país sufren exclusión social por motivos relacionados con la pobreza y, en algunos casos, también por acusaciones de hechicería, que no sólo suponen la marginación de los afectados, sino que a veces implica vejaciones, insultos y maltrato (Fernandes de Almeida, 2022; Guedes, 2018; Neves, 2009; Valverde, 2000; PNUD, 2002).

Cooperación Bierzo Sur aborda esta cuestión en Santo Amaro desde 2015 en estrecha colaboración con el grupo local de Boy Scouts. Entre ambas partes, se organizan unas colonias durante el verano para niños y ancianos en riesgo de exclusión en las que se preparan una serie de actividades culturales (que se intenta que varíen de año a año y que comprenden desde un taller de cocina, a uno de cuentacuentos, danzas tradicionales, hierbas medicinales, etc.) que fomentan la participación de todos ellos, la transmisión cultural y los vínculos sociales intergeneracionales para luchar contra los estereotipos mutuos y estimular la integración de los ancianos en la vida cultural de su comunidad (Cooperación Bierzo Sur, 2015). En 2022 empieza a considerarse como parte de este proyecto el criollo forro, la lengua de la mayoría de ancianos de Santo Amaro (Montroy, 2023) a través de actividades como el doblaje y una obra de teatro.

La lengua mayoritaria y hegemónica en este país es el portugués (heredada de su época colonial), aunque también perviven varias lenguas criollas como el angolar, el caboverdiano, el lung'ie y el forro, más

extendido y considerado criollo nacional (Hagemeyer, 2009). Tras años de estigmatización de las lenguas criollas, (Gonçalves y Hagemeyer, 2015; Ribeiro de Souza, 2015), actualmente siguen utilizándose solo en el ámbito privado. En la isla de Santo Tomé, los criollos no reciben apoyo por parte de las autoridades y no se incluyen en el sistema educativo (Hagemeyer et al., 2018) ni se transmiten intergeneracionalmente, aunque sí que existen diversos trabajos académicos para intentar mantener estas lenguas (Agostinho y Bandeira, 2017; Araujo y Agostinho, 2010; Araujo y Hagemeyer, 2013; Bouchard, 2020; Hagemeyer et al., 2014). En general, la mayoría de hablantes de criollos son personas ancianas, sobre todo en las zonas más agrícolas (Gonçalves y Hagemeyer, 2015; Ribeiro de Souza, 2015).

Teniendo todo esto en cuenta, se decide implicar el forro en el Proyecto Intergeneracional y observar sus efectos en el bienestar de los ancianos participantes, iniciativa que se sustenta también en los estudios existentes sobre cómo la soledad afecta en los ancianos (Iglesias et al., 2001; Rodríguez Carrajo, 2000; Rodríguez Martín, 2009; Rubio, 2011; Rueda, 2018; Yanguas et al., 2018), que señalan entre las posibles causas las malas relaciones familiares, la pérdida de roles o estatus, el empobrecimiento de las relaciones sociales, la falta de actividades que les resulten agradables y los prejuicios, a la vez que recomiendan como posibles estrategias para aliviar los perjuicios físicos y psicológicos que la soledad ocasiona en los mayores, su participación en actividades que estimulen su relación con el vecindario, la socialización, la comunicación, aprendizaje, autorrealización, etc.

La inclusión del forro se plantea como una posibilidad para que los ancianos transmitan sus conocimientos a las nuevas generaciones de forma lúdica, creando nuevos espacios de convivencia e intercambio de saberes, puesto que la metodología de los talleres es más cercana a los niños que a los ancianos (teatro, medios audiovisuales como el doblaje, juegos). En este particular, son estos últimos quienes pueden aprender de los más jóvenes, dando lugar así a una interpretación de esta iniciativa en términos de interculturalidad, según la definición de Leurin (1987), puesto que estas actividades suponen un enfoque que estimula que los participantes tomen conciencia de su interdependencia. Más aún,

los talleres permiten que los ancianos participen en la vida cultural de su comunidad y les otorga un rol, además de fomentar la creación de nuevos vínculos sociales, fundamentales para prevenir su exclusión.

CULTURA, LENGUA Y DESARROLLO

Este proyecto se sustenta en los estudios existentes que relacionan la cultura y el desarrollo y, ahondando un poco más en la cultura, también las lenguas y el desarrollo. Tradicionalmente, la cultura se ha denostado como factor decisivo en el desarrollo de los pueblos (Martinell, 2017), ignorando las oportunidades que pueden ofrecer la inclusión de la cultura y la diversidad cultural, pues estimulan el conocimiento y entendimiento entre personas; permiten profundizar en los derechos fundamentales desde el punto de vista de la participación en la vida cultural y la defensa de los derechos culturales individuales y colectivos; inciden en las oportunidades sociales de las personas y en la educación, el empleo y el uso del tiempo libre, etc. (Martinell, 2010) y, por supuesto, también influyen en la salud de las personas, puesto que esta no solo se define por aspectos biológicos, sino también en factores psicológicos y sociales (Gimeno, 2023). Así pues, la dimensión cultural debería incorporarse de manera transversal en toda intervención de desarrollo (Alonso et al., 2004), pues además de inducir el desarrollo mismo y la cohesión social, tiene un papel relevante en la diversidad, la integración de comunidades minoritarias, los procesos de igualdad de género y la cuestión de los colectivos urbanos y rurales marginados (Sen, 1998). A pesar de que cada vez son más numerosos los estudios que defienden la dimensión cultural como característica de suma importancia a tener en cuenta en los proyectos de cooperación al desarrollo, su implementación todavía resulta difícil, no solo porque la palabra «cultura» se presta a diferentes interpretaciones y dificulta que haya unanimidad en considerar qué es cultura en el contexto de la cooperación, sino también porque resulta difícil implementar un sistema de evaluación unificado para medir el impacto de los proyectos culturales (Uranga, 2013).

Sin embargo, y sin olvidar esta limitación que señala Uranga, podemos ver que el caso de STP, que se explica en la sección anterior, encaja perfectamente en todos estos espacios en los que se reivindica la cultura

para el desarrollo, pues estamos hablando de estimular conocimientos de diferentes generaciones y el entendimiento entre ellas, compartir sus diferentes formas de ver el mundo, fomentar la participación de los ancianos en la vida cultural de Santo Amaro haciendo cumplir así sus derechos culturales (UNESCO, 1976) y se aspira a mejorar la salud de los mayores de la forma en la que la entiende Gimeno (2023). También protege la diversidad cultural de la comunidad, la integración de los ancianos como minoría marginada y pretende crear una mayor cohesión social.

Si bien es evidente que la cultura influye sobre el lenguaje, no es menos cierto que también la lengua condiciona la forma de ver el mundo (Gómez Pellón, 2010). Numerosos investigadores se han dedicado también al estudio de los procesos de revitalización lingüística y la relación que identifican entre las lenguas y el desarrollo y bienestar de sus comunidades de habla (Ascencio, 2009; Ferguson, 2006; Gómez-Restrepo et al., 2016; Heinrich, 2021; Hornberger, 2005; LaPier, 2018; Olko et al., 2021; Whalen et al., 2016). Por eso, autores como Uranga (2013) abogan por la inclusión del aspecto lingüístico de forma directa en los proyectos de cooperación internacional para el desarrollo con sostenibilidad, pese a reconocer la dificultad que esto supone al no contar con indicadores para medir el impacto de los proyectos lingüísticos, como ocurre con cualquier proyecto de tipo cultural. Algunas de las recomendaciones de esta autora para ONGD incluyen iniciativas para abordar la sensibilización y el fortalecimiento de la autoestima en torno a la pérdida de la lengua comunitaria y actividades que fomenten el conocimiento de la lengua y, para los miembros de las propias organizaciones, llevar a cabo

iniciativas de sensibilización para con los procesos de recuperación de la lengua de comunidades y pueblos con lenguas minorizadas, exponiendo las bases de la ecología lingüística y de la sociolingüística, proclamando las ventajas de la diversidad lingüística y fomentando las iniciativas para recuperar las lenguas, subrayando las responsabilidades y las opciones de todo ser humano. (Uranga, 2013: 32)

Expone también esta autora que, a menudo, la pérdida de diversidad, de la lengua y la marginación de personas suceden conjuntamente y

que, también a menudo, «las iniciativas de revitalización lingüística locales resultan un incentivo para otros ámbitos del desarrollo humano» (Uranga, 2013: 34).

De nuevo, resulta sencillo enmarcar el caso que se presenta en estas palabras, puesto que son los ancianos los mayores hablantes de forro y, a su vez, uno de los colectivos que más marginación sufren. Si sumamos la pérdida de conocimientos tradicionales que están directamente relacionados con la disminución del uso de la lengua, está bastante claro que relacionar estos aspectos tiene sentido y, más todavía, si están integrados en el Proyecto Intergeneracional. Tras años de trabajo con otro tipo de talleres culturales, se incluyen por primera vez los talleres en forro para abrazar también este aspecto cultural de la comunidad.

MÉTODOS

El trabajo en terreno se inició en mayo de 2022 con unas encuestas realizadas a 241 niños y jóvenes entre 9 y 16 años de la comunidad y a 31 ancianos entre 60 y 90 años. Las encuestas pre-talleres pretendían recoger los usos, actitudes y creencias que estos grupos de población tienen sobre las lenguas criollas y sus hablantes. Esta información se consideró imprescindible para diseñar el Proyecto Intergeneracional con la novedad que se planteaba. Aunque en este artículo no nos extendemos en los detalles de estas encuestas previas, sí que resaltaremos los puntos más directamente relacionados con nuestra propuesta:

Aunque todos los grupos de edad realizan la mayoría de actividades de ocio en portugués, todos coinciden en que la actividad que más realizan en lenguas criollas es escuchar música, seguida de ver la televisión. En cuanto a las creencias, detectamos que, en el grupo de ancianos, las respuestas más seleccionadas son: a las personas que hablan criollos les gustaría que más personas los hablasen y los hablantes de lenguas criollas tienen alguna ventaja respecto a los monolingües de portugués.

En los niños y jóvenes, las creencias tienden a tener un sesgo más negativo, especialmente en cuanto al forro.

El forro es la lengua preferida de los ancianos y les gustaría que en la escuela se estudiara.

Para los niños la lengua preferida es el portugués, en segundo lugar, el caboverdiano, en tercero «otra lengua» y en cuarto lugar, el forro. A la mayoría le gustaría estudiar criollos en la escuela, pero la lengua preferida es el caboverdiano.

De estas encuestas pre-talleres se trasluce que, aunque el forro es la lengua preferida de los ancianos, no es popular entre los jóvenes. Por otro lado, entendemos que, dado que la televisión es una de las actividades de ocio preferida en lenguas criollas, las actividades que impliquen medios audiovisuales también pueden ser beneficiosas.

Los ancianos opinan que a los hablantes de criollos les gustaría que más gente los hablara, por lo que implicarlos en actividades lingüísticas que busquen dar relevancia a los criollos estimularía su participación social, apoyaría su integración, y en consecuencia su bienestar, puesto que son ellos quienes mantienen vivas estas lenguas. Los ancianos también creen que los hablantes de criollo tienen alguna ventaja sobre los que solo hablan portugués. Si aplicamos esta creencia al Proyecto Intergeneracional con enfoque intercultural, vemos que la inclusión del forro permite que los ancianos tengan la oportunidad, no solo de compartir sus conocimientos con el resto de la comunidad, sino también de mostrar las ventajas de conocer ese criollo, por el bagaje cultural que conlleva.

En cuanto a las respuestas de los niños en esta encuesta pre-talleres, observamos que en las nuevas generaciones existe cierto rechazo, o al menos un desinterés generalizado por los criollos y sus hablantes. Entre las lenguas criollas, el forro ocupa el penúltimo lugar de preferencia.

Las actitudes y creencias hacia el forro y sus hablantes sirven, no como comparación, dada la gran diferencia de encuestados antes y después de realizar los talleres, como veremos en las secciones siguientes, pero sí como contraste para valorar los resultados de la primera prueba piloto de la inclusión del forro en este proyecto.

TALLERES Y ENCUESTAS POST-TALLERES

El taller de doblaje se desarrolló en dos fases: traducción y doblaje. En la fase de traducción participaron cinco ancianos de la comunidad y un Boy Scout que transcribía las propuestas de traducción al forro de

los ancianos. En la fase de doblaje, participaron seis niños (8-12 años) y otros dos ancianos. Cabe mencionar que, antes de entrar en la fase de doblaje, se trabajó durante tres semanas con los niños en actividades relacionadas con la dramatización, la modulación de la voz, el contenido del vídeo y una pequeña iniciación al forro.

El vídeo que se utilizó pertenece al programa *Una mà de contes*, de Televisió de Catalunya, cuyos responsables cedieron uno de sus capítulos para que pudiera realizarse esta investigación. El vídeo resultante doblado en forro se puso a disposición de los participantes en el taller y también se incorporó a la web del programa⁹¹.

En las primeras sesiones, los niños se negaban a hacer sus intervenciones del vídeo en forro. Poco a poco, conforme empezaron a aprender el significado de sus respectivos guiones y reforzando la parte más lúdica y divertida de los juegos preparatorios, iban siendo capaces de distinguir o adivinar el significado de algunas palabras. A medida que avanzaban en este proceso, las quejas se iban aplacando y disfrutaron de la actividad.

En el taller de teatro participaron tres ancianas y diez niños (6-12 años). El planteamiento era que la obra fuese multilingüe y que cada participante interpretara su papel en su lengua materna. Como resultado, dos de las ancianas se expresaban en forro, la tercera en caboverdiano y todos los niños en portugués. La obra que se utilizó fue una traducción de *Las estrellas rebotonas*, de Nunila López, de quien la ONG obtuvo el correspondiente permiso.

Se realizó una primera traducción al portugués de esta obra y, después, se leyó a las ancianas cuáles serían sus intervenciones para que ellas propusieran la traducción en forro y caboverdiano. Puesto que su nivel de alfabetización era muy básico o no estaban alfabetizadas, estas intervenciones eran siempre diferentes, tanto en su contenido como en su extensión, pero se permitió esta licencia mientras el contenido primordial de las versiones traducidas por las ancianas se mantuviese para que ellas se sintieran cómodas y partícipes activas en la actividad.

91 El Sol i la Lluna - Forro - Idiomes del món: <https://www.ccma.cat/tv3/sx3/el-sol-i-la-lluna-21-llengua-forro/video/6179064/>

El último viernes del mes de agosto suele realizarse una fiesta de fin del Proyecto abierta a toda la comunidad. En esta fiesta se expone una pequeña muestra de los talleres que se han realizado ese verano. En esta ocasión, se proyectó el vídeo doblado en forro y se representó la obra de teatro multilingüe. Por primera vez, en esta exposición a la comunidad se ve la participación de los ancianos de forma directa y, también por primera vez, tuvieron presencia las lenguas criollas.

Para poder valorar este experimento, se encuestó a los niños participantes en los talleres para conocer su opinión sobre los mismos. En esta encuesta post-talleres se repiten las preguntas relacionadas con las actitudes y creencias que tenía la encuesta pre-talleres para valorar posibles cambios de percepción tras haber participado en la actividad. Una vez más, debemos recordar que ambas encuestas no se pueden comparar, puesto que a una la respondieron más de 200 niños y, en cambio, sólo 16 participaron en los talleres. Nuestra intención, insistimos, era tener una referencia de la corriente mayoritaria de la comunidad para poder contrastar. Además de las preguntas repetidas sobre actitudes y creencias, se les pidió que valorasen los talleres, el hecho que fuesen o incluyesen el forro y el haber compartido actividades con ancianos. En 2023, conseguimos entrevistar a los ancianos que participaron en los talleres sobre su valoración de los mismos: las actividades, el hecho de realizarlas con niños y en lenguas criollas.

Resultados

De esta primera experiencia piloto de incluir el forro como hilo conductor en el Proyecto Intergeneracional observamos que, en el taller de traducción y doblaje, se consiguió la participación de siete ancianos en total. Aquellos que ejercieron de actores de doblaje, además, interactuaron directamente con niños, estimulando así las relaciones intergeneracionales que pretende la ONG. Para los ancianos participantes, estos supusieron una motivación para salir de su entorno habitual y relacionarse con otros miembros de la comunidad, ver sus conocimientos puestos en valor e intercambiar experiencias con distintos grupos de edad, aspecto de gran relevancia a largo término para prevenir posibles exclusiones o vejaciones. El resultado de esta colaboración en forro

entre generaciones se mostró para toda la comunidad el día de la fiesta final por lo que contó con visibilidad dentro y fuera de la comunidad (puesto que también está disponible en Internet) lo que conlleva una valorización de los ancianos y de su lengua. Para los niños, este taller fue un primer acercamiento al forro y a compartir actividades con ancianos.

Como anécdota, nos gustaría resaltar el caso de una niña en particular, que se negaba rotundamente y de manera inflexible a compartir ninguna actividad con ancianos. Finalmente, accedió a intentarlo, aunque seguía sin mostrarse muy abierta a esta nueva experiencia. Resultó que esta niña concretamente estableció una relación especialmente buena con uno de los ancianos y, en las encuestas post-talleres, fue una de las que dio valoraciones más altas a este taller, al hecho de que fuera en forro y con ancianos, y dijo estar dispuesta a repetir la experiencia. Aunque somos conscientes que un único caso y no nos permite generalizar, valoramos muy positivamente que se consiguieran acercar posturas inicialmente irreconciliables.

En términos interculturales, cabe decir que, por una parte, los niños fueron un apoyo o un ejemplo para los ancianos en los aspectos más relacionados con la tecnología y los medios audiovisuales: cómo modular la voz, distancia del dispositivo de grabación, los tiempos de cada intervención, etc. Por otra parte, los ancianos eran quienes corregían la pronunciación de los niños durante la actividad y quienes confirmaban qué versión era la definitiva por ser la más correcta y comprensible en forro. También surgió la ocasión de compartir una leyenda santomense con los niños que estos no conocían, lo que supuso un complemento extra para esta experiencia.

El taller de teatro también posibilitó la interacción de niños y ancianos y creó nuevos espacios y nuevas relaciones sociales para las ancianas participantes. A estas se les permitió poner en valor su lengua materna, dándoles presencia y visibilidad. Además de enseñar a los niños sus lenguas, aunque fuera de forma pasiva (puesto que ellos actuaban en portugués), compartieron con ellos las dificultades que encontraban a nivel de memoria y cómo trabajar para recordar sus intervenciones, cómo comportarse debidamente en una representación teatral, cómo modular la voz para que todo el público pudiera escucharlos, cómo

observarse unos a otros para saber a quién le tocaba intervenir o cómo ayudar a un compañero que había olvidado su papel, etc. Para los niños, esto fue una convivencia en mayor igualdad y respeto entre lenguas distintas al portugués y, aunque no se les pidió que aprendiesen nada en estos criollos, tras varios días de ensayos de la obra era inevitable que terminasen aprendiendo el significado de algunas palabras o frases de las ancianas. El hecho, además, de que esta obra se representara públicamente es una muestra de que los ancianos todavía tienen mucho que aportar a la comunidad y que merecen sus espacios de participación en la vida cultural de la misma. Para los niños era mucho más fácil recordar sus intervenciones, especialmente porque podían leer el guion, y en ocasiones fueron un apoyo para que las ancianas pudieran desempeñarse debidamente en la actividad.

Las encuestas post-talleres, pese a las resistencias iniciales de los niños, sirvieron para corroborar que a éstos les gustó hacer los talleres con ancianos y en forro y que estarían dispuestos a repetir la experiencia. Entre el teatro y el doblaje, la mayoría dice preferir la actividad de teatro, aunque hay que tener en cuenta que eran más los niños que participaron en el teatro (10) que los que participaron en el doblaje (6).

De la batería de preguntas que coinciden con las de la encuesta pre-talleres, detectamos que los niños que participaron en las actividades tienen una visión más positiva del forro y de los hablantes de lenguas criollas que en los resultados mayoritarios de la encuesta pre-talleres. Destacan las creencias de que el hecho de las personas que hablan criollos conocen mejor las tradiciones y la cultura del país, a las personas que hablan criollos les gustaría que más personas los hablasen, y que los hablantes de criollos tienen algún tipo de ventaja respecto a los monolingües de portugués. En cuanto a las lenguas preferidas, el forro escala posiciones respecto a la encuesta pre-talleres hasta situarse como la segunda preferida después del portugués (recordemos que en la encuesta pre-talleres era escogida en cuarto lugar).

En cuanto a las entrevistas de valoración post-talleres que se hizo a los ancianos, cabe resaltar que a todos ellos les gustaron las actividades en las que participaron, el hecho de realizarlas con niños y en lenguas criollas y las repetirían de buen grado. Así mismo, todos consideran

que han enseñado algo a los niños y dos de ellos dicen sentir que han «ayudado bastante». Entre los aspectos que consideran más positivos indican el hecho de hacer actividades en sus lenguas, ir a grabar a la radio, poder salir de casa a hacer una actividad con otras personas, que fueran actividades tranquilas y que promueven «que los niños estén alegres y que los mayores estén también alegres». Las ancianas que participaron en la obra de teatro subrayan que disfrutaron del papel que tenían, puesto que eran figuras de autoridad y les había resultado muy divertido.

Cabe mencionar también el interés mostrado por grupos de Boy Scouts de otras comunidades y por la organización Santa Casa da Misericórdia en verano de 2023 para acoger este proyecto con actividades lingüísticas en sus residencias y del cual informa la presidenta de la ONG (Álvarez Vilas, comunicación personal, 2023).

DISCUSIONES Y CONCLUSIONES

Aún con las limitaciones propias del contexto, y si bien es cierto que el proyecto se encuentra en una fase muy inicial y que requiere de más tiempo, investigación y experimentación en terreno, así como diferentes herramientas de medición de resultados desde el área sanitaria para analizar con mayor profundidad el posible impacto psicológico en los participantes, los resultados obtenidos tanto del desarrollo de las actividades como de las valoraciones de los participantes y la acogida de la propia comunidad, indican una influencia positiva de la inclusión de las lenguas criollas en el contexto de un proyecto de desarrollo intergeneracional en STP. Consideramos que esta experiencia evidencia la utilidad de las actividades lingüísticas intergeneracionales para iniciar un cambio de percepción sobre los ancianos en los más jóvenes y para estimular la socialización, la interculturalidad y la participación en la vida cultural de la comunidad en los ancianos lo cual, recordemos, también forma parte de sus derechos humanos.

En nuestra experiencia, las actividades lingüísticas son beneficiosas para los ancianos, al hacerles sentir que todavía tienen un rol de utilidad en la comunidad, algo que enseñar y que aportar, a la vez que les permite socializar en un entorno seguro a través de actividades lúdicas

y divertidas para todos los participantes. También les anima a salir de su casa y establecer nuevos lazos sociales fuera de su rutina diaria a través de actividades que estimulan aspectos cognitivos, lo que sin duda influye en su estado de salud como define Gimeno (2023) (v.1.2). Estos beneficios que identificamos para los ancianos, además, se alinean con las recomendaciones expuestas en la sección 1.1 para evitar o paliar los perjuicios que ocasiona la soledad en los ancianos. Por otra parte, a la luz de los resultados obtenidos de las encuestas post-talleres teniendo en cuenta las resistencias encontradas en los niños al inicio de estos y los resultados obtenidos en la encuesta pre-talleres, las actividades lúdicas intergeneracionales en lenguas criollas pueden influenciar positivamente en la percepción que los más jóvenes tienen de los ancianos y de las lenguas criollas (v.3).

Por supuesto, consideramos que los talleres propuestos permiten de forma muy orgánica la transmisión cultural y lingüística, lo que supone un enriquecimiento para toda la comunidad y, como dicen Alonso et al. (2004), pueden incorporarse al Proyecto Intergeneracional de manera transversal e induce, no sólo el desarrollo de las personas participantes, sino también la cohesión social entre ellos, la diversidad y la integración de los ancianos, utilizando las palabras de Sen (1998).

Sin embargo, y de cara a futuras investigaciones o seguimientos de este trabajo, identificamos una imperiosa necesidad de formación sobre el trabajo intercultural y con las lenguas criollas (beneficios, por qué se realiza, metodologías más adecuadas, etc.) tanto para los Boy Scouts que vayan a sostener el proyecto en su comunidad como para los voluntarios de la ONG que los apoyen como señala Uranga (2013) (v.1.2), ya que les resulta difícil de entender que estas actividades puedan estar relacionadas con el desarrollo sostenible. La adecuada formación y aceptación de quienes han de conducir el proyecto es primordial para que tenga éxito, especialmente teniendo en cuenta el interés que ha generado en otras agrupaciones y organizaciones y de cara a que el Proyecto Intergeneracional se pueda «exportar» a otras comunidades y contextos. En esta línea, el compromiso de los responsables locales del proyecto debe estar asegurado y corroborado periódicamente, pues la clave para analizar adecuadamente el impacto de las actividades de

transmisión lingüística está precisamente en el seguimiento que se haga de ellas y sus participantes a largo término, para lo cual contar con el apoyo de personas de la comunidad resulta fundamental.

Agradecimientos

Este proyecto ha sido posible gracias a la beca obtenida por Maria Montroy Ferré dentro del programa Margarita Salas MGS/2021/01(UP2021-021) financiado por European Union-NextGenerationEU, así como al apoyo de la Cátedra Unesco de Patrimonio Lingüístico Mundial de la UPV/EHU y Cooperación Bierzo Sur.

BIBLIOGRAFÍA

- AGOSTINHO, A. L. Y DE ARAUJO, G. (2021). Playing with language: three language games in the Gulf of Guinea. *Language Documentation & Conservation*, 15, 219-238.
- AGOSTINHO, A. L. Y BANDEIRA, M. (2017). Línguas nacionais de São Tomé e Príncipe e ortografia unificada. *RILP – Revista Internacional em Língua Portuguesa*, 31, 209-229.
- ALONSO, J. A., LOZANO, L. Y PRIALÉ M. A. (2004). La Cooperación Cultural Española: Más Allá de la Promoción Exterior. En Intermón Oxfam (eds) *La realidad de la ayuda: una evaluación independiente de la ayuda oficial al desarrollo internacional, 2004-2005*, (pp. 115-152). Intermón Oxfam.
- ARAUJO, G. Y AGOSTINHO, A. L. (2010). Padronização das línguas nacionais de São Tomé e Príncipe. *Revista Língua e Instrumentos Lingüísticos*, 26, 49-81.
- ARAUJO, G. Y HAGEMEIJER, T. (2013). *Dicionário livre do santome-português*. Hedra.
- ASCENCIO, M. (2009). La pérdida de una lengua: el caso del náhuat. *Teoría y Praxis*, 14, 68-78.
- BOUCHARD, M. E. (2020). Redefining Forro as a marker of identity: Language contact as a driving force for language maintenance among Santomeans in Portugal. *Multilingua*, 41(1), 85-104.
- Cooperación Bierzo Sur. (2015). *Ayer, hoy y mañana: Las personas de edad como agentes de socialización en la comunidad de Santo Amaro*.
- FERGUSON, G. (2006). Minority languages and language revitalisation. En Alan Davis & Keith Mitchell (Eds.), *Language Planning and Education. Edinburgh Textbooks in Applied Linguistics*, (pp. 70-109). Edinburgh University Press.

- FERNANDES DE ALMEIDA, M. I. (2022). *Estudo sobre a violência contra as idosas em São Tomé e Príncipe no período 2018-2020*. [Trabalho de Conclusão de Curso da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afrobrasileira (UNILAB)].
repositorio.unilab.edu.br/jspui/handle/123456789/2588
- GIMENO, L. (2023). Carta de un médico. *Cultura para la vida: un estudio crítico y plural sobre lo cultural*, (pp. 73-78). Fundación Carasso.
- GÓMEZ PELLÓN, E. (2010). Tema 2. El concepto de cultura. *Introducción a la Antropología Social y Cultural*, (pp.1-16). Universidad de Cantabria.
- GÓMEZ-RESTREPO, C.; RINCÓN, C. J. Y URREGO-MENDOZA, Z. (2016). Salud mental, sufrimiento emocional, problemas y trastornos mentales de indígenas colombianos. Datos de la Encuesta Nacional de Salud Mental 2015. *Revista Colombiana de Psiquiatría*, 45(S1), 119-126.
- GONÇALVES, R. Y HAGEMEIJER, T. (2015). O português num contexto multilingue: O caso de São Tomé e Príncipe. *Revista Científica da Universidade Eduardo Mondlane: Série Letras e Ciências Sociais*, 1(1), 87-107.
- GUEDES, N. (2018, 8 de agosto). *Cabelos brancos e feitiçaria. Os idosos abandonados em São Tomé*. [Artículo en prensa]. TSF Rádio Notícias. Recuperado de: <https://www.tsf.pt/internacional/cabelos-brancos-e-feiticaria-os-idosos-abandonados-de-sao-tome-9692460.html>.
- HAGEMEIJER, T. (2009). As línguas de S. Tomé e Príncipe. *Revista de Crioulos de Base Lexical Portuguesa e Espanhola*, 1(1), 1-27.
- HAGEMEIJER, T., GÉNÉREUX, M., HENDRICKX, I., MENDES, A., TINY, A. Y ZAMORA, A. (2014). The Gulf of Guinea creole corpora. En N. Calzolari, K. Choukri, T. Declerck, H. Loftsson, B. Maegaard, J. Mariani, A. Moreno, J. Odiijk y S. Piperidis (Eds.), *Proceedings of the 9th International Conference on Language*

- Resources and Evaluation (LREC)*, (pp. 523-529). European Language Resources Association.
- HAGEMEIJER, T., GONÇALVES, R. Y AFONSO, B. (2018). Línguas e Políticas Linguísticas em São Tomé e Príncipe. En Pinto, P. F. and Melo-Pfeifer, S. (Eds.) *Línguas e Políticas Linguísticas em Português*, (pp.54-59). LIDEL.
- HEINRICH, P. (2021). Endangered Languages and Well-being. En J. Oko y J. Sallabank (Eds.) *Revitalizing Endangered Languages. A practical guide*, (pp. 23-24). Cambridge University Press.
- HORNBERGER, N. H. (2005). Voz y Bilingüedad en la Revitalización de Lenguas Indígenas: Prácticas Contenciosas en Contextos Quechua, Guaraní y Maori. *Polifonia: Revista de Letras*, 10, 53-73.
- IGLESIAS, J., LÓPEZ, J., DÍAZ, M. P., ALEMÁN, C., TRINIDAD, A. Y CASTÓN, P. (2001). *La soledad en las personas mayores. Influencias personales, familiares y sociales. Análisis cualitativo*. Secretaría General de Asuntos Sociales. Instituto de Migraciones y Servicios Sociales. Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- LAPIER, R. (2018, 5 de octubre). How the loss of native American language affects our understanding of the natural world, s/p. [Artículo en prensa] *The Conversation*. <https://theconversation.com/how-the-loss-of-native-american-languages-affects-our-understanding-of-the-natural-world103984>.
- LEURIN, M. (1987). Multicultural Education within European traditions. En M. Galton y A. Blyth (Eds.). En M. Galton y A. Blyth (eds). *Handbook of Primary Education in Europe*, (pp. 354-368). Fulton Pb. Council of Europe.
- MARTINELL, A. (2010): Aportaciones de la cultura al desarrollo a la lucha contra la pobreza. En A. Martinell Sempere (Coord.). *Cultura y Desarrollo. Un compromiso para la libertad y el bienestar*, (pp. 1-24). Siglo XXI: Fundación Carolina.

