

ÁFRICA

Perspectivas sobre
su cultura e historia

I

José Arturo Saavedra C.
Compilador

EL COLEGIO DE MÉXICO

ÁFRICA:
PERSPECTIVAS SOBRE SU CULTURA E HISTORIA I

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

ÁFRICA:
PERSPECTIVAS SOBRE
SU CULTURA E HISTORIA
I

José Arturo Saavedra C.
Compilador



EL COLEGIO
DE MÉXICO

361.0096
A2581

África : perspectivas sobre su cultura e historia / José Arturo Saavedra C., compilador. -- 1a ed. -- México, D.F. : El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2009.
2 v. ; 22 cm.

ISBN 978-607-462-027-6 (Obra completa)
ISBN 978-607-462-028-3 (Vol. I)

1. Ciencias sociales -- África -- Metodología. 2. África -- Historia social. 3. África -- Lenguas -- Aspectos sociales. 4. Desarrollo urbano -- África. 5. África -- Aspectos sociales -- Siglo XXI.
I. Saavedra C., José Arturo, comp.

Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/Andrew W. Mellon Foundation Humanities Open Book Program.



The text of this book is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Primera edición, 2009

D. R. © El Colegio de México, A.C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.
www.colmex.mx

ISBN 968-607-462-027-6 (Obra completa)
ISBN 968-607-462-028-3 (Volumen I)

Impreso en México / *Printed in Mexico*

ÍNDICE

JOSÉ ARTURO SAAVEDRA CASCO	9
Presentación	
 Metodología y estudios aplicados en ciencias sociales	
THANDIKA MKANDAWIRE	27
Las corporaciones transnacionales en África: algunos problemas de investigación	
<i>Estudios de Asia y África</i> 54: 1982, Vol. XVII, núm. 4, pp. 684-706	
CARLOS LOPES	50
Sociología e historia africanas. Reflexiones metodológicas a propósito de una investigación (<i>investigaciones en curso</i>)	
<i>Estudios de Asia y África</i> 65: 1985, Vol. XX, núm. 3, pp. 506-533	
A. KAMCHITETE KANDÁWIRE	78
Algunas respuestas africanas a la práctica de la antropología social en África	
<i>Estudios de Asia y África</i> 65: 1985, Vol. XX, núm. 3, pp. 367-407	
RAMIRO DELGADO SALAZAR	119
Comida y cultura: identidad y significado en el mundo contemporáneo	
<i>Estudios de Asia y África</i> 114: 2001, Vol. XXXVI, núm. 1, pp. 83-108	
 Estudios de historia social	
CELMA AGÜERO	147
Campesinado e Islam: algunas reflexiones para el caso de Senegal	
<i>Estudios de Asia y África</i> 38: 1978, Vol. XIII, núm. 3, pp. 361-374	
PAUL LUBECK	161
La protesta islámica bajo un capital semi-industrial: explicación del movimiento 'yan tatsine	
<i>Estudios de Asia y África</i> 72: 1987, Vol. XXII, núm. 2, pp. 240-271	
 Estudios sociolingüísticos y literarios	
MBYE BABOUCAR CHAM	195
Artista, arte y sociedad en África	
<i>Estudios de Asia y África</i> 63: 1985, Vol. XX, núm. 1, pp. 43-57	

MASSIMANGO CANGABO KAGABO ¹	210
Lengua, etnia y construcción nacional en África negra: el caso de Zaire	
<i>Estudios de Asia y África</i> 72: 1987, Vol. XXII, núm. 2, pp. 195-230	
ÓSCAR RAFAEL JIMÉNEZ GONZÁLEZ	246
Lengua y poder en Tanzania: política lingüística y estado	
<i>Estudios de Asia y África</i> 91: 1993, Vol. XXVIII, núm. 2, pp. 216-257	
JOSÉ ARTURO SAAVEDRA CASCO	288
La literatura swahili como documento para la historia de África	
<i>Estudios de Asia y África</i> 100: 1996, Vol. XXXI, núm. 2, pp. 389-400	

¹ Originalmente bajo el seudónimo de Sylvain Carreau.

PRESENTACIÓN

JOSÉ ARTURO SAAVEDRA C.

Con motivo de la celebración del XL aniversario de actividades del Centro de Estudios de Asia y África (CEAA) de El Colegio de México, se ha concebido la producción de una serie de antologías por regiones, cuyo principal propósito es ofrecer lo más representativo de los trabajos publicados en la revista académica del CEAA, cuyo título inicial fue *Estudios Orientales* y que actualmente se denomina *Estudios de Asia y África*. El presente volumen titulado *Estudios sobre África desde México: vinculando regiones distantes y cercanas*, está dedicado a la región de África subsahariana.

Esta antología intenta ante todo ser un testimonio del esfuerzo intelectual por entender los problemas políticos, sociales, culturales y económicos del continente africano vistos desde un país latinoamericano. México, al igual que muchos otros países de la región, comparte con África procesos históricos y coyunturas similares además de muchos problemas actuales en el contexto de la globalización. Esta circunstancia acerca a dichas regiones y exige romper la barrera de la distancia geográfica ante la necesidad de una mutua comprensión de su situación actual.

Ya en los primeros números de *Estudios Orientales* aparecieron artículos sobre África subsahariana, los que de algún modo reflejaban la inquietud por expandir el alcance del Centro de Estudios Orientales a esta región del mundo que exigía ser conocida y estudiada a partir del contexto latinoamericano.

La creación del programa de Maestría en Estudios de África subsahariana, en 1982 —18 años después de la creación del Centro de Estudios Orientales, en 1964—, abrió las posi-

bilidades para ofrecer investigaciones sobre el continente africano desde una perspectiva latinoamericana que aportara no sólo nuevas propuestas temáticas sino metodológicas a estudios sólidamente cimentados en Europa, América del Norte y, por supuesto, en los países del continente africano. La estrecha colaboración con académicos africanistas procedentes de todas partes del orbe dio oportunidad a que sus aportaciones no se limitaran a las aulas; también incentivó las investigaciones sobre África subsahariana que, aunque existían desde la creación del Centro, necesitaban de nuevas inspiraciones para crecer y desarrollarse. Prestigiados africanistas de todo el orbe —Peter Anyang' Nyong'o, Michael Chege y Carlos Lopes, Paul Lubeck y Claude Meillassoux, entre otros— contribuyeron a la revista. Más tarde, el programa de posgrado —inicialmente de maestría y en años recientes extendido al nivel de doctorado— impulsó, con la formación de nuevas generaciones de especialistas en el área, las investigaciones en diversos campos de las ciencias sociales y las humanidades. Por último, las aportaciones de académicos procedentes de varios países de habla inglesa, francesa y portuguesa, traducidas para la revista, proporcionaron diversos puntos de vista que han enriquecido los materiales de las colaboraciones arriba señaladas. Esto consolidó el objetivo propuesto inicialmente por el CEEA: contribuir al conocimiento del continente africano con trabajos originales escritos en español.

Ante la imposibilidad de reproducir todos los materiales sobre África publicados en *Estudios de Asia y África*, el presente volumen ha incluido artículos que además de su calidad, vigencia y originalidad, son un reflejo de la trayectoria académica del área: de los profesores, tanto adscritos al Centro como visitantes; de los estudiantes y los egresados del programa de posgrado, así como de colaboradores externos.

Dado que la escasez de trabajos académicos en español sobre África subsahariana sigue sin corregirse, en este volumen se ofrecen textos de indudable utilidad para quienes pretendan acercarse y profundizar en los problemas económicos y políticos contemporáneos de la región, así como en el universo cultural africano, asunto que raramente se encuentra en revistas latinoamericanas, tanto académicas como de divulgación.

Por su extensión el libro se ha dividido en dos volúmenes y por su diversidad temática, en seis secciones: 1) Metodología y estudios aplicados en ciencias sociales; 2) Estudios de historia social; 3) Estudios sociolingüísticos y literarios; 4) Estudios de desarrollo urbano; 5) Problemas contemporáneos, y 6) Traducciones. En este tomo trataremos las tres primeras

1. Metodología y estudios aplicados en ciencias sociales

Las corporaciones transnacionales en África: algunos problemas de investigación, es el primero de cuatro artículos que abordan propuestas metodológicas a través de perspectivas antropológicas, sociológicas y de desarrollo. Este texto fue publicado en la Revista en 1982 por Thandika Mkandawire, economista e investigador, quien entonces fungía como secretario del Council of Development of Economical and Social Research in Africa (Codesria), organismo encargado de investigar los problemas más urgentes por resolver en África en materia económica y de desarrollo, así como sus alternativas de solución.

Mkandawire propone que para entender la manera en que las corporaciones transnacionales operan en África subsahariana, no basta con explicar y ubicar el fenómeno con base en las representaciones institucionales del imperialismo, sino que debe analizarse ante todo el impacto de las empresas transnacionales en el proceso de acumulación de capital. No hacerlo podría conducir a conclusiones incorrectas, como deducir que la intervención del Estado en el proceso de nacionalización y expropiación de empresas de capital extranjero sería la solución para detener la extracción de recursos y la fuga de capitales. Sin embargo, el autor sostiene que, por el contrario, este proceso facilita a las compañías extranjeras el acceso a fondos gubernamentales, infraestructura, información confidencial, y contribuye a la monopolización de la mano de obra capacitada disponible en el ramo. Por lo mismo, propone Mkandawire, más allá del marco institucional, es necesario analizar los determinantes del proceso de acumulación en los que participan las empresas transnacionales en África. Dichos determinantes son, a grandes rasgos: las condiciones técnicas de la producción;

la relación “salario-beneficio”; las condiciones del ahorro; la política de inversiones; el grado de monopolización de la economía; las condiciones financieras; la distribución estructural entre la producción de los bienes de capital, los de producción y los productos “suntuarios”; el acervo inicial de los bienes de capital y, finalmente, las condiciones comerciales existentes en el país donde se realice este análisis. De esta manera, es posible contar con herramientas para entender mejor cómo las transnacionales afectan el desarrollo de las fuerzas productivas en África con relación a las opciones tecnológicas y con la planeación y expansión del mercado de trabajo en los países africanos. Para sustentar sus argumentos, el artículo presenta tablas que indican el monto de las inversiones extranjeras en varias naciones del continente y que comparan los índices de dependencia de exportaciones entre 13 países africanos y Japón. A pesar de que la economía neoliberal ha modificado dramáticamente en las últimas décadas las relaciones del Estado con las inversiones de compañías extranjeras, este artículo será indudablemente de gran interés para quien desee conocer las disyuntivas que sufren las economías africanas en relación con las opciones de crecimiento y desarrollo junto con la dependencia para con los grandes capitales.

Carlos Lopes, quien durante varias generaciones fuera profesor invitado del programa de África, es un reconocido investigador a nivel internacional, fundador del Instituto Nacional de Estudios e Investigaciones de Guinea Bissau, además de representante en Zimbabwe del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. En *Sociología e historia africanas. Reflexiones metodológicas a propósito de una investigación*, publicado en EAA en 1985, el autor profundiza en el estudio de los procesos de transformación política sufridos por los mandinga, grupo étnico de Guinea Bissau, a través de diversos periodos históricos. Retomando las ideas de Weber, Touraine y Mann, entre otros sociólogos, Lopes nos recuerda las características del quehacer sociológico, centrado en el análisis de los comportamientos de los grupos sociales a través de modelos teóricos preestablecidos. Por otro lado, y tomando en cuenta la particularidades y limitaciones de las fuentes históricas africanas, basadas en su mayor parte en la oralidad, revisa las opiniones

de historiadores africanistas como Vansina, Ki-Zerbo y Hampaté Ba. También, desde una perspectiva interdisciplinaria, el autor reflexiona acerca de las aportaciones que la sociología y la historia pueden hacerse mutuamente para enriquecer el conocimiento de las sociedades africanas al reforzar el manejo de conceptos de marcos teóricos precisos, y otro para reducir la abstracción de los elementos sociales establecidos en el análisis y su separación con la realidad.

De J. A. Kamchitete Kandawire presentamos *Algunas respuestas africanas a la práctica de la Antropología Social en África*, originalmente publicado en 1985. Texto valioso en cuanto muestra, desde una perspectiva africana, las objeciones ejercidas en contra de la antropología social por parte de políticos, académicos e intelectuales africanos. Este debate, bien conocido por aquellos familiarizados con la epistemología africana, consiste en ver a la antropología social como una disciplina que sirvió de herramienta para la dominación colonial y que recurría a conocidos prejuicios occidentales hacia los pueblos del continente al utilizar conceptos denigrantes tales como “salvaje”, “nativo”, “primitivo”, “tribu” y “bárbaro”, entre otros. Debido a estos antecedentes, las universidades africanas, a partir de las independencias, cerraron la puerta a la antropología y la sustituyeron por la sociología. Sustitución, más nominal que formal, que se mantuvo durante mucho tiempo apoyada por numerosos gobernantes africanos. Kandawire ilustra esta respuesta africana a partir de dos posturas: la filosófica, representada por el primer presidente de Ghana, Kwame Nkruma, el antropólogo y escritor Okot p’Bitek y la asamblea constituyente de Malawi; y la materialista histórica, apoyada por O. F. Onoge, Bernard Magubane y Archie Mafeje. Los primeros consideraban que la antropología social no debería tener cabida en las universidades africanas debido a que aún no había rebasado los estereotipos de “esteticismo”, “primitivismo” y “atraso” que atribuía a las sociedades africanas desde el periodo colonial. Los segundos, aunque más condescendientes, sostenían que la antropología social ha sido incapaz de analizar los problemas políticos y sociales que abruma al continente africano, y que tampoco intenta relacionarlos con los problemas heredados del periodo colo-

nial. El análisis desde la perspectiva del materialismo histórico podría dar un nuevo impulso a las ciencias sociales y contribuir a la “liberación” de los pueblos de África. Kandawire concluye que la antropología social inevitablemente desaparecerá del currículo de estudios de las universidades africanas cuando la ciencia política y la economía se fusionen a través del materialismo histórico y generen una ciencia en donde la economía política contribuya a explicar los problemas y a encontrar soluciones para la sociedad africana. A pesar de que las percepciones expuestas en este trabajo han sido claramente rebasadas durante los últimos 20 años, el lector interesado en los debates epistemológicos en África encontrará un documento valioso para entender la preferencia de muchos académicos africanos por la historia y la sociología como herramientas para explicar los problemas contemporáneos de este continente.

Ramiro Delgado Salazar, quien fuera alumno de la tercera generación de maestría de estudios de África, publicó en el año 2000, *Comida y Cultura: identidad y significado en el mundo contemporáneo*, síntesis de un trabajo de investigación realizado entre 1990 y 1996, que incluyó trabajo de campo en Guinea Bissau y Senegal. Delgado Salazar estudia el universo de la comida como medio para distinguir la diversidad étnica del mundo ante los enfoques globalizantes que dominan los análisis en el escenario académico. La comida, como referente cultural, ayuda a entender una serie de contextos que implican normas sociales, ritos y su simbología, percepciones de la vida y la muerte y la influencia del medio ambiente en cada cultura. La investigación se apoya en los trabajos de Claude Lévi-Strauss y Jack Goody y aplica las propuestas de la antropología cultural al caso concreto del grupo Manjaco en Guinea Bissau. Delgado Salazar muestra cómo la comida, junto con los ritos y celebraciones asociados a ella, revela la relación entre identidad y cultura, la espiritualidad del pueblo Manjaco, así como la manera en que la vida y la muerte quedan inmersos en dichos ritos. Esta investigación es, sin duda, un claro referente de cómo la antropología social puede contribuir al conocimiento de sociedades donde aún queda mucho por descubrir.