- MARTINELL, A. (2017). El desarrollo desde la cultura. *Revista Española de desarrollo y cooperación*, 39, 53-64. Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación, Universidad Complutense de Madrid.
- MONTROY, M. (2023). Usos, atitudes e crenças das línguas crioulas e dos seus falantes em São Tomé e Príncipe. Uma abordagem desde o distrito de Lobata. En N. Navarro Sierra, R. Vinader Segura y O. Serrano Villalobos (Coord.) *Pensamiento, arte y comunicación: la importancia de hacer llegar el mensaje. Colección Conocimiento Contemporáneo*, (pp. 221-246). Editorial Dykinson.
- NEVES, P. (2009). *Estórias de Vida*. UNEAS.
- OLKO, J., LUBIEWSKA, K., MARYNIAK, J., HAIMOVICH, G., DE LA CRUZ, E. BAUTISTA, B. C., DEXTER-SOBKOWIAK, E. E IGLESIAS, H. (2021). The positive relationship between indigenous language use and community-based well-being in four Nahua ethnic groups in Mexico. *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, 28(1), 132-143.
- PNUD. (2002). *Relatório do Desenvolvimento Humano em São Tomé e Príncipe. As mudanças de 1990 a 2002 e o desenvolvimento humano*.
- RIBEIRO DE SOUZA, L. (2015). São Tomé e Príncipe em dois momentos identitários. *Cadernos de Pós-Graduação em Letras*, 15(1).
- RODRÍGUEZ CARRAJO, M. (2000). La soledad de las personas mayores. *Familia: Revista de ciencias y orientación familiar*, 21, 57-68.
- RODRÍGUEZ MARTÍN, M. (2009). La soledad en el anciano. *Gerokomos*, 20(4), 159-166.
- RUBIO HERRERA, R. (2011). La influencia de la soledad en las formas de vida y convivencia de los mayores. En P. Causapé, A. Balbontín, M. Porras, y A. Mateo. (Coords.) *Libro blanco sobre envejecimiento activo*, (pp.527-565). IMSERSO.

- RUEDA ESTRADA, J. D. (2018). La soledad en las personas mayores en España. Una realidad invisible. *Actas de coordinación sociosanitaria*, 23, 43-64. Fundación Caser.
- SEN, A. (1998). La cultura como base del desarrollo contemporáneo. *Diálogos UNESCO*.
- THE WORLD BANK. (2022, septiembre). The World Bank in Sao Tome and Principe. <https://www.worldbank.org/en/country/saotome>
- UNESCO. (1976, septiembre). Recomendación relativa a la participación y la contribución de las masas populares en la vida cultural. <https://www.unesco.org/es/legal-affairs/recommendation-participation-people-large-cultural-life-and-their-contribution-it>.
- UNICEF. (2021, septiembre). Country Office Annual Report 2021. Sao Tome and Principe. <https://www.unicef.org/media/116721/file/Sao-Tome-and-Principe-2021-COAR.pdf>.
- URANGA, B. (2013). *Propuesta para la integración del criterio lingüístico en proyectos de cooperación para el desarrollo*. Bilbao: Unesco Etxea. <https://unetxea.org/portfolio-item/propuesta-para-la-integracion-del-criterio-linguistico-en-proyectos-de-cooperacion-para-el-desarrollo>
- VALVERDE, P. (2000). *Máscara, Mato e Morte em São Tomé: textos para una etnografía de São Tomé*. Celta Editora.
- WHALEN, D. H., MOSS, M. Y BALDWIN, D. (2016). Healing through language: positive physical health effects of indigenous language use. *Frooo Research*, 5, (sp). <https://fioooorsearch.com/articles/5-852/v1>.
- YANGUAS, J., CILVETI, A., HERNÁNDEZ, S., PINAZO-HERNÁNDEZ, S., ROIG, S. Y SEGURA, C. (2018). *El reto de la soledad en la vejez*. Zerbitzuan, 66, 61-75.

Los programas ERASMUS + en África: de la fuga de cerebros a la movilidad de talentos para un futuro global

ZINIÉ ELLA DIOMANDÉ
Université Félix Houphouët-Boigny

INTRODUCCIÓN

La migración, ya sea legal o clandestina es hoy un tema de interés general por el hecho de que interesa a todos los Estados del mundo. El movimiento de los pueblos favorece la dinámica de las civilizaciones y mantiene el desarrollo socio económico. El país receptor de hoy puede haber sido el proveedor de migrantes ayer. Los Programas Erasmus +, concebidos para asegurar la movilidad de la comunidad educativa y formativa en Europa, se abren hoy a otros países no miembros de la Comunidad Europea. Más allá del riesgo de la fuga de cerebros que se observó en algunos países europeos durante de la crisis económica, estos programas se posicionan como la oportunidad de una movilidad de talentos organizada por un futuro provechoso para todos. Este trabajo de investigación se interesa por la naturaleza y la calidad de los programas Erasmus+ para evidenciar su alcance en el proceso actual de globalización. ¿Cuál es su contexto histórico e ideológico de elaboración? ¿Cómo se ejecutan en el continente africano? ¿Cómo se puede determinar su responsabilidad en cuanto a las migraciones que ocasionan? A través de los métodos cualitativos de recolección de datos secundarios, consultamos fuentes internas de datos secundarios tales como revistas científicas e institucionales y resúmenes ejecutivos de documentos oficiales de las instituciones involucradas en el proceso

Erasmus+. En relación a las fuentes externas de datos secundarios, consultamos informes de gobiernos comprometidos en la ejecución de los Programas Erasmus+, comunicados de prensa, bibliotecas e internet. Para analizar la información contenida en las citadas fuentes, elegimos el método descriptivo divulgado por el catedrático de Relaciones Internacionales Rafael Calduch Cervera (2013). Las diferentes articulaciones del trabajo son: los métodos empleados, los resultados de la investigación, la discusión de los resultados y las reflexiones finales.

MÉTODO DE INVESTIGACIÓN

El método científico consiste en el procedimiento empleado por la ciencia para alcanzar los conocimientos sobre una realidad. En el marco de nuestra investigación, este procedimiento remite a la búsqueda de informaciones pertinentes para la elaboración del trabajo propiamente dicho. Existe una pluralidad de procedimientos de obtención de sus conocimientos por las diversas ciencias. Decidimos emplear el método descriptivo que «consiste en realizar una exposición narrativa, numérica y/o gráfica, lo más detallada y exhaustiva posible de la realidad que se investiga. (...) Se trata de un método cuya finalidad es obtener y presentar, con el máximo rigor o exactitud posible, la información sobre una realidad» (Calduch Cervera, 2013: 24).

Para llevar a cabo esta investigación, elegimos los métodos cualitativos de recolección de datos secundarios. Esta elección se explica por el hecho de que la investigación se realiza en África, precisamente en Costa de Marfil, un país francófono en el cual encontrar fuentes primarias resulta difícil. Son métodos que se utilizan cuando el investigador no puede obtener datos de las fuentes tanto internas como externas a la organización. En el caso de nuestra investigación sobre los Programas Erasmus+, nos enfocamos en fuentes internas de datos secundarios tales como revistas científicas e institucionales y resúmenes ejecutivos de documentos oficiales de las instituciones involucradas. *Erasmus+ Guía del Programa* es un documento oficial de la Comisión Europea, del cual hemos explotado el resumen ejecutivo. Informes de los gobiernos comprometidos en la ejecución de los Programas Erasmus+, comunicados de prensa, bibliotecas e internet constituyen las fuentes

externas de datos secundarios. *Encuesta sobre la Estrategia de la UE para la Juventud 2019/2027* emana del Ministerio de Derechos Sociales y Agenda 2030 de España. La explotación de esta fuente secundaria fue posible por internet. Los dos tipos de fuentes que acabamos citar más arriba son los que más se adaptan a nuestro proceso de investigación.

Gracias a todas estas fuentes, pudimos obtener la información necesaria sobre los Programas Erasmus+, es decir su contexto histórico e ideológico de elaboración, su ejecución concreta y su papel en el proceso de globalización. En la práctica, investigamos sobre la historia de los Programas Erasmus+, los países participantes y las instituciones involucradas, los principales programas de becas Erasmus+, la frecuencia y la constancia de las becas en África y los verdaderos beneficiarios.

En las bibliotecas y por internet, obtuvimos muchos datos. En las revistas científicas e institucionales y resúmenes ejecutivos de documentos oficiales de las instituciones involucradas, encontramos informaciones sobre la visión europea y española de esta cooperación educativa. Por los informes de los gobiernos comprometidos en la ejecución de los Programas Erasmus+, los comunicados de prensa, nos enteramos de la actualidad y las estrategias estatales de cooperación.

A la hora de analizar los datos para su posterior discusión, el método descriptivo nos ha parecido el más adecuado. En palabras de Calduch Cervera (2013: 24), el método descriptivo «consiste en realizar una exposición narrativa, numérica y/o gráfica, lo más detallada y exhaustiva posible de la realidad que se investiga. [...] Se trata de un método cuya finalidad es obtener y presentar, con el máximo rigor o exactitud posible, la información sobre una realidad».

RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN

CONTEXTO Y MARCO DE EJECUCIÓN DE LOS PROGRAMAS ERASMUS +

Antes de 2014, fecha de inicio del programa Erasmus +, la Comisión Europea ya desarrollaba otros en el marco de la educación y formación. La Agencia Erasmus France (2022) nos informa de que «en realidad, es la suma de dos grandes programas de la Comisión Europea: el Programa de

Aprendizaje Permanente (EFTLV) y el programa Juventud en Acción»⁹². Este primer gran programa reagrupaba el programa Comenius para la educación escolar, Leonardo da Vinci para la formación profesional, Grundtvig en lo que atañe a la educación de adultos y Erasmus para la educación superior. A partir de esta explicación, se entiende mejor que el programa Erasmus+ no es una mera mejora del programa Erasmus, sino un condensado de programas educativos y formativos. Erasmus +, con su signo «+», a primera vista va más allá de los límites de Erasmus y los programas similares existentes, proponiendo más.

La Comisión Europea (2022: 4), en su Guía Oficial elaborada en 2022, define claramente el Programa Erasmus + como «el programa de la UE en los ámbitos de la educación, la formación, la juventud y el deporte para el período 2021-2027». Notamos que la dimensión deportiva se añadió para ampliar el programa. Ofrece posibilidades con ventajosas modalidades. Lo más interesante es que el programa ya no se limita a Europa. Se abre al resto del mundo y a un público más diversificado. Hoy, solicitantes de empleo, profesores, formadores, personal de centros de educación y formación, voluntarios y profesionales del mundo asociativo, y estudiantes de escuelas pueden beneficiarse de becas Erasmus+. Más allá del objetivo general y básico de «apoyar, a través del aprendizaje permanente, el desarrollo educativo, profesional y personal de las personas en los ámbitos de la educación, la formación, la juventud y el deporte, dentro de Europa y fuera de su territorio» (Comisión Europea, 2022: 6), algunas palabras clave llaman nuestra atención en la meta perseguida. El crecimiento sostenible, el empleo de calidad, la cohesión social, el impulso de la innovación, la cooperación estratégica europea en el campo de la política de juventud, educación y formación, el fortalecimiento de la identidad europea y la ciudadanía activa forman parte de la estrategia global de la Unión Europea de 2019 a 2027. La meta final para la sociedad educativa, sobre todo la juventud, es que sea capaz de «participar en la vida democrática de la Unión y entablar un diálogo con los responsables políticos; apoyar el

92 Traducido por la autora.

compromiso social y cívico; (...) para desempeñar un papel activo en la sociedad» (Ministerio de Derechos Sociales y Agenda 2030, 2023). Erasmus + constituye entonces el instrumento ideal de ejecución de esta visión educativa y formativa de la Unión Europea por el mundo. Refuerza la atractividad del espacio educativo europeo y pretende contribuir al desarrollo sostenible de los países socios.

ERASMUS + EN ÁFRICA

El programa Erasmus+ apoya proyectos de movilidad y asociación que conectan a actores de los 33 países miembros y los países socios, es decir, de otros países del mundo. Los Estados miembros de la UE y terceros países asociados al programa se benefician naturalmente del programa. Los países africanos participantes son llamados terceros países no asociados. Se trata de los países que pertenecen al grupo 3 atribuido al sur del Mediterráneo⁹³ y el grupo 9 imputado al África Subsahariana⁹⁴. Son países que pueden participar en determinadas acciones del programa, sujetos a condiciones o criterios específicos. Por ejemplo, las solicitudes deben respetar los valores generales promovidos por la UE en materia de respeto a la dignidad humana, la libertad, la democracia, la igualdad, el Estado de Derecho y el respeto de los derechos humanos, incluidos los derechos de las personas pertenecientes a minorías. Estos criterios establecidos por el artículo 2 del Tratado Europeo nos parecen rígidos solo para estudios. En todo caso, Erasmus+ da esperanza al continente africano en términos de formación y educación. Hoy, existen:

El programa Erasmus+ de becas de estudios o prácticas por un período de 2 a 12 meses para estudiantes. Es un programa que permite

93 Argelia, Egipto, Libia, Marruecos y Túnez (European Commission, 2023).

94 Angola, Benín, Botswana, Burkina Faso, Burundi, Cabo Verde, Camerún, Comoras, Congo, Costa de Marfil, Djibouti, Guinea Ecuatorial, Eritrea, Eswatini, Etiopía, Gabón, Gambia, Ghana, Guinea, Sudáfrica Bissau, Kenia, Lesotho, Liberia, Madagascar, Malawi, Mali, Mauricio, Mauritania, Mozambique, Namibia, Níger, Nigeria, Uganda, República Centroafricana, República Democrática del Congo, Ruanda, Santo Tomé y Príncipe, Senegal, Seychelles, Sierra Leona, Somalia, Sudán, Sur Sudán, Tanzania, Chad, Togo, Zambia y Zimbabwe (European Commission, 2023).

a los establecimientos europeos de educación superior y países fuera de Europa colaborar en proyectos de movilidad. A partir de 2021, esta acción de movilidad Erasmus+ fuera de Europa se abre a establecimientos de formación profesional.

Erasmus Mundus o Carreras de excelencia de formación muy específica, desarrollada conjuntamente por instituciones de educación superior que comparten un área de especialización. Son masters muy selectivos que ofrecen becas a los mejores estudiantes del mundo. Desde 2014, cerca de 1.016 estudiantes africanos obtuvieron una beca para realizar un máster conjunto Erasmus Mundus en Europa.

Los proyectos de refuerzo de capacidades apoyan la modernización de los sistemas de educación superior y pretenden reforzar los vínculos entre los centros de formación y las empresas. Éstos perciben una beca Erasmus+ de hasta 1 millón de euros durante tres años. Entre 2014 y 2020, 1.700 establecimientos en la región África-Caribe-Pacífico, Sudáfrica y países del sur Mediterráneo beneficiaron de los fondos Erasmus+ como parte de estos proyectos.

Los proyectos innovadores de intercambio y de práctica implican por lo menos tres establecimientos: Son abiertos a todos los sectores educativos; Reciben una subvención Erasmus+ de hasta 450.000 euros durante tres años. Y desde 2014 se financiaron 10 proyectos de asociación que incluyen organizaciones africanas.

Los dos proyectos piloto de formación profesional: El primer proyecto piloto es *Overstep* que reúne a instituciones de educación vocacional de 10 países africanos⁹⁵ y tres socios europeos. Su objetivo es intercambiar las buenas prácticas y desarrollar la movilidad en el sistema de educación profesional de África, en beneficio del empleo juvenil. El segundo proyecto es *Supporting Alliance for African Mobility (SAAM)*, dotado con 4 millones de euros y que reúne a 32 centros de formación y ONG de 16 países africanos y 8 países europeos. Su objetivo es desarrollar sistemas de formación profesional y la movilidad de los estudiantes entre dos continentes.

95 Sudáfrica, Benín, Cabo Verde, Camerún, Gabón, Kenia, Malí, Nigeria, Senegal y Túnez.

El programa Unión Europea Intra-África es un programa de movilidad entre los establecimientos de enseñanza superior africanos. Su objetivo es apoyar la movilidad universitaria en África para contribuir a mejorar la calidad de la educación superior, a través de la armonización de programas, y aumentar el conocimiento lingüístico, cultural y profesional de los estudiantes y del personal académico a través de experiencias de movilidad. Con el apoyo de universidades europeas y un presupuesto europeo anual de 9 millones de euros, el programa permite alrededor de 400 movibilidades al año. Entre 2016 y 2020, participaron 79 establecimientos de educación superior de 25 países africanos.

Este panorama de programas Erasmus+ implementados por la Unión Europea hacia África desde 2014, es señal del buen funcionamiento de la cooperación entre las dos partes. Al observar bien los datos facilitados, notamos claramente que son los estudiantes y el personal del continente africano los grandes beneficiarios. Se parece más a un sistema de ayuda y apoyo de la Unión Europea a los establecimientos escolares y empresas de África.

La movilidad de estudiantes y personal como prioridad se ve entonces como una solución para la inversión y el empleo sostenibles en el continente africano. Así, con motivo de la Cumbre África-Francia en Montpellier el 8 de octubre de 2021, durante el cual se elaboró un inventario de la cooperación en materia de educación y formación, la Comisión Europea anunció que «de aquí a 2027, la Unión Europea debería apoyar la movilidad Erasmus+ de 105.000 estudiantes y académicos africanos»⁹⁶ (Agence Erasmus+ France, 2021). Son cifras alentadoras que también muestran la voluntad de la unión Europea de intensificar este marco de cooperación educativa con el continente africano.

Es verdad que, en comparación con las cifras de migrantes internacionales llegados al continente europeo, este número de estudiantes y universitarios africanos es casi insignificante. El informe oficial publicado por la Organización Mundial de Migraciones en 2022 dice: «Europa y Asia acogían en 2022 a alrededor de 87 millones y 86 millones de mi-

96 La traducción es de la autora.

grantes internacionales, respectivamente, sumando el 61% de la población mundial total de migrantes internacionales» (Organización Mundial de Migraciones, 2022: 5). El movimiento de migración internacional hacia Europa es impresionante. Las cifras de la migración irregular hacia la Unión Europea son también enormes, aunque no alcanzan el millón hoy. La Dirección General de Comunicación del Parlamento Europeo a través su portavoz Jaume Duch Guillot nos informa que:

En 2015, se produjo un aumento significativo del número de cruces fronterizos ilegales hacia la UE. Según datos de Frontex, la agencia de fronteras de la UE, hubo más de 1,8 millones de franqueamientos ilegales de fronteras, la cifra más alta jamás registrada. Desde entonces, el número de cruces ilegales de fronteras ha disminuido considerablemente. En 2021, unas 140.000 personas entraron ilegalmente en la UE. (Parlamento Europeo, 2023)

El descenso se debe a varios factores, como el refuerzo de las medidas de controles fronterizos de la UE, la cooperación entre los países de la UE y la disminución del número de refugiados que huyen de zonas de conflicto.

Si comparamos las 140000 entradas en la Unión Europea en 2021 con los 105000 estudiantes y universitarios africanos por acoger en el espacio Schengen de aquí a 2027 en el marco de la cooperación Erasmus+, observamos claramente que los Programas Erasmus+ constituyen una respuesta creíble a la problemática de la fuga de cerebros observada con las migraciones masivas e irregulares hacia Europa en general y la Unión Europea en particular. Si las migraciones, que sean regulares o irregulares, se pueden considerar como una forma de fuga de cerebros del continente africano hacia Europa, las migraciones controladas y regulares que constituyen las movilidades Erasmus+ se pueden llamar la *movilidad de talentos*.

DE LA FUGA DE CEREBROS AL CONCEPTO DE LA MOVILIDAD DE TALENTOS

Está claro que Erasmus + ha llegado a ser un poderoso instrumento de cooperación entre Europa y África. En su voluntad de mantener y

engrandecer su presencia en África, la Unión Europea ofrece más oportunidades a africanos interesados por la formación europea. Y con el tiempo relativamente corto de la formación, se permite a más africanos disfrutar. Esta vez, África se desplaza hacia Europa, y de forma legal. Se observa claramente que el continente europeo, por ser el iniciador de los Programas Erasmus+, ofrece y África, por ser el continente cuyos países participantes no son miembros del marco de cooperación, recibe.

Hoy, todo aprendiz, esté en África o Europa, busca perfeccionarse. Las instituciones educativas y formativas de calidad se encuentran más en los países desarrollados. Por ello, cada vez más africanos, procedentes de países en desarrollo, se interesan por las becas Erasmus + que les dan la oportunidad de gozar de una formación y trato financiero de calidad. Este fenómeno de desplazamiento masivo hacia zonas con mejores condiciones de vida, conocido como la fuga de cerebros, es el mismo que se observa en la migración de africanos hacia instituciones formativas y educativas en Europa. Y no se oculta en estas migraciones la intención de quedarse en Europa si se ofrecen oportunidades de trabajo.

Europa es uno de los continentes más afectados por la migración irregular. Sus fronteras con África constituyen la puerta de entrada favorita para miles de africanos. Así, al margen de las políticas migratorias implementadas en el marco comunitario europeo, otras estrategias tales como la cooperación lingüística o educativa participan en la resolución del problema. Ofrecer más posibilidades de estudios o estancia aporta una forma de esperanza a la juventud africana. Y lo más interesante con Erasmus +, es que tiene ahora una dimensión deportiva; lo que significa que africanos aficionados tendrán un día la oportunidad de perfeccionarse en su deporte favorito en Europa.

Erasmus + ha llegado a ser hoy un actor imprescindible en la movilidad de talentos, por apoyar financieramente una amplia gama de acciones y actividades en los ámbitos de la educación, la formación, la juventud y el deporte, brindar a estudiantes, pasantes, personal y, en general, ciudadanos con o sin título, la oportunidad de permanecer en el extranjero para fortalecer sus habilidades y aumentar su empleabilidad. Además, ayuda a las organizaciones a trabajar en el marco de asociaciones internacionales y compartir prácticas innovadoras en los

campos de la educación, la formación y la juventud. Es una dinámica de movilidad de talentos, habilidades, títulos y saberes. La movilidad de talentos es una realidad hoy y Erasmus+ es una solución para la migración controlada entre Europa y África.

Siendo un sistema de intercambio de estudiantes, Erasmus + participa en la construcción de un mundo educativo global. Estudiantes europeos también pueden viajar a África para aprender o perfeccionarse en el campo de la civilización africana. África tiene también saberes y conocimientos por ofrecer a Europa. En este sentido, la noción de globalización en términos de talentos y saberes será verdaderamente valorizada por los Programas Erasmus+.

DISCUSIÓN DE LOS RESULTADOS

Varios investigadores reflexionaron sobre la temática de los Programas Erasmus+. Si para unos, son programas saludables para todas las partes involucradas, para otros, no son tan saludables, sobre todo para el continente africano. Y hablando de la cooperación educativa y formativa para con este continente, el hecho de que la financiación venga de Europa no les agrada a todos.

Naturalmente, la opinión positiva sobre esta cooperación euroafricana en torno a los Programas Erasmus + es expresada y compartida por universidades españolas participantes en el proyecto. Para estas, aunque no lo digan, los Programas Erasmus + constituyen una oportunidad de formación distinta para becarios africanos y el hecho de acoger a becarios africanos se considera como un golpe de suerte para éstos. Al propósito, la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, una de las universidades asociadas al proyecto Erasmus + argumenta, por su portavoz, que:

Participar en este programa, permite al alumnado conocer un sistema académico distinto que aporta valor a su formación. Por otro lado, les da la posibilidad de interactuar con una comunidad internacional y esto revierte en una mejora de sus habilidades lingüísticas y sociales, ya que el vivir fuera del país de origen y con personas de distintas culturas ayuda a mejorar su desarrollo personal. (L.R.G., 2023: 1)

Es un punto de vista que coincide con el nuestro, especialmente en lo que concierne el papel de los Programas Erasmus + en el perfeccionamiento del nivel lingüístico y específico de los becarios africanos. La Universidad de Cádiz, también gran colaboradora de los Programas Erasmus +, abunda en el mismo sentido cuando declara:

Nuestros proyectos Erasmus+ de Dimensión Internacional se enmarcan dentro de la estrategia de internacionalización que establece áreas geográficas prioritarias (Europa, Iberoamérica, Norte de África y los países ruso-parlantes). Incorporamos países del norte de África por su proximidad geográfica gracias a una oficina que lleva trabajando con ellos desde 2001. Inicialmente empezamos con Marruecos y ampliamos al Magreb, Oriente Próximo y África Subsahariana. (SEPIE, 2021: 2)

Está claro que los Programas Erasmus+ confieren cierta internacionalización a los establecimientos educativos asociados.

No obstante, esta percepción radiosa de los programas Erasmus+ no es compartida por todos. Aisetou Kajakeh es uno de los investigadores que echan un vistazo crítico, incluso denigrante a los Programas Erasmus +.

Las políticas Erasmus tienen un trasfondo del «ser» europeo además de afianzar más la blanquitud, eleva más el pedestal interno que tenemos de Europa, pedestal construido desde la eurocentricidad y el narcisismo que provoca que sólo nos veamos en ese reflejo (...) El problema está en la superioridad euro-blanca que hay detrás de estos programas además de afianzar la idea y la existencia de Europa. La «cooperación» de un Erasmus euroafricano para frenar la inmigración africana con la adquisición de herramientas para mejorar la política del continente no permite un empoderamiento africano ni el rescate de un conocimiento y un relato histórico propio. Niega las propias herramientas de conocimiento y la solución que parten de ellas del propio continente. (Aisetou Kajakeh, 2018: 2)

Cuando se refiere a la eurocentricidad y al narcisismo que inspiran los Programas Erasmus +, desvela el complejo de superioridad que África podría reprochar a Europa. Lejos de la opinión que compartimos y según la cual la intensificación de los Programas Erasmus+ puede frenar

la inmigración africana, Kajakeh mejor argumenta que no permite el empoderamiento de África. Es un punto de vista que no compartimos. Opinamos que el pedestal o el sentimiento de superioridad se construyen y se adquieren con el empeño en la mejora de la educación en África. Y a este nivel, nos queremos referir al compromiso de las autoridades políticas africanas en la inversión en la educación. Una inversión política, institucional y económica que permita a la ciencia africana expresarse y a los establecimientos educativos estructurarse mejor para proponer módulos de formación atractivos.

Otra opinión sobre los programas Erasmus+ que parece lograr la unanimidad es la del reconocimiento de los créditos en los países socios. La mayoría de los becarios Erasmus + se enfrentan a la imposibilidad del reconocimiento de los créditos conseguidos al concluir sus estudios en Europa por su establecimiento de origen. A veces, se plantea el problema de homologación de los títulos conseguidos en Europa. Según Vossensteyn et al.

El reconocimiento de los créditos también constituye una gran preocupación para los estudiantes prácticamente en todos los países. Una media del 34 % de los estudiantes reconoció que el miedo a no obtener el reconocimiento de los créditos influyó en su decisión de no participar en el programa Erasmus, cifra que alcanzó el 60 % en algunos países. En varios países, esta preocupación se basa en el miedo a que los problemas de reconocimiento de créditos retrasen la graduación y generen gastos adicionales a través de préstamos de estudiantes acumulados, costes de matrícula y/o el hecho de comenzar a obtener ingresos más tardíamente. (2010: 5)

Compartimos este punto de vista sobre todo en el caso africano. En un continente donde la inversión en la educación es bastante baja, llegar a conseguir una beca de formación o de perfeccionamiento en un país europeo es una suerte. Para poder estar en buenas condiciones de estudio en Europa y no perderse esta preciosa oportunidad, el becario necesita un mínimo de recursos financieros por parte de su familia. Al final de todos los esfuerzos, el becario espera volver a África con títulos que tengan salida. O, por lo menos, desea que los créditos conseguidos

sean reconocidos en su país para que la estancia de estudios que acaba de tener en Europa no sea una pérdida de tiempo y de dinero. El reconocimiento de los créditos es una verdadera condición de la continuidad o sostenibilidad de la cooperación educativa Unión Europea-África a través de los programas Erasmus+.

CONCLUSIONES

Al final de este trabajo de investigación, podemos retener los siguientes puntos.

Primero, los Programas Erasmus + también tienen una importante base institucional que les confieren una dimensión internacional. Gracias al empeño notable de la Unión Europea, este programa reciente tiene hoy una dimensión internacional que le permite ejecutar una panoplia de actividades de cooperación institucional, de movilidad de jóvenes y personal a nivel global.

En segundo lugar, por haber podido enriquecer la dimensión educativa con la dimensión de la formación profesional de los jóvenes, los Programas Erasmus+ se posicionan como una respuesta pertinente a la problemática de la inserción social de los becarios después de su formación. Luego, sería interesante que esta dimensión profesional, particularmente la dimensión deportiva, se abriera al continente africano repleto de talentos en la materia.

En tercer lugar, podemos afirmar que los Programas Erasmus+, a pesar de la eurocentricidad y el narcisismo que se puede reprochar, participan activamente en hacer de la fuga de cerebros africanos por vías ilegales, una movilidad ordenada de talentos. Esto significa que, del mismo modo que Europa recibe los talentos africanos para perfeccionarlos, África también debe proporcionar los argumentos convincentes de competitividad para poder acoger a becarios Erasmus+ procedentes de la Unión Europea. Se trataría aquí, para África, de proponer programas de formación que interesen realmente a Europa.

En cuarto y último lugar, la globalización exige que se comparta el saber, que se intercambien los conocimientos y que se reconozcan las destrezas o talentos por todas las partes del globo. El reconocimiento y la valorización de los talentos es un inicio de respuesta al problema

de paro y fuga de cerebros que alimenta el fenómeno de migración irregular. Eso significa que hay que hacer énfasis en la dimensión formativa de los Programas Erasmus+ entre la Unión Europea y África. La globalización debe rimar con el reconocimiento mutuo y la valorización de los talentos.

BIBLIOGRAFÍA

- AGENCE ERASMUS+ FRANCE. (5 de octubre 2021). *Communiqué de presse: Erasmus+ et le continent africain* [Comunicado de prensa] <https://agence.erasmusplus.fr/documents-de-presse/erasmus-afrique/>
- AGENCE ERASMUS+ FRANCE. (6 de enero 2022). *Erasmus, Erasmus + : quelles différences?* [Comunicado de prensa] <https://agence.erasmusplus.fr/2022/01/06/erasmus-erasmus-quelles-differences/>
- CALDUCH CERVERA, R. (2013). *Métodos y técnicas de investigación en Relaciones Internacionales*, Curso de doctorado. Universidad Complutense de Madrid.
- COMISIÓN EUROPEA. (2022). *Erasmus+ Guía del Programa*. <https://erasmus-plus.ec.europa.eu/es/erasmus-programme-guide>
- European Commission. (2023). *Pays éligibles, Bruxelles*, Directorate-General for Education, Sport and Culture. <https://erasmus-plus.ec.europa.eu/programme-guide/part-a/eligible-countries>
- KAJAKEH, A. (2018). El Erasmus euroafricano, ¿una nueva forma de neocolonialismo? *AraInfo. Diario Libre d'Aragón*. <https://arainfo.org/el-erasmus-euroafricano-una-nueva-forma-de-neocolonialismo/>
- L.R.G. (25 de julio 2023). Se invisibiliza el contacto histórico entre España y el continente africano. *Canarias7*. <https://www.canarias7.es/sociedad/educacion/invisibiliza-contacto-historico-espana-continente-africano-20230725231636-nt.html>
- Ministerio de Derechos Sociales y Agenda 2030. *Encuesta sobre la Estrategia de la UE para la Juventud 2019/2027. ¡Participa!* Injuve.
- ONU MIGRATION, SEPIE. (2021). *La dimensión internacional Erasmus+ de la Universidad de Cádiz*. SEPIE Newsletter.

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE MIGRACIONES. (2022). Informe sobre las migraciones en el mundo.

PARLAMENTO EUROPEO. (27 de junio 2023). *La lucha contra la inmigración irregular: mejorar la gestión de las fronteras de la UE*. [Comunicado de prensa] <https://www.europarl.europa.eu/topics/es/article/20170627STO78419/la-lucha-contrala-inmigracion-irregular>

VOSSENSTEYN, H., BEERKENS, M., CREMONINI, L., BESANÇON, B., FOCKEN, N., LEURS, B., MCCOSHAN, A., MOZURAITYTE, N., HUISMAN, J., SOUTO OTERO, M. Y DE WIT, H. (2010). *Aumentar la participación en el Programa Erasmus*. Parlamento Europeo. [https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/etudes/join/2010/438603/IPOL-CULT_ET\(2010\)438603\(SUM01\)_ES.pdf](https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/etudes/join/2010/438603/IPOL-CULT_ET(2010)438603(SUM01)_ES.pdf)

La colección *Horizontes*: una historia de los manuales de ELE en Costa de Marfil desde la narrativa personal

BI DROMBÉ DJANDUÉ

Université Félix Houphouët-Boigny

ANOUGBA SIMPLICE KUMON

Université Félix Houphouët-Boigny

INTRODUCCIÓN

A los alumnos de educación secundaria, hasta finales de los años 90 del pasado siglo en Costa de Marfil, nos había tocado utilizar manuales franceses para aprender el español como Lengua Viva 2. Más tarde, iniciada la nueva década, algunos de nosotros, profesores de español de secundaria, utilizarían los libros de texto *Horizontes* para enseñar la asignatura a nuevas generaciones de aprendientes. *Horizontes* son una colección de cinco libros de Español Lengua Extranjera (ELE) correspondientes a los cinco niveles de aprendizaje en los sistemas francófonos de educación media, esto es, Tercero y Cuarto de la ESO (*Quatrième* y *Troisième*); Primero, Segundo y Último de Bachillerato (*Seconde*, *Première* y *Terminale*). Cuando los manuales franceses llevaban sistemáticamente los nombres de sus autores, *Horizontes* siempre ha sorprendido por mantener a sus usuarios y a los investigadores en la total ignorancia sobre su autoría. Por lo tanto, más allá de lo puramente económico, los autores de *Horizontes* nunca se han beneficiado de los elogios recibidos por la colección de manuales.

Sabíamos, sin embargo, conversando con varios profesionales y por la tesis doctoral de Djè (2014: 187), que uno de los autores de *Horizontes* fue el marfileño Kangah Kangah Christophe, el cual había confesado en una entrevista: «*Horizontes est l'unique manuel d'espagnol rédigé par les*

Africains pour les Africains»; o sea, «*Horizontes* es el único manual de español redactado por los africanos para los africanos». Pero ¿quiénes son estos africanos? En nuestra opinión, eran profesores y pedagogos de ELE de países como Costa de Marfil, Senegal, Benín o Gabón que, de hecho, utilizaban y siguen utilizando el referido libro de texto en sus aulas (Békalé, Caro Muñoz, Djandué, Recuenco Peñalver y Serrano Avilés, 2020: 7). Hasta que, últimamente, hablando con diferentes personas, especialmente Awa Yéo, llegamos a saber que *Horizontes* fue el fruto de una colaboración entre profesionales marfileños y franceses.

En una entrevista que le hicimos el viernes 18 de junio de 2021 en su casa, Awa Yéo, antigua profesora de español y coautora de *Horizontes*, echó entonces el tupido sobre un episodio de la historia de los manuales escolares en Costa de Marfil en general, y en particular los de español como Lengua Viva 2. Además de esta entrevista, nos sirve de base para el presente estudio «El español y yo», un manuscrito suyo redactado en 2020. Por fin, el lunes 11 de septiembre de 2023, a la hora de clausurar el trabajo, hemos tenido una segunda conversación con ella para aportar unas últimas aclaraciones al texto. Al disipar muchas dudas que llevamos años arrastrando no solo sobre la autoría de *Horizontes* sino también, por lo general, sobre la política de marfileñización de los manuales escolares, nos ha parecido oportuno dejarlo por escrito. Nos mueve a ello la doble voluntad de rendir un merecido homenaje a los profesionales de cuyo esfuerzo la colección *Horizontes* es el fruto, y de poner a disposición de los investigadores del campo, tanto estudiantes como profesores, información de primera mano sobre un libro de texto cuya publicación supuso una verdadera revolución en la evolución de la enseñanza-aprendizaje de ELE en Costa de Marfil y más allá.

Realmente, la colección *Horizontes* tiene un antes y un después que resumen toda la historia de los manuales de ELE en Costa de Marfil. Pero la historia de los manuales, en realidad, es la historia de personas concretas que los diseñan y redactan. Existe, además, una relación dialéctica entre la gran Historia y las historias individuales de las personas. La Historia general o colectiva es la suma de las historias personales, pero a la vez las trasciende y, de tanto constituir la Historia de todos, parece que no es la Historia de nadie. Así las cosas, ¿cómo la experiencia

de vida de Awa Yé o su historia personal y profesional cuenta la propia historia de los manuales de ELE en Costa de Marfil, y en particular la de *Horizontes*?

Con este planteamiento preliminar, el presente trabajo se lleva a cabo desde la narrativa personal como estrategia de investigación. En palabras de León León (2015: 86), las narrativas se incluyen dentro del enfoque cualitativo y se interesan por dar voz a los sujetos para que expresen sus propias vivencias; la realidad se entiende como una construcción colectiva a partir de las narraciones de los que forman parte de ella y podemos comprenderla desde su interpretación personal. El punto de partida lo constituye por lo tanto la narrativa personal de Awa Yé acerca de los libros de texto *Horizontes*. Luego, básicamente, pasamos a analizar esta narración poniendo el énfasis en el antes y el después de *Horizontes*, así como en el eco e impacto que ha tenido más allá de las fronteras marfileñas.

HORIZONTES DESDE LA NARRATIVA PERSONAL

Awa Yé formó parte del colectivo de profesionales elegidos desde la Dirección de la Pedagogía y Formación Continua (DPFC) y la editorial NEI (*Nouvelles Éditions Ivoiriennes*), para elaborar nuevos manuales de español que correspondieran a la nueva política educativa de Costa de Marfil. Después de presentarse, cuenta cómo llevaron a cabo esta tarea de alto interés nacional.

PRESENTACIÓN

Soy Awa Yé, 75 años, jubilada desde hace veinte años. Fui profesora de español en *Lycée Sainte Marie* de 1974 a 1986. Durante el curso 1985-1986 oposité para ser animadora pedagógica. Aprobado el examen, en septiembre de 1986 me fui del *Lycée Sainte Marie* para la Subdirección de la Pedagogía (DPFC, Ministerio de educación). Pero no estaba separada del todo del ámbito de la enseñanza. Mi trabajo consistía ahora en visitar a los profesores en sus aulas, ver si aplicaban bien el esquema de clase, cómo organizaban el turno de palabra entre los alumnos, etc. En 1996, debida a la escasez de profesores en la enseñanza superior, me incorporé al Departamento de Español de la Universidad de Cocody

para impartir clases de traducción directa y gramática. Estuve allí hasta 2010. También di clases de español en la Universidad Internacional de Grand-Bassam de 2012 a 2013. Tuve la oportunidad de participar en la elaboración de los manuales *Horizontes* con cuatro colegas. Además de *Horizontes*, soy coautora de diferentes libros de ELE como *Antiflash espagnol 3ème* (1996), *Comuniquemos* (1997), *Hoy y Siempre* (1997), etc.

NARRACIÓN

Empezó todo en 1993, cuando el Estado decidió que, para todas las disciplinas del currículo de la educación reglada, se elaboraran nuevos soportes didácticos para visibilizar las realidades africanas y marfileñas. Los profesionales de todas las disciplinas nos beneficiamos de dos meses de formación sobre la elaboración de manuales escolares por parte de especialistas canadienses. Estuvimos un mes en Bingerville y otro mes en Adiopodoumé, rumbo a Dabou⁹⁷.

A la hora de pasar a la práctica, primero redactamos *Cuadernos de actividades*, los llamados *Cahiers d'activités CEDA*, para *Quatrième*, *Troisième*, *Seconde*, *Première*, e incluso *Terminale*. En algún momento, algunos profesores solo utilizaban estos cuadernos en sus clases en lugar de los manuales franceses. Entre 1994 y 1997, trabajamos sobre los libros de texto propiamente dichos, y en 1998 salió *Horizontes Espagnol 4e*. La Embajada de España nos había apoyado mucho, procurándonos documentos para nuestras investigaciones.

Éramos cinco personas: dos inspectores pedagógicos, Nogbou Kouao Marcel y Niango Aloboué Camille; y tres profesores, Bodiallo Djédjé, Kangah Kangah Christophe y yo misma; todos marfileños. Durante el proceso de elaboración de los manuales, deberíamos ir de vez en cuando a Francia para tener reuniones de trabajo con el editor, pero para reducir los costos, venía a Costa de Marfil una francesa llamada

97 Bingerville es un municipio de Costa de Marfil situado a orillas de la laguna Ebrié al sur del país. Forma parte de la aglomeración urbana de Abiyán. Fue capital de la colonia francesa entre 1900 y 1934, antes de dar paso a Abiyán. Debe su nombre al gobernador francés Louis-Gustave Binger. En cuanto a Adiopodoumé, es un pueblo que se encuentra cerca del Kilómetro 17 y del barrio de Niangon-Adjamé, en la carretera por la que se llega a Dabou, una localidad cercana a Abiyán.

Siffre Jacqueline para trabajar con nosotros. Vino tres o cuatro veces.

¿Por qué no aparecen nuestros nombres en los manuales? Fue una política de venta del editor. De figurar los nombres de los autores marfileños, los libros *Horizontes* a lo mejor no serían fácilmente vendibles en otros países africanos, lo cual hubiera reducido mucho las ganancias. A escala continental, fui yo quien personalmente presenté el libro por primera vez en Benín. Y fue por pura casualidad.

Estaba de vacaciones en este país en 2003, en casa de una amiga mía que enseñaba español allí. Un día, me pidió presentar *Horizontes* a los profesores de su centro. Participaron unas quince personas. La experiencia gustó tanto que la consejera pedagógica propuso repetirla con un público más importante. Con el permiso de mi anfitriona, volví a presentar el manual a un grupo de cerca de treinta profesores. Luego, se hizo una aplicación de la nueva metodología en clase y a los participantes les llamó mucho la atención la buena interacción entre el profesor y los alumnos. Creo que, a partir de esta experiencia, decidieron adoptar el libro *Horizontes* en Benín⁹⁸.

EL ANTES DE LA COLECCIÓN *HORIZONTES*

Awa Yéo nació en 1946, o sea, más o menos cuando el español iniciaba su trayectoria como lengua extranjera en el sistema educativo de Costa de Marfil a iniciativa del colonizador galo. En Kumon (2015), se lee que «la primera escuela en Costa de Marfil fue creada en 1887 por el francés Arthur Verdier durante la colonización en Elima, en el litoral sur del territorio, con un total de 20 alumnos».

Antes de 1958, explica Koffi (2009: 41), «todas las colonias francesas del AOF [África Occidental Francesa] estaban sometidas a los programas de enseñanza secundaria y superior de la metrópoli» con básicamente, como una de las primeras implicaciones, el estudio de tres lenguas extranjeras: el inglés obligatorio para todo el alumnado desde primero de secundaria, el alemán o el español como lengua opcional a los tres años de ingresar en la secundaria.

98 Traducido del francés por los autores.

Antes de su introducción política oficial en 1958, ya se enseñaba alemán y español en Costa de Marfil. Por lo tanto, Awa Yéo tenía 12 años y cursaba la primaria cuando se oficializó, institucionalizó o formalizó la enseñanza del español en su país. También a partir del curso 1958-1959 fue cuando en los liceos y colegios marfileños se empezó a utilizar exclusivamente manuales franceses destinados en principio al alumnado de Francia. Para el alemán, a partir de 1970, estos manuales se utilizaron junto con un manual de origen alemán hasta 1974, año de publicación de *Yao lernt Deutsch* (*Yao aprende alemán*) que se convirtió en la base oficial de la enseñanza del alemán en Costa de Marfil, pues, como bien lo explica Agnimel (1984: 6), este manual había causado un gran entusiasmo entre sus autores alemanes y la mayoría de los profesores del continente quienes lo veían como un libro de texto acorde con el contexto sociocultural y las dificultades específicas del alumnado marfileño y africano, a diferencia de los manuales franceses.

Por lo tanto, se manifestó una ventaja inicial del alemán sobre el español en la producción de un manual socioculturalmente adaptado al público discente marfileño. En 1974, cuando salía *Yao lernt Deutsch* para servir de base oficial a la enseñanza del alemán, Awa Yéo estrenaba la profesión docente en el *Lycée Sainte Marie* a sus 28 años de edad: «Fui profesora de español en Lycée Sainte Marie de 1974 a 1986». La alumna que había aprendido el español con unos manuales franceses (*Paso a paso por el mundo hispánico, Tras el pirineo*), lo iba a enseñar a su vez con otros manuales franceses (*Pueblo I y II*) durante varios años antes de protagonizar, ya como animadora pedagógica, la elaboración del primer manual de ELE adaptado a las realidades socioculturales del alumnado marfileño.

Tras la independencia política de 1960 en las colonias francesas de África, los nuevos gobernantes tramitaban para deshacerse también de la tutela colonial en el ámbito educativo. De ahí, la promulgación de una serie de leyes en Costa de Marfil para ir organizando el progresivo control del sistema educativo por los propios nativos: la Ley-Marco Deferre de 1957, la Ley de Reforma de la Enseñanza de 1977 con la aplicación del concepto *École et Développement* (Escuela y Desarrollo) basado en el conocimiento profundo del entorno local, la apertura al mundo rural y urbano y la adquisición de conocimientos científicos,

literarios, artísticos y deportivos; y la Ley de Reforma Educativa de 1995 que conlleva la adopción del concepto *École-Nation* (Escuela-Nación) caracterizado por la formación de ciudadanos responsables, impregnados de las realidades de su país y abiertos al mundo exterior (Koffi, 2009: 41-48; Kourouma y Kouakoussui, 2015: 163). Así lo entienden también Békélé *et al* (2020: 7), de quienes tomamos la siguiente observación:

Tras los procesos de independencia, los países fomentaron la africanización de sus currículos, tendencia que contextualiza la génesis de esta colección. Su creación fue el resultado de la colaboración entre la editorial EDICEF y varios especialistas marfileños de la enseñanza del español deseosos de poder trabajar con material didáctico adaptado tanto a las necesidades pedagógicas de los alumnos como a las realidades socioeconómicas, históricas y educativas africanas

Para la mayoría de las disciplinas escolares, hubo que esperar hasta el final del siglo para asistir a una verdadera enculturación de los contenidos curriculares, debido a circunstancias históricas particulares entre las cuales habría que mencionar, sin lugar a duda, la falta de pericia en el ámbito de la concepción y redacción de manuales escolares. No en balde Awa Yéo escribe: «Los profesionales de todas las disciplinas nos beneficiamos de dos meses de formación sobre la elaboración de manuales escolares por parte de especialistas canadienses.» Tras esta formación (1993-1994), lo primero que hicieron los futuros autores de *Horizontes* fue elaborar unos *Cahiers d'activités* (*Cuadernos de actividades*) que constituirían, en efecto, la génesis de *Horizontes*:

A la hora de pasar a la práctica, primero redactamos Cuadernos de actividades, los llamados *Cahiers d'activités CEDA*, para Quatrième, Troisième, Seconde, Première, e incluso Terminale. En algún momento, algunos profesores solo utilizaban estos cuadernos en sus clases en lugar de los manuales franceses. Entre 1994 y 1997, trabajamos sobre los libros de texto propiamente dichos, y en 1998 salió *Horizontes Espagnol 4^e*⁹⁹.

99 Awa Yéo, Entrevista del 18 de junio de 2021, Abiyán.

Efectivamente, hojeando el *Cahier d'activités Espagnol 4e* (noviembre de 1995), el *Cahier d'activités Espagnol 2de* (agosto de 1997) o el *Cahier d'activités Espagnol 1re* (octubre de 1997), observamos que, de los cuatro autores que son Doumouya Amenan Thérèse, Awa Yéo, Marcel Nougou Kouao y Christophe Kangah Kangah, tres pasarían luego a formar parte del equipo redactor de *Horizontes*. Estos son: Awa Yéo, Marcel Nougou Kouao y Christophe Kangah Kangah, siendo los nuevos integrantes del colectivo Niango Aloboué Camille y Bodiallo Djédjé. En 1998, salió *Horizontes Espagnol 4e* y, cada año siguiente se publicó el libro de texto del próximo nivel de estudio, por lo que el proceso de adaptación del manual de ELE se acabó en 2002 con *Horizontes Espagnol Tle*, después de *Horizontes Espagnol 3e* en 1999, *Horizontes Espagnol 2de* en 2000 y *Horizontes Espagnol 1ère* en 2001. En 2001 se jubilan Awa Yéo y varios de sus compañeros de la aventura *Horizontes*, legando al mundo de ELE marfileño y africano un documento histórico.

En resumidas cuentas, la colección de manuales *Horizontes*, como fruto de una colaboración franco-marfileña, representa el puente entre los libros de texto franceses y los libros de texto marfileños, entre el método tradicional y el enfoque comunicativo, entre el siglo XX y el siglo XXI. Este puente se construyó entre 1998 y 2002, es decir, durante los últimos dos años del siglo pasado y los primeros dos años del siglo presente.

HORIZONTES MÁS ALLÁ DE LAS FRONTERAS DE COSTA DE MARFIL

Como se ha anticipado en varias líneas del apartado anterior, *Horizontes* es el producto de una colaboración entre profesionales franceses y marfileños. A su vez, este hecho parece perfectamente compatible con la idea de apertura subyacente en el mismo título de la colección, como veremos a continuación.

Durante el proceso de elaboración de los manuales, deberíamos ir de vez en cuando a Francia para tener reuniones de trabajo con el editor, pero para reducir los costos, venía a Costa de Marfil una francesa llamada Siffre Jacqueline para trabajar con nosotros. Vino tres o cuatro veces¹⁰⁰.

100 Awa Yéo, Entrevista del 18 de junio de 2021, Abiyán.

Más allá de las personas físicas, esto también fue una colaboración entre dos casas editoriales como son la francesa EDICEF (*Éditions Classiques d'Expression Française*) y la marfileña NEI (*Nouvelles Éditions Ivoiriennes*).

Según lo que nos contó Awa Yéo, el título *Horizontes* había sido una propuesta del editor francés, y a todos les había gustado enseguida. En el Diccionario de la Lengua Española, el horizonte se define como el «límite visual de la superficie terrestre, donde parecen juntarse el cielo y la tierra». Aunque se percibe en esta definición la idea de límite o frontera, también parece intuirse en el término la idea contraria de sin límite o sin frontera, la cual puede justificar esta otra acepción del vocablo en el mismo diccionario: «conjunto de posibilidades o perspectivas que se ofrecen en un asunto, situación o materia». Por lo tanto, lo propio del horizonte no es cerrar sino más bien abrir, dar rienda suelta a algo o a alguien; y todavía más cuando la palabra se da en su forma plural *horizontes* (Djandué, 2021b).

Con esto queremos dejar constancia de que, desde el inicio, al menos en la mente del editor, la colección de manuales no se elaboraba únicamente para Costa de Marfil, lo cual se percibe, además, claramente a través de la enorme cantidad de referencias culturales, históricas, literarias, políticas y geográficas relativas a África y su diáspora en las páginas de todos los libros de texto *Horizontes* (Djè, 2014; Djandué, 2021a), así como por la omisión voluntaria de los nombres de sus autores marfileños. A la pregunta «¿Por qué no aparecen sus nombres en los manuales?», Awa Yéo contestó: «Fue una política de venta del editor. De figurar los nombres de los autores marfileños, los libros *Horizontes* a lo mejor no serían fácilmente vendibles en otros países africanos, lo cual hubiera reducido mucho las ganancias» (Entrevista del 18 de junio de 2021).

Realmente, ¿algún papel desempeñó la anonimización de los manuales en su aceptación y uso en países como Gabón, Senegal o Benín? Quizá sí, quizá no. En cualquier caso, los propios investigadores de estos países africanos, quienes además saben muy bien dónde se elaboró *Horizontes*, suelen exponer argumentos como aquellos que recogemos a continuación para justificar la buena acogida de la colección en sus sistemas educativos. Así, para Messakimove Steiner (2022: 137), «la

necesidad imperiosa de incorporar en los programas los contenidos culturales de referencias africanas» es el principal motivo porque el Ministerio de educación gabonés recomendó el uso de *Horizontes* como libro de referencia para todos los niveles a partir del curso 2003-2004. En Senegal, Diop (2013: 11) piensa que la elección de *Horizontes* como principal herramienta textual para la enseñanza del español en el primer ciclo es digna de elogio por su esfuerzo de contextualización y la constante voluntad de ajustarse a los principios del enfoque comunicativo. Por fin, se debe a tres especialistas benineses esta afirmación:

Aunque haya varios motivos que justifican el crecimiento del número de aprendientes del español en Benín, uno se relaciona con la pertinencia de los materiales en el programa: los manuales de la Colección Horizontes. Estos manuales presentan muchos aspectos positivos de los cuales podemos destacar: – la relación que se establece entre las actividades pedagógicas y el texto; – la adecuación entre la lengua usada y el nivel de los aprendientes. (Batamoussi, Bodjrénou y Médénou, 2020: 38)

Con respecto a este último país, Awa Yéo fue quien personalmente presentó *Horizontes* por primera vez en el colegio *Complexe Scolaire de la Cité «Vie Nouvelle»* de Cotonú, la capital de Benín. Así lo explica:

Estaba de vacaciones en este país en 2003, en casa de una amiga mía que enseñaba español allí. Un día me pidió presentar Horizontes a los profesores de su centro. Participaron unas quince personas. La experiencia gustó tanto que la consejera pedagógica propuso repetirla con un público más importante. Con el permiso de mi anfitriona, volví a presentar el manual a un grupo de cerca de 30 profesores. Luego se hizo una aplicación de la nueva metodología en clase y a los participantes les llamó mucho la atención la buena interacción entre el profesor y los alumnos. Creo que a partir de esta experiencia decidieron adoptar el libro Horizontes en Benín¹⁰¹.

Una carta de agradecimiento dirigida a la «inspectora» marfileña por la directora del colegio al final de su estancia en Cotonú, mucho

101 Awa Yéo, Entrevista del 18 de junio de 2021, Abiyán.

dice sobre la buena impresión que le había dejado a una parte del profesorado y alumnado de ELE beninés.

Su breve estancia en Cotonú y las visitas pedagógicas que realizó a nuestra escuela nos dieron la oportunidad de tocar y experimentar la profundidad de la generosidad que se refleja en su personalidad. Además de su radiante humildad, su amplitud de miras y su capacidad para escuchar a los demás, que pueden beneficiarse de cualquier contacto con usted, nuestros profesores pueden inspirarse en ello para mejorar su rendimiento. De hecho, sus enriquecedoras visitas fueron muy apreciadas por nuestros profesores y, sobre todo, por nuestros alumnos, que nos dijeron en secreto que esperaban volver a verla en los años venideros, un deseo que compartimos de todo corazón. Mientras formulamos nuestros deseos en previsión de ello, nuestros sentimientos de gratitud hacia usted nunca se agotarán. Señora Inspectora, en este momento de su partida hacia Abiyán, le renovamos nuestro sincero agradecimiento y le deseamos un feliz regreso con su familia. (Nuestra traducción, véase Anexo)

De los testimonios recogidos de diferentes investigadores africanos se desprenden dos características esenciales de *Horizontes*; por una parte, la africanización de los contenidos textuales e iconográficos y, por la otra, la transición del método tradicional plasmado en los manuales de ELE franceses al enfoque comunicativo. En las aulas de Costa de Marfil, sin embargo, tiene cada vez menos protagonismo porque existen nuevas propuestas editoriales desde 2018 que, pese a innegables novedades (Djandué, Djè, y Kumon, 2019), mucho le deben a *Horizontes* cuya rica herencia se perpetúa de una manera u otra.

EL DESPUÉS DE LA COLECCIÓN *HORIZONTES*

Por las plasmaciones más o menos distintas del enfoque comunicativo en la secundaria marfileña (Djandué, Djè y Kumon, 2019), la colección *Horizontes* ha impactado de forma duradera el contexto educativo del país, empezando por los principales actores de la enseñanza-aprendizaje de ELE. Tanto que representa una referencia insoslayable para la creación de nuevos manuales de ELE en Costa de Marfil. Si *Horizontes* se con-

sidera un puente entre los libros de texto franceses y los libros de texto marfileños, ¿qué influencias suyas pueden observarse en estos últimos? Esta es la pregunta a la que pretendemos aportar respuestas en este último apartado. Pero, ante todo, conviene presentar los manuales post *Horizontes*:

AUTORES	TÍTULO	AÑO
Niango, A. C., Yao, A. T. D., Melles, I. A., Yépri, A. J.-B., Kouassi, K. y Allou, O. A.	<i>Sale el sol 6e/5e</i> (10/20 de ESO)	2011
Niango, A. C., Melles, I. A., Yépri, A. J.-B., Allou, O. A. y Silué, S.	<i>¡Ya estamos! 4e</i> (30 de ESO)	2018
Niango, A. C., N'guessan, N. H., Kouassi, K., N'goran, Y. V. y Yapi, F. A.	<i>¡Ya estamos! 3e</i> (40 de ESO)	2019
Yao, A. T. D., Kouassi, K., Allou, O. A., Kouakou, I. V. y Tuo, G.	<i>¡Más allá! 2de</i> (10 de Bach.)	2020
Meless, I. A., Kouassi, K., N'douba, K., Koffi, N. J. y Kouadio, Y. J.	<i>¡Más allá! 1re</i> (20 de Bach.)	
Yao, A. T. D., Kouassi, K., Allou, O. A., N'goran, Y. V. y Miézou, T. H. B.	<i>¡Más allá! Tle</i> (Últm. de Bach.)	
Une équipe d'inspecteurs pédagogiques	<i>HABLO Español 4e</i>	2022
	<i>HABLO Español 3e</i>	

Tabla 1. Los manuales marfileños de ELE post *Horizontes*

Fuente. Elaboración propia

Dos décadas después de *Horizontes*, los profesionales marfileños han publicado, de 2018 a 2022, tres nuevas colecciones de manuales: *¡Ya estamos!* (para 30 y 40 de la ESO), *¡Más allá!* (para 10, 20 y Último de bachillerato) y *HABLO Español* (para 30 y 40 de la ESO). Antes de esta primavera en la producción de materiales didácticos adaptados al contexto sociocultural de los actores, en 2011, *Sale el sol* (10/20 de la ESO) había constituido una propuesta original a favor de un aprendizaje

precoz del español en Costa de Marfil, al tiempo que se posicionaba como el único manual diseñado de acuerdo con los principios de la Formación por Competencias.

La primera observación que se nos ocurre es que en los manuales de ELE post *Horizontes* no se pasa por alto los nombres de los autores, una forma de asumir y afirmar no solo la identidad civil sino también, de alguna forma, la identidad nacional y cultural. Solo se escoden los autores de *HABLO Español* (2022) bajo la denominación *Une équipe d'inspecteurs pédagogiques* (Un equipo de inspectores pedagógicos), y no hay lugar a duda que algunos o todos aquellos que redactaron *Sale el sol*, *¡Ya estamos!* o *¡Más allá!* sean miembros de este misterioso colectivo de pedagogos.

Mientras que *Horizontes* se adscribe a la Pedagogía Por Objetivos como primera implementación del enfoque comunicativo en el sistema educativo marfileño, *Sale el sol* sigue los principios de la Formación por Competencias. Solo en los títulos se percibe una influencia del primer manual sobre el segundo; y es que la frase simple *Sale el sol* evoca también el horizonte, aunque con una connotación más asociable al amanecer que al atardecer.

Por su parte, *¡Ya estamos!* y *¡Más allá!* constituyen una colección completa de manuales a imagen de *Horizontes*, con la pequeña diferencia de que, en su caso, los dos libros de ESO se agrupan bajo un título (*¡Ya estamos!*), y los tres de Bachillerato bajo otro título (*¡Más allá!*) (Djandué, 2021b). La enseñanza comunicativa de la lengua se desarrolla aquí conforme al Enfoque Por Competencias con, entre otros momentos didácticos claves, las actividades *En parejas* y *En grupos* heredadas de *Horizontes*.

Por fin, para gran parte de los observadores del ámbito de ELE marfileño, *HABLO Español* no sería más que una réplica mejorada de *¡Ya estamos!*. El nuevo título pone el énfasis en la responsabilidad individual del alumno en su aprendizaje, al pasar de un sujeto plural (*¡Ya estamos!*) a un sujeto singular (*HABLO Español*); así como en la práctica efectiva de la lengua meta. Por lo tanto, *¡Ya estamos!* y *HABLO Español* no tienen el mismo posicionamiento ideológico y pedagógico con respecto a *Horizontes*. Del primer manual al segundo, por poner un ejemplo, los

elementos culturales marfileños se reducen sobremanera como para no perder de vista la trascendencia de la práctica sobre la teoría, de acuerdo con una clara opción a favor de lo que Martín Martín (2000: 34) llama la versión fuerte del enfoque comunicativo y que considera que es el propio uso de la lengua meta lo que permite aprenderla.

CONCLUSIÓN

No habrá pasado desapercibido que Awa Yéo fue la única mujer del colectivo de profesionales marfileños al que se debe la colección *Horizontes*, siendo los otros cuatro Nogbou Kouao Marcel, Niango Aloboué Camille, Bodiallo Djédjé y Kangah Kangah Christophe. Todo un símbolo del papel de «las mujeres en la enseñanza-aprendizaje del español en Costa de Marfil» (Djè, 2020). Ella ha marcado la historia de la enseñanza de ELE en Costa de Marfil a la vez como profesional y como persona; docente, formadora de formadores y autora de materiales didácticos.

En esta última tarea, y sin menospreciar la rica actividad editorial que ha precedido, preparado y acompañado la aventura *Horizontes*, la colaboración de Awa Yéo en la redacción y la difusión de *Horizontes* es la que realmente hace de ella una de las figuras femeninas más relevantes del ámbito de ELE marfileño y africano, habida cuenta del eco e impacto que ha tenido este manual pionero en los sistemas educativos de varios países de África al sur del Sahara.

Bajo la forma de un libro de texto, ella y sus compañeros han legado a los actores de ELE marfileños una herramienta de referencia para inspirar y guiar las acciones presentes y futuras, especialmente en materia de creación de materiales didácticos. Puente entre los libros de texto típicamente franceses y los libros de texto típicamente marfileños, *Horizontes* constituyó la primera piedra de la gestión autónoma y soberana del ámbito de ELE por las autoridades marfileñas. Y, como fruto de una colaboración franco-marfileña en el caminar hacia la emancipación política y cultural tras casi un siglo de colonización, ha sido a la vez un instrumento de aprendizaje y de afirmación identitaria.

BIBLIOGRAFÍA


- AGNIMEL, A. S. (1984). *L'enseignement de l'allemand dans les lycées et collèges de Côte d'Ivoire. Étude critique des méthodes utilisées pour l'enseignement de la langue et des contenus proposés en civilisation dans les manuels (1958-1992)*. Thèse de Doctorat du 3^e Cycle, Université de Metz, Metz, France.
- BATAMOSSI, H. V., BODJRENOU, D. Y MÉDÉNOU, C. B. (2020). La colección *Horizontes*, los manuales didácticos de la enseñanza del español en Benín vistos desde un ángulo crítico. *Revue Internationale de Linguistique Appliquée, de Littérature et d'Education*, 3 (3), 36-50.
- BÉKALÉ, H. D., CARO M. M., DJANDUÉ, B. D., RECUENCO P. M. Y SERRANO A., J. (2020). Ampliación de horizontes: materiales didácticos ELE en África al sur del Sahara. *marcoELE*, 30, 1-17.
- DIOP, P. M. (2013). La Didactique de l'Espagnol Langue Étrangère au Sénégal: essai d'épistémologie disciplinaire et ses déclinaisons méthodologiques et didactiques opérationnelles. *Sudlangues*, 20, 1- 24.
- DJANDUÉ, B. D. (2021a). Libros de texto y enculturación del español en Costa de Marfil. *Cuestiones Pedagógicas, Revista de Ciencias de la Educación*, 1(30), 131-141.
- DJANDUÉ, B. D. (2021b). Approche titrologique et paratextuelle des manuels d'espagnol en usage en Côte d'Ivoire. *Liens Nouvelle Série, Revue Internationale Francophone*, 2(31), 55-71.
- DJANDUÉ, B. D. Y DJÈ, A. M. (2023). Entre globalisation et déglobalisation dans la conception des manuels d'Espagnol Langue Étrangère en Côte d'Ivoire. *Nzassa*, 10, 324-334.
- DJANDUÉ, B. D., DJÈ, A. M. Y KUMON, A. S. (2019). De *Horizontes* a ¡*Ya estamos!*: Lo que ha cambiado. *Nzassa*, 2, 93-105.