2. Estudios de historia social

En este apartado ofrecemos dos estudios cuyos temas son un buen ejemplo de investigaciones sobre historia social del continente. El primero, de Celma Agüero —fundadora del área de África subshariana del CEAA—, se titula *Campesinado e islam: algunas reflexiones sobre el caso de Senegal*, investigación originalmente publicada en 1978. Agüero ilustra cómo el campesinado wolof, organizado a través de la hermandad islámica *murida*, logró enfrentarse al gobierno senegalés en 1970, cuando los precios de compra de la cosecha de cacahuate correspondiente a ese año fueron fijados a una tasa muy baja por las cooperativas controladas por el Estado. La cohesión lograda entre los marabuts (maestros islámicos) y el campesinado permitió a estos últimos dar la espalda al mercado nacional administrado por el Estado, cuando los marabuts garantizaron la distribución de alimentos producidos en sus tierras por el régimen de trabajo productivo. Dicha articulación resulta sorprendente tomando en cuenta que el marabut fungía normalmente como un intermediario entre el sistema imperante y la sociedad campesina. A partir de este hecho, Agüero analiza el rol de las hermandades islámicas en África occidental desde una amplia perspectiva, recordando el proceso de reagrupamiento de campesinos alrededor de los líderes marabut como reacción a la invasión colonial a fines del siglo XIX. El fruto de esta relación, a pesar de haberse iniciado como una actitud de rechazo de la comunidad islámica a la “asimilación o “modernización”, desembocó en la incorporación a la economía de mercado colonial y poscolonial, guiada por la hermandad *murida*, que adaptó la producción de cacahuate al contexto económico capitalista incorporado por los europeos. Para Celma Agüero, el estudio de este caso lleva a reflexionar sobre la necesidad de ampliar las perspectivas de análisis para las relaciones entre sectores sociales y de producción de países considerados como “periféricos”. Este texto demuestra cómo las sociedades africanas combinan elementos tradicionales y religiosos para resolver los problemas que les plantea el mundo contemporáneo.

El reconocido historiador norteamericano y especialista en Nigeria, Paul Lubeck, fue profesor visitante del programa de maestría en África de 1986 a 1987. *La protesta Islámica bajo un capital semi-industrial: Explicación del movimiento “Yan Tatsine”*, publicada originalmente en 1987, se refiere a la naturaleza de un movimiento que se desarrolló violentamente en Yola, capital administrativa del estado nigeriano de Gongola, en febrero de 1984. El “Yan Tatsine” fue un movimiento surgido del corazón de la sociedad hausa, de fuerte influencia islámica y con tintes milenaristas, que canalizó el descontento de las clases marginales de Kano y Sokoto a través de una ideología religiosa que rechazaba los valores materialistas del capitalismo y consideraba a las fuerzas represivas del Estado —policía y ejército— como la encarnación absoluta del mal, debido a su agresividad y corrupción. Los *gardawa*, discípulos del líder Mohammed Marwa, fueron el vínculo para el reclutamiento de los sectores desposeídos a dicho movimiento milenarista. Lubeck considera que esta antigua categoría social musulmana es la unidad clave de análisis para entender la manera en que las redes formadas por ellos pudieron alcanzar exitosamente tanto espacios rurales como urbanos. El autor estudia la naturaleza cambiante de las tradiciones que dieron origen al movimiento “Yan Tatsine” a través de tres fases distintas: la del siglo XIX, bajo el califato de Sokoto; el periodo capitalista colonial mercantil, y el periodo contemporáneo, denominado por el autor como el de “auge petrolero y de capitalismo semiindustrial”.

3. Estudios sociolingüísticos y literarios

En primer lugar ofrecemos el trabajo de Mbye Baboucar Cham, *Artista, arte y sociedad en África*, publicado en 1985. Mbye, quien ha sido profesor investigador del programa de estudios africanos en la universidad Howard de Washington, aporta con su artículo una interesante reflexión acerca de la relación del artista y su entorno social reflejado ante todo en los campos de la literatura y el cine. Mbeye, basándose principalmente en la teoría estética marxista conocida como realismo, establece que la relación entre arte y sociedad tiene lazos indisolubles en el

contexto africano. El autor nos recuerda que en el periodo pre-colonial no existían divisiones entre el artista y el intelectual, pues a través del ejercicio de la transmisión oral de cuentos y narraciones se ejercía la doble función de entretener y educar, a la vez que servía de vínculo entre las élites y las masas. De acuerdo con Mbeye, esta relación orgánica entre el artista y su auditorio quedó afectada con la llegada de lenguas extranjeras impuestas por la dominación colonial, lo que alteró la expresión creativa africana moderna. Por lo mismo, esta situación llevó a los artistas africanos a buscar medios de expresión que ayudaran a restablecer la relación entre el artista y su auditorio.

Mbeye concluye que a través de géneros literarios como la novela y el teatro, junto con la producción cinematográfica, es posible encontrar medios para expresar el sentir genuino de los creadores africanos. Después de hacer un breve recuento de importantes exponentes de estos campos en el continente, Mbeye se refiere con mayor detalle al escritor keniano Ngugi wa Thiong'o y al cineasta senegalés Ousmane Sembene, a los que considera como los más serios exponentes del arte africano, al preferir las lenguas locales a las extranjeras. La decisión de estos autores, según Mbeye Baboucar, constituye "un acto político deliberado, diseñado para recapturar y desarrollar el concepto tradicional del arte como parte de la sociedad en el contexto de una 'nueva realidad de acción'". Además de sus interesantes propuestas, este trabajo de Mbeye merece particular atención por referirse al quehacer cinematográfico africano realizado a partir de las independencias, tema prácticamente desconocido en nuestros medios.

Massimango Cangabo Kagabo, originario de la República Democrática del Congo, fue profesor del programa de posgrado de África subsahariana desde sus inicios, impartiendo los cursos de lengua swahili y Estado y sociedad en África. Su contribución, de 1987, *Lengua, etnia y construcción nacional en África negra: el caso de Zaire*, fue escrito cuando el país del autor —quien signó con el seudónimo Sylvain Carreau— aún se llamaba Zaire. A partir de la revisión de conceptos como linaje, clan, tribu y etnia, Cangabo analiza las identidades étnicas en cuanto al aspecto de la pertenencia lingüística y el ejercicio del poder en su natal Congo. Inicialmente proporciona

un breve recuento de las políticas lingüísticas en el periodo colonial, cuando la lengua usada en negocios públicos y en la educación era precisamente la del colonizador, ya fuera francés, inglés o portugués. En el periodo de las independencias muchos de los flamantes países africanos se inclinaron por las lenguas africanas como lengua oficial. Mientras en algunas naciones como Tanzania, Ruanda y Burundi no existen problemas para encontrar una lengua hablada por la mayoría de la población, en El Congo, al igual que muchos otros países del continente, se cuenta con varias lenguas mayoritarias, lo que torna la elección de una lengua “oficial” en una profunda problemática política y de poder. El Congo posee cuatro lenguas importantes: swahili, que cubre buena parte de la región oriental del ex Zaire; tshiluba, hablado principalmente en las provincias de Kasai y Shaba; kikongo, que domina el sudeste del país; y el lingala, de la región noroeste. El lingala se convirtió en la lengua vernácula del país, debido a su asociación con el círculo del poder, ya que era el idioma de la etnia Bangala, grupo al que pertenecía el entonces presidente Mobutu Sese Seko. Al imponer el lingala como lengua oficial al resto de la población, se marcó una diferencia de *status* respecto de las otras lenguas del país. Cangabo Cagabo muestra las peligrosas implicaciones del uso indiscriminado en los discursos oficiales de los términos *lengua* y *dialecto*, que en realidad sirve para marcar las diferencias entre la “lengua del poder” y las lenguas subordinadas a los bloques de poder. El artículo muestra cómo las pertenencias lingüísticas pueden coadyuvar a alianzas políticas o, por el contrario, marcar fronteras de entendimiento entre grupos.

Hay dos contribuciones más, que reflejan el intenso trabajo realizado en nuestro Centro en relación con el estudio de la lengua swahili, misma que se imparte en el programa de maestría en África subsahariana. El swahili es una de las lenguas con más hablantes en el continente; se ubica en África oriental, hablada como primera, segunda y tercera lengua por más de 125 millones de habitantes repartidos en Kenia, Tanzania, Uganda, República Democrática de Congo, Mozambique, Malawi, Somalia y que se ha extendido hasta Sudáfrica debido a la mano de obra migrante que año con año llega a ese país.

El estudio del swahili y su literatura en aulas universitarias se remonta a principios del siglo XX; actualmente hay cátedras en numerosas universidades del continente africano y en diversos países del mundo, entre ellos, México. A través de los 22 años de existencia de la maestría de África subsahariana, los estudiantes de dicho programa han tenido oportunidad de adentrarse a la cultura y el pensamiento de los pueblos africanos a través de esta bella y fascinante lengua. Además, el estudio del swahili ha inspirado diversas investigaciones, como las que presentamos a continuación.

Óscar Jiménez González, estudiante colombiano de la segunda generación del programa de maestría de África, produjo para su tesis de grado una investigación cuyos puntos esenciales trata en el artículo *Lengua y poder en Tanzania: política lingüística y Estado*, publicado en 1993. En él se muestra cómo la lengua swahili, desde sus orígenes en el siglo VIII d.C., ha tenido un papel preponderante en el desarrollo de las culturas de África oriental debido a su expansión a través de los siglos a lo largo y ancho de la costa y posteriormente al interior. Esta importancia también se debe a su naturaleza de lengua netamente africana —de la familia lingüística bantú— y que adaptó un amplio vocabulario de lenguas tan diversas como el árabe, farsy, hindi y portugués. A finales del siglo XIX, cuando la colonización europea llegó a la región, el swahili se había convertido en la lengua de uso para la explotación de recursos a través de las caravanas comerciales y la exportación de esclavos, marfil y especias, cuya riqueza producida fue administrada por la dinastía Omani Busaidi que instaló su sultanato en la isla de Zanzíbar. Jiménez se dedica a rastrear todos estos antecedentes para entrar de lleno al análisis de las políticas lingüísticas llevadas a cabo por Alemania, quien fue la primera potencia europea en gobernar la parte continental de África oriental, conocida posteriormente como Tanganica. Los alemanes utilizaron el swahili como lengua administrativa y burocrática al incorporar como recolectores de impuestos a numerosos swahili hablantes de la costa bajo el título de *akida*. La necesidad del aparato burocrático colonial de utilizar el swahili como lengua administrativa tuvo como consecuencia que en varias universidades alemanas se abriera la cátedra de swahili para instruir a los altos

cuadros burocráticos en su conocimiento. Posteriormente, a raíz de la derrota alemana en la Primera Guerra Mundial, cuando Gran Bretaña tomó el mandato sobre esta colonia, su política administrativa fue, en principio, convertir al inglés en lengua administrativa y de educación para los habitantes del territorio. Sin embargo, la necesidad de contar con una lengua franca africana hizo que se eligiera al swahili para cumplir tal función en las colonias de Uganda, Kenia y Tanganica. La creación de un “comité interterritorial” que estableció un tipo de *swahili standard*, basado en el dialecto de Zanzíbar escogido entre 14 dialectos de la costa, es el punto culminante de la política lingüística británica durante su administración. El trabajo de Jiménez describe todo este proceso para finalmente mostrar que, a partir de la década de 1950, desde los primeros movimientos independentistas, Julius Nyerere, futuro presidente de la unión de Tanganica y Zanzíbar eligió al swahili como lengua de difusión de su campaña política y vehículo para difundir entre todos los sectores de la población las ideas de emancipación. Posteriormente, ya en la Tanzania independiente, el swahili se convirtió en la lengua unificadora del país que consolidó la identidad de sus habitantes por encima de las pertenencias étnicas. Jiménez muestra como los antecedentes históricos de la política lingüística de la región proporcionaron los elementos para que Nyerere hiciera del swahili la lengua ideal para llevar a cabo el proyecto nacionalista que desarrolló en su país. Este artículo ofrece una interesante panorámica de cómo una lengua africana puede contribuir a la unidad de sus habitantes y a la consolidación de un proyecto colectivo basado en la convivencia y cooperación entre más de 115 grupos étnicos.

El siguiente artículo demuestra cómo la literatura swahili, existente desde tiempos precoloniales, puede ofrecer información que ilustre la historia social del pueblo swahili y de otras sociedades de África oriental a través del estudio de dos géneros poéticos: el *mashairi* y el *utenzi*. José Arturo Saavedra Casco, egresado de la tercera generación del programa de maestría en estudios de África y posteriormente profesor-investigador del área de África subshariana, autor de *La literatura swahili como documento para la historia de África oriental*, publicado en 1996. A diferencia de muchas lenguas africanas, el swahili pudo

producir documentos escritos varios siglos antes de la colonización europea a través de la escritura árabe que llegó a las costas de África oriental a partir del siglo VIII d.n.e. Gracias a esto hemos podido conocer el desarrollo de su literatura, la cual era inicialmente versificada y que produjo varios tipos de poesía diferenciada entre sí por su métrica o temática. El artículo de Saavedra refiere brevemente los procesos de difusión y recopilación de la poesía por académicos de Occidente, y describe sus características en cuanto a contenido, utilidad y limitaciones como documento histórico. A manera de ejemplo, el poema titulado *Al-Inkishafi* (Revelación del alma), escrito a principios del siglo XIX y considerado como uno de los más importantes productos literarios del swahili precolonial, ofrece importante información sobre el ámbito cultural y el contexto histórico y político que prevalecía en el sultanato de Pate, que entonces peleaba la hegemonía de las ciudades-Estado swahili, previas al advenimiento del sultanato de Omán a la región.

Es nuestro deseo que todos los materiales contenidos en esta antología sean de utilidad y aporten conocimientos importantes para conocer mejor las realidades africanas. También intenta representar un pequeño homenaje y reconocimiento para todos aquéllos que han hecho posible y han mantenido vivos los estudios de África en el contexto latinoamericano.

ÁFRICA: PERSPECTIVAS SOBRE SU CULTURA E HISTORIA I

- Metodología y estudios aplicados en ciencias sociales
- Estudios de historia social
- Estudios sociolingüísticos y literarios

METODOLOGÍA Y ESTUDIOS
APLICADOS EN CIENCIAS SOCIALES

LAS CORPORACIONES TRANSNACIONALES EN ÁFRICA: ALGUNOS PROBLEMAS DE INVESTIGACIÓN

THANDIKA MKANDAWIRE

EL PAPEL DE LAS empresas transnacionales (ETN) en África sigue siendo parte de uno de los campos menos investigados de la gama de fenómenos que condicionan el proceso de la acumulación y el cambio social en África. Desde el enfoque del "centro", puede justificarse la investigación limitada al hecho de que África sigue estando relativamente marginada en cuanto se refiere a las actividades de inversión de las ETN. La información sobre la distribución sectorial del total de las inversiones directas a nivel mundial muestra que de los 160 mil millones de dólares norteamericanos estimados a principios de los setenta, sólo ocho mil millones (o 5%) se destinaron a África. No obstante, desde el punto de vista africano, las inversiones extranjeras desempeñaron un papel muy importante. El valor estimado de la producción de las inversiones extranjeras, visto como un porcentaje de la producción nacional bruta, fue del 35% para África en conjunto (Widstrand, 1975). Más aún, mientras que la proporción del total de las inversiones extranjeras respecto del PNB fue de 0.09 en el caso de los países subdesarrollados en su conjunto, esta cifra fue de más o menos 0.15 en el caso de África (con la excepción de Sudáfrica). (Reuber, 1973 y Widstrand, 1975).

Las ETN son un fenómeno multifacético y las magnitudes meramente económicas indicadas arriba no cubren todo el espectro de los efectos de dichas empresas sobre las sociedades africanas en cuestiones tan cruciales como la cultura, la política y las relaciones internacionales. Con todo, dado el tiempo y los recursos de que se dispone, es necesario elegir cuidadosamente el tipo de información que se requiere. Aquí existe la necesidad

de un marco teórico o paradigmático sobre el cual basar la práctica de la investigación. Este marco nos será útil para establecer los campos prioritarios de la investigación y proporcionará una base para reforzar mutuamente las actividades de investigación llevadas a cabo por estudiosos que trabajen juntos o separados. *Partiré del supuesto de que nuestro enfoque primordial sobre las ETN en África debe centrarse en su impacto en el proceso de la acumulación del capital.* Esto, a primera vista, excluye partes importantes de la realidad sobre la que influyen las ETN. Excluye, por ejemplo, su impacto en la política y la diplomacia global y continental, su papel inhibitorio en la lucha de liberación en África meridional y su impacto en el proceso de aculturación por medio de sus actividades comerciales. No obstante, una mirada más cercana mostrará que estas facetas de la realidad de las ETN pueden integrarse, sea como instrumento, sea como efecto espontáneo de la presencia de las ETN en el proceso de acumulación en África.

En el estudio de la acumulación del capital en una economía capitalista hay dos conjuntos de problemas fundamentales que deben formularse claramente: a) *el marco institucional* y b) *los "determinantes" del proceso de acumulación.* El primer grupo de problemas trata de las "reglas del juego". Aquí, la naturaleza del Estado y su relación con el capital tienen una importancia vital, no sólo para determinar estas reglas sino también para reforzarlas y mantenerlas. En el segundo conjunto buscamos especificar un modelo de acumulación del capital y estudiar el papel de las ETN en este proceso. Tras especificar el marco sociopolítico, cualquier modelo de acumulación capitalista debe incluir especificaciones de los siguientes elementos (Joan Robinson):

- las condiciones técnicas de la producción;
- la relación salario-beneficio, o de "negociaciones salariales";
- las "condiciones del ahorro", o sea, la forma de ahorro de los que controlan el excedente económico;
- la política de inversiones;
- el grado de monopolización de la economía;
- las condiciones financieras;
- la distribución estructural entre la producción de los bienes

de capital, los de producción y los "productos suntuarios". Esto es de importancia particular en el estudio de los países subdesarrollados, aunque no aparece en la lista de determinantes de la profesora Robinson;

- el acervo inicial de bienes de capital y el estado de las expectativas formadas por la experiencia previa;
- las condiciones comerciales.

Más tarde regresaremos a estos puntos. Baste con decir que la investigación sobre el impacto de las ETN en el proceso de acumulación debe incluirlos en su campo, ya que sólo cuando estos aspectos se especifiquen claramente, podremos comenzar a tener una visión más coherente de la naturaleza de la acumulación en las economías africanas y el papel clave que desempeñan las ETN.

Marco institucional: el Estado y las ETN

El capitalismo monopolístico siempre ha tenido un gran apoyo en el Estado y la evidencia procedente de los países subdesarrollados indica con bastante claridad que en éstos las ETN dependen mucho más del Estado. Lo anterior, junto con el papel más importante del Estado en el proceso de acumulación, exige una mayor investigación en lo referente, por una parte, a la interacción del Estado y las ETN y, por la otra, el impacto de esta acción recíproca en el proceso de acumulación. *Los países africanos, tengan una economía capitalista "liberal" o de Estado, muestran un grado bastante grande de control estatal sobre las actividades económicas.* No sólo llevan a cabo una planificación del desarrollo, tomada más o menos en serio, sino que el Estado, solo o junto con las ETN, posee una porción significativa de los medios de producción, más allá de los servicios o las industrias infraestructurales básicas. A través de comisiones de regulación del mercado, planes de desarrollo, empréstitos públicos extranjeros e instrumentos fiscales, el Estado controla una parte sustancial del excedente para inversión.

Hay diversas explicaciones sobre este control estatal —relativamente extenso— de las actividades económicas en África. En la literatura convencional, el papel activo del Estado

se presenta sobre todo en términos voluntaristas. Se afirma que: *a)* el Estado tiene una parte activa en las economías africanas debido a los avances de la teoría económica, que han establecido tanto la validez y la necesidad de la intervención estatal, sea en el espíritu de la manipulación keynesiana de ciertos agregados económicos, sea en el espíritu de la nueva "economía del bienestar", con su énfasis en las "exterioridades" y la evaluación de los costos y beneficios sociales *b)* las "lecciones" de la industrialización planificada del campo socialista se han arraigado tanto en los países subdesarrollados que la "planificación", junto con las fábricas de fósforos, las aerolíneas y las cervecerías nacionales se han convertido en aspectos normales de la independencia de una nación; *c)* ayuda a la insistencia de los donantes sobre algún tipo de "plan", aunque éste sólo se componga de una lista de proyectos o los ubicuos "planes globales", que requieren de la participación estatal activa en la economía; *d)* la "revolución de las expectativas crecientes" ha hecho políticamente necesario o imperativo que los grupos dirigentes se avoquen a algún tipo de ejercicio de planificación, aunque sea sólo para dar la conveniente impresión de que el gobierno está haciendo *algo* para mitigar la plaga de miseria en estos países; *e)* la adquisición de teorías económicas "erradas", en particular las estrategias de sustitución de importaciones, explica la mano pesada del Estado, muy visible y con frecuencia torpe, en las economías africanas; *f)* las inclinaciones e idiosincrasias de los dirigentes africanos, aunque hayan sido adquiridas, básicamente son anticapitalistas y a favor de la intervención del Estado en la economía.

Si bien la mayoría de estas explicaciones contienen algunos elementos de la compleja verdad de la situación africana, tienen una fragilidad que les imposibilita dar cuenta de la resiliencia de las actividades estatales en estos países, de condiciones económicas y sociales bastante diferentes. *En nuestra opinión, hay otros argumentos más atrayentes para el papel del Estado en las economías africanas, explicaciones que se entrelazan con fluidez con la transnacionalización del capitalismo a escala global.* Estas explicaciones parten de las peculiaridades del capitalismo en esta época (tanto en los estados

metropolitanos como en los estados satélites) y la ubicación de las economías africanas en el sistema que gobierna la división internacional del trabajo. En primer lugar, está el hecho de que África es un "muy recién llegado" y que, en consecuencia, el Estado tiene que proporcionar gran parte de la infraestructura y las inversiones necesarias para integrar más de cerca las economías africanas con el resto de la "economía mundial". Aquí hay algún apoyo para el tipo de argumentos o hipótesis presentados por *Gershenkron* sobre el papel del Estado en las economías relativamente más retrasadas. En segundo lugar, y hablando relativamente, África es un continente "contencioso", en el cual, a diferencia del caso "claro" de América Latina, aún hay lugar para una amplia gama de experimentos. *El logro de la independencia cuando Europa estaba gravada con sus propios problemas de reconstrucción y realineamientos políticos y la consecuente pérdida de su hegemonía frente a los norteamericanos, le dio al movimiento nacionalista africano un grado sustancial de autonomía y un campo de acción, grado y campo virtualmente inconcebibles en el contexto latinoamericano, que estaba bajo el seguro control de la potencia hegemónica emergente: Estados Unidos.* Al estudiar la experiencia latinoamericana, sorprende el número de experimentos que ocasionaron una severa y rápida retribución norteamericana, mediante diversas formas de medidas "desestabilizadoras". Estos experimentos serían considerados como bastante inocuos en el contexto euroafricano. No es concebible que, en el contexto latinoamericano, los regímenes de Nasser y Nkrumah pudiesen haber durado lo que duraron.

Un tercer factor, quizá de mayor importancia, es la implicación de la experiencia colonial en la formación de clases en África. De cierta manera es éste un campo que exige una investigación histórica más profunda aunque, claro está, escritores como Amin (Amin, 1975) han comenzado a proporcionarnos instrucciones muy sugerentes para seguir la investigación sobre la naturaleza de la formación de clases en África. Cualquiera sea el resultado de esta investigación, hay algunas características bastante generales del proceso que pueden plantearse con cierto grado de seguridad. Un hecho obvio.

es que el colonialismo, *ex definitione*, era hostil al nacimiento de una burguesía verdaderamente nacional. Esta simple aseveración engloba uno de los dilemas centrales del colonialismo, a saber, cómo una economía capitalista puede colonizar a otra, introducir el capitalismo y, a la vez, evitar de alguna manera el surgimiento de una clase capitalista nacionalista.¹

Un efecto importante de la política colonial fue el surgimiento de economías africanas las que, aunque capitalistas en todos sus aspectos importantes, carecían de una clase capitalista indígena. Conforme al saber popular, todo esto se le ha atribuido a cosas tan subjetivas como la falta de motivación, débil espíritu de empresa, etc. Pero cualquiera que conozca las economías africanas y haya visto el tejer maneje de lo que ha llegado a denominarse el "sector informal" sabe que, aunque carezca de todo lo demás, África en verdad está dotada de las cualidades contrarias. En cualquier caso, la herencia colonial significó que las respuestas al colonialismo adoptaron un carácter de clases particular, en donde los elementos de la pequeña burguesía desempeñaron un papel crucial. *Como resultado de lo anterior, en la época de la independencia los Estados africanos eran gobernados por grupos sociales que no tenían una renuencia congénita al incremento del control estatal sobre las actividades económicas.* De hecho, en vista del capital mínimo al alcance de los individuos que formaban las clases dominantes en la sociedad poscolonial, era natural que estos grupos aceptasen o al menos permitiesen una sustancial intervención estatal, en particular cuando tenían todo por ganar y nada por perder en el consecuente aumento vertiginoso de cargos bien renumerados en el aparato estatal.

De la perspectiva histórica esbozada arriba pueden derivarse varias interpretaciones de la relación entre las ETN y los

¹ Para un ejemplo de este dilema, véase Kay en el caso de Ghana en donde, por una parte, las autoridades coloniales necesitaban una clase capitalista activa para desarrollar la industria del cacao y, por la otra, temían que dicha clase daría lugar a fuerzas sociales opuestas al colonialismo. Irónicamente, una semblanza de una burguesía "nacional" surgió en la economía dominada por los colonos. Con todo, la posición de esta burguesía frente al capital extranjero se vició por su ideología racista, misma que obstaculizó con eficacia su búsqueda de alianzas duraderas con las facciones sociales indígenas. Para el caso de Kenia, cf. Jorgensen, 1975.

estados africanos. Algunas opiniones recalcan la "recuperación", o sea la armonía de intereses entre las ETN y las sociedades periféricas, mientras que otras ponen énfasis en el conflicto social.

En la primera opinión, no existe un conflicto lógico entre las ETN y los gobiernos africanos. Esta opinión se basa en el supuesto convencional sobre el papel de las inversiones extranjeras, por lo general consideradas como buenas o, en el peor de los casos, como benignas en el proceso de acumulación de los países pobres en capital, en donde los gobiernos son racionales desde el punto de vista de la *economía doméstica*. En dichos casos, se atribuye plenamente cualquier conflicto a cosas tan horribles como la xenofobia patológica, la influencia comunista o la politiquería. En otras teorías, la identidad de intereses entre las ETN y los estados africanos se establece desde un "punto de vista radical". En su forma más simple, se considera que el Estado es básicamente dependiente y, en consecuencia, que es sumiso. Se trata de la analogía local del Estado como "el brazo ejecutivo de la burguesía". Por lo general, se considera que las fracciones sociales que controlan el Estado no son más que agentes del capital extranjero. Su naturaleza misma excluye la expresión o la percepción de cualesquiera otros intereses, excepto los que son compatibles con los de las ETN. Por lo general, este supuesto se basa en la aseveración de la imposibilidad histórica del surgimiento de la burguesía nacional bajo las formas contemporáneas del imperialismo. Al ser dependientes *ex definitione*, las clases dominantes en África no pueden percibir o articular los intereses verdaderamente nacionales y, en consecuencia, tal clase no merece más que una mención de pasada cuando se estudia el papel de las ETN en las economías africanas. El único conflicto de importancia e interés duradero es el que se plantea entre las ETN y sus lacayos locales, por una parte y, por la otra, las masas del pueblo, algunos elementos de los lacayos locales, en especial la "aristocracia laboral", que son "recuperados" por las ETN.

No se suponen aquí siniestros motivos de corrupción por parte de los elementos que controlan el Estado en los países

africanos. Lo que se asevera es que su conducta se deriva ya sea de las características estructurales de la acumulación en la periferia, ya sea como resultado lógico de su creencia de que sus economías sólo se pueden desarrollar mediante una cercana cooperación con el capital extranjero. En donde vale la última explicación, los elementos que controlan el Estado periférico por lo general *se preocupan del "crecimiento"*, y para ellos el desarrollo consta sobre todo del *trasplante de toda la tecnología de punta a la economía atrasada*, que no puede producirla por sí misma. Como tal, la percepción del desarrollo por parte de la clase dirigente se centra casi exclusivamente en la creación de condiciones que lleven a la "transferencia" de tecnología extranjera por parte de las ETN, cuya participación en el proceso de acumulación es considerada como indispensable, si no siempre deseable. En cualquier formulación, el Estado periférico sólo puede relacionarse con el capital extranjero en una posición de sojuzgamiento o de colaboración. La objeción principal a este punto de vista es que hace caso omiso de la investigación seria respecto a la naturaleza del Estado periférico, más allá de aseverar que éste es dependiente. Considero que pasa por alto, de manera muy ligera, las complejidades que presenta la situación, misma que requiere un análisis con mayor profundidad.

El otro punto de vista es el "tercermundista", que considera que los gobiernos en la periferia sistemáticamente luchan por defender sus intereses nacionales en contra de fuerzas hegemónicas externas. *Aquí aparece el supuesto de una burguesía nacional plenamente desarrollada que sería, y en ocasiones eficazmente, defiende sus propios intereses en contra de la intrusión extranjera.* Aunque ambos puntos de vista, el dependiente y el tercermundista, pueden aplicarse a algunas partes del mundo o incluso en algunas partes de África, en una época histórica determinada, existe una sobresimplificación sobre el continente, que se caracteriza tanto por el conflicto como por la colaboración en la relación entre el Estado y las ETN. De hecho, en el contexto africano, existe una tentación a hacer una teoría de alternaciones cíclicas del conflicto y la colaboración, con políticas "liberales" en un momento y "nacionalistas" en el

otro. Repetidamente surgen gobiernos que toman medidas atrevidas en contra del capital extranjero, sólo para reaparecer más tarde, si no en posición supina, al menos de rodillas, negociando una nueva calendarización de los préstamos del extranjero en que se incurrió en el proceso de nacionalización ("con justa compensación") del capital extranjero. De todos modos, el vínculo África-ETN parece caracterizarse por su ambigüedad, de tal forma que en varios estados africanos se puede ver una política, retórica y práctica gubernamentales opuestas al capital extranjero, junto con todo un arsenal de medidas que sirven como incentivos al mismo capital. Los científicos sociales convencionales atribuyen todo lo anterior, sea a la "xenofobia", sea a la esquizofrenia (Reuber, 1973), o simplemente a la ignorancia y la incapacidad de los gobiernos de plantear sus preferencias de manera simple y racional. No obstante, en vista de la perversidad de dicha ambigüedad e inconsistencia, parece ser que le compete a los científicos sociales profundizar más en los factores subyacentes. Debemos poder proporcionar algunas indicaciones sobre el grado en que esta ambigüedad refleja la propia ambigüedad de la posición de clase de los grupos dominantes. Asimismo, podríamos dilucidar qué tanto de la ambigüedad es un reflejo de la peculiar constelación de las fuerzas de clase en África, cuáles son los grupos que se alían con las ETN y cuáles los que defienden los intereses nacionales, entre otras cosas. Respecto a estos planteamientos, ya hay tantas aseveraciones y contraaseveraciones sobre el papel de la "aristocracia laboral" o los elementos compradores en los vínculos con el capital extranjero que ya es posible resolverlas mediante una investigación cuidadosa.

Un factor que contribuye a la ambigüedad es la actitud de las ETN mismas. Por una parte, desean la posesión abierta de las instalaciones productivas en ciertos sectores, mientras que en otros sólo buscan una posesión común con el Estado o sus nacionales. En el caso africano hemos tenido ejemplos de ETN que han levantado un clamor a fin de ser "nacionalizadas". *Esto plantea la cuestión de si el incremento de las actividades económicas en África debe interpretarse como incremento del*

control estatal o sólo como la privatización de las actividades públicas, en el sentido de que la coparticipación es un caballo de Troya puesto allí para darle a las ETN acceso a los fondos gubernamentales, la infraestructura, la información y la mano de obra disciplinada (¿nacionalizada?). Es cierto, "en principio", que las ETN pueden resistirse a la interferencia gubernamental en el control de los medios productivos. Sin embargo, sigue siendo importante saber si la resistencia de las ETN no es sólo un acto reflejo o una pretensión de amor por el "capitalismo desenfrenado", cuya intención es maniobrar a fin de exprimirle más concesiones a los gobiernos. Visto como problema de investigación, esto sugiere la necesidad de identificar a los sectores en los cuales la "nacionalización" puede ser vista como una victoria del Estado o los grupos sociales en el Tercer Mundo o si se trata de parte de una estrategia de la ETN. Algunas de las victorias pírricas logradas por los gobiernos africanos, con la nacionalización de industrias básicamente moribundas, exigen un estudio más cuidadoso de la selección de sectores realizada por las ETN y sus diversas reacciones a las amenazas o las promesas de nacionalización.