- DJÈ, A. M. (2014). *Les représentations de l'Espagne et de l'Amérique hispanique dans les manuels d'espagnol en Côte d'Ivoire de 1960 à 2007*. Thèse de Doctorat en sciences de l'éducation publiée, Université François-Rabelais, Tours.
- DJÈ, A. M. (2020). Las mujeres en la enseñanza/aprendizaje del español en Costa de Marfil. *GERMIVOIRE*, 13(1), 126-138.
- DOUMOYA, A. T., YÉO, A., KOUAO, N.M. Y KANGAH, K. C. (1997). *Cahiers d'activités Espagnol 1re*. CEDA.
- DOUMOYA, A. T., YÉO, A., KOUAO N.M. Y KANGAH, K. C. (1997). *Cahiers d'activités Espagnol 2de*. CEDA.
- DOUMOYA, A. T., YÉO, A., KOUAO, M. N. Y KANGAH, K. C. (1995). *Cahiers d'activités Espagnol 4e*. CEDA.
- KOFFI, K. H. (2009). *Panorama de la pluralidad lingüística y cultural de Costa de Marfil: situación del español como lengua extranjera*. Memoria DEA. Universidad de Granada.
- KOUROUMA, I. Y KOUAKOUSSUI, J-B (2015). Réformes et changements. *Revue Universitaire des Sciences de l'Éducation*, 5, 161-176.
- KUMON, A. S. (2015). Análisis de las prácticas docentes del profesorado de español como lengua extranjera de Costa de Marfil. Tesis Doctoral. Universidad de León.
- LEÓN L. G. (2015). La narrativa, como recurso en la investigación educativa. *Praxis Investigativa ReDIE*, 7(13), 85-92.
- MARTÍN M, J. M. (2000). *La lengua materna en el aprendizaje de una segunda Lengua*. Sevilla: Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones.
- MELESS, I.A., KOUASSI, K., N'DOUBA, K., KOFFI, N.J. Y KOUADIO, Y. J. (2020). *¡Más allá! Espagnol Première*. NEI/CEDA.
- MESSAKIMOVE S., S. (2022). *Preparación para la prueba escrita de Español como Lengua Extranjera en Gabón: análisis comparado de prácticas docentes en Bachillerato*. Tesis doctoral. Universidad Complutense

- NIANGO, A. C., N'GUESSAN, N. H., KOUASSI, K., N'GORAN, Y.V. Y YAPI, F A (2019). *¡Ya estamos! Espagnol 3e*. NEI/CEDA.
- NIANGO, A. C., MELLES, I. A., YÉPRI, A. J-B, ALLOU, O. A. Y SILUÉ, S. (2018). *¡Ya estamos! Espagnol 4e*. NEI/CEDA.
- NIANGO, A. C., YAO, A. T. EP D., MELLES, I. A., YÉPRI, A. J.-B., KOUASSI, K. Y ALLOU, O. A. (2011). *Sale el sol Espagnol 6e/5e*. PUCI.
- UNE ÉQUIPE D'INSPECTEURS PÉDAGOGIQUES (2022). *HABLO Español 4e/ HABLO Español 3e*. Éditions SuperNova.
- VV.AA. (2002). *Horizontes Espagnol Terminale*. EDICEF/NEI.
- VV.AA. (2001). *Horizontes Espagnol 1re*. EDICEF/NEI.
- VV.AA. (2000). *Horizontes Espagnol 2e*. EDICEF/NEI.
- VV.AA. (1999). *Horizontes Espagnol 3e*. EDICEF/NEI.
- VV.AA. (1998). *Horizontes Espagnol 4e*. EDICEF/NEI.
- YAO, A.T. EPSE D., KOUASSI, K., ALLOU, O. A., N'GORAN, Y. V. & MIÉZOU, T. H. B. (2020). *¡Más allá! Espagnol Terminale*. NEI/CEDA.
- YAO, A. T. ÉPSE D., KOUASSI, K., ALLOU, O.A., KOUAKOU, NÉE I. V. Y TUO, G. (2020). *¡Más allá! Espagnol Seconde*. NEI/CEDA.
- YÉO, A. (2020). El español y yo. *Manuscrito inédito escrito con motivo de la conferencia sobre «Mujeres marfileñas enseñantes del español-Pioneras de la enseñanza del español en Costa de Marfil»*. Embajada de España en Abiyán, 09 de marzo de 2020.

ANEXO

C S C



**COMPLEXE SCOLAIRE
DE LA CITE
"Vie Nouvelle"**

06 B.P. 2524 - TEL. 33 25 39
Rue de la SONICOG Face PROMOPHARMA
AKPAKPA COTONOU (Rép. du Bénin)

COTONOU, LE 14/05/03

N / Réf.
V / Réf.

La Directrice du Complexe Scolaire de
la Cité "Vie Nouvelle"
COTONOU

A

Madame YEO Awa,
Inspectrice d'Espagnol

Objet :
Remerciement

Madame l'Inspectrice,
Votre bref séjour à Cotonou et les visites pédagogiques effectuées dans notre établissement nous ont permis de toucher du doigt et de vivre la profondeur de la générosité dont votre personnalité est le reflet.
A l'humilité rayonnante à laquelle s'ajoutent votre ouverture d'esprit et une bonne écoute que tout contact avec vous peut faire profiter, nos enseignants peuvent s'en inspirer en vue de parfaire leur prestation.
En réalité, c'est dire que vos visites de classe enrichissantes, furent bien appréciées par nos professeurs et surtout nos élèves qui nous confient en secret leurs vœux de vous retrouver parmi eux, dans le cas échéant les années à venir ; souhait que nous partageons vivement. Formulant nos desiderata par anticipation dans ce sens, nos sentiments de gratitude à votre adresse ne sauraient tarir.
Madame l'Inspectrice, à ce moment de votre départ pour Abidjan, nous vous renouvelons nos sincères remerciements et vous souhaitons un bon retour dans votre famille.

La Directrice
Moulikatou ADEDJOUAN
06 B.P. 2524 141, 33-25

Arte y estudios de género



De la pintura mural Ndebele al Arte Urbano. Una propuesta artística femenina para hacer frente al apartheid en Sudáfrica

FRANCISCO DELGADO CHICA
Universidad de Granada

INTRODUCCIÓN

Históricamente, la pintura mural ha supuesto la génesis de las artes plásticas, pues surgió en paralelo al inicio del ser humano y situó al continente africano como cuna del arte rupestre. Hombres (y como evidencian las últimas investigaciones, también mujeres) aplicaron a partir del polvo de minerales o materias orgánicas de origen vegetal o animal los pigmentos sobre la piedra de abrigos rocosos, gracias a plumas de aves, espátulas o sus mismos dedos. Representaron figuras naturalistas y detalladas durante los primeros dos períodos, de los cazadores (VI al III milenio a.n.e.) y de los pastores (siglo IV al 1600 a.n.e.), mientras que en el período del caballo (1600 a.n.e. al I d.n.e.) y del camello (200 a.n.e. al 700 d.n.e.) aparecieron pintadas principalmente simbólicas y esquemáticas (Cortéz, 2017: 14). En cualquier caso, se caracterizaron por ser monocromas, presentar un trazo continuo o punteado y un fuerte carácter mágico al ilustrar fauna salvaje, figuraciones humanas, manos o motivos vegetales. Ejemplo de ello lo vemos en las figuras antropomorfas danzantes, cazando o realizando algún ritual de iniciación en el yacimiento de Tassili N'Ajjer al norte de Argelia.

A causa de la cristianización de territorios de Nubia y Etiopía durante los siglos V y VI d.n.e., se produjo una mezcla entre la pintura

africana y la técnica copto-bizantina que tuvo mucha presencia en la pintura mural preferentemente al fresco, aunando características autóctonas y bizantinas que han perdurado hasta tiempos recientes como demuestran los frescos de los siglos XVIII y XIX en la iglesia de Ura Kidane Mihret en el lago Tana (Cortéz, 2017: 46). No obstante, existen diferencias en el fin de las pinturas con respecto a las ejecutadas siglos atrás, puesto que ahora los murales se encuentran al servicio de la arquitectura, son meramente decorativos y raramente tienen una intención expresiva o divina.

El arte rupestre y mural africano es concebido por la humanidad como un legado común que nos ha ayudado a construir la Historia del Arte desde sus inicios, motivo por el que Nelson Mandela (1918-2013) pudo llegar a reconocerlo como una de las grandes contribuciones africanas al patrimonio global. Uno de sus grandes atractivos reside en el simbolismo del color (principalmente ocres, rojo y negro), aunque la historiografía ha considerado que su único objetivo es el de embellecer, excepto en ritos y ceremonias.

Es aquí donde nuestra aportación busca abrir nuevos horizontes al analizar el arte mural y público de inicios del siglo XX hasta la actualidad en Sudáfrica, considerando dos expresiones pictóricas diferentes en tiempo y forma, pero con fines en ocasiones similares. Hablamos de la relación existente entre la pintura mural artística y el Arte Urbano. La primera se caracteriza por poseer un carácter decorativo y expresivo y pretende con sus temas estéticos (colores planos, figuras geométricas, representaciones figurativas, etc.) alegrar visualmente determinados muros, mientras que la segunda descuida en ocasiones el valor estético para sustituirlo por fines revolucionarios y mensajes transgresores. Asimismo, ambas parten del mismo origen (devolver el arte a los muros) y responden a cuestiones culturales, sociales y políticas a través de un arte en principio efímero pero que merece ser conservado para generaciones futuras.

En 2010 se celebró la exposición «Murals. Práctiques Murals Contemporànies» en la Fundación Miró de Barcelona que quedó registrada gracias al documental «Murales», publicado en la plataforma Netflix (Pérez, 2010). En él se plantean los nexos existentes entre artistas

contemporáneos y heterogéneos dedicados al arte mural¹⁰². De ellos, destacamos la presencia de seis mujeres de la etnia Soninké de Djajibiné (Mauritania), quienes decoran el interior y exterior de sus casas mezclando los pigmentos con la tierra local, añadiendo capas de adobe y pintando los muros mientras que cantan en árabe. También colaboraron Sakarin Krue-on, muralista budista para quien todo es efímero, los artistas urbanos españoles Nuria y Eltono o los graffiteros Scope One de Singapur y UTR Crew de Bosnia-Herzegovina. Pese a sus diferentes culturas y movimientos artísticos, el modo de proceder y el objetivo a alcanzar es trascendental en la comprensión de las obras, coincidiendo además el carácter percedero.

Teniendo presente esto, a continuación, nos aproximamos al arte mural del grupo étnico Ndebele, surgido a raíz de la segregación racial causada por el *apartheid* sudafricano entre 1948 y 1994. En este sentido, también vamos a analizar dos pinturas murales ejecutadas en Johannesburgo por la artista urbana de fama internacional Faith XLVII que buscan criticar el sistema de segregación racial. Por último, vamos a valorar su carácter patrimonial al ser considerados recursos culturales en potencia, para así contextualizar la historia reciente de Sudáfrica y hacer frente a su pasado traumático en favor del respeto y defensa de los derechos humanos.

METODOLOGÍA

Para la realización de esta investigación hemos recurrido a fuentes primarias mediante entrevistas con personal garante en tutelar el patrimonio cultural sudafricano y, principalmente, secundarias al abordar el estado de la cuestión de un tema actual. Para su desarrollo hemos analizado el enfoque reivindicativo y feminista de dos expresiones artísticas sudafricanas, investigadas previamente, pero de forma independiente:

102 En la exposición participaron Coopérative Féminine de Djajibiné Gandega, Lothar Götz, Scope One, Utr Crew, Jerónimo Hagerman, Sakarin Krue-on, Brian Rea, Nuria + Eltono, Paul Morrison, Ludovica Gioscia y Jacob Dahlgren. Estos realizaron durante varias semanas sus obras y, una vez finalizada la exposición a finales de junio de 2010, los murales desaparecieron.

el arte mural Ndebele y el Arte Urbano. Es necesario subrayar que el empleo generalista que en este estudio se hará del término Arte Urbano hace referencia a obras autorizadas o ilegales ejecutadas en el espacio urbano y público. Se han usado los siguientes recursos:

Bibliografía sobre arte africano, Ndebele, Street Art mundial, arte callejero en Sudáfrica y segregación racial.

Buscadores digitales: Repositorios institucionales de universidades (Universidad de Granada y University of South Africa, Freien Universität Berlin), Dialnet, Scopus, Google Académico, Google Street Art Project, páginas web estatales, YouTube, redes sociales (Instagram), páginas web de artistas y foros.

Normativa estatal como la Constitución o la Política de Arte Público.

En primer lugar, se ha analizado el contexto histórico en el que se han desarrollado ambas expresiones culturales, coincidiendo con el inicio y fin de la segregación racial en Sudáfrica. En segundo lugar, hemos destacado el papel transgresor de ambas expresiones protagonizadas por mujeres y con base en la técnica mural. Una vez valorizadas las obras de arte mural Ndebele y de la artista Faith XLVII se ha dado a conocer su estado jurídico y patrimonial. Todo ello nos ha permitido proponer un nuevo discurso y plantear la necesidad de conservar ambas expresiones –una como bien cultural inmaterial y otra como patrimonio emergente–, con el objetivo de que sus valores tangibles e intangibles sean preservados para generaciones futuras.

RESULTADOS

Determinadas pinturas murales urbanas y públicas son concebidas como un eficaz arma propagandística y herramienta reivindicativa que, a su vez, suscitan valores estéticos y promueven la cohesión social entre los ciudadanos que conviven con ellas. En este sentido, los murales decorativos efectuados por las mujeres Ndebele y las obras de Arte Urbano de la artista sudafricana Faith XLVII coinciden en ser a la vez monumentales e íntimas o privadas y públicas. Ambas se asemejan en la búsqueda de la justicia, de la libertad y de un pasado común. Por este motivo, examinamos la importancia del arte mural Ndebele y de las obras urbanas de Faith⁴⁷ en Johannesburgo para hacer frente al

apartheid. Finalmente, llevaremos a cabo una valoración patrimonial sobre estas obras en Sudáfrica atendiendo a la apreciación ciudadana y a las instituciones públicas encargadas de tutelar el patrimonio cultural.

LA SEGREGACIÓN RACIAL EN SUDÁFRICA

DESDE 1948 HASTA LA DEMOCRACIA

Como en el resto del continente africano, durante el siglo XIX Sudáfrica también sufrió la colonización europea de británicos y holandeses que lucharon por poseer sus tierras. Los conflictos entre ambas potencias continuaron hasta 1902 cuando Gran Bretaña venció a Holanda, pero con el objetivo de conformar un gobierno responsable decidió ceder a los holandeses dos de los estados que ya controlaban. Así, la Unión de Sudáfrica nació en 1909 gracias a la aprobación de una Constitución por parte del Parlamento de Londres y de los cuatro estados que se habían constituido en 1852: Cabo y Natal, colonizados por ingleses, y Transvaal y Orange, colonizados por los *Boers* (Bissio, 1997: 232).

Estos últimos, también conocidos como *afrikáners* o *voortrekker*, lo conforman un grupo de holandeses blancos que llegaron por vez primera a Sudáfrica y Namibia en 1647, atraídos primero por su localización geográfica (zona de paso hacia Oriente) y luego por sus ganados y tierras fértiles (Botero, 2016: 98). Desde 1883 los grupos autóctonos fueron desplazados y sometidos por los boers blancos al trabajo forzado, los cuales gobernaron en Sudáfrica hasta 1948 bajo el Partido Unido Nacional de Sudáfrica. Este partido (*Verenigde Party* en *afrikáans*) se formó gracias a la unión entre el Partido Nacional y su rival, el Partido Sudafricano dirigido por Jan Christiaan Smuts. Sin embargo, el final de la Segunda Guerra Mundial, la llegada de judíos a Sudáfrica, el inicio de la Guerra Fría y la muerte de Smuts contribuyeron a que ascendiera al poder el Partido Nacional, gobernado por el primer ministro Verwoerd y el Secretario de Asuntos Nativos Werner Eiselen.

Este partido gobernó de forma ininterrumpida desde el 4 de junio de 1948 hasta el 9 de mayo de 1994. Sus políticas se caracterizaron por fomentar el nacionalismo racista y, entre sus medidas más conocidas, sobresalió la creación del «apartheid». Etimológicamente, esta palabra proviene de la raíz inglesa «*apart*» (*apartar*) y del holandés «*heid*»

(rebaño o ganado), de modo que lo que buscó fue la segregación racial en el territorio sudafricano a través de la imposición de la raza blanca sobre la negra (que entonces conformaba el 82,3% de la población) (Bisio, 1997: 234). Por tanto, la población blanca se quedó con las tierras más fértiles (77% de Sudáfrica), podía acceder a las escuelas de forma gratuita, tener derecho al voto y formar parte de partidos políticos, consiguiendo así explotar las tierras -aún siendo minoría- y dominar a la población negra que agrupó en guetos denominados bantustanes (proveniente de *Bantu Homelands*, territorios patrios).

Durante los años 60 y 70 surgieron huelgas y protestas pacíficas (o violentas como la masacre de Sharpeville en 1960 o las revueltas en los suburbios de Johannesburgo en 1976) contra el *apartheid*, causando después el encarcelamiento de los miembros del Congreso Nacional Africano (CNA) donde destacaron Nelson Mandela o Albert Luthuli. Su ferviente lucha a favor de los derechos humanos dio sus frutos junto a la participación del Partido Comunista Sudafricano (SACP) o la Lanza de la nación, de modo que el primer ministro Pieter Botha (desde 1978 hasta 1989) no tuvo más remedio que aflojar las medidas y crear una cámara para cada grupo racial. Esto provocó el descontento de los nacionales racistas que se violentaron con la población negra, por lo que Botha finalmente encarceló a los líderes religiosos contrarios al *apartheid* y renunció a su cargo en 1989 (Denegri, 2015: 15), año en el que se produjo la famosa Marcha Púrpura en Ciudad del Cabo, protesta contra el *apartheid* celebrada el 2 de septiembre.

Su sustituto fue Frederik de Klerk, menos conservador que Botha, quien bajo el estado de emergencia efectuó elecciones generales, legalizó en 1990 el CNA, liberó de la cárcel a Mandela y abolió la ley de registro de la población y de tierras. Pese a las mejoras alcanzadas, la población negra seguía en desventaja con respecto a la blanca, por lo que no fue hasta 1992 cuando se celebró un referéndum para que los blancos votasen a favor o en contra del gobierno y, con resultado positivo, poder impulsar una nueva constitución que no plantease distinciones raciales. Así, en 1994 se celebraron las primeras elecciones multiétnicas en las que venció el CNA con Nelson Mandela a la cabeza como primer presidente negro de la historia del país (Botero, 2017: 101). Tras la aprobación de

nuevas medidas que contribuyeron a igualar los derechos de la población negra, el CNA cedió finalmente el puesto al Partido Democrático en 1999 presidido por Mbeki, dando paso a la democracia.

Esta breve aproximación nos permite conocer cómo fue la resistencia sudafricana ante el *apartheid*. Ejemplo de ello son los testimonios de grupos étnicos como el del dirigente zulú Gatshal Bunthelezi (descendiente directo del héroe Chaka) que pronunció: «Queremos alcanzar la total ciudadanía, la total participación en Sudáfrica. Con iguales derechos ejercitados en el sistema de cada hombre, un voto» (Bissio, 1997: 237). Esta opinión nos induce a reflexionar sobre las desventajas que sufrieron los pobladores negros de estas tierras, pero también sobre el papel que jugaron las mujeres de grupos étnicos minoritarios. Por tanto, vamos a analizar el papel ejercido por las mujeres del grupo Ndebele, quienes recurrieron a la pintura mural como respuesta a la separación racial y como medio para fortalecer su memoria e identidad.

LAS MUJERES NDEBELE Y LA RELEVANCIA DEL ARTE MURAL EN SU HISTORIA

El Arte y, especialmente, los murales han sido desde su desarrollo con las vanguardias mexicanas un referente para expresar ideologías, comunicar mensajes y embellecer interiores y exteriores de edificios públicos y privados. En relación a la fuerza política que tienen muchos de ellos, Gerry Adams señaló en el documental «Arte del conflicto: murales en Irlanda» la relevancia del lenguaje mural para expresar la violencia y la represión, tal y como manifestó el pueblo indígena káingang en el centro-sur de Brasil (Vicini y Bairon, 2019: 236). Ahora bien, el contenido reivindicativo del arte mural Ndebele es mucho más sutil y requiere del conocimiento de su historia para así comprender sus mensajes entre colores planos y figuras geométricas decorativas.

Durante el siglo XIX existió una nación llamada *AmaNdebele* que se fragmentó tras las contiendas entre los tres líderes de las tribus que acogía: los Ndebele de la región de Transvaal Norte, los de Transvaal Sur y los de Zimbabue. Así, los Ndebele se corresponden con uno de los grupos bantú provenientes de los Nguni y actualmente habitan las regiones de Limpopo, Gauteng y Mpumalanga (Sudáfrica). Su historia

ha estado marcada por la violencia y la opresión: primero por las pugnas contra los colonos, después por el dominio de holandeses e ingleses y finalmente por el *apartheid* impuesto por el Partido Nacional. Estas circunstancias condicionaron su modo de vida y, como han evidenciado Schneider (1986) o Botero (2017) en sus tesis doctorales, también impulsaron el desarrollo de un tipo de arte que se popularizó a escala internacional durante la década de los 90 del pasado siglo: la pintura mural Ndebele.

La práctica mural Ndebele fue datada por primera vez en 1936 (Ambolia, 2017: 14) y se caracterizó por ser ejecutada inicialmente por mujeres. El motivo se debe a que, desde la victoria de los boers en 1883, los Ndebele habían sido desplazados a otros territorios y los hombres debían trasladarse a las tierras de los colonos para labrarlas forzosamente. Mientras tanto sus mujeres (varias, pues los Ndebele son polígamos) permanecían en sus nuevos complejos familiares de barro y planta rectangular, muy diferentes a sus tradicionales *umuzi* (residencia en lengua *IsiNdebele*) de planta circular y techos de madera (Frescura, 1981: 101-108). Sus vidas y tradiciones habían cambiado por completo, por lo que estas decidieron recurrir al Arte mediante la creación de brazaletes, la elaboración de textiles o la decoración mural (práctica denominada *umbhlobiso*) para fortalecer su identidad y sentimiento de comunidad (Botero, 2016: 100), sobre todo cuando decoraban las paredes aprovechando los ritos de iniciación de los jóvenes del grupo (Ambolia, 2017: 11).

En este sentido, las mujeres decoraron las paredes de sus casas de modo similar a como lo hacen las de la etnia Soninké de Djajibiné antes mencionado: preparan los pigmentos naturales y los instrumentos para su aplicación sobre el adobe y pintan sobre los muros empleando sus dedos, sin bocetos previos y a mano alzada. Esta técnica supuso problemas en la conservación de los murales ya que desaparecían cuando llovía, de modo que a mediados de 1950 el gobierno del *apartheid* se percató del interés turístico que estas obras suscitaban e introdujo la pintura acrílica, mucho más resistente y posibilitando la introducción de nuevos colores como el azul, verde, rosa, naranja o violeta (Botero, 2016: 109). Asimismo, el gobierno impulsó la creación *ad hoc* de la Villa Turística

KwaMsiza en Ndzundza, llamada luego Msiza II (Ambolia, 2017: 19), donde las mujeres decoraron el exterior e interior de sus viviendas.

Mientras que los primeros murales de 1930-1950 se caracterizaron por la simetría, el contraste entre colores y la repetición de patrones geométricos abstractos, los ejecutados posteriormente (popularizados por las fotografías Margaret Courtney-Clarke y Constante Stuart Larrabee) se vieron marcados por el influjo del contexto social, de ahí que durante los años 60 se reprodujesen aviones y desde los años 80 figuras humanas, futbolistas y animales salvajes (Botero, 2016: 104). Su evolución supuso la expansión internacional del arte Ndebele a otros soportes pues, aunque al inicio sólo se decoraron viviendas, a finales del pasado siglo se pintaron iglesias e incluso automóviles con motivos de la cultura pop y el vocabulario artístico autóctono (Ambolia, 2017: 73). Especialmente, el gusto global por lo Ndebele se debe a la notoriedad de la artista contemporánea sudafricana, y de pasado Ndebele, Esther Mahlangu¹⁰³.

Este arte empezó a desaparecer durante la década de los 80 cuando la Villa KwaMsiza se desalojó y el grupo étnico tuvo que dirigirse a otro emplazamiento ubicado en el área norte de Pretoria, al nordeste de Johannesburgo. Aquí permanecieron hasta 1986 cuando la guerra civil entre los Ndebeles impulsó su traslado hacia las regiones antes mencionadas de Limpopo, Gauteng y Mpumalanga. Como señala Botero, durante esta guerra algunos Ndebele se desplazaron a áreas industriales de Johannesburgo llamadas *townships* y que se destinaron a acoger a la población negra (2016: 111). Esto también influyó en la desaparición de la tradición pictórica Ndebele pues a finales del siglo XX e inicios del XXI los murales resultarían arcaicos para la ciudad más cosmopolita de Sudáfrica. Aun así, sus obras de gran valor artístico y antropológico han permanecido en el imaginario colectivo sudafricano e internacional gracias a algunas mujeres que aún practican el arte mural Ndebele, a las reproducciones fotográficas, a los ejemplos tangibles que

103 Esther Mahlangu (1935, Mpumalanga) realizó en 1989 «House» en Kwa Ndebele de Mapoch (Sudáfrica) y en 1991 el proyecto «Art Car» junto a la empresa automovilística BMW.

aún se conservan como la iglesia de *Isango LeZulu* en Weltevreden, y a los artistas contemporáneos que se han inspirado en este arte tribal para realizar murales al aire libre como la francesa Camille Walala o, ligeramente, el artista urbano español Okuda.

ARTE URBANO EN JOHANNESBURGO FRENTE AL APARTEID: LA OBRA DE FAITH XLVII

Como manifiesta Botero en su tesis doctoral, puede resultar paradójico que un arte tribal que surge en parte como respuesta a la segregación racial nazca, se desarrolle y desaparezca a la par que la plenitud y final del *apartheid* en Sudáfrica (2017: 102). Esto no implica su olvido puesto que su mensaje social fue heredado por otras manifestaciones culturales contemporáneas que evidencian reminiscencias de este arte, entre ellas el Street Art. Surgió durante los años 60 del siglo XX y hace referencia

ARTE MURAL FEMENINO PARA HACER FRENTE AL APARTEID EN SUDÁFRICA

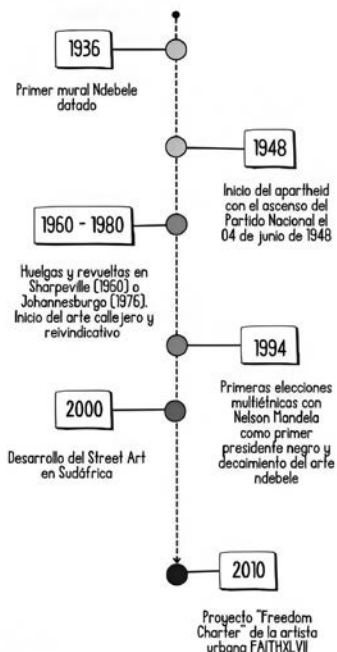


Figura 1. Línea cronológica del estado de la cuestión. Elaboración propia

a las actuaciones artísticas efectuadas en el espacio urbano y público, acogiendo a cualquier obra ejecutada en la calle y en interiores bajo múltiples medios como los estarcidos o los murales pintados. Ejemplo de ello lo vemos en el *graffiti* de autor desconocido «Free Mandela» ubicado en el histórico Observatory de Ciudad del Cabo y ejecutado durante los años en los que Mandela estuvo preso (1963-1990) (Rutherford, 2019: 22). Su expansión e internacionalización se vio favorecida por el proceso de globalización cultural que ha marcado nuestra era. Más allá del origen transgresor de los murales Ndebele que lo hermanan con el Arte Urbano, *a priori* distan mucho de ser similares. Nada más lejos de la realidad, ambas expresiones experimentan con nuevas técnicas, materiales y soportes, se relacionan con aspectos comunicativos del entorno, concuerdan en algunos patrones estéticos y priorizan lo espontáneo, lo decorativo y los mensajes ideológicos (figura 1). En definitiva, ambas dan voz a los más silenciados.

Así como el arte Ndebele fue protagonizado por mujeres que buscaban fortalecer su identidad a través de la elaboración de murales, Faith XLVII es una de las artistas urbanas más notables del mundo. Nació en Ciudad del Cabo (Sudáfrica) en 1979, donde se inició en el mundo del *graffiti* a los 16 años, aunque es internacionalmente conocida gracias a sus murales de familias, cargados de mensajes protesta en los que manifiesta sus raíces africanas y mensajes feministas controvertidos y animados (Ganz, 2009: 193). Sus obras son muy apreciadas mundialmente ya que, como manifiesta la artista, ella sola no puede solucionar los problemas económicos de las familias africanas que retrata, pero sí dar color y vitalidad a los espacios que habitan. Además, no sólo ha intervenido en África, también ha revitalizado con sus intervenciones espacios degradados de Tudela o Málaga.

Por ende, junto al valor artístico y social de sus obras de Arte Urbano, también ha destacado por recuperar espacios públicos en mal estado de conservación o resignificar aquellos que, en palabras de Marc Augé serían denominados como *no-lugares*, es decir, espacios de transitoriedad como carreteras, centros comerciales, supermercados o la propia calle. A propósito de ello, Eva Minguet señaló que las obras de Faith XLVII dan una segunda vida a estos espacios pues «mientras algunos ven un ruinoso edificio [...], ella está reclamando esos elementos

olvidados con una sensualidad que le es propia y presentándolos como algo virtuoso» (2017).

Visto esto, debemos aterrizar en Johannesburgo para entender cuál ha sido la evolución del Arte Urbano en esta ciudad sudafricana y la importancia en ella de Faith XLVII. Desde 2011, algunos de sus barrios como Newtown, Jeppestown o el Distrito Central de Negocios se han convertido en epicentro del Arte Urbano internacional gracias a la celebración de festivales y proyectos de arte público como Johannesburg Graffiti Art Festival en Jules Street y Auret Street (Jeppestown). En ellos han participado artistas locales y extranjeros que han dado color a medianeras y muros de la ciudad (Jean, 2023), como el conocido artista americano Shepard Fairey que realizó en 2014 un mural en Braamfontein que representa al presidente Nelson Mandela con el slogan «The Purple Shall Govern», en conmemoración al 25º aniversario de las protestas anti-*apartheid* celebradas en 1989 y conocidas como Lluvia Púrpura (Rutherford, 2019: 19).

Otros muchos artistas urbanos, de forma legal o no¹⁰⁴, han realizado sus obras en las calles de Johannesburgo con reminiscencias al arte Ndebele y con fines revolucionarios y transgresores, sobre todo desde las protestas contra el *apartheid* durante 1985-1986 cuando Sudáfrica se encontraba en Estado de emergencia y el *graffiti* era visto como una herramienta social para cambiar el gobierno (Nippard, 2011). Entre los artistas sudafricanos de mayor reconocimiento destacamos a Falko One, Wealz, Mars, Rasty y, especialmente, a la ya mencionada Faith XLVII. De todas sus obras ejecutadas en Sudáfrica debemos subrayar para nuestro objeto de estudio dos de sus pinturas.

La primera es «The People Shall Govern», ejecutada en 2010 como parte de su proyecto titulado «Freedom Charter», en Jeppestown. El mural de grandes dimensiones (12 x 18 metros) lo conforman un fondo

104 El marco normativo de Johannesburgo considera el graffiti como alegal aunque, al igual que otras normativas internacionales y sudafricanas como la de Cape Town, lo distinguen del Street Art. Así, el Arte Urbano y Público se regula gracias a la Public Art Policy (2006) elaborada por el equipo de Servicios de arte, cultura y patrimonio del Departamento de Desarrollo Comunitario de Johannesburgo.

granate y unas graffias en cursiva que justifican el título de la obra. Con ella la artista busca adueñarse del espacio público frente a los grandes escaparates publicitarios que nos bombardean diariamente, incitando a los residentes de la ciudad a ser solidarios y proactivos en política. Principalmente hace alusión al mensaje anti-*apartheid* de la Carta escrita por miles de sudafricanos en 1955, ya que en una entrevista manifestó que muchas de las cosas que proponía la Carta no han sido realizadas con el nuevo gobierno, por ejemplo, la eliminación de sentencias que aún siguen vigentes (Nippard, 2011). De modo que su labor artística pretende recordar a la gente del presente su pasado, sus victorias y sus raíces.