Determinantes de la acumulación

Después de plantear los interrogantes acerca del marco institucional dentro del cual operan las ETN en África, podemos pasar a estudiar lo que la profesora Robinson designó como "determinantes" de los cambios de la acumulación. Comenzamos con el estudio del punto *h*), antes mencionado, ya que este es un campo en donde está disponible una cantidad considerable de información general, aun cuando incluso aquí la información estadística que se proporciona debe verse con algún cuidado.

Magnitud y patrón de las inversiones extranjeras

Ya existe información disponible sobre la magnitud y los patrones de las inversiones extranjeras en África durante un período de diez años, más o menos (Cuadro 1). También hay

información acerca de la distribución por sectores del monto de las inversiones extranjeras (Widstrand, Cuadro 4). En 1967, más de la mitad de todas las inversiones extranjeras en África se destinaron a la industria de la extracción (producción de petróleo, minería y fundición), comparadas con un 28.5 en América Latina, 28.9 en Asia y 47.7 en Medio Oriente. El sector manufacturero alcanzó sólo 23.4 por ciento (fue de 41.5 y 41.7 en Asia y América Latina, respectivamente). Además, la fuente de inversión extranjera estaba muy concentrada, de manera que el capital de las antiguas potencias coloniales respondía de la mayor parte de las inversiones extranjeras en casi todos los países africanos (una excepción fue Guinea, cuya relación con su ex metrópoli colonial, Francia, ha sido problemática hasta hace poco).

De lo que sabemos, no es de sorprender que la investigación sobre el papel de las ETN en la industria de la extracción y su impacto en el desarrollo africano haya recibido la mayor atención.² Y las tendencias recientes sugieren con bastante claridad que dicho interés no está fuera de lugar, sobre todo a luz de la preocupación expresada por el Mercado Común Europeo sobre el estancamiento o la disminución de las inversiones en minerales y los nuevos intentos por estimular al capital extranjero para intensificar sus actividades en este vital sector. No es necesario decir que la participación extranjera en la riqueza mineral africana tiene implicaciones políticas y diplomáticas muy importantes.

Se ha identificado un conjunto de importantes problemas de investigación en lo referente a las ETN y la industria mineral de África.³ Debemos conocer: la oferta y demanda mundiales para cada uno de los minerales africanos importantes y la posición africana, presente y futura, a su respecto; la estructura mundial de cada industria y sus implicaciones para los produc-

² Aquí sólo podemos mencionar unos cuantos casos. CODESRIA está organizando un seminario sobre las ETN, los minerales y la industrialización de África y, como parte de su proyecto de las alternativas futuras, realiza estudios sobre minerales importantes. La Comisión Económica para África de las Naciones Unidas tiene una división especial sobre minerales.

³ Véase por ejemplo, el programa de CODESRIA para la conferencia sobre las ETN, minerales e industrialización de África.

Cuadro 1. Monto de las inversiones extranjeras en África

	1967, 1972, 1976 (millones de dólares norte- americanos)			Promedio de tasa de cre- cimiento anual (1967-1972)	Promedio de tasa de cre- cimiento anual (1972-1976)
	1967	1972	1976		
Alto Volta	16	18	(50)	2.5	44.4
Angola	193	290	(100)	9.4	-16.4
Benín	18	25	30	7.7	5.0
Botswana	3	35	50	18.3	24.0
Burundi	14	18	22	5.7	11.0
Camerún	150	210	350	8.0	16.8
Congo	90	100	160	2.0	15.0
Costa de Marfil	202	340	480	13.8	10.0
Chad	18	20	25	2.0	6.3
Djibouti	-	-	10	-	-
Etiopía	50	70	100	8.0	10.5
Gabón	265	375	700	8.4	21.8
Gambia	2	5	15	30.0	50.0
Ghana	260	360	280	7.6	-4.4
Kenia	172	235	500	7.0	28.0
Lesotho	0.5	2	4	60.0	25.0
Liberia	300	360	850	5.0	35.0
Malawi	30	55	100	16.6	35.0
Mali	7	8	100	3.0	300.0
Mauritania	100	150	25	9.6	-37.5
Mozambique	102	125	(100)	5.5	-5.0
Níger	23	35	70	10.0	25.0
Nigeria	1 109	2 100	1 000	17.8	-20.0
República de África Central	37	50	60	7.0	9.0
Rodesia	237	315	(350)	6.6	(2.8)
Ruanda	15	17	35	2.4	11.9
Senegal	154	210	340	7.4	15.5
Sierra Leona	68	75	80	2.0	1.7

Cuadro 1. Monto de las inversiones extranjeras en África (*continuación*).

	1967, 1972, 1976 (millones de dólares norte- americanos)			Promedio de tasa de cre- cimiento anual (1967-1972)	Promedio de tasa de cre- cimiento anual (1972-1976)
	1967	1972	1976		
Somalia	13	15	34	3.8	31.7
Suazilandia	29	35	40	5.2	3.8
Sudán	37	35	60	-1.0	17.9
Togo	42	65	90	10.6	32.7
Uganda	48	30	(7)	-7.6	-19.2
Zaire	481	621	(1100)	5.8	15.4
Zambia	421	300	300	-5.8	0.0

Fuente: Computado de:

—OECD, *Development Co-operation, 1978 Review*, Paris, Dec. 1978.

—Widstrand, Carl (Edit.), *Multinational Firms in Africa*, Uppsala, 1975.

—Reuber, Grant L., *Private Foreign Investment in Development*, Clarendon Press, Oxford, 1973.

tores, los consumidores y los precios; estudios de casos de la explotación actual de cada uno de estos minerales en los países productores de importancia, recalando en particular: *a*) la naturaleza de los actuales convenios mineros entre los países productores y las ETN, la estructura de la propiedad, la distribución de los ingresos, la naturaleza de la administración y el grado de control efectivo por parte del país productor; *b*) los eslabonamientos hacia adelante y hacia atrás entre la industria minera y el resto de la economía; *c*) los ingresos mineros, su asignación y utilización y el impacto de todo esto sobre la industrialización del país; *d*) los problemas del financiamiento de las inversiones en la minería; *e*) las estrategias de los países capitalistas desarrollados para la dominación de las industrias minerales en África; *f*) las perspectivas de políticas minerales alternativas que puedan llevar a una nueva división internacional del trabajo, a favor de los países africanos.

Puede plantearse un conjunto paralelo de planteamientos en otros sectores a fin de determinar algunas de las magnitu-

des más importantes del capital y el patrón de las inversiones. Parece ser que debido a la información relativamente completa sobre el asunto, esta es la cosa más fácil de tratar, en especial en lo que se refiere a las inversiones norteamericanas.

Condiciones técnicas

La dependencia tecnológica de las economías africanas es casi total. Casi el 100% de todas las patentes utilizadas en las economías africanas son extranjeras. Esta dependencia se ve fortalecida porque casi todas las economías africanas no producen los bienes de capital que requieren (véase a continuación). Aquí es necesario responder a dos grupos de planteamientos. Uno está relacionado con la naturaleza del cambio tecnológico en el centro y el otro queda comprendido dentro de lo que por lo general se denomina "transferencia tecnológica" o, de manera más adecuada, "comercialización de la tecnología". La opinión dominante del cambio tecnológico —la de la escuela neoclásica— afirma que estos cambios son un reflejo de los ajustes de las empresas competitivas a los cambios del factor precio. La creciente proporción capital-mano de obra se explica sobre todo sólo como una respuesta tecnológica a los incrementos reales o esperados de los salarios, los que a su vez pueden verse sobre todo como resultado del ritmo de la acumulación del capital, que crónicamente excede al ritmo de crecimiento de la oferta de mano de obra en condiciones de pleno empleo.

Las implicaciones de esta opinión para la comprensión de las ETN son significativas. En primer lugar, cuando se considera como cuestión de fe esta opinión sobre el cambio tecnológico, la consecuencia es que se afirma que una amplia gama tecnológica es asequible a los países subdesarrollados, los cuales entonces pueden usar el "estante tecnológico", con todas las cosechas. La "selección tecnológica" establecida para los países subdesarrollados se verá aumentada mediante el acceso a procesos descartados sucesivamente por las economías capitalistas avanzadas. Estos procesos seguirán siendo eficientes en los

países subdesarrollados debido a sus proporciones salario-interés más bajas. Cualquier prueba de que la selección tecnológica de las ETN no sigue este principio neoclásico es atribuida plena y negativamente a las políticas del gobierno o a una "prematura" sindicalización de la mano de obra, con la recomendación —explícita o implícita— de que debe imponerse un "congelamiento salarial".

Ha habido, es claro, opiniones alternativas sobre el proceso del cambio tecnológico. Una opinión, que se remonta hasta Adam Smith y Marx, se basa en las economías de escala y proporciona escenarios por completo diferentes sobre los cambios y las transferencias tecnológicas a los países subdesarrollados.⁴ En vista de la importancia de la naturaleza de los cambios tecnológicos en el centro y su impacto en las economías tecnológicamente dependientes, es claro que los investigadores en la periferia necesitarán más información de sus contrapartes en el centro sobre la naturaleza del cambio tecnológico ahí y sobre las formas probables que adoptarán estos cambios cuando se empaquen y vendan.

Los convenios salariales y las condiciones del mercado del trabajo

Hay diversas hipótesis sobre cómo se establecen los salarios en las economías africanas. Un grupo de hipótesis se deriva de las teorías de la "economía excedente en mano de obra", en donde se supone que la productividad promedio en el sector precapitalista determina el salario mínimo en la economía capitalista, misma que se supone es competitiva. En épocas más recientes, ha habido un coro creciente de afirmaciones de que el gobierno y los sindicatos, mediante la legislación sobre el salario mínimo, eran responsables de la estructura salarial "distorsionada". En las teorías que incluyen la presencia de las ETN y, en consecuencia, la negación de un sector capitalista competitivo, ha habido afirmaciones en el sentido

⁴ Quizás la formulación más forzada de esta situación es la de David Félix (1974-1977).

de que la "capacidad de pagar" es un determinante importante del nivel de los salarios en los sectores oligopólicos. En estas teorías, se implica que el concepto de "ejército de reserva" y su papel en la determinación de los salarios debe revisarse.

El papel del sector informal en el mercado de trabajo está cercanamente relacionado con lo anterior. Una hipótesis ve al sector informal como un marco básicamente dual, ya que su existencia tiene un impacto muy ligero sobre los sectores oligopólicos dominados por las ETN. En otras versiones, se considera al sector informal como complemento del oligopólico. Del último obtiene algunos insumos esenciales, a la vez que produce algunos de los "bienes salariales" para mantener a los trabajadores en el sector oligopólico. En otras opiniones el informal es un sector dominado, ya sea como un aspecto de la "marginación" de grandes secciones de la fuerza de trabajo, o como un sector integrado, que proporciona mano de obra, servicios y bienes salariales. Estos planteamientos deben poder resolverse mediante un estudio cuidadoso del impacto de las ETN en el mercado laboral. ¿Consideran las ETN que las condiciones del mercado laboral son un supuesto exógeno o, por su naturaleza propia, condicionan el mercado del trabajo (sea mediante la marginación o la integración explotadora)? ¿Cuál es la relación entre la presencia de las ETN y la sindicalización de la mano de obra? ¿Cuáles son las políticas salariales que las ETN le exigen a los gobiernos africanos?

Además de estos problemas esencialmente cuantitativos en el mercado laboral, hay otras cuestiones de naturaleza cualitativa. Con mayor especificidad, ¿cuál es el papel de las ETN en el perfeccionamiento de las destrezas laborales? ¿Acaso la segmentación del mercado laboral debido a la presencia de las ETN crea una "aristocracia laboral"? (Arrighi, 1973).

Grado de monopolización

En las economías neoclásicas, es un acto de fe el que el flujo del capital incrementa la competencia. De hecho, los defensores de las ETN en ocasiones argumentan que el influjo de capital extranjero alienta el uso eficiente de recursos escasos al

romper los monopolios locales. Desde un enfoque meramente conceptual, algunas de las teorías más plausibles del crecimiento de las ETN —el imperialismo, el argumento de las economías de escala y la "teoría del ciclo de los productos"— tenderían todas a oponerse a dicha opinión. La poca información que tenemos sobre África indica con claridad que es precisamente en esos sectores en donde las ETN están activas: donde prevalecen más las estructuras monopólicas del mercado. *Se podría obtener fácilmente más información al planear, en forma más cuidadosa, estudios de industrias en que se incorporase el estudio de la estructura de la propiedad y el grado de concentración en varios ramos industriales.* En este campo, la investigación en los países africanos sería de gran utilidad. Por desgracia, sin embargo, los actuales estudios industriales no le han prestado la atención debida a este problema ya que sólo se han satisfecho con la información sobre el número de establecimientos y empleados en las diversas industrias, sin prestarle la atención que se merece la propiedad y la concentración.

Condiciones de ahorro

Aquí tenemos que contestar a la pregunta: ¿cómo afectan las ETN el patrón de ahorro de las economías africanas? Hay diversas tesis al respecto. Según el análisis convencional, se supone que las inversiones extranjeras llenan la "brecha" de divisas, cuya existencia no permite que la periferia convierta sus ahorros *ex ante* en inversiones reales. Este es el problema estudiado por el llamado "enfoque de dos brechas", que busca relajar sea la limitación de las divisas, sea la de los ahorros. Una pregunta importante que debe contestarse es: ¿en qué medida contribuyen las ETN al rompimiento de cualquiera de estas dos limitaciones? ¿Cuál es el impacto de las ETN en el equilibrio de pagos de las economías africanas? *¿Es independiente el nivel de ahorros de un país de la presencia de las ETN o acaso éstas incrementan la capacidad de ahorro de una economía al mejorar las instituciones financieras o reducen el "ahorro" al intensificar el consumo a través de la promoción*

de las ventajas? (el llamado "efecto de demostración internacional"). ¿Acaso su superioridad tecnológica y organizativa les permite usar anticipadamente las oportunidades de inversión, obligando así a los capitalistas locales a huir hacia actividades de inversión especulativa?

Estructura de la producción

La adquisición de tecnología extranjera no sería tan decisiva como lo es hoy día si las economías africanas tuviesen la capacidad de transformar este conocimiento en técnicas de producción adecuadas a la dotación de recursos y estructuras sociales del continente. Con todo, un requisito previo para la capacidad de transformar es la existencia de un sector de bienes de capital. Mientras que la escasez del trabajo y la abundancia del capital permiten el cambio técnico endógeno, por definición la escasez de capital le quita a la sociedad los medios para efectuar innovaciones ya que no existe un sector de bienes de capital, que juegue un papel tan crucial en el proceso de la innovación tecnológica. Todas las innovaciones exigen que el sector de bienes de capital produzca una nueva máquina de acuerdo con ciertas especificaciones (Rosenberg, 1973).

Las economías africanas dependen mucho de los bienes de capital importados (*véase* el Cuadro 2). Aquí es importante descubrir el grado en que las ETN contribuyen a esta importación desigual mediante sus políticas de patentes o su patrón de compra. También es necesario analizar en qué medida las ETN condicionan la distribución del capital entre artículos suntuarios y bienes de consumo masivo. Si se acepta que dicha distribución de los recursos depende mucho de la distribución del ingreso prevaleciente, ¿qué papel juegan las ETN en la reproducción de dichas estructuras de distribución del ingreso? ¿Cuál es el impacto de sus actividades comerciales en el consumo y, en consecuencia, en las estructuras productivas? Este planteamiento nos lleva a cuestiones como el impacto de las ETN en la cultura (a través de sus transferencias de "tecnologías de consumo"), su impacto en las comunicaciones, que cada

Cuadro 2. Índices de dependencia de importación para algunos países africanos y Japón*

	<i>Industrias de dependencia de importación de productos duraderos (%)</i>	<i>Proporción de productos duraderos en GDCT (%)</i>
Gambia (1970)	58	56
Dahomey (1966)	99	37
Costa de Marfil (1971)	92.7	45.5
Malí (1969)	100	29.4
Níger (1966)	86	36
Nigeria (1969)	80	36
Togo (1970)	76	40 (1967)
Etiopía (1969)	86	29
Kenia (1970)	93	49.1
Madagascar (1966)	81	42.2
Malawi (1969)	81	47.8
Tanzania (1970)	78	44.2
Zambia (1970)	96	42
Japón (1936)	-5.1	65.2

Fuente: Computada de la Comisión Económica para África de las Naciones Unidas, *Statistical Yearbook*, Partes 2 y 4. Los datos sobre Japón son de Shigeru Ishikawa, *Economic Development In Asian Perspective*, Kinokuniya Bookstore, Co., Tokio, 1967.