En esta línea y dentro del proyecto «Freedom Charter» de 2010, debemos destacar otra de las obras más señeras que la artista ejecutó en un inmueble derruido de Queen Victoria Street (Johannesburgo) y que mantiene el espíritu combativo contra la distinción racial. Su título «All shall be equal before the law» hace referencia al inicio del artículo 7 de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948¹⁰⁵ y, como es propio en el estilo de la autora, lo conforman un mensaje en letras cursivas de color negro y un diseño figurativo en el ángulo inferior derecho (Bryan, 2013). En él representa un busto escultórico de la diosa de la justicia con los ojos vendados, una espada, una corona de laurel y una balanza tatuada en el hombro izquierdo, los cuales hacen referencia a la firmeza, imparcialidad y victoria de la justicia ante cualquier adversidad. Con este mural la artista buscó homenajear a la coalición anti-*apartheid* The Congress Alliance formada en Sudáfrica durante la década de los 50 del siglo XX.

Los dos murales seleccionados se han convertido en un recurso del patrimonio cultural sudafricano y en icono de la expresión artística local desde la implantación de la democracia en 1994. Gracias a la accesibilidad de sus obras, ubicadas en el espacio público, cualquier paseante puede convertirse en espectador y reflexionar sobre su pasado.

105 Art. 7. «All are equal before the law and are entitled without any discrimination to equal protection of the law. All are entitled to equal protection against any discrimination in violation of this Declaration and against any incitement to such discrimination» (UN, 1948).

DISCUSIÓN SOBRE AMBAS EXPRESIONES COMO PATRIMONIO CULTURAL SUDAFRICANO

Creemos conveniente plantear algunas ideas sobre la valoración patrimonial del arte mural Ndebele y las obras urbanas de FaithXLVII. En el primer caso, e independientemente de que algunas mujeres aún continúen la práctica artística, se conservan pocos ejemplos tangibles de murales Ndebele. Probablemente se le haya dado más importancia a su carácter etnológico que a la conservación de la obra material, no obstante, y con arreglo al artículo 31 de la Constitución¹⁰⁶, el gobierno sudafricano debe fomentar la expresión cultural Ndebele pues aún son el 2,1% de la población total y enriquecen la diversidad cultural y patrimonial del planeta.

Más allá del exotismo que ha suscitado el arte tribal en artistas occidentales de vanguardia como Klee, Keith Haring o Jean Michel Basquiat, el arte mural Ndebele debe ser analizado como una respuesta de cohesión social ante la imposición del extranjero y ante las injusticias sufridas. En este sentido, las obras de Arte Urbano de FaithXLVII también merecen ser protegidas y tuteladas como patrimonio cultural sudafricano, tal y como considera la investigadora Sarah Rutherford al señalar que «las obras de Faith⁴⁷ son valiosas desde el punto de vista artístico y financiero y, lo que es más importante, varias piezas suyas son importantes para el patrimonio cultural de Sudáfrica» (2019: 14-15). Asimismo, sus murales urbanos merecen conservarse para que las generaciones venideras comprendan el valor de la lucha pacífica en su historia.

Por último, la South African Heritage Resources Agency debería promover la cultura Ndebele mediante actividades de conservación, difusión, interpretación y educación patrimonial e incorporar en su inventario de bienes culturales los documentos gráficos del arte Ndebele así como los restos materiales. En el caso concreto de las obras urbanas

106 Art. 31: «Persons belonging to a cultural, religious or linguistic community may not be denied the right, with other members of that community a. to enjoy their culture, practise their religion and use their language; and b. to form, join and maintain cultural, religious and linguistic associations and other organs of civil society» (Constitutional Assembly, 1996).

de Faith XLVII, la Johannesburg Heritage Foundation no tutela sus murales en Johannesburgo ni ha incorporado una placa azul para reconocer su significado, aunque el Sr. Eric Itzkin¹⁰⁷ nos ha asegurado que se está trabajando en un catálogo de Arte Público que esperamos que incluya tanto los murales de la artista urbana como su valor artístico, social y reivindicativo.

REFLEXIONES FINALES

La segregación racial, más conocida como *apartheid*, ha marcado la historia de Sudáfrica y de sus habitantes, pero especialmente de las minorías étnicas negras que tuvieron que desplazarse y desarrollar estrategias para fortalecer su identidad y generar cohesión social. Entre ellas destaca el arte mural Ndebele, una peculiar expresión artística ejecutada inicialmente por mujeres que se convirtió en seña identitaria de este grupo bantú desde 1936. Antes del apartamiento racial, ya habían sufrido la imposición cultural con la llegada de boers que habían modificado sus modos de vida, motivo por el que recurrieron a la decoración mural del exterior e interior de sus viviendas para reforzar sus raíces.

Siguiendo las premisas de la Internacional Situacionista, el Arte Urbano apareció en Sudáfrica entre la década de los 60 y 70 del pasado siglo como herramienta reivindicativa ante las medidas del gobierno del *apartheid*. Como sucede con el arte mural Ndebele, se caracteriza por su relación contextual con el espacio que le circunda y acoge el concepto tradicional de pintar y decorar muros, algo que es propio de muchos nativos de culturas africanas. Sin embargo, los artistas tribales usualmente pintaban sus propiedades o las de otros con permiso, algo que no siempre sucede en obras de Arte Urbano.

La globalización cultural ha internacionalizado estas dos expresiones artísticas. Pese a las diferencias que ambas presentan, coinciden en el carácter espontáneo, la experimentación y en el mensaje social que transmiten. Es por ello que, a lo largo de este estudio, hemos diferenciado dos tipos de arte mural que defienden los derechos humanos y

107 Director de Bienes Inmuebles de la Johannesburg Heritage Foundation con quien hemos mantenido una conversación vía Gmail el día 25 de mayo de 2023.

refuerzan la memoria colectiva: uno anterior a la democracia (arte Ndebele) y otro posterior al *apartheid* (Arte Urbano).

A propósito del segundo, debemos destacar el caso de Johannesburgo, ciudad más cosmopolita de Sudáfrica en la que se llevaron a cabo protestas multitudinarias contra la segregación racial y donde el Arte Urbano se ha hecho eco de las injusticias sufridas. En este sentido, la artista urbana FaithXLVII desarrolló en 2010 un proyecto titulado «Freedom Charter» cuyas pinturas de carga ideológica criticaron las desigualdades de derechos entre la población negra y blanca. Hemos destacado dos de ellas localizadas en Johannesburgo puesto que se han convertido en recursos turísticos y patrimoniales con valores artísticos, sociales, históricos y antropológicos. Además, hemos subrayado la relevancia de estas obras urbanas en la regeneración y revivificación de espacios degradados.

Finalmente, hemos evaluado el estado en el que se encuentran el arte mural Ndebele y las obras de Faith⁴⁷ en Sudáfrica, tras contactar con los encargados de tutelar sus bienes culturales. Su conservación y estudio serán fundamentales, bien por los valores que acogen de forma individualizada, bien por ser dos vías distintas de expresión artística que se unen con objeto de alcanzar la justicia. No obstante, su evolución será estudiada durante una tesis doctoral sobre la valoración patrimonial del Arte Urbano y Público contemporáneo.

BIBLIOGRAFÍA

- AFRIBUKU (2023, Septiembre). Arte Urbano. <https://www.afribuku.com/category/arte-africano-fotografia-pintura-escultura/street-art-arte-urbano-africano/>
- AMBOLIA BOYD, C. (2017). *Ndebele Mural Art and the Commodification of Ethnic Style during the Age of Apartheid and Beyond*. [Trabajo Fin de Máster, Freien Universität Berlin]. ProQuest Dissertations Publishing.
- BISSIO, B. (1997). Sudáfrica: la crisis del Apartheid. *Nueva Sociedad*, 31-32, 231-240.
- BOTERO MEDINA, E.S. (2016). Pintura mural o el arte de decorar viviendas. Función simbólica de la pintura Ndebele (Sudáfrica). *Cuadernos de Arte Granada*, 47, 95-113.
- BOTERO MEDINA, E.S. (2017). *El arte ndebele y Esther Mahlangu (Sudáfrica). Desarrollo, consagración, trivialización y proyecciones* [Tesis doctoral, Universidad de Granada]. Digibug, Universidad de Granada.
- BRYAN LITTLE. [FAITH XLVII] (2013, 08 de Mayo). *Faith47. All shall be equal before the law. 2 of 3 - 2011*. [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=iEDzwrwMJP0>
- CORTÉZ LÓPEZ, J. L. (2017). *Atlas Ilustrado de Arte Africano*. Susaeta Ediciones
- Declaración Universal de los Derechos Humanos, 10 de diciembre, 1948. <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights#:~:text=All%20are%20equal%20before%20the,any%20incitement%20to%20such%20discrimination.>
- DENEGRI, G. A. (2015). Sudáfrica: su difícil camino hacia la libertad. *Relaciones Internacionales*, 49. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/56561>

- FRESCURA, F. (1981). *Rural shelter in southern Africa: a survey of the architecture, house forms, and constructional methods of the black rural peoples of southern Africa*. Ravan Press
- GANZ, N. (2009). *Graffiti. Arte Urbano de los cinco continentes*. Gustavo Gili
- JEAN TAYLOR, S. (2023, 26 de abril). It is heritage? Graffiti wall art and Pinki's Inn, Jeppestown. *The Heritage Portal*. [Nota de prensa]. <https://www.theheritageportal.co.za/article/it-heritage-graffiti-wall-art-and-pinkis-inn-jeppestown>
- MINGUET, E. (2017). *Murals. Large scale illustration*. MONSA
- NIPPARD, C. (2011, 03 de octubre). Write on Africa. *DW*. [Nota de prensa]. <https://www.dw.com/en/south-african-street-artists-paint-for-the-people/a-14902960>. Consulta: 08/06/2023
- PÉREZ SOLANO, P. (2010). *Murales* [Documental]. Netflix
- RUTHERFORD SMITH, S. (2019). *Ownership of South African Street Art and the protection of cultural heritage resources*. [Tesis doctoral, Universidad de Sudáfrica]. Unisa.
- SCHNEIDER, E. A. (1986) *Paint, Pride and Politics: Aesthetics and Meaning in Transvaal Ndebele Wall Art* [Tesis doctoral, University of the Witwaterstand Johannesburg]. Search Works Standford.
- The Constitution of the Republic of South Africa (Assented to 10 December 1996, Act 108).
- VICINI, M. Y BAIRON, S. (2019). Experiência estética, produção partilhada do conhecimento e pós-humanismo: a arte mural em terra kaingang. *Iluminuras*, 20(50), 227-254.

El poder emancipatorio de una educación afrocéntrica, y las mujeres su centro neurálgico

JOSEPHINE VACCARO

Universidad Autónoma de Madrid

INTRODUCCIÓN

Una de las más significativas contribuciones que propicia el economista Sen es de incluir la variable humana en su estudio del desarrollo que concibe como «un proceso integrado de expansión de las libertades fundamentales interconectadas las unas con las otras» (1999: 8), y que resulta, por tanto, determinante para lograr la prosperidad social además de económica, y así aumentar el bienestar de las personas. Pues, para el autor, estas interconexiones «hacen que la agencia [del individuo] sea libre» y se convierta en «motor de desarrollo» al tiempo que fortalece «otros tipos de libres agencias» (Sen, 2000: 21) aunque, igualmente importante para cumplir ese fin, es disponer de las oportunidades para ejercerlas. Este enfoque holístico, que incorpora la estructura social, considerada determinante para el pleno disfrute de las libertades, resuena con el pensamiento africano de desarrollo tanto del individuo como del colectivo, fundamentado, este, en el homocentrismo, a saber, el «aumento de la libertad mejora la capacidad de los individuos para ayudarse a sí mismos, así como para influir en el mundo, y estos temas son fundamentales para el proceso de desarrollo» (Sen, 2000: 35).

Se deduce, por tanto, cuan intrínsecamente están ligadas las reflexiones de Sen sobre el desarrollo a la educación en cuanto, entre otros, acrecienta «el diálogo social» lo que permite generar «estabilidad dentro de la

comunidad» creando, en consecuencia, «un clima favorable para el desarrollo» (London y Formichella, 2006: 24). En tal sentido, se desea estudiar el poder emancipatorio de la educación dentro del sistema de valores, y de costumbres sociales, africanos, entendiendo la educación no solo como objetivo, sino también como medio del desarrollo social, es decir, como libertad del que pueda disfrutar el individuo, así como herramienta para promocionar el bienestar colectivo. Sin embargo, ¿es realmente posible pensar en un sistema educativo africano *libre* de la carga colonial y a la vez *liberador*? Símilmente, la idea inspiradora de una educación liberadora de Freire «implica no solamente leer la ‘palabra’, sino también leer ‘el mundo’» (Bentley, 1999: 3 en Paiva, 2004: 135), es decir, una educación liberadora, al promover el pensamiento crítico, cuestiona el estatus-quo; no solo, fomenta la cooperación, estimulando una conciencia social, y un desarrollo endógeno.

El diálogo entre conocimientos subalternos permite, además, ilustrar las tensiones internas generadas de la experiencia compartida del colonialismo. Comparando cosmovisiones, aún dada la peculiaridad de cada vivencia, se identifican paralelismos. Nos inspiramos a la imagen del *Sankofa*, un ave africana mítica que se dirige a su transcurso histórico para construir su futuro, comprendiendo las tensiones presentes. Símilmente, India aboga por un retorno a sus raíces acogándose a la teoría social del *Varna* que deriva en la concienciación de que «la realización individual [...] está ligada a la realización del colectivo» (Ezeanya-Esiobu, 2019: 37), pensamiento que, acompañado al principio de *Samyakovada* o de integración de la tradición con la modernidad, pretende construir un sistema educativo emancipatorio que impulse el desarrollo.

Este estudio pretende explorar estos matices con afán de contribuir a la descolonización y reinención del conocimiento indígena (De Sousa Santos, 2009) por medio de la educación, resaltando el papel activo que juegan las mujeres, consideradas los pilares de las sociedades africanas.

EL MARCO FILOSÓFICO

Tan fundamental es explorar el actual debate filosófico africano no solo porque permite comprender los elementos que contribuyen a la definición de la(s) identidad(es) africana(s), sino que representa una

plataforma desde donde poder ir estableciendo los cimientos discursivos que irán edificando un sistema educativo que incorpore los principios africanos librados de la carga del universalismo del conocimiento occidental (Higgs, 2008: 448-451). Es oportuno precisar que el marco filosófico africano trasciende lo teórico cumpliendo al mismo tiempo una función pragmática de plasmar la realidad africana actual y futura (Kanu, 2010: 151). Se distingue de la occidental justamente por su función social orientada a la mejora de la condición humana, y por su contribución al desarrollo humano, más específicamente, «la mejora de las condiciones políticas, económicas, éticas, en general, la prosperidad de las personas» (Higgs 2008: 450).

Se desea, en breve, establecer un marco filosófico que profundice lo que significa ser africana/o, así como las percepciones que se generan de estas identidades local y globalmente, y que inquiere sobre los sistemas de valores africanos, explorando los debates actuales y las prácticas que llevarían a las poblaciones africanas a reapropiarse de su desarrollo, empezando por el sistema escolar.

El sometimiento prolongado al dominio colonial, acompañado de un incesante condicionamiento euro-centrista, ha influido en la percepción del ser de la africana y del africano llegando, asimismo, a afectar sus dinámicas relacionales. Seguir ignorándolo significaría perpetuar el silenciamiento y aniquilamiento de lo sustancialmente africano, en definitiva, la «subyugación sufrida por las poblaciones africanas perturbó sus percepciones y su relación con el mundo. La identidad africana se convirtió, a todos los efectos, en el espejo invertido de la identidad occidental eurocéntrica» (Higgs, 2008: 446). Tan profundo ha sido su alcance que ha llegado a moldear, por lo general, un sistema escolar, en la opinión de la autora, totalmente desvinculado de sus poblaciones.

El estudio de la dimensión identitaria juega un papel crucial en la aceptación y recuperación de las tradicionales formas de transmitir el conocimiento africano porque descubre los entresijos de la historia colonial. De tal manera, reajusta esta percepción distorsionada sobre el propio ser para reconocer y apreciar su recorrido histórico deconstruyendo la noción de África como continente ahistórico o, incluso, como «páramo del fracaso» (Wa Thiong'o, 1986: 3). Si adecuadamente afrontado este

complejo asunto, se podría pensar en un sistema educativo de calidad y equitativo, fundado en un sistema de valores africanos, y feministas.

Se desprende de lo susodicho que «la escuela puede influenciar la identidad de la persona, la forma en que la persona se observa a sí misma y a los otros» (London y Famichella, 2006: 22 - 24). Por ello, especialistas en pedagogía internacional, como Hoppers, abogan por un retorno al humanismo considerándolo la base sobre la cual se debe pensar y crear una agenda y un programa educativo transformador, y que conciba «el estudiante africano como un ser humano cultural y cosmológicamente situado en un sistema de valores auténticos» (Hoppers, 2000, citado en Higgs y van Wyk, 2004: 178).

¿QUÉ SIGNIFICA SER AFRICANA/O?

Se especula que una de las ramificaciones que tiene el debate identitario en África es su impacto a la hora de establecer «un sistema de conocimientos auténticamente africano» (Higgs, 2008: 448), especialmente en un contexto donde todo esfuerzo está dirigido a un desarrollo efectuado a mano de los pueblos africanos, y que sea, también, representativo del continente local y globalmente. Por ello, es preciso recordar la complejidad de este debate ya que, dependiendo de la corriente filosófica, se tiende a fundamentar y legitimar la identidad africana en base a referencias geográficas, históricas, o culturales.

Para no incurrir en el error del esencialismo, suponiendo la existencia de una identidad homogénea atribuible a toda/o africana/o, recuerda Suttner las diferencias, subdivisiones, y variaciones presentes en los diferentes contextos africanos, ya sea por la presencia de distintas comunidades locales, grupos lingüísticos o prácticas culturales que pueden variar dentro de una misma comunidad. Igualmente, el rol de las mujeres puede diferir según la práctica, por muy similar que aparezca, pero más importante aún, remarcamos, es el hecho de que, su papel no responde necesariamente a los dictámenes de la estructura patriarcal que domina Occidente. Sugiere, por tanto, Suttner que «a no ser que se atiende a las nociones de africanización desde su dinamismo [conceptual], no pueden ir asumiendo [estas] su carácter emancipatorio» (2010: 519). Esto no implica que no existan puntos de encuentro entre

las experiencias africanas siendo el más notable el concepto de *Ubuntu* y el de comunalismo, estrechamente relacionado con el primero. Muy sucintamente, la filosofía del *Ubuntu* plantea una importante distinción respecto al pensamiento occidental que interpreta el *otro* cómo una entidad en contraposición con *el nosotros*. En cambio, el *Ubuntu* abarca una concepción más holística del *otro* que suma al *nosotros* en cuanto identificamos nuestra humanidad a través de la humanidad del *otro*, que es lo que nos une cómo seres humanos. Es esta misma concepción y cosmovisión que genera cohesión social, a saber, «este sentimiento de africanidad surge [...] de un sentimiento socio-ético radicado profundamente en la unión cultural lo que otorga a la identidad africana su singularidad» (Higgs y van Wyk, 2004: 205). Esta perspectiva no supone necesariamente contraponer africanos y africanas en base a unas relaciones de poder de una estructura fundamentada en una percepción binaria de la realidad cuando históricamente:

nuestro continente está impregnado de las luchas individuales y colectivas de sus mujeres, muestra de la larga tradición de involucramiento de las mujeres en las batallas de sus sociedades, que aún resuenan en algunas de sus tradiciones orales [...] y nadie había cuestionado su influencia sobre la base de su género [...] no era el concepto de género que importaba [...] sino su contribución como ciudadanas dentro de sus propias comunidades¹⁰⁸. (Serbin y Rasoanaivo-Randriamamonjy, 2015: 10)

Por tanto, se genera, independientemente del género, un sentido de comunalismo que el ilustre Menkiti resume de la forma siguiente, «desde la mirada africana, es la comunidad quien define la persona como tal, no constructos cerrados y estancos de racionalismo, voluntad, o memoria» (1984: 171–172). Estas palabras ponen de manifiesto la relación de interdependencia que se crea vinculando el uno al otro y viceversa, exaltando al mismo tiempo la centralidad del rol del ser humano en cuanto persona y en cuanto miembro de una comunidad. Tan arraigado se encuentra en el sistema de valores africanos que termina generando

108 Traducción al español por Josephine Vaccaro.

un fuerte sentido del deber cívico y de la justicia social (Avoseh, 2008: 1-5). Significa que todo miembro se pone al servicio de la comunidad, movilizándose así los pueblos africanos al fin de mejorar el bienestar y desarrollo personal, y colectivo.

MUJERES: AGENTES DE CAMBIO

¿Cómo interpretan el concepto de género las sociedades africanas? Los feminismos africanos se sitúan en el marco de los feminismos poscoloniales los cuales han ido edificando una plataforma donde puedan representarse los feminismos periféricos, surgidos «en lugares particulares y [que] se articulan en términos locales» (Badran, 2012: 368, citado en Zirió e Idarraga, 2015: 41). Es preferible hablar de feminismos africanos, en plural, por la heterogeneidad de experiencias y perspectivas que ofrecen; aun así, comparten, las diferentes corrientes, «importantes valores, actitudes e instituciones» (Zirió e Idarraga, 2015: 36), tanto es así que, en su literatura, se pueden identificar similitudes como «la interseccionalidad en el análisis; la necesidad de autodefinirse y dotarse de contenido; y, finalmente, la construcción del feminismo desde un punto de vista comunitario» (Zirió e Idarraga, 2015: 44).

Los feminismos poscoloniales, en general, y los feminismos africanos, en especial, nos proporcionan, por tanto, unas herramientas analíticas importantes que nos permiten despojarnos de un entendimiento estático del concepto de género, y distanciarnos de las distinciones binarias del pensamiento occidental. De tal manera, eludimos el universalismo de la noción eurocéntrica de género, solitamente empleado como «principio de organización intercultural» (Bakare-Yusuf, 2011: 25), para, en su lugar, ilustrar la complejidad de las dinámicas de poder y de las relaciones sociales africanas. «Aun siendo las diferenciaciones de género [un fenómeno] universal, su forma de operar difiere de acuerdo al contexto [entre otros] cultural» (Mason, 1994, citado en Llyod y Blanc, 1996: 291). Por ello, es preciso proceder recordando «la elasticidad de las tradiciones», en general, y «la complejidad y flexibilidad de los sistemas de género africanos» (Sánchez, 2022), en particular, adoptando, más bien, un criterio que visibilice las intersecciones de las dinámicas de poder como, por ejemplo, el de desigualdad (Sánchez,

2023). Partiendo del supuesto que «el pluralismo [...] es inherente a toda sociedad» (Hountondji, 1996: 165), y que toda sociedad es afectada por tensiones tanto internas como externas, se dan casos, por ejemplo, de sociedades africanas donde no es la distinción de sexo a determinar ni la identidad ni mucho menos los roles sociales en las dinámicas y prácticas sociales, políticas y económicas (Bakare-Yusuf, 2011: 43-50) asumiendo, por tanto, un papel activo las mujeres en calidad de miembros de la comunidad (Obianuju Acholonu, 1995: 50-51). Símilmente, se especula, en el marco de determinadas posturas de los feminismos africanos, la presencia de dinámicas de poder patriarcales dominantes anteriores al colonialismo. (Aina, 1998: 70). En ambos casos, el pasaje del colonialismo ha dejado su impronta produciendo «otra mutación [...] en la civilización africana [...] precursoras de muchas mutaciones futuras» (Hountondji 1996: 165). En su feminismo, Eze aboga, entre cosas, por «abandonar la idealización de un pasado precolonial africano igualitario» (Zirión e Idarraga, 2015: 46), sin ánimo, se entiende, de negar estas realidades. Sus esfuerzos se dirigen, más bien, «en centrarse en las necesidades actuales de las mujeres» (Ibid.), y, tal como atesta Hountondji, contribuir, de forma más extensa, al «continuo encuentro entre África y sí misma» (1996: 165). Lo cierto es que, frente a la multiplicidad de las experiencias y narrativas sobre las mujeres africanas, urge resaltar su papel más importante como agente de cambio (Sánchez, 2023), y cómo se aplica, en este análisis, en el sector de la educación para así aportar mejoras al panorama actual.

POSIBLES CAUSAS A LA BRECHA DE GÉNERO EN LA EDUCACIÓN

De acuerdo a datos recopilados por el Banco Mundial (BM) el África Subsahariana registra, hasta la fecha, de las tasas más altas de exclusión educativa respecto a las demás regiones en desarrollo con una quinta parte de niños y niñas en edad escolar y un 60% de adolescentes entre los 15 y 17 años sin poder asistir a la escuela (2020). Datos oficiales muestran que la actual brecha de género sigue siendo una prioridad en el continente con nueve millones de niñas entre los seis y once años de edad, comparado con los seis millones de niños de la misma franja, que nunca recibirán una educación formal (Instituto de Estadística de la UNESCO [UIS],

2023). Se genera así un círculo vicioso que inicia en la escuela primaria donde se registra un 23% de las niñas sin completar sus estudios respecto a un 19% de los niños (UIS, 2023), pese a que las tasas de matriculación en la educación primaria se mantuvieron, por lo general, estables desde 2009 hasta 2018 registrando un promedio de un 80% de matriculadas/os (Organización de las Naciones Unidas [ONU], 2018). Por este motivo, la autora concuerda con aquella literatura que exhorta a enfocarse en solucionar, ante todo, las ineficiencias y desigualdades presentes en la educación infantil y primaria por el efecto acumulativo que tienen estas mejoras en las sucesivas etapas de formación. Es más, tradicionalmente, las mujeres han jugado un papel importante de acompañamiento, sobre todo de las niñas, en las primeras etapas de desarrollo personal. Recuperar la parte ritualista, es propio de una postura afrocentrista.

De los problemas estructurales identificados, también se desea señalar el estancamiento tanto del sector no formal como informal, hace tiempo ignorados e infravalorados. Naturalmente los tres sectores de estudio formal, no formal e informal se complementan, pero, suponer que se pueda obtener una educación universal únicamente a través de instituciones formales, ajenas a las poblaciones locales, es otro error de criterio que no toma en cuenta el contexto africano. Es especialmente en el sector informal donde las mujeres pueden actuar de agentes del cambio siendo, este, el espacio que las permite participar, en sus comunidades, en la educación desde la primera infancia, sin aislarse las unas de las otras. Una educación que resuene con las propias tradiciones, y que responde a las exigencias locales puede llegar a ser accesible a todas/os, siempre y cuando, se cimente en el pilar de la cohesión social. Pues, la educación es una responsabilidad compartida. Recita el proverbio africano: *it takes a village to raise a child*.

En fin, estudios demuestran que cuanto más cercanos son las relaciones con los padres, especialmente las madres, mejor es la calidad de la enseñanza, y, cuanto más formadas son las mujeres, mayor es la participación de las niñas en las instituciones formales, y mayores las posibilidades de terminar sus estudios (Llyod y Blanc, 1996: 288-289). Con invertir en las mujeres, no es suficiente, sino que es necesario actuar desde la conciencia afrocentrista, y desde los feminismos africanos.

EL LIDERAZGO FEMENINO

Una importante aportación de los feminismos africanos es su comprensión «holística y comunitaria de las sociedades africanas», lugares en los que «el individuo pertenece a su contexto y no puede existir fuera de él» (Zirión e Idarraga, 2015: 50). Por consiguiente, su lucha para la igualdad no se desprende de la comunidad de pertenencia, sino que incorpora a todos sus miembros, tanto a hombres como a mujeres, unidos en una relación de cooperación, más allá de trabajar, en su lucha, las conciencias de las mujeres (Zirión e Idarraga, 2015; Aina, 1998: 77; Mekgwe, 2007). En la misma línea, la filósofa Kankindi, en sus reflexiones sobre los derechos de las mujeres, abre un interesante debate que pone especial énfasis en las responsabilidades que acompañan a estos derechos. Su importancia se debe a que, en una sociedad sin deberes, predomina el individualismo, concepción que es incompatible con una perspectiva comunitaria propiamente africana, a saber, la «participación del individuo en la comunidad no es solo un derecho, sino también un deber» (Rubio Plo, 2021: 105). Tampoco se sitúa en los feminismos radicales, ósea, para la filósofa la «igualdad no equivale a tener que competir entre hombres y mujeres por el mero hecho de serlos», ni mucho menos entre mujeres, la «identidad [...] se construye dentro del ámbito social» (Rubio Plo, 2021: 106). Con miras hacia un futuro igualitario en las sociedades africanas contemporáneas, es preciso establecer una relación de complementariedad. Su feminismo, conforme a lo mencionado anteriormente (*supra* párr. 4), pretende rescatar las tradiciones africanas e incorporarlas en el contexto actual para permitir a las mujeres africanas afrontar los retos de los desequilibrios sociales generados en la modernidad, con espíritu de solidaridad, y a través del diálogo. Siempre que consigan las mujeres africanas compaginar responsablemente lo mejor de las tradiciones africanas con lo mejor de la modernidad, retoman el poder sobre su papel de pilar de la familia, de la sociedad, mejorando el bienestar de toda una comunidad.

No es contradictorio aspirar las mujeres a prosperar personalmente, y contribuir, al mismo tiempo, al desarrollo de sus propias comunidades. En realidad, «mejorar sus condiciones de vida y proporcionarle

un mayor acceso a la educación beneficiaría a toda la sociedad. Sin la mujer, la familia no se sostiene, pues, ¿Quién podrá transmitir valores a la familia y a la sociedad?» (Rubio Plo, 2021: 108).

Asistimos, de hecho, a una gradual, pero creciente, concienciación del valor inestimable del liderazgo femenino por las cualidades de «cooperación, participación, [...] construcción de consenso, [...] afabilidad» y, para Kankindi, de integridad, que le son atribuibles (Consejo Económico Social de las Naciones Unidas [ECOSOC], 2007: 23). Sin embargo, localmente, aun habiendo una mayor presencia de educadoras en las escuelas primarias, en las partes del África Subsahariana estudiadas, sigue registrándose una limitada presencia de profesoras en las escuelas secundarias, universidades, y de mujeres en cargos administrativos o de mayor responsabilidad, a pesar de los beneficios que aporte su liderazgo en el sector educativo (cf. Fondos de las Naciones Unidas para la Infancia [FNUI], 2022: 3). Por lo general, genera un clima de confianza, y fomenta relaciones más sólidas y duraderas con el resto de la comunidad (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [UNESCO], 2022: 20-22). Con asignarlas un rol de liderazgo, debatirían algunos, no es suficiente, sino que se requiere de un continuo, más extenso, y más profundo trabajo de concienciación, especialmente de las poblaciones. (ECOSOC, 2007: 23; cf. Ndebele, 2018: 1598). Para la autora, tan importante es la sensibilización en las cuestiones de género, como es actuar en acorde al concepto de complementariedad ilustrado anteriormente, a través del liderazgo.