* El índice de dependencia de importación se define como la proporción de las importaciones y equipo de transporte al valor de aquellos bienes en la formación del capital fijo bruto nacional.

vez más dependen de sus actividades comerciales para su sobrevivencia, y otras relacionadas con la creación de la aculturación de valores (Sauvant, 1976; Langdon, 1974).

Política de inversión

Uno de los elementos de los que menor información disponemos es la política de inversiones de las ETN en África. Como es bien conocido, las decisiones de inversión de las ETN se toman dentro de una estrategia global, y es difícil dilucidar

qué lugar ocupa en esta estrategia una región o país en particular. Más arriba observamos que las inversiones extranjeras se concentran en la minería, sobre todo. No obstante, en algunos países como Kenia y Costa de Marfil, las transnacionales son más activas en otros sectores. ¿Es ésta la tendencia del futuro o se aplica a ciertos subcentros de capital seleccionados en África? En los últimos años ha tenido lugar una reubicación considerable de ciertas actividades económicas de las economías metropolitanas a las periféricas. ¿Qué industrias reubicarán las ETN en África? ¿Se considera que África es lo suficientemente "segura" para las inversiones extranjeras? ¿Puede África competir con los países asiáticos, con una mano de obra relativamente más abundante, en lo que respecta a las industrias orientadas a la exportación y controladas por las ETN? ¿Qué estímulos específicos —tanto económicos como políticos— exigirán las ETN a los estados africanos? ¿Se seguirán centrando las inversiones industriales africanas en la sustitución de importaciones o se centrarán en la exportación?

Condiciones financieras

Bajo este encabezado presentamos puntos a investigar en cuanto al impacto de las ETN en los mercados financieros. Más concretamente, nos interesa conocer cómo las características oligopólicas de la economía, acendradas por la presencia de las ETN, influyen sobre la disponibilidad y la asignación de recursos financieros en la economía. Por ejemplo, debemos conocer las políticas de "influencia" o "vinculación" de las ETN, puesto que aquéllas son unas de las determinantes de la disponibilidad de recursos locales por parte de las ETN. Estas políticas no sólo sirven como canales para transnacionalizar (y expatriar) los recursos financieros locales, sino que también condicionan el crecimiento de las industrias de propiedad local.

Aquí, nuestro conocimiento también nos permitiría comprender cómo las transnacionales amarran a los países "anfitriones" a los mercados financieros internacionales. Los defensores de las ETN por lo general consideran que este proceso es favorable, y

aducen que las transnacionales introducen a las economías periféricas en los recursos financieros internacionales, o las patrocinan, permitiéndoles obtener así las condiciones menos onerosas que significan las inversiones de portafolios. Un aspecto que debemos analizar es, si en presencia de las ETN, tiene sentido la distinción entre inversión directa e inversión de portafolios y si en realidad es la economía periférica la patrocinada o presentada en el mundo de los recursos financieros internacionales o si son éstos los que son insertados en el mercado financiero local.

Relaciones comerciales

Aunque la presencia de las transnacionales aún no forma parte de la teoría del comercio, hoy día contamos con algunas estimaciones burdas de la cantidad del movimiento internacional de bienes que se efectúa a través de las grandes empresas. También contamos con observaciones sobre cómo, a través de la política de precios de la transferencia, las ETN afectan los términos globales del intercambio comercial. En este campo son muy importantes los estudios realizados por economistas como Vaitos (1974). A un nivel más abstracto tenemos las teorías del "intercambio desigual". En lo que respecta al África, no existen estudios que se apliquen sistemáticamente a estos enfoques para determinar el grado de no equivalencia del intercambio o de la extracción de los excedentes a través de la política de precios de la transferencia efectuada por las ETN. Es éste un campo en donde es muy deseable la colaboración entre los investigadores de la periferia y los del centro.

Observaciones finales

Como indicamos arriba y aunque cada uno de los temas puede estudiarse por separado, deben concebirse dentro de un marco unificador si es que hemos de comprender el impacto de las ETN en la dinámica de acumulación de las economías africanas. Hay, claro está, una cantidad de información creciente sobre algunos de los planteamientos hechos arriba, pero

esa información sigue estando dispersa y no es sistemática y, con frecuencia, está sólo a la disposición de unas cuantas economías "privilegiadas", como en el caso de Kenia. Requerimos esta información no sólo para comprender mejor un fenómeno sino también para contar con la capacidad de controlar y transformar nuestras sociedades. Mientras que los investigadores africanos tendrán que asumir la mayor parte de las responsabilidades, necesitarán también la ayuda de investigadores, tanto en las instituciones del centro como de la periferia, sea para complementar sus actividades de investigación, sea para propósitos comparativos y teóricos.

Traducción del inglés:
ALEJANDRO LICONA

BIBLIOGRAFÍA

- AMIN, S. (1975), *Accumulation on World Scale*, Nueva York, Monthly Review, 1973.
- ARRIGHI, Giovanni, "International Corporations, Labour Aristocracies and Economic Development in Tropical Africa", en Giovanni Arrighi y John Saul, *Essays on the Political Economy of Africa*, Nueva York, Monthly Review.
- FÉLIX, David (1974), "Technological Dualism in Late Industrialisers: on Theory, History and Policy", en *Journal of Economic History*, Vol. 34.
- (1977), "The Technological Factor in Socio-Economic Dualism: Toward an Economy-of-Scale Paradigm for Developed Theory", en Manning Nash (comp.), *Essays on Economic Development and Cultural Change*, en homenaje a Bert F. Hoselitz, Chicago University Press.
- JORGENSEN, J.J. (1975) "Multinational Corporations and the Indigenisation of the Kenya Economy", en Widstrand (comp.), *Multinational Firms in Africa*, Uppsala.
- LANGDON, S. (1974), "The Multinational Corporations, Taste Transfer and Underdevelopment. A Case Study of Kenya", Institute of Development Studies, documento a mimeógrafo.
- OECD (1978), *Development Co-Operation*, París.
- REUBER, G. (1973), *Private Foreign Investment in Development*, Oxford, Clarendon Press.
- ROSENBERG, Nathan (1973), "Capital Goods, Technology and Economic Growth", en *Oxford Economic Papers*.

- SAUVANT (1975), "The Potential for Multinational Enterprises as Vehicles for the Transmission of Business Culture", en K. P. Sauvnt y F. G. Laripour (comps.), *Controlling Multinational Enterprises*, Boulder, Col., Westview Press,
- (1978), "Multinational Enterprises and the Transmission of Culture: The International Supply of Advertising Services and Business Education", en *Journal of Peace Research*.
- VAITSOS, C. (1974), *Intercountry Income Distribution and Transnational Enterprises*, Oxford, Clarendon Press.

INVESTIGACIONES EN CURSO

**SOCIOLOGÍA E HISTORIA AFRICANAS.
REFLEXIONES METODOLÓGICAS
A PROPÓSITO DE UNA
INVESTIGACIÓN***

CARLOS LOPES

En busca de lo más profundo

La idea nació sola o, mejor dicho, surgió de la curiosidad intelectual y de la preocupación sociológica de querer comprender en profundidad.

Una vez estudiadas detalladamente (o por lo menos, deseando hacerlo) las relaciones de poder de una formación social africana, nos dimos cuenta de los límites a los que estaba sujeta nuestra investigación a partir de un cierto nivel, debido a la falta de una perspectiva histórica precisa. No quedaba más que un solo camino: ahondar en la investigación, realizando el trabajo de los historiadores. Sin embargo, para hacerlo se sumaba a nuestros problemas una reflexión pertinente: ¿es posible unir la sociología y la historia africana, de golpe, para realizar una investigación?

La idea simplista que la mayoría de los que se inician en las ciencias sociales tienen, es que existe una relación común entre todas las disciplinas de las ciencias que se ocupan del hombre. Esto es verdad hasta cierto punto. En el desarrollo propio de cada especialidad es necesario tener un propósito preciso y una metodología que se ajuste a él. ¿Esto nos permite,

* Trabajo presentado en el Seminario "Estado y sociedades en el África Negra", realizado en el Centre de Recherches Africaines, Universidad de París I, en septiembre de 1983.

sin más, incursionar en el terreno receloso de la mezcolanza metodológica o, aún peor, de la mezcla epistemológica?

No es necesario decir que nuestra preocupación es legítima, y que estamos convencidos de que, dejando de lado los juicios ligeros del “sentido común”, el ejercicio es posible a pesar de las preocupaciones.

Así, el estudio de la transición histórica en Guinea-Bissau¹ nos condujo a la idea de estudiar las estructuras de poder de una de las etnias de ese país, los mandingas, centrándonos en las estructuras de poder antiguas, en el tiempo del Kaabu, reino o imperio de los mandingas del oeste.² Para justificar este aparente cambio de intereses, debemos subrayar ciertos aspectos de nuestra forma de proceder.

La comprensión de una sociedad y de sus interrelaciones se da necesariamente dentro de un marco interdisciplinario. De aquí surge, por otra parte, la dificultad de algunos investigadores para encontrar las disciplinas adecuadas en el momento de la explicación de los fenómenos. No obstante, es mucho más difícil proceder a la recopilación de datos que permitan la explicación final; para esto, herramientas muy finas, así como un marco de referencia preciso, le exigen al investigador una actitud científica sin ambigüedades. Por ejemplo, para comprender el sentido de la sociología es menester alejarse de sí mismo, integrarse en la sociedad, ya que ella nos cuenta entre los suyos. Aquel que estudia la sociedad no debe olvidar que forma parte del conjunto estudiado.

Cuando el común de la gente considera que la sociedad es la “cosa” que estudian los sociólogos, se está utilizando un lenguaje que se desvía del objetivo supremo del sociólogo, el cual debe estar desprovisto al máximo de este aspecto egocéntrico. Al humanizar la sociología podremos concebir que las estructuras sociales existentes no tienen vida propia, tal como a menudo se puede suponer. Éstas no existen de ninguna ma-

¹ El estudio en cuestión es una memoria de investigación presentada en el IUED, Ginebra, con el título *A transição histórica na Guiné-Bissau, do movimento de libertação nacional ao Estado*, 1982, 400 pp.

² Se trata de un proyecto de investigación para la obtención del Doctorado de Tercer Ciclo en el Centro de Investigaciones Africanas, París, con el tema *Le Royaume du Kaabu: structures politiques et contrôle du territoire*.

nera más allá de los individuos que las forman. El estudio de esta sinrazón es lo que debe animar una parte de las preocupaciones del sociólogo.

El proponernos estudiar las estructuras de poder de una etnia —los mandingas de Guinea-Bissau— nos puede permitir llevar a buen fin la tarea de esclarecer los datos, los cuales demostraremos más adelante, son considerados fundamentales para llegar más lejos en la interpretación de ciertos fenómenos políticos. En todo caso, pensamos, refiriéndonos a Cot y Mounier, que:

El resultado —la estructura separada de una realidad social— es una primera forma de modelo. Modelo simple, abstracción en primer grado, para retomar la expresión de Guy Rocher. Modelo, sin embargo, que no se confunde con la realidad, como un mapa no lo hace con el relieve del paisaje descrito.³

Aunque la elección de los conceptos y de los hechos sociales no sea al azar, como nos advierten los mismos sociólogos, ésta implica hipótesis y orientaciones que pueden ser transparentes o no.

Comprender las estructuras sociales y políticas de los mandingas tiene cierto sentido si admitimos, tal como lo hace Alain Touraine, que la sociología es un llamado —frente a todos los poderes— a la realidad de las relaciones sociales destruidas o camufladas. ¿Por qué el sociólogo debe defender los sueños frente a la realidad, si su fin debe ser la defensa de la realidad frente a los sueños de la ideología y del poder?⁴ Y nosotros agregamos, en defensa de este argumento, que el sociólogo debe explicar esta misma sociedad.

Ha sido para encontrar este saber profundo y anticonformista que nos hemos comprometido en el camino de la sociología política. Ni qué decir que en esta travesía nos reencontramos finalmente con la historia. Siguiendo, una vez más, a Cot y Mounier:

³ J.P. Cot y J.P. Mounier, *Pour une sociologie politique*, Seuil, París, 1974, vol. 1, pp. 65-66.

⁴ Alain Touraine, *Pour la sociologie*, Seuil, París, 1974, p. 237.

La sociología política es la hija incestuosa de la historia y del derecho. Este origen desafortunado la marca más profundamente y obstaculiza su desarrollo. La doble tradición, histórica y jurídica, domina constantemente a nuestra disciplina e impide vincularla a la sociología, que es donde, sin embargo, encuentra su lugar natural. El análisis de los hechos políticos se ha llevado a cabo ante todo en una perspectiva histórica.⁵

Si aprovechamos las relaciones incestuosas con la historia y quitamos la idea pesimista que está vinculada a ello, encontraremos la relación que nos hacía falta. Sin embargo, más adelante alimentaremos nuestra ambición con más rigor teórico.

Se trata, no obstante, de una probabilidad. Poseemos índices que permiten suponer que. . . ¿esto constituye una limitación? Como nos dice Peter Mann:

La mayor parte de las ciencias actuales están más interesadas en las probabilidades que en las certezas, siendo que en algunas ciencias naturales, las probabilidades son las que han demostrado, a la larga, hasta qué punto los científicos eran unos ignorantes.⁶

Nos sentiremos satisfechos si nuestra probabilidad puede conducirnos a lo más profundo de nuestra investigación.

En primer lugar, recordemos que, no obstante, es la realidad social la que le impone a los sociólogos las barreras más temibles. Al descifrar las ideas del poder, el sociólogo debe ser capaz de evaluar las estrategias, de interpretar las ideologías, de captar los objetivos del "discurso oficial", a fin de establecer mejor la sociedad real, separada de la institucional. Éste es el verdadero sentido del trabajo sociológico en el terreno político.

Es decir, ya no estamos realmente lejos de la definición de Weber, según la cual es político un grupo de dominación cuyas órdenes son ejecutadas en un territorio dado por una organización administrativa que dispone de la amenaza y del recurso de la violencia física.⁷

¡Es difícil encontrar una definición mejor!

⁵ J.P. Cot y J.P. Mounier, *op. cit.*, p. 11.

⁶ Peter Mann, *Métodos de investigação sociologica*, Zahar, Rio de Janeiro, 1979, p. 31. (Versión original *Methods of Sociological Enquiry*. Oxford, 1968.)

⁷ Max Weber, *Economies et société*, Plon, París, 1971, vol. 1, p. 57. Para la cita

Sociología política de Guinea-Bissau

Guinea-Bissau se conoce en el mundo por la importancia de la lucha de liberación nacional que llevó a la independencia de 1973. Se trata de un pequeño país sin gran importancia económica para el sistema mundial, pero con particularidades que interesan a muchos investigadores.⁸

A pesar de la dominación colonial (casi 100 años de presencia administrativa real), en la realidad social persiste un número bastante grande de costumbres propias de las culturas étnicas. A título de ejemplo, las cifras oficiales nos hablan de la importancia del sector tradicional de la economía. Así, cerca de 60% de la población vive todavía en el engranaje de la auto-subsistencia.

A esta primera característica se suma otra digna de ser notada. La presencia colonial fue principalmente comercial, y no desarrolló prácticamente ni las fuerzas productivas, ni las relaciones de producción. Ello dio como resultado que no se reunieran las condiciones para la creación de una seudoburguesía de Estado o, incluso, de una pequeña burguesía digna de este nombre. Los portugueses tampoco usurparon las tierras, conformándose con explotar por medio de los mecanismos de los precios.

Además de las particularidades señaladas antes, hace falta todavía subrayar la perspectiva histórica que es posible esbozar. Durante toda la época de la presencia colonial, es decir, a partir del siglo XV, en esta región de la costa africana los portugueses tuvieron muchas dificultades para imponer su dominio. La resistencia étnica al poder extranjero fue tan fuerte que explica, en parte solamente, el estado de abandono en el cual

completa en español véase Max Weber, *Economía y sociedad*. FCE, México, 1944, p. 54. La versión completa de la cita es la siguiente: "una asociación de dominación debe llamarse asociación política cuando y en la medida en que su existencia y la validez de sus ordenaciones, dentro de un ámbito geográfico determinado, estén garantizados de un modo continuo por la amenaza y aplicación de la fuerza física por parte de su cuadro administrativo".

⁸ Sobre el conocimiento e interés científico que suscita el país véase Carlos Lopes, *Guiné-Bissau, referências bibliográficas para a pesquisa em ciencias sociais (1960-1980)*. Universidade de Lisboa, ICS, 1983, 100 pp.

se encontraba el país en el momento de la independencia política. No vamos a extendernos sobre este tema porque ya ha sido el centro de nuestras preocupaciones;⁹ sin embargo, constituye un elemento importante de análisis social.

La lucha de liberación nacional sólo fue, pues, la transición de las resistencias étnicas al combate moderno de tinte nacionalista. Señalemos el hecho de que a los dos tipos de resistencia los separa apenas una generación: de las últimas campañas de “pacificación portuguesa” del comandante Teixeira Pinto al nacimiento de los primeros movimientos nacionalistas en Guinea-Bissau, como el PAIGC (Partido Africano para la Independencia de Guinea y Cabo Verde) en 1956. Este movimiento, dirigido por Amílcar Cabral, constituirá el verdadero sostén del futuro poder nacionalista. Durante los casi veinte años de resistencia moderna —esto es, unificada— el país conoció a fondo una ola de nacionalismo sin nación, ya que las etnias quedaron vinculadas a su racionalidad propia. La racionalidad étnica tenía, sin embargo, una razón poderosa para no contradecir la lucha nacionalista: todas las etnias tenían el objetivo común de expulsar a los portugueses, por diferentes razones, sin duda, pero en esto había un punto de referencia único.

Después de la independencia, en 1973, seguida del reconocimiento portugués en 1974, con la entrada de los “guerrilleros en la capital”, se imponían nuevas relaciones de poder, ya que era necesario contar con una nueva lógica y con un nuevo participante: el Estado con su racionalidad intrínseca.

La primera etapa para nuestra aprehensión del fenómeno consistió en estudiar la confrontación de estas dos lógicas.¹⁰

En Guinea-Bissau existen dos componentes étnicos principales: por un lado, las etnias, que Cabral consideraba horizontales, animistas y que se localizan cerca de la costa; y, en el interior, los mandingas y los fulas, islamizados, con una estratificación social acentuada y mucho más desarrollados políticamente. La participación de estos dos grupos en la lucha

⁹ Toda la primera parte de nuestro trabajo sobre *A transição histórica na Guiné-Bissau, do movimento de libertação nacional ao Estado* está basado en ello.

¹⁰ Lo que constituyó nuestro estudio sobre *Ethnic, Etat et rapports de pouvoir en Guinée-Bissau*, IUED, Ginebra, 1982, 117 pp.

armada fue desigual. Si tomamos en consideración que el PAIGC obtuvo grandes éxitos por la movilización de los balantes (la etnia más numerosa del país) y de otras etnias horizontales, podríamos concluir demasiado apresuradamente que estas etnias constituyeron la resistencia más importante contra los portugueses.

Un análisis histórico cuidadoso nos revelará que los mandingas dominaron lo que constituye actualmente Guinea-Bissau (y una buena parte de los países vecinos) por medio de un Estado fuerte durante casi cinco siglos. Los portugueses respetaron el Kaabu, con el cual mantenían "negocios". Posteriormente, este imperio fue remplazado por la autoridad fula de la Confederación del Futa-Djalon, principalmente con el apoyo de los portugueses, en beneficio de los cuales perdieron el control territorial a principios de este siglo.

Esto significa que los pueblos del interior, con una capacidad organizativa y una tradición sociocultural mucho más fuerte que las otras etnias, desempeñaron un papel nada despreciable en la resistencia tradicional. ¡Mala suerte si no fue acaparada por el movimiento de liberación nacional! No por ello fue menos real y tal vez mucho más presente de lo que se supone.

No obstante, podemos considerar que el PAIGC logró una conjunción interétnica, ya que a niveles sin duda alguna diferentes, llevó a cabo una movilización de casi todas las etnias. Pero la dirección política era exclusiva de un estrato urbano (la pequeña burguesía autóctona y asalariada). Si durante la lucha armada se pusieron en práctica formas de gestión auto-centradas y democráticas se debe, entre otras cosas, al hecho de que existía el objetivo común que ya hemos señalado.

La realidad social se modifica completamente a partir de la independencia, al introducirse nuevamente, en el seno del PAIGC, las contradicciones de intereses y, como consecuencia, de clases (lo que vimos en la época de la construcción estatal que cambia las bases de las reglas del juego). Las exigencias del aparato burocrático están tan presentes que ya no queda tiempo para la reflexión. Y la falta de ésta, al acumularse, arrastra a la sociedad hacia opciones que se apartan de la ideología defendida anteriormente por el PAIGC.

La fase anterior a la toma del poder de Estado no creó los mismos consensos que la etapa precedente. Efectivamente, de esta época datan las primeras contradicciones en el interior del PAIGC, que desembocaron en una serie de acontecimientos políticos recientes, entre los cuales el más importante sigue siendo, a pesar de todo, el golpe de Estado de 1980.

La racionalidad estatal transforma la ideología, la adapta a los nuevos deseos y crea una alianza entre la pequeña burguesía que participó en la lucha y la que se opuso a ella. Los intereses se encuentran y el movimiento que había sido el apoyo de los campesinos, esto es, el PAIGC, pone en marcha un proceso de destrucción lento de las experiencias sociales de la lucha armada. Despojado de su sentido histórico legítimo, el PAIGC se transforma en una banda de transmisión de todas las contradicciones vividas por la sociedad.

Si, por una parte, el juego político aparente continúa desarrollándose en el seno de las estructuras y sistemas conocidos, por otra, nos damos cuenta de la imposibilidad de que estas estructuras y sistemas dominen solos todas las transformaciones y evoluciones en curso.

¿Puede existir en Guinea-Bissau un Estado que pretende estar al servicio de las mayorías, efectuar una distribución equitativa de los ingresos y estar sometido a la crítica social y a la democracia? Es posible responder teóricamente; pero ¿admitimos que nos encontramos más cerca de la utopía? Sólo puede existir el proyecto nacional común a todas las etnias.

A fin de encontrar las respuestas necesarias para la mejor comprensión de la sociedad guineana, la sociología política de Guinea-Bissau tiene necesidades de ir más allá. . . de los conocimientos actuales.

El reto se ha lanzado.

El fenómeno social total

Ya hemos hablado de la dominación mandinga. Numerosos aspectos de la civilización kaabunké son perceptibles en todas las etnias del país: formas de organización política, estructuras sociales y económicas, rasgos culturales, intercepta-

ciones lingüísticas, etc. Esto constituye un elemento en el que se debe interesar la sociología, inspirada, tal vez, por el ejemplo de Ibn Jaldún:

Los vencidos tratan siempre de imitar a los vencedores en sus aspectos más característicos, tales como las costumbres, la forma de actuar y otros aspectos de su condición (. . .). El alma puede asumir toda la manera de ser el vencedor, asimilándose completamente a él. Esto es lo que constituye la imitación.¹¹

Al tratar de comprender las causas de esta actitud y así ampliar nuestra comprensión de los procesos humanos y sociales, nos acercamos ya a una de las tareas fundamentales de la sociología. Es casi una necesidad de emancipación lo que nos impulsa a la adquisición de nuevos conocimientos, que se encuentran en la base de un dominio de las fuerzas compulsivas, las cuales a menudo son destructivas y están desprovistas de significado. Solamente la comprensión, por medio de la investigación, puede aumentar los conocimientos, y esto requiere, algunas veces, de una especialización profunda.

Para conocer la repercusión que tuvieron los mandingas es necesario, por tanto, partir de una hipótesis de trabajo, de una probabilidad: poseemos una.

Al estudiar la estructura estatal de Guinea-Bissau es relativamente fácil darse cuenta que existe un entrecruzamiento de varias concepciones del poder: una tradicional, de la cual los mandingas serían quizá la principal raíz; otra vinculada al desarrollo de ciertos aspectos sociopolíticos durante la lucha de liberación nacional, y una tercera, denominada "moderna", que obedece al modelo exógeno clásico de Estado. En cuanto al aparato burocrático en sí, estamos bastante de acuerdo con Elias cuando retoma la fórmula de Weber para decir que "la estructura de las burocracias y la actitud de los burócratas son más racionales si las comparamos con otros siglos"; pero se equivoca cuando pretende que "la burocracia contemporánea es una forma racional de organización y que el comportamiento

¹¹ Ibn Jaldún, *La Muqáddimah*, citado por Adelino Torres, *Sociología e teorias sociológicas*. A Regra do Jogo, Lisboa, 1981, p. 117.

Más que una cita se trata de un resumen. Para la versión en español véase Ibn Jaldún, *La Muqáddimah*. FCE, México, 1977, capítulo XIII, p. 308.

de los funcionarios es un comportamiento racional".¹² En este campo, África posee particularidades específicas que pueden sorprender a más de un teórico.

Para comprender el entrecruzamiento de concepciones sobre el poder, se comprueba que es menester estudiar uno por uno los elementos sin los cuales no es posible captar el verdadero alcance del fenómeno burocrático.

Este ejercicio metodológico puede explicarse muy fácilmente con las siguientes palabras de Georges Ganguilhem:

Es necesario, por tanto, que el espíritu sea visión para que la razón sea revisión, que el espíritu sea poético para que la razón sea analítica en su técnica, y el racionalismo, psicoanalítico en su intención. Algunas veces nos ha sorprendido ver clasificada como psicoanálisis una empresa filosófica aparentemente tan afín a la actitud constante del racionalismo.¹³

Racionalismo que, en nuestro contexto, sólo es un llamado a la verdad, por más compleja de descubrir que sea y por más difícil que resulte delimitar el problema. Si se trata sin duda alguna de reunir los datos que permitan comprender la transición histórica por la que atraviesa Guinea-Bissau, habrá que ponerse de acuerdo sobre la naturaleza de la transición. Para Samir Amin esto se expresa por "la marcha de una necesidad histórica: la superación de las antiguas relaciones de producción para permitir un desarrollo latente y maduro de las fuerzas productivas sobre la base de nuevas relaciones, por medio de la articulación concreta de numerosas contradicciones específicas de una formación social".¹⁴ Pero, ¿eso no implica cuestionar los equilibrios políticos existentes? Seguramente sí, pero no nos interesa si esto va a arrastrar a la gente. Una vez más, la tarea del sociólogo es la de comprender la evolución social, y el análisis de la situación económica permite deducir algunas respuestas posibles, dando por hecho que Samir Amin

¹² Norbert Elias, *Introdução à Sociologia*, Edições 70, Lisboa, 1980, p. 33. (Edición original: *What is Sociology*, Juventa Verlag, Munich, 1970.)

¹³ Georges Ganguilhem, "Sur une épistémologie concordaire" en *Hommage à Bachelard, études de philosophie et d'histoire des sciences*, PUF, Paris, 1957, p. 10.

¹⁴ Samir Amin, *Classe et nation, dans l'histoire et la crise contemporaine*, Minuit, Paris, 1979, p. 88. (Confrontar con la traducción del FCE.)

piensa que sólo la constitución de un capitalismo central —¡y Guinea-Bissau es completamente periférico!—, permite cierta consistencia en la formación social. “El desarrollo capitalista en sus formas periféricas disgrega la sociedad y se opone a su constitución final en nación. . . Todos estos fenómenos de desarticulación de la economía y de la sociedad subdesarrollada, constituyen un obstáculo para la formación nacional”, dice Amin.¹⁵ Frente a este precepto ya sólo queda investigar los elementos complementarios sobre la naturaleza del poder *in situ*, y henos aquí (con todas las posibilidades del ideal-tipo que habíamos elaborado) al final del túnel. Este final del túnel es el fenómeno social total, y Gurvitch lo define de la siguiente manera:

Todos los grados o niveles de la realidad social siempre son esenciales y están inextricablemente interpretados. Aislados unos de otros ya no constituirían elementos de la realidad social. Siempre son momentos del fenómeno social total en su unidad irreductible e inseparable. Desde este punto de vista, no se podría contar con ninguna solución de continuidad entre los planos superpuestos de la realidad social. No obstante, la discontinuidad tan pronunciada entre planos sería tan real como su continuidad.¹⁶

La noción de grados introduce la pluridimensionalidad de la realidad social e induce a la investigación sociológica a ahondar en el conocimiento, por medio del señalamiento de todas las tensiones y conflictos que supone la transición a un nuevo grado.

Los estratos más profundos de la sociedad exigen que el investigador lleve a cabo un esfuerzo mayor, para la comprensión y el estudio científico. No existe en esta tarea ningún juicio de valor: se trata de ir, por etapas, desde lo accesible a la observación exterior hasta el umbral del fenómeno.

Creemos haber delimitado en nuestra problemática el compromiso del sociólogo en la investigación de lo más difícil,

¹⁵ *Ibid.*, p. 169.

¹⁶ Los condicionamientos locales nos han impedido encontrar el original del texto en francés. Pedimos perdón al autor por nuestra traducción del texto en portugués, tomada de Gilbert Durand, *Os grandes textos da sociologia moderna*. Edições 70, Lisboa, 1982, p. 361. (Para el original véase *Les grandes textes de la sociologie moderne*, Bordas, París, 1969.)

y nos parece que esto no se contradice con el deseo de la interdisciplinariedad.

Elementos de sociología

Al admitir que en sociología estudiamos las interacciones e interrelaciones humanas, sus condiciones y consecuencias, estamos dispuestos a aceptar que entre los individuos, las interacciones sociales se establecen sobre la base de las expectativas de comportamiento. La predicción, puesto que de eso se trata, es una parte importante de la vida social. La planificación económica, por ejemplo, es una forma de predicción social. Esto puede acarrear, sin embargo, errores considerables.

Después de la lucha de liberación nacional, caracterizada por el desarrollo de formas de autogestión —que ya hemos mencionado—, la predicción que la mayor parte de los países del mundo hacía sobre Guinea-Bissau, respecto a la construcción de un Estado nuevo, iba en un solo sentido. Ahora bien, para estupefacción de todos, los análisis basados en la predicción común cayeron por tierra. Sin embargo, para la sociología era preciso pensar en esa hipótesis.

El desarrollo de experiencias análogas en otros países del Tercer Mundo, la radicalización de los intereses de clase, los hechos concernientes a la construcción del Estado en África y muchos otros factores, abrían el camino para la elaboración de una hipótesis analítica que tuviera en cuenta estos elementos. En cierto sentido, constituye la elaboración de un modelo teórico de referencia que nos permite enmarcar nuestra investigación.

Dos ejemplos ilustrarán nuestro pensamiento respecto a la transición histórica:

a) La gente piensa habitualmente que hay orden y desorden en una sociedad, según ésta parezca calmada o turbulenta. Ahora bien, entre los hombres nunca existe el caos absoluto. Lo que hay son diferentes grados de integración y el concepto de orden sólo puede asumir una significación diferente. En este caso, el orden sería utilizado en el mismo sentido que orden natural, donde la decadencia y la destrucción tendrían el mismo

lugar que los procesos estructurados. En el mismo sentido, el cambio es un fenómeno al cual los individuos habitualmente se adaptan. Las personas ajustan su comportamiento de acuerdo al modelo de vida existente. “Su cambio evolutivo es el mismo factor de que sea inmutable¹⁷ —nos recalca Norbert Elias—. Esta inmutabilidad no es sinónimo de caos. Es una clase de orden.” En la transición esto explica que, a pesar de las apariencias, los cambios vividos formen parte de un cierto orden.

b) Tal como lo concebimos, el investigador en ciencias sociales, a pesar de su necesidad de luchar contra todas las ideologías erigidas con base en el poder, debe tener un marco de referencia teórico. Por ejemplo, si elegimos el marxismo como marco de referencia global, es necesario aclarar cuáles son las herramientas de esta ciencia. Si, a pesar de los argumentos presentados, la naturaleza de nuestra elección queda imprecisa, es decir, con contornos poco nítidos, se debe prever una caracterización somera de las ideas. . . Pero la utilización académica del marxismo mantiene una clara distancia de la utilización panfletaria que hacen de él los partidos y movimientos políticos. Es fundamental que el sociólogo se arroge un objetivo y una función. No existe la neutralidad política, de la misma manera como no podría existir la neutralidad epistemológica.