UN RENOVADO DISCURSO AFRO-CÉNTRICO

La recuperación del rico sistema de valores africanos, en general, y de su sistema de valores sociales, en particular, tras las prácticas que han derivado, para algunos, en el aniquilamiento cultural de lo que el Occidente tacharía de incivilizado y primitivo, continúa manifestándose a través de las resistencias locales de lo autóctono en distintas plataformas que abarcan desde lo político hasta lo social. Esto incluiría rescatar un sistema de escolarización que resuene con sus pueblos, beneficiándoles. Las jerarquías del sistema de creencias de Occidente supusieron subordinar el sistema africano al propio produciendo así un sentimiento de

inferioridad e incluso de rechazo de todo lo africano, hasta mancillar lo que significa ser africano. Lo anterior invita a reflexionar sobre las muchas formas, explícitas e implícitas, de manifestarse el predominio sobre, y, anulación del *otro*, destacando entre ellas el modelo de educación colonial: «la educación colonial, basada en la despersonalización del africano, consiguió corromper sus creencias y sus percepciones, tanto es así que se apropió de un pensamiento distorsionado y aborrecedor de sí mismo» (Ezeanya-Esiobu, 2019: 35-36). En breve, se ha producido una crisis identitaria que se traduce en la actualidad en una necesidad para familias, comunidades, y sociedades, de reapropiarse de su africanidad, cultural y espiritualmente empleando el afrocentrismo como paradigma intelectual, y así «llegar al meollo de la africanidad» (Churu y Nancy, 2022: 13). Un cambio de actitudes implica, de acuerdo al pensamiento de Molefi Kete Asante, «que los africanos se apropien de sus identidades, de su historia, y, finalmente, de su destino desde una mirada afrocéntrica» (Churu y Nancy, 2022: 13), constituyendo la educación un vehículo que facilitaría este proceso intrínseco de apreciación, reivindicación, y reapropiación de lo auténticamente africano. Centrada la educación en los intereses, y valores africanos, se pretende romper con el patrón de autorrechazo, y sometimiento al otro, a saber, a modos de pensar eurocentristas (Churu y Nancy, 2022: 16-19).

Por lo general, en la literatura, se aboga por un retorno al humanismo inherente no solo a la educación, sino a la filosofía africana, tal como afirma Dzobo, «los valores africanos son muy prácticos y pragmáticos: son experiencias que, por ende, giran en torno al individuo, y a la comunidad» (1975: 76 citado en Kanu, 2010: 151). Enfocada de esta manera, la educación se convierte en una experiencia «social y espiritual» (Churu y Nancy, 2022: 22), cultural y contextualmente relevantes, capaz de penetrar la conciencia colectiva africana. En cambio, Iroegbu (1994: 83 en Kanu, 2010: 153) describe las experiencias de las sociedades africanas de las últimas décadas situándolas en una encrucijada entre sistemas de valores africanos, y occidentales, afirmando que, a pesar de la experiencia colonial, los cimientos del sistema de valores y creencias africanos, precisamente por su humanismo, son tan profundamente arraigados e inamovibles que siempre han estado presentes en el imaginario africano;

en fin, es indiscutible que el humanismo se convierte en el «punto de partida, eje, y meta» del desarrollo africano (Kanu, 2010: 153).

¿Cuáles son, en definitiva, las derivaciones de este sistema de creencias en el ámbito de la educación? Representarían un mapa teórico, y, también, un plan estratégico y pragmático, elaborado localmente donde, ante todo, se entiende el conocimiento como un bien que necesita ser cultivado, y no inculcado, tal como elucidan Hoppers (2000), y Freire (2015) en sus teorías sobre la pedagogía. (Higgs, 2008a: 455). Conceptualmente, se observan concordancias entre las aportaciones de las diferentes disciplinas en esta ardua tarea de redimir a las poblaciones africanas de la alienación de sí mismos, resumidas de la forma siguiente por la autora: es necesario, primero, fortificar las bases que definen la identidad africana evitando incurrir en lo que Mekgwe (2007) define *la trampa colonial*, es decir, definirse, y construirse siempre en contraposición al otro, «reafirmandose en polaridades – por ejemplo, Occidente-África» (Zirion e Idarraga, 2015: 45); segundo, celebrar su herencia cultural, por ejemplo, reinterpretando su transcurso histórico desde una mirada afrocéntrica, acogerse a su ligado lingüístico, etc. (Churu y Nancy, 2022: 24-26); tercero, fomentar las relaciones interpersonales, y el espíritu de cooperación independientemente del sexo (Shanyanana-Amaambo y Divala, 2017: 103), y desde el principio del comunalismo; cuarto, celebrar la unidad a partir de la heterogeneidad; y, por último, concienciar acerca del valor de una educación afrocéntrica (Higgs, 2002: 30-33; Kanu, 2010: 152-158; Rubio Plo, 2022: 102-110). La interdependencia entre las tradiciones locales, y la educación se sostiene al ser que los «sistemas de valores [africanos] en cuanto sempiternos son, como la educación, inseparables de la vida» (Avoseh, 2008: 3), por ende, «una educación [...] en un contexto africano no puede, ni debe, considerarse separada de la vida misma» por su esencia profundamente holística (Higgs y van Wyk, 2004: 207).

PLANTEAMIENTOS PARA UN SISTEMA EDUCATIVO AFROCÉNTRICO

Comprender los retos actuales implica, primero que todo, desmontar algunos mitos que rodean las estructuras educativas africanas. Es

inexacto pensar que anterior a la llegada de Occidente, el continente careciera de un sistema educativo estructurado. Todo lo contrario, estudios recientes consideran al sistema educativo precolonial holístico, adecuado a las necesidades del individuo, y de la comunidad conforme a «las condiciones económicas, sociales, y políticas de las sociedades africanas precoloniales» (Moumouni, 1968: 28). Asimismo, las modalidades de aprendizaje tampoco diferían de las actuales siendo que el sistema combinaría modos formales, no formales e informales de enseñar, e irían de la mano de la vida ritual, indispensable para el desarrollo personal y social (Ezeanya-Esiobu, 2019: 21-26; Churu y Nancy, 2022: 24). Matambo (2018: 1-3) propone un sistema que incorpore los tres sectores, formal, no formal, e informal, adoptando el mismo pragmatismo que caracterizaba Nkrumah que afirmaba que las escuelas africanas debían amalgamar lo mejor de Occidente, preservando, a la vez, su identidad (Biney, 2007: 43); sentimiento, además, que el feminismo de Kankindi comparte, es decir, la complementariedad entre África y Occidente, no impide que las mujeres africanas puedan aspirar a más, y encontrar su lugar, al tiempo que mejoran el desarrollo de sus familias, de la comunidad, y de toda la sociedad.

De acuerdo a pensamientos críticos de pedagogía se distinguen dos formas antitéticas de educar, a saber, lo que Freire denomina *una educación para domesticar* y *una educación liberadora*. La primera se refiere a las instituciones formales instaladas por Occidente para que fueran adoptadas acríticamente de las sociedades africanas, lo que explicaría un sentimiento de desconfianza para algunos siendo que la educación proporcionada es ajena al contexto africano. La segunda, en cambio, describe la propuesta de una educación afrocéntrica. Finalmente, para una educación respetuosa de lo autóctono, cercana a la población, pero, a la vez, competitiva en el mercado global, hace falta recuperar los nexos de unión con las instituciones formales que son la educación no formal e informal. Un sistema educativo que no responde a las necesidades, y condiciones actuales de sus sociedades, ni incorpora los conocimientos locales puede que se enfrente a resistencias, o bien explícitas, o bien implícitas.

CONCLUSIONES

Los conocimientos subalternos han supuesto un importante punto de partida en el estudio del desarrollo en el África Subsahariana, convergiendo, por lo general, en enfocar sus esfuerzos en el ser humano. Para la filosofía africana, el humanismo es un principio cardinal, pues, de otra forma, no puede darse el desarrollo ni personal, ni colectivo. Puesto que la libre agencia de todo individuo fundamenta el desarrollo colectivo, y que las libertades se retroalimentan, se establece un círculo virtuoso entre desarrollo, y educación.

Una educación que sea liberadora, en África, debe ser afrocentrica, es decir, reapropiarse de su propia identidad, y reconstruir su propia narrativa a medida que desmonta el entramado de creencias e instituciones impuestas de Occidente. La educación africana es holística, sin embargo, se ha perdido su faceta ritualista. Los feminismos africanos acogen los principios tradicionales descubriendo, pero, matices en su interpretación, denunciando las relaciones de poder desiguales, y, proponiendo, en cambio, que los «valores de equidad, codependencia, cooperación» (Shanyanana-Amaambo y Divala, 2017: 103), y humanismo se repartan y ejerciten por igual, especialmente en la comunidad. Se aboga, en fin, por mejorar las relaciones interpersonales desde la complementariedad. Este estudio menciona que la cohesión social es, entre otros, una herramienta que puede sostener una educación universal e igualitaria. De hecho, los feminismos no son incompatibles con una educación auténticamente africana, puesto que entienden que todo ser humano comparte las mismas potencialidades, y puede contribuir por igual a la mejora de su propio entorno (Shanyanana-Amaambo y Divala, 2017: 102-103). La complementariedad es el hilo conductor de este estudio en cuanto entiende que, primero que todo, se deba(n) fortalecer la(s) identidad(es) africana(s), y así, conciliar la africanidad con lo mejor de Occidente para insertarse en el contexto global desde la agencia.

BIBLIOGRAFÍA

- AINA, O. (1998). African Women at the Grassroots. En O. Nnaemeka (Ed.) *Sisterhood, Feminism and Power: From Africa to the Diaspora*, (pp. 65-88). Africa World Press.
- AVOSEH, M. B. M. (2008). *Values and Informal Education: From indigenous Africa to 21st Century Vermilion. Adult Education Research Conference*. <https://newprairiepress.org/aerc/2008/papers/4/>
- BADRAN, M. (2012). *Feminismo en el Islam. Convergencias laicas y religiosas*. Edición Cátedra.
- BAKARE-YUSUF, B. (2011). «Los Yoruba no hacen género». Una revisión crítica de «La invención de la mujer: haciendo un sentido africano de los discursos occidentales de género», de Oyewumi Oyeronke. *Africaneando*, 5(1), 25-53.
- BENTLEY, L. (1999, diciembre). A brief biography of Paulo Freire. *Pedagogy and Theatre of the Oppressed*. <https://ptoweb.org/about/a-brief-biography-of-paulo-freire/>
- BINEY, A. B. (2007). *Kwame Nkrumah: an intellectual biography*. (Tesis Doctoral). University of London.
- CHURU, W. B. Y NANCY, W. (2022). Afrocentricity as a basis for restoration of African identity and agency. A call to authentic education in Africa. *An African Journal of Contemporary Research*, 3(2), 13-28.
- CONSEJO ECONÓMICO SOCIAL DE LAS NACIONES UNIDAS. (2007). Report of Online Discussion: Women in leadership roles. Final report. https://www.un.org/womenwatch/feature/women_leadership/Online_discussion_report_Women_in_Leadship_Roles.pdf.
- EZEANYA-ESIÖBU, C. (2019). *Indigenous knowledge and Education in Africa*. Springer.

- FONDOS DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA INFANCIA. (2021). *Transforming education in Africa: an evidence-based overview and recommendations for long-term improvements*. <https://www.unicef.org/reports/transforming-education-africa>
- FREIRE, P. (2015). *Pedagogía liberadora. Antología Paulo Freire*. Catarata.
- HIGGS, P. (2002). Indigenous knowledge and African Philosophy: an educational perspective. *African Journal of Indigenous Knowledge systems*, 2(2), 27- 35.
- HIGGS, P. (2008). Towards an indigenous African educational discourse: a philosophical reflection. *International Review of Education*, 54(3-4), 445-458.
- HIGGS, P. Y VAN WYK, B. (2004). Towards an African Philosophy of Higher Education. *SAJHE*, 18(3), 196-210.
- ODORA HOPPERS, C.A. (2000). African voices in education: Retrieving the past, engaging the present and shaping the future. En P. Higgs, N.C.G. Vakalisa, T.V. Mda, y N.T. Assie-Lumumba (Eds.) *African voices in education*, (p. 1-11). Juta.
- HOUNTONDI, J. (1996). *African Philosophy. Myth. Reality*. Hutchinson & Co. Ltd.
- INSTITUTO DE ESTADÍSTICA DE LA UNESCO. (2 de febrero 2020). UIS Releases More Timely Country-Level Data for SDG 4 on Education. *News*. <https://uis.unesco.org/en/news/uis-releases-more-timely-country-level-data-sdg-4-education>
- IROGBU, P. (1994). *Enwisdomization and African Philosophy*. International Universities Press.
- KANU, M.A. (2010). The indispensability of the basic social values in African tradition: a philosophical appraisal. *African Journals Online*, 7, 149-161.

- KLAPPER, L. Y PANCHAMIA, V. P. (13 de marzo 2023). The high Price of education in sub-Saharan Africa. *World Bank Blogs*. <https://blogs.worldbank.org/developmenttalk/high-price-education-sub-saharan-africa>.
- LLYOD, C.B. Y BLANC, A. K. (1996). Children's schooling in sub-Saharan Africa: the role of fathers, mothers, and others. *Population and Development Review*, 22(2), 265-298.
- LONDON, S. Y FORMICHELLA, M.M. (2006). El concepto de desarrollo de Sen y su vinculación con la educación. *Economía y Sociedad*, XI(17), 17-32.
- MATAMBO, E. (2018). Formal against indigenous and informal Education in Sub-Saharan Africa: the battle without winners. *African Journal of Indigenous Knowledge Systems*, 17(1), 1-13.
- MEKGWE, P. (2007). Theorizing African Feminism(s). The Colonial Question. *Quest: An African Journal of Philosophy*, 35(1), 165-174.
- MENKITI, I.A. (1984). Person and community in African traditional thought. En R.A. Wright (Ed.) *African philosophy: An introduction*, (pp. 171-181). University Press of America.
- MOUMOUNI, A. (1968). *Education in Africa*. Praeger.
- MUSAU, Z. ONU (diciembre de 2017 – marzo de 2018). Africa grapples with huge disparities in education. High enrolment numbers mask exclusion and inefficiencies. *Africa Renewal*. <https://www.un.org/africarenewal/magazine/december-2017-march-2018/africa-grapples-huge-disparities-education>
- NDEBELE, C. (2018). Gender and school leadership: breaking the glass ceiling in South Africa. *GÉNEROS - Multidisciplinary journal of gender studies*, 7(2), 1582-1605.
- OBIANUJU ACHOLONU, C. (1995). *Motherism. The Afrocentric alternative to Feminism*. Afa Publications.

- UNESCO ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA, Y LA CULTURA. (2022). *Education in Africa: 5 priorities: demographics, financing, inclusion, quality, employment*. IIEP-UNESCO <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000381100>
- PAIVA, A. (2004). La educación liberadora de Paulo Freire y el desarrollo del pensamiento. III Simposio «El Formador de Formadores en los Albores del Siglo XX». <http://servicio.bc.uc.edu.ve/educacion/revista/a5n26/5-26-8.pdf>
- RUBIO PLO, A. R. (2021). *Solidarios*. Ediciones Rialp.
- SÁNCHEZ MALDONADO, V. (2022). Historia y Protagonismo de las Mujeres en África Sub-Sahariana. [Presentación del curso]. El laberinto de los Derechos Humanos y la igualdad para las mujeres en África V edición. Solidaridad Internacional.
- SÁNCHEZ MALDONADO, V. (2023). Organización colectiva y comunitaria en África subsahariana: ¿existe el matriarcado? Solidaridad Internacional. Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=7Qnvse7qQXU>
- SANTOS, B. DE S. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI Editores.
- SEN, A. (1999). *Development as freedom*. First Anchor Book Editions.
- SEN, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Editorial Planeta S.A.
- SERBIN, S. Y RASOANAIVO-RANDRIAMAMONJY, R. (2015). *African women, Pan-Africanism, and African Renaissance*. UNESCO publishing. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000235230>
- SHANYANANA-AMAAMBO NDINELAO, R. Y DIVALA, J. (2017). African feminist perspectives and education. En P. Higgs et al. (Eds). *A reader in philosophy education* (p. 90 - 106). Juta.

- SOFOLA, Z. (1998). Sisterhood. Feminism and African Womanhood. En O. Nnaemeka (Ed.) *Sisterhood, Feminism and Power: From Africa to the Diaspora*, (p. 51 - 64). Africa World Press.
- SUTTNER, R. (2010). Africanisation, African identities and emancipation in contemporary South Africa. *Social Dynamics, a journal of African studies*, 36(3), 515-530.
- WA THIONGO, N. (1993). Moving the center: the struggle for cultural freedom. James Currey.
- ZIRIÓN LANDALUZE, I. E IDARRAGA ESPEL, L. (2015). Los feminismos africanos. Las mujeres africanas «en sus propios términos». *Relaciones Internacionales*, 27, 35-54.

Mujeres afrodescendientes cineastas en España: hijas del camino, actrices y malas negras

MARIAN DEL MORAL GARRIDO
Universidad de Granada

INTRODUCCIÓN

La labor actual de dimensionar y describir la población africana y afrodescendiente en España, evidencia la heterogeneidad de esta parte de la ciudadanía que ya se contabiliza en más de un millón de personas. Formada por ciudadanos y ciudadanas africanas inmigrantes, afrodescendientes, afroespañolas y afro europeas, entre otros grupos (Toasijé, 2010; Rocu, 2021), ejerce un rol cada vez más dinámico y activista en la estructura social española. El movimiento *Panafricanista*¹⁰⁹ de base ha conformado, desde hace décadas, uno de los bastiones más comba-
tivos contra el racismo estructural español. Existe un marco político internacional que refrenda la lucha antirracista en todas sus formas y vertientes. El *Decenio Internacional para los Afrodescendientes* (2015-2024) de las Naciones Unidas ampara numerosas iniciativas y luchas a nivel europeo y estatal, que están cobrando cada vez más fuerza y rigor. La creación en la primera década del s. XXI del *Observatorio Español del Racismo y la Xenofobia* (OBERAXE) o el *Consejo para la Elimi-*

109 Movimiento Panafricanista: movimiento político, filosófico, cultural que defiende el hermanamiento de los pueblos africanos, tanto dentro del continente, como en la diáspora. Aboga por un único estado soberano africano que defienda los derechos de todas las personas africanas.

nación y Discriminación Racial o Étnica (CEDRE) ejercen un papel vigía que no cesa en informar y combatir los, cada vez más radicales, hechos y situaciones de racismo endémico en la sociedad española. En noviembre de 2023, auspiciada por la labor de la política Rita Bosaho¹¹⁰ y el historiador panafricanista antirracista, Antumi Toasijé, junto a su equipo, se celebró una conferencia internacional titulada: *Antirracismo en la Unión Europea. Personas Afrodescendientes: Reconocimiento, Justicia y Desarrollo*. Este se ha considerado un hito histórico, en tanto, que atestigua un momento político de la Unión Europea y de España, donde el enfoque *afro* ha sido central.

En este escenario, cabe preguntarse por los procesos de representación audiovisual de la africanidad y la afrodescendencia en la industria cinematográfica. El marco de la globalización, los estudios poscoloniales y el actual compromiso descolonizador y de revisionismo histórico, han venido promoviendo ciertas variaciones de enfoque y nuevas propuestas a la hora de investigar los medios de comunicación y las tecnologías digitales (Ekotto and Harrow, 2015; Moyo, 2020; Njogu y Middleton, 2009; Maty bâ y Higbee, 2012; MacDougall and Espinosa, 2009). Los medios de comunicación han sido y son un eslabón primordial del proyecto omnubilado del etnocentrismo occidental. Como señalan Maty Bâ y Highbee (2012) para descolonizar los estudios de cine y la producción misma, es imprescindible, prestar atención y aprender del pensamiento y teoría diaspórica, en cierto modo, terminar con el binarismo de las dicotomías Occidente-*el resto del mundo* y abogar por un *policentrismo cultural* a nivel transnacional y regional.

La *Asociación de mujeres cineastas y de medios audiovisuales-CIMA* promovió la elaboración del primer informe sobre la situación de mujeres migrantes y/o racializadas en el audiovisual español, publicado en noviembre de 2022 (Marcos y González). En un primer balbuceo institucional por cuestionar el aferrado pensamiento de tradición *occidentalocéntrica*, nos hallamos en un momento histórico en el que es imprescindible revisar prejuicios y aprender de todas las contribuciones

110 Directora general para la Igualdad de trato y Diversidad étnico racial del Ministerio de Igualdad.

africanas al panorama cultural en España. Toda esta indagación se cimienta, en términos filosóficos e ideológicos, en lo que muchos críticos del pensamiento eurocéntrico han llamado *sociología de la ausencia*, o formas sociales de inexistencia, debido a que otras se instauran como legítimas e importantes, todas coincidentes con la herencia del pensamiento y política colonial y occidental (de Sousa Santos, 2012: 24). Sin lugar a dudas, la población africana y afrodescendiente ha heredado un lastre impuesto, de sub-alternancia e inferioridad, que ha sido reprendido y motivo de resistencias y activismos políticos desde la misma emergencia del sistema esclavista o incluso de sistemas de abuso de poder anteriores.

En los años ochenta del pasado siglo, el profesor y filólogo Molefi Kete Asante (2020) propuso la primera teorización en torno al concepto de afrocentricidad. Según Toasijé: «se define como una epistemología que convoca a una lectura del mundo desde África, situando África y los africanos en tanto que sujetos de acción histórica en el punto de partida de todo análisis sobre su propia realidad» (2011: 247). El movimiento afrocéntrico nació así como una respuesta consistente a la reencarnada interpretación eurocéntrica de las experiencias africanas (Kete Asante, 2003; 2020; Kabunda, 2015; Toasijé, 2011). Afrocentrar la creación de narrativas cinematográficas, apropiarse de los lenguajes, es crucial en un momento de instauración e institucionalización de la diversidad étnico-racial en la industria de cine. La indagación en la genealogía del conocimiento africano y su re-significación colectiva se tornan dos acciones relevantes para contribuir a un panorama que desestructure viejos patrones colonialistas y racistas. ¿Qué implicaría adoptar un marco de análisis y producción audiovisual centrado en los valores y cosmovisiones africanas (considerando siempre la polifonía existente en dicha generalización)? (Petty, 2008, 2012; Wa Thiong'o, 2017; Njogu y Middleton, 2009). Esta investigación pone en entredicho la aplicación de una mirada afrocéntrica en las políticas culturales españolas y concretamente, en la producción cinematográfica. Sumado a ello, se adopta como objetivo último dimensionar la industria desde un ángulo étnico-racial y de género que apuntale una autocrítica y nuevos avances en los que el cine sea afrocéntrico. En esta línea, se profundiza en la labor y las obras de cuatro mujeres afrodescendientes

cinastas (Lucía Mbomio, Beatriz Mbula, Isabel Lola y Nusky Sarisese), que están trabajando por construir nuevas narrativas en las que ni se las invisibilice, ni se las estereotipe.

DISRUPCIONES METODOLÓGICAS: PRÁCTICAS ETNOGRÁFICAS, SU DESCOLONIZACIÓN Y LA RELACIÓN INVESTIGADORA-INVESTIGADAS

El trabajo de campo realizado, desde el año 2021, centra su interés en las mujeres cineastas, fundamentalmente guionistas y directoras afrodescendientes. Se ha considerado esencial indagar y analizar las dinámicas y prácticas afrocentradas en el ecosistema de la industria de cine española. Con ello, se da continuidad a líneas previas de teorización en torno al concepto etnográfico de *autorepresentación* desde los medios audiovisuales (Ardévol, 1998; Grau, 2002; Ardévol y Muntañola, 2004; Del Moral, 2016). Se ha recopilado información a lo largo de dos fases clásicas de análisis en los estudios fílmicos: la pre-producción (adaptación literaria al formato de guión, laboratorios de desarrollo de guiones, etc.) y la producción cinematográfica (Schneider, 2005). Las cuatro cineastas en las que se centra este texto, han sido elegidas sin ánimo de generar una muestra representativa, sino más bien, debido a la relevancia y primicia de sus obras en un panorama audiovisual español, en el que son (casi) inexistentes las aportaciones afrocentradas. Por lo general, son mujeres con ascendencia africana, con formación universitaria y muy activas en términos de creación artística.

Desde la metodología etnográfica, se han empleado técnicas como: entrevistas semi-estructuradas (presenciales y online), cuestionarios cualitativos (online), historias de vida, videos y fotografías, recogida de información online (*chatlogs*, *screenshots*, audios) y por supuesto, la observación participante en espacios compartidos y de co-trabajo como los laboratorios cinematográficos *Filming Lab*, celebrados en Granada en mayo de 2022 y 2023, además de métodos como el análisis de contenido fílmico y audiovisual. Con todo ello, el campo, se ha definido en términos de prácticas culturales, más que en un espacio-territorio concreto. Como bien señalan algunas antropólogas inmersas en el estudio de los medios y la definición del campo en la etnografía

(Gómez-Cruz y Ardévol, 2013:38), se ha partido de la idea de que el campo no está definido previamente, sino que es construido activamente por el/la etnógrafa en su contextualización y las decisiones tomadas en torno a las interlocuciones y las relaciones entre las personas, objetos, instituciones, infraestructuras, etc. (Amit, 2000).

Este devenir metodológico no ha estado exento de auto-reflexividad y cuestionamiento propios. En tanto que mujer blanca, antropóloga, académica y cineasta cuya inquietud por generar espacios de comprensión y transformación social en torno a la diversificación (en términos de raza y género) de los lenguajes e historias cinematográficas en el contexto español, me he posicionado como observadora y cocreadora de espacios de trabajo creativos y colaborativos (Dovey, 2020; Matos Díaz, 2013).

La antropología cuenta con un historial de invasión colonial y extractivismo cultural, en formato de investigación, desde el siglo XIX. Esa imagen se ha recreado y permanece latente entre grupos subalternos que, como mínimo, sospechan de cualquier incursión investigadora en términos antropológicos. La ya clásica pregunta de ¿quién tiene el derecho de representar a quiénes? (MacDougall, 1991) que sintetizaba la crisis de representación en el cine etnográfico en la década de los años 70 del pasado siglo, vuelve a generar espacios de reflexividad, auto-crítica, descolonización ideológica, epistemológica y metodológica en la actualidad, que nos llevan a re-posicionarnos, en tanto que investigadoras blancas y antropólogas.

La lucha antirracista, desde los regímenes visuales y políticos, requiere un autoconocimiento propio y en conjunto (entre grupos privilegiados y no privilegiados). Comprometerse con la construcción creativa de representaciones no-sexistas, no-racistas, no-clasistas, etc. implica, para las personas blancas, una comprensión profunda de su propia identidad, de la ausencia de prejuicios, de alcanzar un estado de *subjetividad-no blanca* (hooks, 1992: 7). Más allá del apropiacionismo y extractivismo cultural, se aboga por una lucha antirracista que cuestione las raíces mismas de las desigualdades y relaciones de poder, tanto desde el privilegio, como desde los márgenes.

Por todo lo mencionado anteriormente, este trabajo conlleva una *revisión crítica-metodológica* en dos ejes, uno enraizado en el *quiénes*

y *para qué* de este estudio, cuya trascendencia última va más allá de la academia y se instala en ciertas esferas culturales y políticas. Y un segundo, que incide plenamente en la metodología y sobre todo, en el posicionamiento de la investigadora dentro del entramado cultural a investigar y la naturaleza de la institución misma que alberga dicha iniciativa, en este caso, la Universidad.

Existen muchas líneas de intereses, momentos clave en los que tomar decisiones e intersubjetividades confluyendo en el devenir de la investigación. La negociación es constante. Aparecen aristas, fricciones y replanteamientos a cada momento. Aun con la confianza mutua que imprime compartir objetivos y militancias artísticas, han emergido *silencios y resistencias de representación* entre ciertos sectores afrodescendientes, cuya postura crítica les ha llevado a generar espacios de *afro-conciencia* sólo entre población negra. El posicionamiento metodológico se ha amoldado a la sensación a intervalos de estar: *dentro y fuera de campo*. Sin lugar a dudas, ello está determinado por el momento sociopolítico actual en torno a la autodeterminación afrodescendiente en España. Queda abierta así una línea, interesante y necesaria, de *semi-participación* en dichos procesos políticos. Se hace fundamental seguir reflexionando sobre nuestro rol investigador en cuanto a la *vinculación activista, sentido de pertenencia o mirada emic*¹¹¹ para con los sujetos racializados colaboradores en la investigación (Dovey, 2020). La producción de conocimiento académico pues, ha de revisarse en términos decoloniales y anti-racistas, ha de poner en tela de juicio los pilares del privilegio blanco (De Sousa Santos, 2010; Mignolo y Walsh, 2018; Wa Thiong'o, 2017; Shohat y Stam, 2002; Stam, 2000; Moyo, 2020; Dovey, 2020; Tuhiwai, 2021).

LA AUTO-REPRESENTACIÓN CINEMATOGRÁFICA AFRODESCENDIENTE: LUGARES DE ENUNCIACIÓN, POLIFONÍA Y VACÍO REFERENCIAL

Por todo lo expuesto, resulta crucial dirimir en torno a los procesos de toma de decisiones y participación activa de estas mujeres cineastas,

111 En antropología social y cultural se entiende por mirada emic, el punto de vista de las personas investigadas en relación a la mirada etic o propia del investigador/a.

focalizando en la fase de creación y desarrollo de guiones y de producción filmica. Este análisis se enraíza en conceptos como: *lugar de enunciación*, arrojado al debate internacional por la filósofa, escritora y activista afrobrasileña Djamila Ribeiro (2020). Este comparte y tiene sentido solo a partir de las grandes atribuciones y replanteamientos de la *standpoint theory* (teoría del punto de vista) desarrollada por autoras afroamericanas como Patricia Hill Collins (2000, 2012), Angela Davis (2020) o Kimberlé W. Crenshaw (1991), quienes argumentaron y fundamentaron modelos complejos de análisis de las desigualdades sociales, que dependían de cómo se relacionaban y se habían establecido históricamente categorías como raza, género, clase, sexualidad, etc.

Estas autoras ofrecen unas coordenadas más afinadas y ponen sobre la palestra conceptos como *feminist standpoint*, *matriz de dominación* o el acuñado en 1989 por Crenshaw, *interseccionalidad*, cuyo empleo en el estudio de las relaciones de poder y la confluencia de las distintas variables y categorías sociales (raza, género, sexo, etc.) es imprescindible para entender la complejidad que caracteriza cualquier sociedad. En este caso, más específicamente, para entender las desigualdades en los procedimientos establecidos para la realización cinematográfica. Además, éstas otorgaron un peso a las experiencias de sub-alternancia compartidas grupalmente a lo largo de los siglos. Así las realidades de comunidades racialmente estigmatizadas configuraron su lucha en términos colectivos más que individualistas. Hablar del *punto de partida* de las mujeres cineastas racializadas de este trabajo, conlleva contemplar las condiciones sociales e históricas que han obstaculizado su acceso a la ciudadanía de pleno derecho y la discriminación que sufren y han sufrido, generación tras generación, en tanto que mujeres negras en contexto español.

Su *lugar de enunciación cinematográfica* pasa por una búsqueda identitaria contra-hegemónica, colectiva y afrocentrada, que revierte los discursos articulados, ideologizados y codificados en unas estructuras sociales ciegas a la diversidad y ancladas en discursos de colonización y de migración. La defensa de un espacio que favorezca el derecho de las mujeres negras a contarse, narrarse y a ser sujetos activos y participativos culturalmente está generando cierta visibilidad en espacios mediáticos generalistas (festivales de cine, galas de premios, etc.) Se articula así

una participación y conciencia colectiva afrodescendiente crucial en esta fase de re-constitución de narrativas y prácticas mediáticas. No obstante, y como apunta Martínez-Palacios: «...ninguna definición de participación es culturalmente neutra y universal; aunque usemos el mismo concepto no empleamos la misma noción» (2018: 371). Es pues clave, localizar esa agencia en el entramado de participantes, discursos y prácticas dentro de la industria filmica, con un enfoque eminentemente interseccional, que sitúe cada uno de los eslabones de dominación: raza, género, clase, sexualidad, etnicidad, clase social, entre muchos otros.

POLIFONÍA DE LA AFRODESCENDENCIA Y AUTO-DEFINICIÓN DE UNA LUCHA COMÚN

Tridimensionar cultural y políticamente procesos tan complejos como el de la auto-representación cinematográfica, nos lleva a considerar, al menos, dos ejes sobre los que se están reconstruyendo los imaginarios sociales de la población africana y afrodescendiente en España. Por un lado, la gestión de la polifonía y diversidad de características que conforman la comunidad afrodescendiente y por otro, la resignificación y revisión colectiva de las representaciones de lo africano. Ambos ejes se ramifican en sub-procesos, acciones políticas, alianzas y negociaciones, conformando un escenario diligente para la transformación social.