Los dos ejemplos presentados ilustran nuestro propósito sobre la elección ejemplar de un modelo de referencia. En sociología, el concepto se conoce bajo la denominación de “ideal-tipo”, tal como nos explica Weber:

La sociología forma —tal como lo he postulado varias veces como axioma de evidencia—, conceptos típicos e investiga las reglas genéricas del acontecimiento. Al contrario de la historia, que aspira al análisis y a la imputación causal de las acciones de constelaciones de personalidades individuales con importancia cultural, la conceptualización propia de la sociología toma su material, en forma de paradigmas, principal, pero no exclusivamente, de los aspectos de la conducta relevante, también desde el punto de vista de la historia.¹⁸

Tal como lo enfatizan Bordieu, Chamboredon y Passeron,

¹⁷ Norbert Elias, *op. cit.*, p. 125.

¹⁸ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, citado por Pierre Bourdieu, J.C. Cham-

la metodología weberiana del tipo ideal no busca un instrumento de prueba que remplace a la investigación propiamente dicha. “Las construcciones ideales-típicas de los sociólogos no deben servir para conducir a la elaboración de hipótesis y para sugerir las preguntas que se le deben formular a la realidad.”¹⁹ Éstas no reemplazan en ningún caso a la investigación, ya que su objetivo es el de guiar la búsqueda de hipótesis.

Para obtener un ideal-tipo debemos acentuar unilateralmente uno o varios puntos de vista —como nos explica Weber—, asociando una gran cantidad de fenómenos dados, aislados, dispersos, que ordenamos de acuerdo con los puntos de vista precedentes seleccionados unilateralmente (lo que dijimos sobre el marxismo, por ejemplo). Por tanto, la realidad histórica es la que determina cuándo nos apartamos o no del ideal-tipo.²⁰

Interrogantes epistemológicas

La clase que detenta el poder económico es la que domina en el plano espiritual. El poder se manifiesta en los dos terrenos. La clase que posee los medios de producción intelectual (sean éstos institucionales o no) es la que manda a los productores intelectuales. “Los pensamientos dominantes —según Marx y Engels— son las expresiones ideales de las relaciones materiales dominantes, concebidas bajo la forma de ideas, por lo tanto, son la expresión de las relaciones que hacen que una clase domine.”²¹

Los miembros de la clase dominante piensan en función de su conciencia, que está sometida a la presión de su expresión histórica precisa. Es natural que, al poseer los medios, los individuos que pertenecen a las clases dominantes sean los productores de las ideas y los distribuidores del pensamiento.

boredon y J.C. Passeron en *Le métier de sociologue*, Mouton, Berlín, Nueva York, París, 1983, pp. 246-247. (Cotejar con la edición en español.)

¹⁹ *Ibidem*, p. 246.

²⁰ Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Plon, París, 1965, p. 180.

²¹ Karl Marx y F. Engels, *A ideologia alemana*, Editorial Presença Lisboa, 1976, vol. 1, pp. 55-56 (Desarrollo del concepto de clases dominantes). (Cotejar con la edición española.)

Este contexto repercute en el desarrollo de todas las ciencias, pero más particularmente en el de las ciencias sociales. Ahora bien, la sociología, al estudiar las interacciones de la realidad social es, con mucho, uno de los puntos de apoyo de las ideas que la clase dominante desea imprimirle a la sociedad. Aprovechando las ideas del común de la gente, el sentido común, los “conceptos” precientíficos, la sociología espontánea nos ilustra ya este terreno pantanoso. Este debate tiene una repercusión tan amplia que alcanza un nivel de querrela sobre las fronteras de la sociología.

En efecto, las características estructurales para la adquisición científica no pueden descubrirse —en la opinión de Elias— sin tomar en consideración el conjunto del cuerpo científico; es decir, la multiplicidad de las ciencias. Pero ¿dónde empieza y dónde termina la sociedad en la que los sociólogos buscan su objeto de estudio? Esto resulta difícil de delimitar, pues las disputas giran algunas veces en torno al terreno extracientífico.

Este debate sólo nos interesa en la medida en que se relaciona también con los métodos propios de la sociología. La clase dominante (en este caso bien representada por lo que se llama la sociología americana) ha transformado la sociología en un ejercicio estadístico o en un índice de sondeos para usos múltiples. No faltan incluso quienes esgrimen esta utilización metodológica como la única digna de crédito en sociología. Otros confunden la sociología simplemente con sus procedimientos.

Para Elias “la teoría sociológica de la ciencia, al contrario de la teoría filosófica, no nos enuncia leyes ni decreta principios establecidos para determinar cuáles son y cuáles no son los métodos científicos”, sino defiende el contacto estrecho con los resultados prácticos de las ciencias. “Al emplear la teoría sociológica de la ciencia como punto de partida, es posible determinar hasta qué punto los objetivos científicos corresponden, en no importa qué momento, al estado actual de los conocimientos sobre la organización de los distintos campos de la investigación, y asimismo, hasta qué punto el desarrollo de las ciencias crea desacuerdos”, advierte Elias.²²

²² Elias, *op. cit.*, p. 64.

Con esta nueva visión más amplia, ¿por qué no incluir la historia africana en la mesa de trabajo? Parece que todos los campos de investigación nos incitan a ello.

Balandier afirma que la sociología es la hija del acontecer. Ahora bien, en cada ordenamiento de lo social surgirá una crisis del conocimiento sociológico. Las propuestas de la sociología tocan los centros neurálgicos de la sociedad, porque sus interrogantes son subversivos y molestos. Los grandes problemas de la época marcan las tareas prioritarias de la investigación. ¿Y si aquella requiriera un retroceso histórico?

¿No es acaso Durkheim quien exige que lo social sea explicado solamente por lo social? Pero Bourdieu nos recuerda que:

La fórmula de Durkheim se mantiene válida a condición de que no exprese ni la reivindicación de un “objeto real”, realmente distinto de aquellos de las otras ciencias del hombre, ni la pretensión sociologizante de explicar sociológicamente el porqué de todos los aspectos de la realidad humana, sino solamente el recuerdo de la decisión metodológica de no abandonar prematuramente el derecho a la explicación sociológica. O bien, dicho en otros términos, no recurrir a un principio de explicación relacionado con otra ciencia, trátase de la biología o de la psicología, mientras que la eficacia de los métodos de explicación propiamente sociológicos no haya sido totalmente probada.²³

Pero, ¿existe contradicción entre los métodos de explicación de la sociología y el que nos lleva a la historia africana?

Metodología de la investigación

La metodología propia de la sociología quizás no exista, como ya vimos antes. Es la evolución en sí la que debe observar cierta conducta, obedecer a las reglas y preocupaciones propias de la sociología. La historia, por el contrario, posee métodos bien precisos e identificables, pero no hasta el punto de que se esté prohibido asociar las metas sociológicas y un objetivo “más vivo” que estos intereses comunes.

Tratamos, en principio, de interpretar con base en las pro-

²³ P. Bourdieu, J.C. Chamboredon, J.C. Passeron, *op. cit.*, p. 35.

babilidades construidas sobre la hipótesis, que tienen como base un tipo-ideal. Cuando hablamos de proposición ¿es para diferenciarla de la explicación? Sí, porque ésta es la etapa ulterior. Según Monnerot, mientras que la comprensión se basta a sí misma, y no tiene necesidad de otra cosa, la proposición se justifica a través de otra cosa, no se trata de una evidencia. En cuanto a la explicación, ésta se basa en la creencia de la legitimidad de ciertos procesos. La comprensión es una evidencia inmediata, mientras que la explicación es una justificación tardía de la presencia de un fenómeno a través de la existencia de otro, aún no perceptible.²⁴

Los fundadores de la sociología presintieron una divergencia entre las metas de la sociología y las de la historia, a pesar del ideal antropológico común. La historia se vio más restringida. No obstante, existe un acuerdo sobre el trayecto por etapas que hemos descrito. Su metodología es un análisis sistemático y crítico de los a priori, principios, procedimientos o actitudes que modelan el problema estudiado. Hay que tener una estrategia de investigación que considere los siguientes puntos: conceptos, variables, recopilación de datos, indicadores limitantes, tratamiento y sistematización de las constataciones, indicadores sociológicos, explicaciones. Una reflexión sobre las condiciones y los límites de validez del campo de aplicación de los conceptos clave puede aclarar más de un detalle. También serían útiles los problemas lógicos de análisis multivariable, así como su aplicación a ciertos sistemas de relaciones sociales.

Todo depende del tema. A partir de éste es posible explicar los procedimientos de definición, de observación y de análisis, tal como nos sugiere Mauss: “Podremos también hacer más fácilmente la crítica de cada uno de nuestros procedimientos y controlar sus resultados”.²⁵

Toda actitud científica implica un cierto espíritu y cierta jerarquización en los actos de un investigador.

El espíritu debe ser crítico, explicativo —en el sentido de la investigación de cierta causalidad mediante la conexión de

²⁴ J. Monnerot, “*Les faits sociaux ne sont pas des choses*” citado en Durand, *op. cit.*, p. 301.

²⁵ Marcel Mauss, *Oeuvres*, vol. 1, *Les fonctions sociales du sacré*, París, 1968. (Texto sobre la oración.)

fenómenos, intentando comprender su dinámica y sus efectos—, relativista —excluyendo un determinismo absoluto— y sistemático —estructurando los datos del nuevo desarrollo.

La jerarquización es fundamental para todo método. Según Piaget, cinco factores caracterizan la transición de la actividad precientífica al estado científico:²⁶

1. Una desconcentración con respecto al propio punto de vista, necesaria para una sistematización lo menos subjetiva posible.

2. Un acercamiento histórico, necesario para comprender el proceso de desarrollo de los fenómenos en estudio.

3. La consideración de los modelos de análisis, de los instrumentos conceptuales, aportados por las otras disciplinas científicas.

4. Las exigencias metodológicas necesarias para la delimitación de los temas.

5. La selección de métodos en función de transformarlos en instrumentos de verificación.²⁶

Recapitulando, para el investigador los vectores principales de definición antes y durante el trabajo científico son la epistemología y la metodología; es decir, el objeto de estudio y su forma de análisis. Esto estará influido por numerosos factores sociales, entre los cuales se encuentra la ideología. “La ideología es un sistema de representaciones (imágenes, mitos, ideas, conceptos) que tiene una lógica propia y un papel histórico en una sociedad determinada. Se trata del establecimiento de cierta racionalidad.”²⁷ Hemos visto, en nuestro contexto preciso, cuál es la racionalidad que llega a afirmarse.

Incluso si un trabajo debe desarrollarse dentro de un espíritu de crítica de las teorías existentes y de los conceptos presentados que cubren nuestro tema de estudio, el asunto ideológico sigue siendo central para situarnos como investigadores. Es mediante la constatación ideológica que llegamos a aprender las razones de la delimitación del objeto de estudio, el modo de abordarlo,

²⁶ Jean Piaget, *Epistemologie des sciences de l'homme*, Gallimard, París, 1970, pp. 29-42.

²⁷ Erica Werner/Hernán González, *Quelques problèmes méthodologiques pour la recherche sur le développement*, inédito, IUED (Seminario de introducción a los métodos de encuestas antropológicas y socioeconómicas), Ginebra, 1981, p. 3.

la selección de los métodos. Toda investigación posee pues, una base ideológica subyacente; no reconocerla, en nombre de una pretendida neutralidad, significa inmovilizar el juego. Para precisar la conciencia ideológica es mejor considerarla como un elemento suplementario en la planificación del trabajo, enunciando desde el inicio los valores subyacentes y explicando lo que normalmente permanece implícito (y que se esconde tras la sacrosante "objetividad").

Observemos que "nunca existió una ciencia social desinteresada y, por razones lógicas, nunca la habrá. La búsqueda de la verdad, como cualquier conducta orientada, conlleva siempre la apreciación de una serie de valores. Sin embargo, éstos pueden no ser siempre evidentes, e incluso es posible que el investigador los ignore. También pueden permanecer nebulosos o mal definidos, lo que deja la puerta abierta a las desviaciones tendenciosas".²⁸ Éstas son las inteligentes consideraciones de Gunnar Myrdal.

Al presentar, "jugando limpio", sus objetivos y el aparato conceptual que emplea, el investigador permite que todos vean, sin reservas, las limitaciones del tema tratado y las explicaciones presentadas como conclusión. El mismo juicio se aplica al método histórico de análisis, y puede incluso ayudar a la comprensión de ciertas preocupaciones sociológicas. Piaget llama la atención sobre el hecho de que "en los dominios de la sociología donde la experimentación no es casi posible, el método histórico o sociogenético juega un papel fundamental para llevar al observador a que comprenda a qué imitaciones sociales se ve conducido él mismo".²⁹

Por lo demás, es necesario una desconcentración, ya que para la sociología no existen instrumentos universales de medida. Esto es propio de las ciencias naturales. ¿Acaso a éstas no se las denomina exactas, como si las otras no lo fueran?

A través del análisis histórico y estructural es posible elucidar los fenómenos subyacentes a los hechos observables, al igual que su interacción.

²⁸ Gunnar Myrdal, *Le défi du monde pauvre*, Gallimard, París, 1971, p. 39.

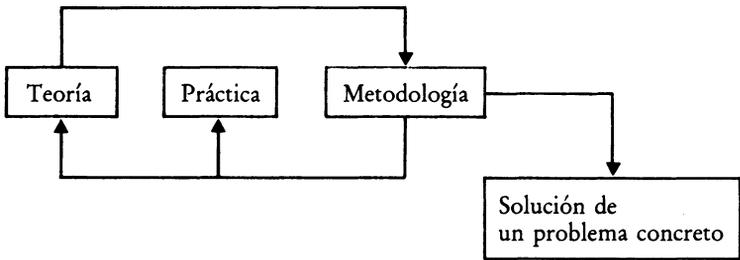
²⁹ Piaget, *op. cit.*, p. 61.

Todo esto nos ofrece la posibilidad de sintetizar el proceso de investigación como sigue:³⁰

- Toma de conciencia de los factores ideológicos y presentación de los valores implícitos.
- Descentración del investigador, tratando también de reducir al máximo el grado de subjetividad del trabajo.
- Elección o elaboración de uno o varios modelos teóricos para su empleo en el análisis de la realidad social.
- Delimitación del campo y objeto de estudio.
- Métodos de observación, comparación y precisión en la percepción de los fenómenos.
- Verificación en la práctica de las teorías: experimentación de los conceptos elegidos o elaborados.

Un esquema puede resumir este proceso:

DIALÉCTICA DEL PROCESO DE INVESTIGACIÓN



Particularidades de la historia africana

Ver y criticar las desigualdades sociales, denunciarlas con grandes gestos y palabras altisonantes es más fácil que hacerse humilde ante los menos favorecidos.³¹

Esta frase en boca de un tradicionalista, como lo definiría Amadou Hampaté Bâ, puede tener varios significados. Está seguramente llena de sentidos subjetivos y/o subyacentes. Esto nos sirve de ejemplo respecto al difícil acceso a la cultura

³⁰ Idea tomada de Werner/González, el esquema ilustrativo es de Lê Chan, *Investigación básica socioeconómica*, Horizonte, Lima, 1978, citado por los mismos autores.

³¹ Amadou Hampaté Bâ, *Vie et enseignement de Tierno Bakar*, Points/Seuil, París, 1980, pp. 177-178.

profunda de África, una cultura caracterizada en gran medida por el secreto, lo que sirve también para explicar su resistencia al tiempo.

Los africanos han encontrado en su forma de vida más simple, la del campo, un cierto equilibrio que la “modernidad” de las ciudades amenaza seriamente en nuestros días. Este equilibrio es el resultado de una investigación relacionada con el hábitat, los modos de producción y las relaciones sociales a lo largo de varios centenares de años. Actualmente, al querer destruir (con cierto éxito, en la mayoría de los casos) este orden, son pocos los que se interesan en las razones profundas de este estado de espíritu.