Contar con la heterogeneidad de esta población, los diversos marcos e iniciativas de autodefinición, militancia y activismo en los que se toman decisiones, son componentes básicos e importantes en el momento de dibujar etnográficamente e *in situ* este proceso. Algo que evidencia la inclusión de análisis más interseccionales (Crenshaw, 1991; Collins y Bilge, 2019), que eviten a su vez, la trampa esencializadora y dicotómica de los juicios ramplones. Esto no implica una deslegitimación o pérdida de fuerza y poder por falta de unidad, sino todo lo contrario, la riqueza de aportaciones desde la diversidad. Antumi Toasijé (2010), en sus distintos artículos, expresa la dificultad de dimensionar y cifrar la africanidad en España, debido en gran medida, a los grados de auto-identificación, a la diversidad de lugares de procedencia, la multiplicidad de lenguas habladas, etc., no obstante, esa aparente atomización social, no evita la existencia de grupos con una lucha común y activa. En el caso que

nos ocupa, las mujeres artistas y cineastas españolas negras asumen esa polifonía y divergencia, aunque predomina la sensación de *comunidad artística* con una batalla común antirracista y feminista. Se van modelando generaciones que se identifican con un país en el que han nacido y crecido, pero que sigue manteniendo un racismo estructural que ha de ser revisado y reparado (Toasijé, 2010). Como en un proceder necesario, han ido emergiendo en España *espacios de encuentro N/B* (No Blancos), que sustentan una concientización negra ajena a las intrusiones ideológicas de un marco cultural, que tiene sus propias conceptualizaciones sobre lo africano y que, por lo general, se apoyan en lo prejuicioso de la supremacía blanca. Encontrar los aspectos comunes antirracistas y artísticos como grupo, parten del propio significado e identidad de *ser negra*. Ya Filomena Steady (1996), una de las mayores componentes de los feminismos africanos, alumbró al respecto lo que Mercedes Jabardo (2013: s/p) explica así:

El término *negra* o *negro* no responde a características fenotípicas. Hace referencia a procesos/construcciones culturales, políticas, ideológicas. Habla acerca de cómo las mujeres se auto-identifican y de cómo son identificadas (construidas) por la sociedad en la que viven. Tiene una larga y amplia tradición de esclavitud, colonialismo, neocolonialismo, postcolonialismo, migraciones y multiculturalismo.

El entrelazamiento entre la búsqueda personal y cultural de las mujeres racializadas y su obra artística, en un entramado dominado por los ideales blancos, implica un doble esfuerzo. Primero, definirse como *ellas*, mujeres racializadas en España y después, incorporar sus discursos y prácticas mediáticas en una industria, que apenas comienza a hacerse eco de sus existencias artísticas. La afroamericana bell hooks se definía en un *nosotras* desde los márgenes, habitando un espacio periférico que no era sede de la dominación, sino un lugar de resistencia. Según la autora, la transformación se daba individual y colectivamente, para así generar espacios creativos radicales que afirmasen y sostuviesen sus subjetividades, que garantizaran un nuevo lugar desde el que articular su propio sentido del mundo (2021: 207). La lucha por esa *política de*

situación (hooks, 2021), ese *punto de vista* (Collins, 1991), ese *lugar de enunciación* (Ribeiro, 2020) requiere, una búsqueda interior, un re-descubrimiento de las antecesoras y una participación necesaria en la práctica cultural contra-hegemónica actual. Para todo ello es crucial identificar los espacios en los que comenzar dicho revisionismo y contribución. Crear personajes ficcionados racializados, que sean protagonistas en las historias, que tengan características o recojan experiencias basadas en la identidad cultural racializada, son acciones que atraviesan el trabajo creativo de estas mujeres. Ponen así en jaque la ideología racista asumida y naturalizada durante siglos por las instituciones culturales españolas.

UN LUGAR DE ENUNCIACIÓN PROPIO: TRES CREACIONES AUDIOVISUALES/CINEMATOGRAFICAS DE MUJERES NEGRAS EN ESPAÑA

En el centro de este trabajo resuenan dos debates actuales en torno a las representaciones de la población afrodescendiente y racializada en España. Por un lado, la existencia, cada vez mayor, de historias y narrativas que construyen un imaginario social más allá de todos los discursos racistas. En ese sentido, se analizan tres formas de producir audiovisual y tres relatos labrados por cuatro cineastas y comunicadoras afroespañolas: Beatriz Mbula (*webserie Asunto casting*, 2020), Lucía Asué Mbomio (serie de *Netflix: Hija del Camino*, cuya producción se ha cancelado recientemente) e Isabel Lola y Nusky Sarisese (*Afrostyle*, en pre-producción). Y por otro, el sentido mismo que adoptan, cultural y políticamente, los procesos de *auto-representación* en todo el entramado de la industria. El objetivo último de estos espacios es promover el desarrollo de proyectos audiovisuales cuya trama central sea africana/ afrodescendiente (Kete Asante, 2003).

Existen personajes racializados en el cine y las series españolas, no obstante, un análisis de las tramas y de los lugares que ocupan en ellas, casi siempre nos lleva a hablar de roles secundarios y con una agencia limitada en la consecución del argumento (Marcos y González, 2022). Hay una carencia absoluta de personajes ficcionados que contraríen los roles de sumisión, acompañamiento, pasividad, victimismo, empobrecimiento, etc. Mbómío, Mbula, Lola y Sarisese dan un vuelco, y desde un

lugar de enunciación afroespañol (no exento de racismo), actúan con el poder (que permite la industria) de la autoría. Representan, desde su imaginación, su crítica social, sus reflexiones personales, sensibilidades, conocimiento, experiencias y capacidad creativa y artística, un mundo repleto de mujeres negras, hablando español y con una identidad que busca y rebusca en la negritud de sus familias y sus ancestras (Jabardo, 2012, 2013; Davis, 2020; hooks, 2021; Nfubea, 2021; Toasijé, 2019, 2020; Adam, 2011; Petty, 2008).

En esa necesidad de resignificar colectivamente la diversidad, se emprende un juego de poder sobre quién tiene la legitimidad de narrar, contar, representar audiovisualmente. Es consustancial a todo este proceso un trabajo revisionista y de resistencia en términos afrocéntricos, que les lleva a engendrar sus propio *lugar de enunciación* (Ribeiro, 2020). Se está viviendo en la industria un momento, aún pueril, pero con cierta efervescencia, en torno a la diversificación y descentralización de los *protagonismos* a todos los niveles (género, raza, lugares, sexualidad, etc.).

Ellas sienten y sufren no sólo las dinámicas del racismo (desde lo más micro a lo más estructural), sino además, el *vacío de la no-representación*. Las ausencias, los silencios, lo oculto, lo invisibilizado, es también materia prima de sus identidades, sentires y producciones artísticas (De Sousa, 2010; Del Moral, 2016) y como tal, constituye otro de los ejes fundamentales de trabajo a subrayar en todo este contexto de lucha creativa (Jabardo, 2013; hooks, 1992, 2013). Ejercen acciones y batallas inevitables en la producción cinematográfica que se diferencian de la práctica artística de otras cineastas españolas *no racializadas*: desde descolonizar los espacios, hasta encontrar los referentes que afiancen y den fuerza a una identidad racializada, pasando por crear un espacio propio y alternativo de representación, que haga de contrapunto a los imaginarios sociales e históricos racistas instaurados.

La actividad artística de estas mujeres implica la capacidad de (re) imaginar, de (re) memorar y de acudir a referentes históricos lapidados; además de (re)localizar las experiencias y convivir con los silencios narrativos. Guionizar, por ejemplo, una historia en la industria, es un proceso largo suscrito a los dictámenes de una empresa occidental más. A través de distintas convocatorias, se seleccionan las historias más vendibles o

potencialmente exitosas. Se promueven residencias artísticas más o menos propensas a desafiar los cánones establecidos y las discriminaciones insertas en la agenda política. Aparecen *pitching forum* y laboratorios de desarrollo de escritura de guiones que apenas se hacen eco de esas otras historias cuyo centro parte de otros personajes, de valores y creencias o de experiencias que denotan otra forma de entender la sociedad y las relaciones entre grupos sociales. Las historias afrocentradas analizadas a continuación, ya forman parte de las contribuciones de una generación de autoras que ha empezado a abrir un campo de *creatividad racializada* en el cine español. Las tres obras audiovisuales, objeto de estudio, han sido creadas por mujeres afroespañolas, en edades comprendidas entre los 30 y los 40 años, que han nacido y crecido en España, con algunos de sus progenitores y referentes procedentes del continente africano o de la diáspora. Además, cuentan con una formación universitaria y adoptan un rol activista y concienciado por el cambio social desde las artes y la comunicación.

EL LOOP DE LA INVISIBILIDAD. EL CAMINO SIN SALIDA DE LA NOVELA (QUE IBA A SER SERIE) DE LUCÍA ASUÉ MBOMÍO

La escritora y periodista Lucía Asué Mbomío es considerada una de las autoras más influyentes contemporáneas de la literatura afroespañola. Su novela titulada *Hija del camino* forma parte de lo que en los estudios literarios llaman la revolución de la literatura afroespañola del siglo XXI (Navarro, 2023:145). La decisión de la plataforma *Netflix* de adaptar tal relato al formato de serie televisiva, constituía sin duda, un hito en el panorama audiovisual del país. Esta decisión, hacía que *Hija del camino*, se erigiese como la primera serie de ficción española cuya autora era una mujer afrodescendiente. Sin embargo, tras casi dos años en fase de pre-producción, recientemente, se ha anunciado la cancelación de dicho proyecto. De nuevo, decisiones adoptadas en puestos directivos (CEOs, directores de marketing, de ventas, productores, etc.) en las jerarquías de estas empresas digitales, han cancelado lo que para muchas/os suponía un salto en los regímenes representativos de la población negra del país. ¿Por qué una plataforma como *Netflix* había puesto el ojo en el personaje de una chica negra? Y de igual modo, ¿por qué, tras casi dos años de trabajo,

se aborta un proyecto que para muchas suponía no sólo una fuente económica y de ganancia en la industria, sino, un avance en la diversificación de las personajes protagonistas en las series españolas?

Estas son incógnitas que no se acostumbran a responder en un mensaje aclaratorio, sino más bien inserto en un silencio administrativo o de autoridad estructural y jerárquica (blanca), donde se zanja el asunto con algunas palabras amables de cancelación. La mayoría de cineastas actualmente activas y representativas de la cinematografía española, resaltan la dificultad de sacar adelante un proyecto. La perseverancia, el talento y las redes de contactos, son fundamentales para conseguir llevar una idea a las pantallas. ¿Se duplica entonces este esfuerzo para las mujeres negras? *Hija del camino* nos traía una protagonista mujer, negra, española, nacida y criada en el extrarradio madrileño, que viaja a Inglaterra y Guinea Ecuatorial trabando en el propio trayecto dudas, incertidumbres, descubrimientos, aprendizajes, replanteamientos etc. en relación al complejo proceso relacional identitario que vive. Esta serie abría camino igualmente a profesionales afroespañolas (actrices, guionistas, técnicos de iluminación, directores de fotografía, etc.) con una visión más cercana a lo que implica representar las experiencias africanas. Este proyecto aportaba un halo de esperanza para quienes nos ocupamos de la diversidad étnico-racial en el audiovisual, más allá de una *tokenización*¹¹² de la misma.

Estos procesos, dilatados y jerarquizados de representación audiovisual, responden, sin lugar a dudas, a la atrocidad de la ideología racista y de género. El *loop* o circuito en bucle, sin salida, que se repite históricamente, en términos de poder, de toma de decisión, de autoría de la obra; en el que se ven envueltas ideas muy necesarias para enriquecer la visión de la ciudadanía española, deja de manifiesto una vez más que el activismo antirracista también ha de ejercerse desde las artes. Confiamos en que, en las próximas décadas, la industria sea capaz de integrar procesos creativos colaborativos con poblaciones racializadas, yendo más allá del hecho de incluir por moda o *dar color* a los personajes representados.

112 Incluir personajes que representen la diversidad cultural con fines especulativos más que por la verdadera inclusión de historias centradas en las experiencias de otros grupos sociales.

ASUNTO CASTING: VIVENCIAS DEL RACISMO EN LA INDUSTRIA DE CINE

La *webserie Asunto casting* (2020), escrita y dirigida por la guionista y actriz, nacida en Murcia y residente en Madrid, Beatriz Mbula, vio la luz tras el empeño y talento de su autora. Se suma, la independencia en la toma de decisiones, de que su canal de difusión y distribución es un canal propio en YouTube. Fue iniciativa de la propia Mbula, quien puso en la balanza, llegar al público en general, con cierta urgencia, a través de capítulos realizados y difundidos por ella misma y un equipo de artistas de su entorno, o esperar a las negociaciones distendidas y condicionantes de la industria, ante un panorama desolador como era el de la pandemia Covid-19. En esta *webserie*, con cinco capítulos, la autora narra, con una mirada muy crítica e irónica, las distintas situaciones, relaciones, percepciones, diálogos y discriminaciones a las que se ve sometida una actriz afroespañola, cuyo objetivo final es trabajar en la interpretación. Las vicisitudes a las que se ve expuesta en los casting, debido a los estereotipos y prejuicios que las y los profesionales albergan de las personas africanas negras, la lleva a momentos, que analizados desde una mirada anti-racista no tienen sentido o rozan el absurdo. Transita estos espacios no sin conflicto identitario y tensión con quienes tienen un imaginario social sesgado y limitadísimo acerca del conocimiento sobre las culturas y sociedades africanas. El posicionamiento de Mbula es claramente un terreno común de identidad reaccionaria ante los gestos y trato racista-machista con el que las personas racializadas conviven a diario. Todo con un toque de humor e ironía que devuelve un mensaje auto-reflexivo a la población blanca dominante de la sociedad española.

MALAS NEGRAS O LA DISRUPCIÓN DE LA HISTORIA DE AFROSTYLE ¹¹³

Por su parte, la guionista y directora afro catalana, Isabel Lola, trabaja en la serie de ficción *Afrostyle* en co-autoría con la también guionista afrodescendiente Nusky Sarisese. Esta historia responde al género de

113 Cortometraje ganador de la convocatoria Otro Prisma 2023: <https://www.youtube.com/watch?v=jcoAbDtv7xk>

ficción, en formato de serie televisiva. Aunque aún está en su fase de pre-producción, ha empezado a cosechar éxitos. Recientemente ha sido seleccionada en la sección de *Talento Emergente* del *Notodo Film Festival*, habiendo quedado entre las tres ganadoras en la *Zona Pitching*, donde los veinte proyectos pre-seleccionados en la sección *Desde otro prisma* han sido presentados ante un jurado conformado por grandes productores/as de la industria. *Netflix* les facilitará sesiones de formación para el desarrollo, tanto del guión, como de la futura producción. La idea central de este espacio es que el talento emergente entre en contacto con profesionales de largo recorrido del sector y así saquen adelante proyectos de tan costosa realización. Cabe pensar, que la reverberación de la diversidad étnico-racial en la industria, está dando lugar a espacios, que si no por cuotas de representación, están tomando en serio las aportaciones de cineastas como las aquí consideradas.

Afrostyle está protagonizada por Oli (Olivia), interpretada por la actriz negra Yolanda Sey Asare y cuyas aventuras y desventuras las comparte con Bosu, de la mano de la actriz Kathy Sey Asare. Oli es una peluquera que quiere cumplir su sueño de llegar a ser *MUAH* (*Make Up and Hair*). Junto a varias de sus amigas se presentan al desfile de nuevos talentos de la *Fashion Night* y en un devenir cotidiano, salvando obstáculos, pero con un señuelo muy claro, Olivia, toma decisiones, que sacan a relucir su verdadera forma de ser. En el cortometraje que anticipa gran parte de la trama de la serie, se atisba la tensión y conflicto entre la protagonista, que quiere conseguir su objetivo a toda costa, dejando atrás cualquier compromiso inmediato con la lucha antirracista y anteponiendo su interés individual (basado en la fama y el éxito) a la conciencia colectiva y activista de su hermana, Bosu. Esta última le reprende su visión egoísta y de *mala negra*, expuesta ya en el inicio del corto y detonante de toda la trama. Oli no quiere cargar a sus espaldas todo el peso de las percepciones sociales de la esclavitud, el colonialismo, la lucha antirracista, etc. Simplemente y, de una forma lisonjera, en su forma de concebir la vida, quiere conseguir objetivos, alcanzar prestigio y fama sin cuestionarse ni entrar en conciencias profundas acerca de las desigualdades de la sociedad en la que vive. ¿Será fundamental que se replantee algo al respecto a lo largo del camino y tras sus propias andanzas en el sector de la moda y estética?

Es muy revelador que una de las tensiones principales de la historia de Lola y Sarisese se ancle en esa forma de ser mujer y negra, carente de compromiso con las luchas sociales contemporáneas. ¿Es esta una forma narrativa de normalizar subliminal y metafóricamente el hecho social de ser mujer negra? La elección de estos personajes amplía el caleidoscopio representativo de las mujeres afroespañolas. El hecho de ser mujer y negra no conlleva implícitamente ser activista antirracista y feminista. ¿Hasta qué punto genera esto un conflicto interno en la protagonista? ¿Y entre su entorno? *Afrostyle* contribuye a los primeros cimientos de una serie de obras, narrativas y procesos de auto-representación afrodescendiente que, en parte, erosionan desde su contra-narrativa o ampliación de visiones, el imaginario social de las mujeres negras en España. En esa constitución de un *lugar de enunciación* propio y colectivo, Lola y Sarisese parten de la base de la heterogeneidad de la población afrodescendiente y un alarde constante por *afrocentrar* el audiovisual español. Esta serie en ciernes, apunta hacia una *meta-diversidad* de lo africano que enriquezca el imaginario afro contemporáneo.

ALGUNAS REFLEXIONES FINALES

Las prácticas de representación emprendidas por Lucía Asué Mbomío, Beatriz Mbula, Isabel Lola o Nusky Sarisese atestiguan procesos complejos de auto-definición cultural e identitaria, que bien suceden paralelamente o están directamente intrincados en la lucha política y el activismo antirracista. Afrocentrar, desde fundamentaciones filosóficas, históricas, identitarias, políticas, etc. las estructuras de la industria fílmica, conlleva una ardua labor desde posiciones, que a lo largo de la historia, se han mantenido marginales. No obstante, los procesos de autodeterminación afrodescendiente como *sujeto político* de pleno derecho están promoviendo un cuestionamiento a muchos niveles de la sociedad española, entre otros, el del sector cultural. Ya no cabe simplemente hablar de ausencia de proyectos de cine cuyo eje recaiga en la cultura y los valores africanos. No es suficiente que los estudios fílmicos del país sigan analizando la representación de la diversidad cultural desde un enfoque alienado y *extranjerizado*. La crítica afroespañola pone en evidencia la presencia de personajes negros victimizados en la trama

principal de las películas y las series, cuyos realizadores, por lo general, son personas privilegiadas en un estado predominantemente blanco.

La antropología del cine, no exenta de prescripciones decolonizadoras y auto-reflexivas que cuestionen la misma raíz epistemológica y metodológica de sus procesos investigadores, apuntala un nuevo campo de estudios sobre la autorrepresentación cultural y mediática, muy necesario para con la sociedad en general, y la industria fílmica, en particular. Ya podemos hablar de cineastas afrodescendientes en España; saber quiénes son y qué historias quieren contar. Estudios como éste evidencian y documentan, a través de la etnografía, casos que aún permanecen en espacios liminales, con múltiples aristas, fricciones y tensiones dentro del sector cultural. Por ello, es sumamente relevante ejemplificarlos y dimensionarlos, saber todo lo que se está llevando a cabo desde esos procesos creativos. Estamos en un período que favorece el cuestionamiento radical del racismo en las instituciones culturales, académicas, políticas, etc. y que pone en jaque el imaginario social estereotipado acerca de lo *afro* y de las mujeres racializadas. Se deconstruyen, reconstruyen y re-imaginan, desde *lugares de enunciación propios* en la creación cinematográfica, las nuevas narrativas e imaginarios africanos y afrodescendientes. Empezamos a pensar en personajes protagonistas de película, que desde una diversidad étnico-racial y feminista, alientan la reflexión colectiva y una mayor implicación en esa construcción de una sociedad española diversa y justa, también a nivel global.

BIBLIOGRAFÍA

- ADAM, T. (2011). El artista negroafricano en la diáspora en *II Congreso Internacional «África-Occidente»: corresponsabilidad en el desarrollo*, 2, 133-142. Universidad de Huelva.
- AMIT, V. (Ed.) (2000). *Constructing the Field. Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. Routledge.
- ARDÈVOL, E. (1998). Por una antropología de la mirada: etnografía, representación y construcción de datos audiovisuales. *Disparidades. Revista De Antropología*, 53 (2), 217-240.
- ARDÈVOL, E. Y MUNTAÑOLA, N. (2004). *Representación y cultura audiovisual en la sociedad contemporánea*. Editorial UOC.
- COLLINS, P. (2012). Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. En M. Jabardo (Ed.) *Feminismos Negros. Una antología*, (pp. 99-134). Traficantes de Sueños.
- COLLINS, P. H. (2000). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Routledge.
- COLLINS, P.H. AND BILGE, S. (2019). *Interseccionalidad*. Ediciones Morata.
- CRENSHAW, K. W. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299.
- DAVIS, A. (2020). *Mujeres, Raza y Clase*. Ediciones Akal.
- DE SOUSA SANTOS, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce.
- DEL MORAL, M. (2016) *Representación cultural y mediática de los 'africanos/as' en Andalucía: de la invisibilidad a la auto-representación (vídeos domésticos, participativos y 'video films' de Nollywood)*. [Tesis doctoral]. Universidad Granada.
- DOVEY, L. (2020). On Teaching and Being Taught: Reflections on Decolonising Pedagogy. *Parse Journal*, 11. <https://parsejournal.com/article/on-teaching-and-being-taught/>

- EKOTTO, F. AND HARROW, K.W. (Eds.) (2015). *Rethinking African Cultural Production*. Indiana University Press.
- GÓMEZ-CRUZ, E. AND ARDÉVOL, E. (2013). Ethnography and the Field in Media (ted) Studies: A Practice Theory Approach. *Westminster Papers*, 9 (3), 27-45.
- GRAU REBOLLO, J. (2002). *Antropología Audiovisual*. Ediciones Bellaterra.
- HOOKS, B. (2021). *Afán, raza, género y política cultural*. Traficantes de sueños.
- HOOKS, B. (2013). *Writing Beyond Race. Living Theory and Practice*. Routledge.
- HOOKS, B. (1992). *Black Looks. Race and Representation*. South End Press.
- JABARDO, M. (2013). Apuntes para una genealogía del pensamiento feminista negro, 56. *Pueblos. Revista de información y debate*. Coordinadora Feminista. <https://www.feministas.org/apuntes-para-una-genealogia-del.html>
- JABARDO, M. (Ed.) (2012). *Feminismos negros, una antología*. Traficantes de sueños.
- KABUNDA, M. (2015). Afrocentrismo. En M. L. Grande et al. (Coords.) en *Diccionario de la Cooperación internacional al desarrollo con África Subsahariana*, (pp. 27-29). Universidad de Jaén.
- KETE ASANTE, M. (2003). *Afrocentricity: The Theory of Social Change*. African American Images.
- KETE ASANTE, M. (2020). Afrocentricity. En R. Rabaka (Ed.) *The Routledge Handbook of Pan-Africanism*, (pp. 147- 158). Routledge.
- MACDOUGALL, D. (1991). Whose Story Is It?. *Visual Anthropology Review*, 7 (2), 2-10.

- MACDOUGALL, D. AND ESPINOSA, J. M. (2009). Cinema transcultural. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 9, 47-88.
- MARCOS, M. Y GONZÁLEZ, B. (2022). *Mujeres migrantes y/o racializadas en el audiovisual español. Informe sobre la ocupación laboral y percepción del colectivo en la industria*. Instituto de la Cinematografía y las Artes Audiovisuales (ICAA) del Ministerio de Cultura y Deporte.
- MARTÍNEZ-PALACIOS, J. (2018). ¿Qué significa participar? Reflexiones sobre la construcción de las imágenes de la participación. *Papers*, 103(3), 367-393.
- MATOS DÍAZ, M. D. (2013). Trayectorias afrodescendientes: Una reflexión metodológica. *Revista CS*, 12, 229-257.
- MATY BÂ, S. AND HIGBEE, W. (2012). Introduction. De-Westernizing film studies. En S. Maty Bâ y W. Higbee (Eds.) *De-Westernizing Film Studies*, (pp. 1-16). Routledge.
- MIGNOLO, W. D. AND WALSH K. E. (2018). *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Duke University Press.
- MOYO, L. (2020). *The Decolonial Turn in Media Studies in Africa and Global South*. Palgrave Macmillan.
- NAVARRO, B. (2023). Crisscrossed Identities and Black Feminist Perspectives in Lucia Mbomio's Novel *Hija del camino* (2019). *Literature* 3, 145-158.
- NFUBEA, A. (2021). *Afrofeminismo. 50 años de lucha y activismo de mujeres negras en España (1968- 2018)*. Editorial Ménades.
- NJOGU, K. AND MIDDLETON, J. (2009). *Media and Identity in Africa*. Indiana University Press.
- PETTY, S. (2008). *Contact Zones: Memory, Origin, and Discourses in Black Diasporic Cinema*. Wayne State University Press.

- PETTY, S. (2012). African Frameworks of Analysis for African Film Studies. En S. Maty Bâ y W. Higbee (Eds.), *De-Westernizing Film Studies*, (pp.67-80). Routledge.
- RIBEIRO, D. (2020). *Lugar de enunciación*. Feminismos plurales. Ediciones ambulantes, S.C.
- ROCU, P., BARBOSA, F., LORES, N. Y MIGALLÓN, J. (2021) Informe: *Diálogo con personas africanas y afrodescendientes. Creando futuro para la construcción de una narrativa propia*. Ministerio de Inclusión, Seguridad Social y Migraciones. España.
- SCHNEIDER, A. (2005). Setting Up Roots, or the Anthropologist on the Set: Observations on the Shooting of a Cinema Movie in a Mapuche Reservation, Argentina. En A. Grimshaw and A. Ravetz (Eds.) *Visualizing Anthropology*, (pp. 100- 117). Intellect Book.
- SHOHAT, E. Y STAM, R. (2002). *Multiculturalismo, cine y medios de comunicación. Crítica del pensamiento eurocéntrico*. Paidós Comunicación Cine.
- STAM, R. (2000). *Teorías del cine*. Paidós Comunicación Cine.
- STEADY, F. C. (1996). African Feminism: A Worldwide Perspective. En A. Benton Rushing (Ed), *Women in Africa and the African Diaspora*. Howard University Press.
- TOASIJÉ, A. (2010). La africanidad de España: la memoria y el reconocimiento de la comunidad africana y africano-descendiente negra en España, el papel de la vanguardia panafricanista. 7.º Congreso Ibérico De Estudios Africanos 7#25, (pp. 1-29). Lisboa.
- TOASIJÉ, A. (2011). La afrocentricidad. ¿un nuevo impulso para el panafricanismo? en *II Congreso Internacional «África-Occidente»: corresponsabilidad en el desarrollo*, 2, 427-442. Universidad de Huelva.

- TOASIJÉ, A. (2019). Activismo africano y afrodescendiente en España. En J. M. Maroto y R. López (Coords.) *Migraciones y población africana en España: Historias, relatos y prácticas de resistencia*, (pp. 127-142). Universidad de Granada.
- TOASIJÉ, A. (2020). Los desafíos de las comunidades africanas y africano-descendientes en España. En *Informe África 2020. Transformaciones, movilización y continuidad*, (pp. 49-61). Fundación Alternativas. <https://fundacionalternativas.org/publicaciones/informe-africa-2020-transformaciones-movilizacion-y-continuidad/>
- TUHIWAI SMITH, L. (2021). *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous People*. Zed Books.
- WA THIONG’O, N. (2017). *Desplazar el centro. La lucha por las libertades culturales*. Rayo Verde Editorial.

Coming 2 America: la imagen de África en el siglo XXI desde la comedia cinematográfica estadounidense

FLAVIA GARRIGÓS CABAÑERO
Universidad Complutense de Madrid

INTRODUCCIÓN

Coming 2 America (Brewer, 2021) (en adelante, C2A) es la secuela cinematográfica de *Coming to America* (Landis, 1988) (en adelante, CTA), que narra el viaje del príncipe del ficticio reino africano de Zamunda, Akeem (Eddie Murphy), a EEUU en búsqueda del amor verdadero, pues no desea casarse de forma concertada, aunque sea tradición. En la secuela, C2A, Akeem tiene tres hijas y debe encontrar un varón como heredero al trono, ya que la tradición no contempla que pueda ser una mujer. Akeem descubre que tiene un hijo ilegítimo en EEUU de su visita 30 años atrás, por lo que irá en su busca.

Pese a que la secuela carece del éxito de su predecesora, ambas películas forman parte de la representación de África en el cine occidental, que según Dokotum (2020), comenzaría con el nacimiento del propio cine a principios del siglo XX e incorporaría características del texto maestro colonial, *King Solomon's Mines* (1885) de Henry Haggard, del que todavía seguiría nutriéndose el cine con una marcada intertextualidad. La trayectoria de la representación de África en el cine occidental tiene un recorrido, expone Dokotum (2020), de cuatro vertientes: Clásica, Neoclásica, Nueva Ola y Auge. La Clásica muestra el «África más oscura»: exotización, protagonismo blanco, errores culturales e históricos, exaltación de la naturaleza, salvajismo, canibalismo, hechi-

cería, etc. En esta corriente se encuentran cantidad de adaptaciones, hasta la actualidad, del texto maestro y otros clásicos como Tarzán (Burroughs, 1912-1965). La vertiente Neoclásica reproduce muchas de las características mencionadas, aunque con mayor sutileza. Este es el período, por ejemplo, de *Out of Africa* (Pollack, 1985) o precisamente CTA. La Nueva Ola, por su parte, se caracteriza por ser más sofisticada. Las producciones siguen el legado del «continente oscuro», pero contienen personajes africanos más elaborados, críticas al colonialismo y/o están basadas en hechos reales. Entre las películas estarían *Invictus* (Eastwood, 2010), *The Constant Gardener* (Meirelles, 2005), *Black Hawk Down* (Scott, 2001), *Hotel Rwanda* (George, 2004) o *Blood Diamond* (Zwick, 2006). La última vertiente, el Auge, está relacionada con los llamados afrofuturismo¹¹⁴ y afrooptimismo, con ejemplos como *Black Panther* (Coogler, 2018) y *Queen of Katwe* (Nair, 2016) respectivamente.

Para CTA y C2A, puesto que las fechas de estreno son dispares, debe hacerse una distinción contextual. CTA es posterior a la corriente *Blaxploitation*¹¹⁵, en un tipo de producciones que Olaniyan (1996) denominó «*Uplift the Race!*» («¡Levanta la raza!»), por la obra homónima de Spike Lee (1988). Hace referencia a las producciones cinematográficas de directores y/o guionistas afroestadounidenses comprometidos a nivel político, que incorporan personajes negros e historias fuera de los estereotipos para ofrecer una imagen favorable e igualmente procurar una acción social (Olaniyan, 1996: 93). Por tanto, CTA está íntimamente vinculada a las cuestiones de identidad de la población afroestadounidense, que en el caso de producciones de actores como Murphy, bell hooks (1992: 102) señala, podrían interpretarse dentro de las mercantilizaciones o automercantilizaciones de la *negredad* y exotización de la masculinidad negra falocéntrica, cuyo origen está en

114 Es un movimiento cultural diaspórico naciente a mitad del siglo XX. Combina ciencia ficción, tecnología, culturas negras, cosmologías no europeas y realismo mágico, con el fin de indagar sobre el pasado de los pueblos negros y su situación en la actualidad (Mbembe, 2018: 156).

115 De la década de 1970, es una respuesta a la representación del *American Way of Life* (blanco, masculino y burgués), con películas de medio y bajo presupuesto y con elenco y para un público negros (Dokotum, 2020: 42).

la cultura popular blanca. Vinculado a esto es necesario mencionar las revelaciones de miembros del reparto acerca del colorismo presente en el casting de CTA (Bowles, 2021: 5). Por otra parte, también se encontraría el ensalzamiento de la imagen de EEUU, incluyendo a la población afroestadounidense en sentido liberal a modo de *Afroamerican Way of Life*, junto a cuestiones políticas debido a las similitudes estéticas y discursivas con otro país africano (Garrigós Cabañero, 2020).

Los últimos estudios, con el estreno de C2A, se centran sobre todo en el análisis del lugar de las mujeres (Ariyani y Khamidan, 2022) y en las mujeres y los estereotipos sobre África, comparando únicamente CTA y C2A (Bonsu y Godefroit-Winkel, 2021) o estas y también C2A y *Black Panther* (Coogler, 2018) (Bowles, 2021; Mathers, 2023). Bowles (2021) sostiene que mientras C2A critica ciertas convenciones de las aspiraciones de clase de la población afroestadounidense, cede ante jerarquías de género anticuadas y sobre todo a los estereotipos sobre África, ya que no ofrece una representación más realista y específica, que es lo que anhelan las audiencias si es comparada con *Black Panther*. Ariyani y Khamidan (2022) y Bonsu y Godefroit-Winkel (2021) analizan y resaltan la persistencia del sistema patriarcal. Bonsu y Godefroit-Winkel (2021) afirman que el hecho de que finalmente una mujer pueda ser heredera es una victoria menor para la agenda feminista: un barniz que cubre el África estereotipada que el público espera y de la que C2A abundantemente se sirve. A parte de las cuestiones de género, Mathers (2023: 28) expone que los productores estadounidenses han pasado de enviar blancos a salvar africanos a imaginar África como elemento central para contar historias sobre la americanidad negra, que igualmente sitúa a los africanos en un lugar secundario. Mathers compara (2023) los reinos de Wakanda (*Black Panther*) y de Zamunda, ya que ambas producciones plantean un África próspera fuera de las estructuras del colonialismo y el imperialismo occidental. Además, serían películas con representaciones alternativas de la negredad, atractivas también para las audiencias blancas y excepciones en la industria estadounidense respecto a las historias de salvador blanco o negro sufriente, que suele ser lo mismo (Mathers, 2023: 133). Zamunda, expone Mathers (2023: 133), ha sido sometida a mayor escrutinio que Wakanda, ya que esta última

introduce personajes femeninos fuertes y estilo político liberal americano (sobre todo por las intervenciones humanitarias), lo que supone una mejora de los elementos al estilo «Gran Jefe» que expone Zamunda.

MÉTODO

Este estudio se realiza con una metodología cualitativa de análisis del texto audiovisual desde una perspectiva poscolonial. Incorpora un enfoque interdisciplinar y relativamente comparativo entre CTA y C2A, otorgando mayor protagonismo a este último largometraje, puesto que es más reciente y, por tanto, menos estudiado. La perspectiva poscolonial para el análisis está inspirada en la obra de Edward Said, *Orientalismo* (2016 [1978]), centrada, desde la literatura, en la representación del otro (también llamada otredad), de marcado carácter intertextual. El presente análisis será sobre las representaciones concretas de África, que documentan autores como Cameron (1994), Mayer (2002), Dokotum (2020), entre otros. Por consiguiente, se tendrán en cuenta los textos y los contextos de los largometrajes para identificar herencias de representación de África en C2A, las novedades que formule y si, al igual que CTA, incluyese mensajes políticos. De esta forma, los resultados están divididos en tres apartados. El primer apartado aborda las características típicas de representación de África y las repeticiones y homenajes a CTA en la secuela. En el segundo apartado se abordará el tema de la tradición presente en los dos largometrajes. Por último, el tercer apartado estará centrado en las particularidades de la inclusión en la trama del país vecino, Nextdoria.

RESULTADOS

EL ÁFRICA DE AYER, LOS EEUU DE HOY

C2A, desde el inicio, rezuma nostalgia por su predecesora y, por tanto, ofrece tópicos sobre África que provienen de la historia de su representación en el cine: combates cuerpo a cuerpo, animales salvajes, hechiceros, entre otros. Sin embargo, la película no ofrece alternativas fuera de estos tópicos, ya que, como pasase con CTA, las ideas más recurrentes no tienen que ver con África sino con la población afroestadou-

nidense y su contexto presente desde una perspectiva cinematográfica, el anteriormente citado *Afroamerican Way of Life* (Garrigós Cabañero, 2020). La secuela rescata, por ejemplo, la barbería afro. Cuando Akeem y Semmi se presentan allí después de 30 años, esto es lo que exclaman el resto de personajes (Brewer, 2021, 0:24:08):

Saul: ¡Eh, son Kunta Kinte y el ébola!

Clarence: El hambre y Diamante de Sangre.

Morris: Nelson Mandela y Winnie.

Cliente: Los niños hambrientos con moscas en la cara.

La mención de Saul a Kunta Kinte, personaje de la serie *Roots* (1977), se en memoria a CTA. Junto a las alusiones a *Diamante de Sangre* (*Blood Diamond*) (Zwick, 2006), «el ébola» y «los niños hambrientos con moscas en la cara», se vincularía a las imágenes provenientes de la ficción audiovisual y de los medios de comunicación. Esto podría concebirse como metalenguaje: el cine se valdría de producciones que las industrias cinematográfica y mediática estadounidenses han realizado. Este también es el caso de la mención a Mandela y, fuera de la conversación citada, a detalles de otras películas sobre África más recientes a modo de actualización, por ejemplo, *Wakanda*.

Por otra parte, es necesario anotar que lo que dice Cliente no es bien recibido por el grupo. Esto puede ser interpretado como una crítica a la hipocresía. No obstante, a excepción de la estética del vestuario, el largometraje no está saliendo del África imaginada, del intertexto, en el que el cine ha contribuido y se evidencia en la barbería. Sí existe, no obstante, la barbería para ponerse al día de lo estadounidense y, por ello, el grupo habla a Akeem y Semmi sobre la gentrificación, la presidencia de Barack Obama, el posible nacimiento de un nuevo nazismo, el racismo y temas trans y de género. Entre chiste y chiste, junto al tema trans se ofrece una mofa sobre pechos caídos de mujeres africanas y una especie de sermón indirecto no vinculado de Akeem sobre no cosificar a las mujeres, lo cual resulta hipócrita si se recuerda que en Zamunda las mujeres tienen menos derechos. También ha de tenerse en cuenta que, generalmente, para que el espectador reciba determinada información,

aunque sea un gag, tiene que haber uno o varios personajes que carezcan de esa información para que sea expuesta. El problema aquí reside en que se les explica a Akeem y a Semmi como si no estuvieran informados, lo cual se podría sumar a los tópicos sobre un «África desconectada del resto del mundo», cuando esto, verdaderamente, en la actualidad con internet, tratándose de asuntos de Occidente y más siendo Akeem un rey es altamente improbable.

En definitiva, en la barbería se concentran, revueltos, un gran número de temas. En cierta medida, el espectador puede no saber cuál es la postura de los personajes, puesto que, en algunos casos, únicamente lo exponen aceptándolo verbalmente pero su expresión corporal no es tan fácilmente interpretable, lo cual no sucede en lo relativo a los comentarios sobre mujeres. Tampoco se aprovecha la situación para formular nada nuevo sobre África, sino para introducir temas de actualidad candentes en EEUU y/o en Occidente: *Afroamerican Way of Life* con un toque LGTBIQ+ y de género, aunque expuesto de una manera que suscita dudas.

LA TRADICIÓN

Una de las interpretaciones que suscitó CTA (Garrigós Cabañero, 2020) fue que Zamunda podría estar representando Zaire (hoy República Democrática del Congo) y se estaría burlando del dirigente Mobutu Sesé Sekó (1965-1997) cuando este comenzó, tras años de colaboracionismo, a resultar molesto para determinadas potencias occidentales. Zamunda mostraría parecidos toponímicos con Zaire; en ambos casos, aunque de diferentes formas, existe un borrado del pasado colonial; estéticamente se otorga importancia a los felinos y los sombreros y otros accesorios son parecidos; y, en lo que respecta a las cuestiones políticas, CTA satirizaría dos procesos que Mobutu impulsó en Zaire: el Mobutismo (culto al dirigente) y la Autenticidad (retorno a las tradiciones ancestrales). Incluida en la sátira del largometraje se encontraría una representación indirecta de la opulencia corrupta y alusiones despreciativas hacia la tradición, sobre todo en cuanto a la querencia de Akeem de encontrar a una mujer que le ame de verdad. Esta querencia enfada a su padre, el rey Joffer. En cambio,

la reina Aoleon defiende a Akeem y expresa que esa tradición es estúpida. En consecuencia, CTA aboga por el amor verdadero como tradición del cine, del cuento de hadas en el que literalmente hay príncipe y princesa (Garrigós Cabañero, 2020). Ciertamente, el tema del amor verdadero se introduce en la secuela, pero como subtrama y, puesto que ocurre entre dos «plebeyos», estaría intentando rebajar el clasismo de la primera película y el de la propia secuela. Sin embargo, el conflicto más resaltable con la tradición en C2A se centra en que Meeka no sucederá a Akeem por ser mujer. De esta forma, Lisa, en equivalencia a Aoleon, discute con Akeem. La conversación se desarrolla así (Brewer, 2021, 1:19:29):

Lisa: ¿Qué te ha pasado, Akeem? Tú tenías que cambiar las cosas.

Tenías que llevar a este reino hasta el siglo XXI, pero no. Dejas a tu hija de lado; una mujer que ha dedicado su vida a este país. Y por ser una mujer, ¿no puede ser tu heredera?

Akeem: No puedo ignorar una tradición de tantos siglos. Y yo soy el rey de esta tierra. Debo seguir fuerte.

En verdad, la tradición suele situarse como un problema cuando África es representada. El discurso que las potencias occidentales han sostenido respecto a los territorios no occidentales desde hace siglos para colonizar y neocolonizar se vincula precisamente a la supuesta necesidad de estos territorios/países de «alcanzarles», «progresar», «modernizarse», «desarrollarse». En el caso de los largometrajes, pese a que Akeem, en CTA, acaba con la tradición del matrimonio concertado, no acaba más que con una tradición que le afecta a él y, como Lisa expresa en C2A, Akeem acaba convirtiéndose en su padre por su respeto a la tradición. Es cierto que si no se introdujera un problema la aventura para la secuela no existiría, pero se escoge un problema que crea una trama parecida a la primera, presumiblemente para minimizar los riesgos económicos. Valorando cómo ha sido representada África a lo largo de la historia en general, la consecuencia de esto es ofrecer un sentimiento de impotencia, es decir, pese a intentarlo, África nunca será como se supone debe ser, pues siempre caerá en los mismos errores.

Desde otro punto de vista, la «tradición» residiría en el cine, es decir, es el cine el que tiene la tradición de representar África de esta manera. De hecho, lo que se critica de Zamunda es el machismo y el propio cine que lo está representando desvela su estructura machista, si se atiende a un par de detalles más enraizados que la cantidad de protagonismo de las mujeres como reflejan investigaciones previas.

En primer lugar, Akeem niega tener un hijo con alguien que no sea Lisa porque solo ha mantenido relaciones sexuales con ella. Es decir, que lo que hacía con las bañadoras en CTA, que insinuaba sexo oral, no se considera sexo. Por tanto, esto se adhiere a la perspectiva heterosexual y falocéntrica del acto sexual proveniente del cristianismo: perder la virginidad significa penetrar y ser penetrada.

En segundo lugar, Akeem tuvo un hijo ilegítimo al tener sexo no consentido, que no consigue recordar, puesto que copuló bajo los efectos de las drogas que tampoco decidió ingerir voluntariamente. Esto es, fue violado. Si fuese al revés y un hombre drogase a una mujer y la sometiera, la película no sería una comedia. Puesto que es una producción estadounidense, por mucho que se ubique en el machismo al ficticio reino de Zamunda en comparación a EEUU, en el fondo, en las profundidades de ese discurso decorado de progresismo, se ubica una arraigada tradición falocéntrica, patriarcal y machista.

NEXTDORIA EN ZAMUNDA

Una de las novedades de C2A es la existencia de «Nextdoria» (traducida como Aquial-ladia), un país inventado que, indica su nombre, comparte frontera con Zamunda. La inclusión de Nextdoria ofrece una amplia variedad de interpretaciones y reflexiones.

Por una parte, podría tener dos motivaciones distintas pero complementarias. En primer lugar y en el interior de la historia, nutriría una causa para el retorno de Akeem a América que sustente la secuela. La historia sostiene que Imani, la mujer con la que Akeem estaba destinado a casarse en CTA, procede de Nextdoria y que su matrimonio habría unido ambos países, sacando a Nextdoria de la pobreza. Es necesario señalar que este vínculo con la pobreza es típico para representar África. En segundo lugar y desde el exterior de la historia, se encontraría la

segunda motivación por la cual se habría incluido Nextdoria y guarda relación con lo que Nextdoria representaría para el espectador. Este país ficticio y su contexto es una parodia de lo que mayoritariamente el público ha consumido en cine sobre África en los últimos veinte años: películas sobre conflictos africanos, que forman parte de lo que Dokotum (2020) denomina Nueva Ola de representación de África en el cine occidental, de la emana un fuerte pesimismo. Ejemplos de este tipo de películas que continúan produciéndose, cuyos estilos se expanden a más industrias cinematográficas occidentales, serían *Black Hawk Down* (Scott, 2001), *Blood Diamond* (Zwick, 2006), *Machine Gun Preacher* (Forster, 2011) o, una de las más recientes, la española *El cuaderno de Sara* (López Amado, 2018). Sin embargo, a diferencia de los países de estas películas, Zamunda es inventado y así lo es en concordancia Nextdoria. Por tanto, C2A mezclaría y actualizaría dos corrientes conocidas: Neoclásico, por las herencias con su predecesora, y Nueva Ola.

Por otra parte, la inclusión de Nextdoria invita a reflexionar sobre múltiples temas que se van a ir desgranando, empezando por los sistemas de gobierno que se incluyen en la película, que alejan, en cierta medida, a Zamunda del cuento de hadas. La inclusión de Nextdoria invita a preguntarse si Zamunda es realmente un Estado-nación democrático ejemplar, puesto que parece una monarquía absoluta, un sistema que escasea actualmente a nivel mundial, siendo la de Eswatini la única en toda África. Se suma el hecho de que en Zamunda las mujeres tengan menos derechos: se muestran en la trama principal (no poder reinar) y en una subtrama (no poder tener un negocio propio). Esto indicaría que dentro de la mágica Zamunda hay represión, al menos, hacia las mujeres y, si hubiese pobres en el reino ya que solo se ve lujo, se intuye que serían mayoritariamente mujeres, es decir, una feminización de la pobreza. Todo esto, sin embargo, no impide que EEUU y Zamunda tengan buenas relaciones. Nextdoria, por su parte, está representada como dictadura militar, cuyo dirigente, el General Izzi, según el crítico de cine Kaleem Aftab (2021) se inspiraría en el dictador ugandés Idi Amin (1971-1979). Se puede añadir que incluso le recordaría nominalmente: Idi-Izzi. A su vez, hay una mención a Amin en la secuencia de la barbería,



Figura 1. Carteles del General Izzi en Nextdoria

a semejanza de otros comentarios, es decir, inconexas con su significado real: Clarence parece llamar «Idiot Amin» («Amin Idiota») (Brewer, 2021, 0:25:55) a Akeem como apelativo sin importancia, similar a las referencias antes citadas. Sería, como las anteriores, una referencia que sonará al espectador, a modo de metalenguaje, ya lo que se recordará será probablemente la interpretación del dictador por parte del actor Forest Whitaker en *The Last King of Scotland* (Macdonald, 2006). Por otra parte, C2A también introduce personalismos que son rasgos característicos de regímenes autoritarios como los citados de Idi Amin o Mobutu Sesé Sekó. Valdrían para Zamunda, en las dos películas, incluso en los detalles más ínfimos, como el hecho de que Meeke sea un anagrama de Akeem, rememorando al personaje, al primer largometraje y a los personalismos que este contiene. No obstante, los personalismos típicos de dictaduras parecen inspiración para la creación del personaje del General Izzi. Los carteles de la Figura 1 darían cuenta de parte del personalismo.

A partir de la Figura 1 se pueden introducir más ideas sobre Nextdoria y el General Izzi. Lo más llamativo, a parte del dirigente, sería la frase «Izzi iz progreso» («Izzi es progreso»), aunque se utiliza «iz» en lugar de «is» supuestamente para que combine con «Izzi». Esto último como pésima estrategia de propaganda ridiculiza al General Izzi, lo cual en el cine es habitual al tratarse del enemigo, ya que el espectador

no debería empatizar con él. Por otra parte, el hecho de que el eslogan citado aluda al progreso devuelve a las ideas asociadas a África acerca de la falta del mismo. A su vez, al ser introducido por el General Izzi, junto a las chabolas (a excepción de lo que parece un edificio oficial), se interpreta directamente que Izzi, en realidad, «no es progreso» e indirectamente que la dictadura militar no es favorable.

La última característica a resaltar respecto a la Figura 1 sería la bandera de Nextdoria que aparece en uno de los carteles. Los colores de esta bandera y la estrella la hacen parecida a una cantidad considerable de banderas de diferentes países del Sahel (apúntese que el General Izzi tiene acento nigeriano). En el Sahel existen intereses occidentales y, expone Mateos (2018), EEUU ha trazado una línea de un extremo a otro, donde ha ubicado bases militares dentro de la iniciativa AFRICOM. En estas regiones, desde los últimos años ha habido diferentes golpes de Estado, algunos de los cuales han derivado en la instauración de «gobiernos militares». Entre 2020 y 2021 hubo seis intentos y golpes de Estado: dos en Mali y uno en Guinea, en Chad, en Sudán y en Senegal. Hasta la fecha ha habido dos más en Burkina Faso (2022) y en Níger (2023), solo en el Sahel. Por tanto, C2A puede introducir la idea a través de Nextdoria no para un país sino tal vez para toda la región y en contra de esos tipos de gobierno. Además, al recordar a Idi Amin a través del General Izzi, en la vestimenta, por ejemplo, y añadir distinciones, como la mencionada de la bandera que puede representar países del Sahel, se estaría uniendo pasado y presente, lo cual puede actualizar el prejuicio de la no-evolución africana. Sin embargo, también existe una posibilidad más. Un argumento que se sostiene a raíz de esta escalada de golpes de Estado en países que fueron colonias francesas es que forman parte de una insurrección contra el neocolonialismo. Este es un argumento que se ha asociado a una reacción panafricanista, pese a que pensadores como Achille Mbembe (2023) opinen que más que panafricanismo parece «neosoberanismo», el cual explica sería «un deseo de sustituir un amo por otro» (párr. 5). Por tanto, la inclusión de la bandera, salvo por el color de la franja central y la estrella, en colores y orden sería similar a la bandera panafricana (en horizontal: rojo, negro, verde) y, en consecuencia, si la lleva el enemigo sería un mensaje contra

el panafricanismo, vistas las evidencias de los golpes de Estado y de la sintonía francoestadounidense en la zona.

A parte de la Figura 1, otro detalle contra el sistema de Nextdoria sería el hecho de que el General Izzi ofrezca a Akeem a su hijo para desposarse con Meeka. Actualmente es improbable que dos Estados se unan por un matrimonio monárquico. Además, Akeem debe negarse, pues CTA estaba motivada por el matrimonio por amor verdadero en contra del concertado. Por tanto, la propuesta del General Izzi es un procedimiento atrasado, como la idea de África que se ofrece en CTA, a excepción de Zamunda, que en C2A no se salva del todo por la cuestión de los derechos de las mujeres.

Resulta necesario resaltar que el General Izzi insinúa un posible conflicto entre Nextdoria y Zamunda si no arreglan la situación. Este argumento ofrece una información contradictoria respecto a las características de los conflictos africanos, comenzando por sus causas. Como expone Mateos (2005: 17-18), los conflictos suelen ser aparentemente internos pero internacionalizados, en contadas ocasiones son entre países y tienen multitud de actores. Hay que tener presente que C2A es entretenimiento, pero absorbe tantas características ya estudiadas para el cine, que es inevitable abordarlo. Tal vez la mejor decisión habría sido no introducir Nextdoria en la trama e inventar otros detonantes, ya que en verdad más adelante no se aprovecha, pues de forma discreta, porque están ocurriendo varios hechos al mismo tiempo, Meeka derrota al General Izzi en una pelea y le invita a resolver los problemas diplomáticamente (Brewer, 2021, 1:29:29).

También, existe una contradicción que se manifiesta de manera estética. Nextdoria parece una dictadura militar, pero los soldados visiten y utilizan accesorios como si fuesen los guerrilleros típicos del cine sobre África que el espectador recuerda: algunos no usan uniformes, si los usan cada uno viste un tipo distinto, llevan gafas de sol incluso en interiores, que les resta individualidad, cargan muchas armas o van en jeeps. Precisamente a través de la ropa en general, C2A ofrece importante información. La oscarizada por *Black Panther* (Coogler, 2018), Ruth Carter, diseñó también el vestuario para este largometraje. En el caso de los *zamundianos*, el estilo es afrocentrado, actual y fresco. En cambio,

la vestimenta asociada a los malos es prácticamente la típica mostrada en el cine. Esto es, lo negativo proviene del tópico. Por supuesto, en cierta medida, es parodia, ya que en Nextdoria se ve a los soldados/guerrilleros entrenando como si estuvieran en el gimnasio o jugando, con lo que se rebajaría la ferocidad.

El comportamiento del General Izzi y la inclusión del ejército/guerrilla minimiza la importancia de los grupos armados reales, sus causas y sus relaciones con otros países, occidentales o no, y ofrece una imagen burlesca de dictadores y señores de la guerra, siendo temas de actualidad. De hecho, según el informe *Alerta 2022!* de la Escola de Cultura de Pau (2022), en 2021, fecha de estreno de C2A, el 47% de los conflictos armados a nivel mundial se concentraron en África, representando 12 de los 17 conflictos graves de ese año. África también concentró las zonas con las tensiones de mayor intensidad: 40 del total de 98 en todo el mundo.

Por último, resulta necesario añadir que C2A también muestra otro tipo de personajes y/o personajes colectivos presentes en las películas sobre África de los últimos 20 años: los niños soldado. La inclusión de los niños soldado es más conocida en la guerrilla y, generalmente, se vincula más con señores de la guerra que con generales. Esto haría dudar del General Izzi y, en consecuencia, del sistema de Nextdoria.

Los niños soldados que hay en C2A simplemente están escuchando la «historia del conejito y el oso» de boca del General Izzi, quien, al acabar, los manda jugar con las granadas y los *kalashnikov*, pero les recuerda que no jueguen con el sarín (un tipo de gas) porque es peligroso (Brewer, 2021, 0:34:29). Al igual que ocurre con los soldados, los niños se muestran así para rebajar la ferocidad, aunque están rodeados de armas. En C2A nunca tendrían cabida impactantes y dramáticos entrenamientos y situaciones como los que se pueden observar en *Beast of No Nation* (Fukunaga, 2015) o *Blood Diamond* (Zwick, 2006). Además, al igual que otras películas sobre o con niños soldado, salvo *Rebelle* (Nguyen, 2013), no se incluye a niñas ni su perspectiva, ya que como explica Goldie (2019: 224-228) para las películas con niños soldado en general, la inclusión de niñas complejiza el argumento porque desafiaría los estereotipos y también la perspectiva masculina en este

tema concreto. La película no estaría mostrando a niñas soldado, pero tampoco estaría mostrando a mujeres en Nextdoria (a excepción de la hija del General Izzi), pues lo que se ve de allí está vinculado al conflicto y el conflicto en África a través de las representaciones del cine occidental está masculinizado, lo cual, como expresaron para *Hotel Rwanda* (George, 2004) Vambe y Rwafa (2009: 11), sería falso. La inclusión de niñas soldado en Nextdoria, además habría evidenciado demasiado, aunque en verdad también ocurra con varones, la violencia sexual. Hacer comedia de esto resultaría excesivamente desagradable. Esto es, incluir a una niña soldado en esta película habría sido excesivamente violento para el espectador si se parase a pensar en sus implicaciones. Podría ser así para el espectador, porque como el tema de los conflictos, el de los niños soldado también es cadente. Europa Press (2019) recoge que la cantidad de niños soldado a nivel mundial desde 2012 a 2017 se duplicó sumando, en este período y teniendo en cuenta la dificultad para obtener los datos, unos 30 000. La ONU (2021) recoge que en 2020 se vulneraron los derechos de alrededor de 20 000 jóvenes en todo el mundo vinculados a conflictos.

DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

Los estudios de Ariyani y Khamidan (2022), Bowles (2021) y Bonsu y Godefroit-Winkel (2021) guardan relación con la representación de las mujeres, pues precisamente es de una película a otra y también respecto al contexto actual lo más llamativo. El último de ellos (2021) también estudia los estereotipos sobre África y, vinculado a estos, se encuentra el de Mathers (2023), en el que menciona a Zamunda en su exposición sobre la utilización de estéticas africanas en la composición de la identidad afroestadounidense en la industria cinematográfica, lo que en el presente estudio se ha nombrado como parte del *Afroamerican Way of Life* (Garrigós Cabañero, 2020).

En general, las investigaciones previas conducen a espacios críticos comunes sobre género, estereotipos e identidad. Sin embargo, faltan estudios que vinculen C2A con la representación de conflictos africanos en la cinematografía occidental de las primeras décadas del siglo XXI, para poner en perspectiva la inclusión de guerrilleros/militares,

dictadores/señores de la guerra y niños soldado, así como posibles motivaciones político-económicas para su presencia.

Entre las conclusiones es necesario señalar, en primer lugar, que las herencias de representación de África en C2A se notan sobre todo porque existe una nostalgia palmaria de CTA. Puesto que CTA está inserta en las características de representación del Neoclásico, C2A también las contiene, además del *Afroamerican Way of Life* y las críticas a la tradición.

En segundo lugar, C2A inserta dos novedades. La primera se vincularía a cuestiones estéticas centradas principalmente en el estilo afrocentrado del vestuario. La segunda novedad se vincularía a la introducción de tópicos de representación más cercanos en el tiempo que CTA, es decir, los tópicos de la Nueva Ola. En este caso, C2A estaría desaprovechando la iniciativa de la corriente del «Auge» con las nuevas películas que están apareciendo para plantear aspectos novedosos.

En tercer lugar, el mensaje político por el momento puede no ser tan evidente. Más bien propagandístico, el mensaje continúa siendo «un sur que debe seguir al norte» (un norte mostrado con alguno de sus fallos), a través de ideas, incluso propaganda antipañaficana, que señalaría a los países sahelianos, donde hay intereses político-económicos occidentales.

BIBLIOGRAFÍA

- AFTAB, K. (2021). Coming 2 America. *Sight and Sound*, 31(4), 63.
- ARIYANI, L. D., Y KHAMIDAN, F. (2022). Marginalization of Female Character under Patriarchal System in Craig Brewer's Coming 2 America (2021). *Metaphor*, 4(2), 1-22.
- BONSU, S. K., Y GODEFROIT-WINKEL, D. (2021). Representing Africa in the 'Coming to America' Films. *Markets, Globalization & Development Review*, 6(1), 4.
- BOWLES, T. (2021). When We See Us: Coming 2 America and the Intricacies of Black Representation and Diasporic Conversation. *Markets, Globalization & Development Review*, 6(1), 3.
- BREWER, C. (Director). (2021). *Coming 2 America* [Película]. Paramount Pictures; Eddie Murphy Productions; Misher Films.
- CAMERON, K. M. (1994). *Africa on Film: Beyond Black and White*. Continuum.
- COOGLER, R. (Director). (2018). *Black Panther* [Película]. Marvel Studios; Walt Disney Pictures.
- DOKOTUM, O. O. (2020). *Hollywood and Africa. Recycling the «Dark Continent» myth, 1908-2020*. NISC (Pty) Ltd.
- ESCOLA DE CULTURA DE PAU. (2022). *Alerta 2022! Informe sobre conflictos, derechos humanos y construcción de paz*. Icaria.
- EUROPA PRESS. (11 de febrero 2019). *El reclutamiento de niños soldado en el mundo se duplica desde 2012*. <https://www.europapress.es/internacional/noticia-reclutamiento-ninos-soldado-mundo-duplica-2012-20190211115449.html>
- FORSTER, M. (Director). (2011). *Machine Gun Preacher* [Película]. Relativity Media; Virgin Produced; Apparatus Productions.
- FUKUNAGA, C. J. (Director). (2015). *Beasts of No Nation* [Película]. Red Crown Productions; The Princess Grace Foundation; Participant.

- GARRIGÓS CABAÑERO, F. (2020). ¿Zaire o Zamunda?: La imagen del régimen mobutista a través de una comedia estadounidense. En C. García Andrés, J. Cuadrado Bolaños y P. Arconada Ledesma (Eds.), *África, un continente en transformación*, (pp. 244-258). Ediciones Universidad de Valladolid.
- GOLDIE, J. (2019). *Rebelle Rebel: African Child Soldiers, Gender, and the War Film*. En C. Tholas, J. Goldie, y K. Ritzenhoff (eds). *New Perspectives on the War Film*, (pp. 223-244). Palgrave Macmillan, Cham.
- HOOKS, B. (1992). *Black Looks: Race and Representation*. South End Press.
- LANDIS, J. (Director). (1988). *Coming to America* [Película]. Paramount Pictures. Eddie Murphy Productions.
- LÓPEZ AMADO, N. (Director). (2018). *El cuaderno de Sara* [Película]. Cuaderno de Sara, El; Ikiru Films; Mediaset España.
- MACDONALD, K. (Director). (2006). *The Last King of Scotland* [Película]. Fox Searchlight Pictures; DNA Films; FilmFour.
- MATEOS, Ó. (2005). *África, el continente maltratado: Guerra, expolio e intervención internacional en el África Negra*. Cristianisme i Justicia.
- MATEOS, Ó. (1 de febrero 2018). Objetivo, securitizar África. *Globalmon*. <https://www.globalmon.org/objetivo-securitizar-africa/>
- MATHERS, K. (2023). *White Saviorism and Popular Culture. Imagined Africa as a Space for American Salvation*. Routledge.
- MAYER, R. (2002). *Artificial Africas: Colonial Images in the Times of Globalization*. UPNE.
- MBEMBE, A. (2018). *Políticas de la enemistad*. Futuro Anterior.

- MBEMBE, A. (8 de agosto 2023). *Los golpes de Estado son un 'giro' histórico y demográfico en África, estima investigador camerunés*. *RFI*. <https://www.rfi.fr/es/africa/20230808-los-golpes-de-estado-son-un-giro-hist%C3%B3rico-y-demogr%C3%A1fico-en-%C3%A1frica-estima-investigador-camerun%C3%A9s>
- OLANIYAN, T. (1996). «Uplift the Race!»: «Coming to America», «Do the Right Thing», and the Poetics and Politics of «Othering». *Cultural Critique*, 34, 91-113.
- ONU. (26 de agosto 2021). *En 2020, hubo tres violaciones de los derechos de los niños en situación de conflicto cada 60 minutos*. <https://news.un.org/es/story/2021/08/1495982>
- ROOTS. (1977). [Serie de Televisión]. David L. Wolper Productions, Warner Bros. Television.
- SAID, E. W. (2016). *Orientalismo*. Penguin Random House.
- SCOTT, R. (Director). (2001). *Black Hawk Down* [Película]. Revolution Studios; Jerry Bruckheimer Films; Scott Free Productions.
- VAMBE, M. T. Y RWABA, U. (2009). Textualizing the visual and visualizing the text. *Scrutiny*2, 14(1), 5-20.
- ZWICK, E. (Director). (2006). *Blood Diamond* [Película]. Warner Bros.; Virtual Studios; Spring Creek Productions.