Nos hemos preocupado por conocer, desde el punto de vista histórico, hasta dónde se pueden percibir todavía en las tradiciones actuales ciertos elementos de esta civilización ancestral aunque ya no estén presentes. Lo que vamos a interrogar es la cultura, y los medios culturales en África tienen también a sus profesionales: los tradicionalistas, los *griots*, etcétera.

El descubrir la historia africana no es una tarea fácil. La mayoría de los historiadores africanos alaban las cualidades históricas del hombre de este continente y relativizan la importancia de la historiografía escrita. Se trata de la fase panfletaria de la reivindicación. Es mucho más prudente tomar en consideración lo que existe sin hacer comparaciones inútiles. El escritor Cámara Laye nos dice, a propósito de la civilización, que “esta vibración del alma y este llamado del que acabamos de hablar, están más vivos todavía —creemos— entre los africanos, por la simple razón de que aún no existe este entusiasmo”.³² En compensación es cierto que la “civilización es diferente de las máquinas y seguramente muy distinta de las bombas y las naves interplanetarias. La civilización es quizá, una manera de hacer y de vivir. . . Y las civilizaciones han existido antes que la época de la industrialización, antes que los progresos técnicos que la sucedieron”,³³ y que solamente son complementos de la civilización.

³² Camara Laye, *Le Maître de la parole, Kouma Lafôlo Kuma*, Plon/Pressees Pocket, París, 1980, p. 15.

³³ *Ibidem*, p. 14.

A los historiadores africanos les falta un dominio ideológico menos importante; porque si bien es cierto que son los principales actores capaces de contribuir a un conocimiento más fecundo del continente, este conocimiento debe ser un patrimonio universal. Para aprovechar la desnivelación existente debe ampliarse el estudio de la historia del continente hacia la interdisciplinariedad, tal como lo proponen algunos especialistas, cuyo punto de vista sostendremos en la sección siguiente.

El historiador africano tiene, como consecuencia, una mayor responsabilidad. Según Ki-Zerbo, evidentemente no puede convertirse en un simple funcionario del Ministerio de Información o de Propaganda. De allí que su papel sea más difícil. En esto reside su grandeza, ya que debe participar de su época, de su comunidad y simultáneamente debe mantener una distancia necesaria para conservar su papel de testigo.³⁴

El instrumento principal para el estudio de la historia en África sigue siendo la tradición oral, pues este continente vive aún en la oralidad. Las ciencias ya no ponen en duda la importancia de esta fuente, pero se recomienda tomar en cuenta sus deficiencias.

Según Ki-Zerbo, decir que la tradición oral no inspira confianza porque es funcional, se ha vuelto una opinión falsa, ya que todos los mensajes humanos lo son, aun los que se consideran confiables porque se encuentran bien clasificados en los archivos. Para este historiador la tradición épica en particular “es una recreación paramítica del pasado, una especie de psicodrama que le revela sus raíces a la comunidad y el conjunto de valores que sustentan su personalidad: un viático encantado para remontar el río del tiempo hacia el reino de los ancestros”.³⁵ Sin embargo, ya lo sabemos, la palabra épica no es la palabra histórica. Es anacrónica, produce interferencias; pero, ¿acaso los escritos se escapan a la regla? Señalemos, por lo tanto, la fragilidad de los datos cronológicos.

³⁴ J. Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique Noire*, Hatier, París, 1972, vol. 1, Introduction c) —Conception de l'Histoire.

³⁵ J. Ki-Zerbo, “Introduction Générale” en *Histoire Générale de l'Afrique Noire*, vol. 1 (Méthodologie et Pré-histoire africaine), Jeune Afrique/Stock/UNESCO, París, 1980, p. 28.

Por otro lado, el mensaje tal y como es transmitido por la tradición oral es hermético, esotérico. “Para el africano la palabra es pesada. Es una fuerza ambigua que puede hacer y deshacer, que puede conllevar maleficios. Es por ello que no se la articula abierta y directamente. Se la envuelve en apolo-gías, en alusiones, sobreentendidos, proverbios difusos en general. . .”³⁶ No obstante, los mensajes son perceptibles para los que poseen la sabiduría. Eso significa, en principio, dos hechos: esta realidad transforma los valores propios del acto de hablar, que ya no se banaliza, y muestra que es imposible traducir de una lengua a otra, o de un lenguaje a otro, sin perder una buena parte del mensaje. De allí la explicación de diversos errores de interpretación de la tradición oral.

J. Vansina se complace en advertirnos que “el historiador de los tiempos actuales, que está sumergido en masas de mensajes escritos y debe desarrollar una técnica para leer rápidamente, no alcanza a comprender que, mediante la repetición de los mismos datos en numerosos mensajes, las tradiciones desorientan”.³⁷ Es entonces imposible juzgar un texto transcrito de la tradición oral, de la misma manera como se lee cualquier otro de una fuente escrita. La naturaleza del mensaje es muy diferente, e inclusive, con la ausencia de la expresión y las entonaciones típicas de la tradición oral, se pierde una parte del discurso. Y es que no basta con escucharlo, “hay que aprenderlo, interiorizarlo como un poema, interrogarse para extraer sus múltiples sentidos, por lo menos si se trata de un discurso importante”; es necesario, entonces, hacer un gran esfuerzo de reflexión para interceptar la complejidad de esta memoria colectiva. Hay que iniciarse en toda esta manera de pensar, antes de querer comprender su sentido.

Si sabemos tanto sobre las características de la historia africana, es debido al esfuerzo que algunos escritores del continente han dedicado al estudio de su pasado. En especial, podemos percibir, gracias a sus aportaciones, la naturaleza de las instituciones, costumbres, formas de vida, religiones, modos de producción, etc., de la época precolonial, en un verdadero

³⁶ *Ibidem*, p. 29.

³⁷ J. Vansina, “La tradition orale et sa méthodologie”, en *Histoire Générale de l’Afrique*, *op. cit.*, p. 168.

esfuerzo por romper la versión de la inmutabilidad típica de las sociedades africanas.

¿Acaso no fue Ibn Jaldún el primer historiador que llamó la atención sobre el carácter cíclico de la historia? Esto revela que la contribución de la historiografía africana está todavía por estudiarse. Marc Bloch citó a Jaldún, pero esto sólo constituye un ejemplo aislado. Sin embargo, el historiador árabe concibió toda una filosofía de la historia y supo distinguir la verdadera naturaleza de la metodología histórica. Su búsqueda de la verdad conllevaba la comparación crítica en cada etapa, y la información que consignaba era siempre relevante:

Según Ph. Curtin,

gracias a sus investigaciones sobre la época precolonial, los historiadores de África han influido en las otras ciencias sociales. Esta influencia se hace sentir en varios planos. Sobre todo, se les debe el haber obligado a reconocer que el África "tradicional" no permaneció estática. Los economistas, los especialistas en ciencias políticas, los sociólogos, todos tienden a estudiar la modernización haciendo alusión a "antes" y "después" (de tal o cual hecho).³⁸

Convergencia metodológica

Al referirse a la tradición oral, Vansina nos enseña que, para ser creíbles, las fuentes deben someterse a una crítica elaborada, desde el punto de vista literario y sociológico. Aun cuando no podamos cuantificar este aporte, no por ello es menos real. De allí que sea posible incluir al sociólogo en el grupo de los que contribuyen incluso al desarrollo de la historia africana. Obenga considera que "el aporte de los sociólogos y politólogos permite redefinir los conocimientos históricos y culturales. Y, ciertamente, los conceptos de 'reino', 'nación', 'estado', 'imperio', 'democracia', 'feudalismo', 'partido político', etc., empleados en otras partes de manera ciertamente adecuada, no son siempre aplicables automáticamente a la realidad africana".³⁹ Y son los sociólogos y los politólogos quienes

³⁸ Ph. Curtin, "Tendances récentes des recherches historiques africaines et contribution à l'histoire en général", en *Histoire Générale de l'Afrique*, p. 84.

³⁹ Th. Obenga, "Sources et techniques spécifiques de l'histoire africaine, aperçu général" en *Histoire Générale de l'Afrique*, p. 109.

puden dominar los elementos conceptuales de una empresa de esta naturaleza.

La curiosidad del historiador no siempre basta para responder a todas las interrogantes que proponen las otras ciencias. Como la manera de analizar de los sociólogos es distinta, puede contribuir a forjar las herramientas conceptuales, sin las cuales el historiador mismo no puede ir muy lejos.

La práctica de la historia en África no puede realizarse sin un permanente diálogo interdisciplinario. Los mismos Obenga y Ki-Zerbo lo señalan;

Según Obenga,

se trazan nuevos horizontes gracias a un esfuerzo teórico inédito. El concepto de "fuentes cruzadas" extrae, por así decirlo, del subsuelo de la metodología general, una nueva manera de escribir la historia. La elaboración y la articulación de la historia de África, pueden, por lo tanto, jugar un papel ejemplar y pionero en la asociación de otras disciplinas a la investigación histórica.⁴⁰

Ki-Zerbo afirma que de los cuatro principios que deben gobernar la investigación de la historiografía africana, ante todo está la interdisciplinariedad, cuya importancia es tal que constituye en sí casi una fuente específica. Es así como la sociología política, aplicada a la tradición oral en el reino de Segú, enriqueció considerablemente una visión que, sin ello, se hubiera limitado a los trazos esqueléticos de un árbol genealógico marcado por algunos brotes estereotipados.⁴¹

Los hábitos particulares, tan de moda en cada una de las disciplinas de las ciencias sociales, deben ahora dejar lugar a la investigación interdisciplinaria. Carece de sentido querer perpetuar cotos cerrados en un terreno prometedor. En vez de guerras fronterizas vale más la pena establecer un pacto de co-

⁴⁰ *Ibid.*, p. 112.

⁴¹ Ki-Zerbo, *op. cit.*, p. 36.

operación, ya que la no agresión no es suficiente. Existe la necesidad de un entendimiento para hacer que la historia salga de la ambigüedad donde a veces se oculta. De disciplina encrucijada que es, hay que transformarla en agente de la interdisciplinariedad.

El principio de empleo del ideal-tipo, tan caro a la sociología de Weber, es necesario para todo historiador que intente elaborar una exposición histórica que rebase la simple constatación de las relaciones concretas que determinan el significado cultural de un suceso dado. Para comprender claramente, y de una manera rigurosa, el significado de un fenómeno cultural, es necesario manejar conceptos de contornos precisos, que no siempre son elaborados por la historia.

Alain Touraine considera que desde hace un tiempo la sociología se ha ligado a la historia en el estudio de las sociedades, las civilizaciones, los sistemas de producción, los campos culturales. Ahora bien, el papel de la sociología, junto al de la historia y el de la antropología, tienden a aumentar considerablemente. “El momento actual les es propicio, ya que las sociedades se definen mucho más por sus acciones que por su función, por sus transformaciones que por sus orígenes.”⁴² Ciertamente él habla sobre todo de las sociedades industrializadas, pero la reivindicación sociológica tiene su justificación.

Uno de los pioneros del vínculo historia-sociología fue, sin duda, Carlos Marx. Para él, la perspectiva histórica en el análisis social era un factor sin el cual el análisis resultaba inconcebible. Sin la perspectiva histórica a Marx le habría sido imposible diagnosticar el estado del capitalismo y establecer sus proyecciones científicas sobre su desarrollo.

Como lo precisa Marc Bloch, la palabra “historia” es tan vieja que ha resistido al tiempo. Incluso Durkheim la utilizará, pero —siempre según Bloch— dejándola en un recodo de las ciencias humanas, a espaldas del importante papel que estaba reservado para la sociología.⁴³ Esto prueba que existe una disputa entre la historia y la sociología, que es inútil ignorar.

⁴² Touraine, *op. cit.*

⁴³ Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Armand Collin, París, capítulo 1.

La sociología no ha sido siempre motivo de regocijo para los historiadores, y lo mismo sucede a la inversa. Las intenciones de Peter Mann son ilustrativas cuando afirma que los sociólogos le reprochan a los historiadores su falta de sistemas de referencias teóricos, sin puntos de coordinación. Es como si los sociólogos fueran una raza exenta de esos males.⁴⁴ No obstante él admite la necesidad que tienen los sociólogos de la historia para “contarles a ellos sus historias”.

Marcel Mauss reconoce que los historiadores tienen razón cuando le reprochan a los sociólogos su abstracción y su voluntad de separar en demasía los elementos componentes de la sociedad. Es necesario que los sociólogos, después de estas descomposiciones, se esfuercen por rearmar todo nuevamente, lo cual le daría incluso un cierto encanto a la sociología.

Por su parte, Braudel afirma que el problema se basa, sobre todo, en la concepción del tiempo, tan distinta entre los sociólogos y los historiadores. Para el historiador todo comienza y termina de una manera matemática, en un tiempo “de miurgo”, exógeno, dirían los economistas. Los sociólogos estarían más cerca de la “dialéctica de la duración”, tal como la presenta Gaston Bachelard. El tiempo de la historia se presta menos al juego de la sincronía y la diacronía. Sin embargo, el sociólogo no se perturba por ese tiempo que puede cortar, dividir y poner en movimiento.⁴⁵

La historia no admite que un fenómeno, cualquiera que éste sea, pueda explicarse fuera de su momento. Pero Bloch está de acuerdo en admitir que el tiempo humano no siempre será rebelde a la implacable uniformidad o a la estructura rígida del tiempo del reloj. Necesita un margen de maniobra que le permita mantener su ritmo con márgenes, cada vez que sea necesario. Bloch decía de esta elasticidad, que ella es la condición de la adaptación de la historia de lo real.

La historia africana revela este reto. ¿Es esto lo que le permite estar más cerca de la interdisciplinariedad?

⁴⁴ Peter Mann, *op. cit.*, p. 85.

⁴⁵ Fernand Braudel, “Histoire et Sciences Sociales: la longue durée”, en Torres, *op. cit.*, p. 258.

Conclusión: ¿puede un sociólogo hacer historia africana?

Dentro de la línea de lo que acabamos de demostrar, se deriva que un ejercicio semejante es posible. El sociólogo puede hacer historia africana, si acepta los límites y las restricciones antes presentados.

La adaptación de los objetivos de la sociología política (ya que nos proponemos estudiar las estructuras políticas de los Kaabunké) a los métodos estrictos de la historia, no sería quizás posible si tal ejercicio no estuviera limitado a África, ya que la historia africana, en el estadio en que se encuentra, ha tomado la iniciativa de recurrir a la interdisciplinariedad. Valiéndonos de esta ocasión única, nos abocamos a ello de inmediato.

El dominio de las herramientas conceptuales se presenta como fundamental para una delimitación teórica que pueda justificar la unión histórico-sociológica. Se trata del estudio del pasado prestándole servicio a la comprensión del presente. ¿Acaso no es éste el último objetivo de la historia?

La perspectiva histórica orientada en una dirección precisa no será ciertamente un entretenimiento académico más, sino una experimentación enriquecedora.

Agreguemos que si hasta ahora los investigadores africanos no habían penetrado en el estudio de África, más que por el prisma de los africanistas; ahora, gracias por una parte a la sociología y, por otra, a la contribución de los historiadores africanos, el panorama ha cambiado.

El materialismo histórico nos enseña que sólo el análisis social puede atravesar la realidad de los fenómenos de la sociedad.

Nos unimos a esta idea.

Traducción del francés:
ALBERTO LÓPEZ HABIB

ALGUNAS RESPUESTAS AFRICANAS A LA PRÁCTICA DE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL EN ÁFRICA

J.A. KAMCHITETE KANDÂWIRE

ESTE TRABAJO¹ TRATA EL PROBLEMA de la persistencia de la antropología social, frente a la oposición permanente de aquella gente que el antropólogo social estudió durante el periodo colonial. Esta persistencia la explicamos en términos de cómo algunos intelectuales africanos, tanto políticos como académicos, han respondido a la práctica de la mencionada disciplina en el continente africano. Entre los intelectuales en cuestión se incluyen el ya fallecido Kwame Nkruma, los miembros del Parlamento Nacional de Nyasalandia, que eventualmente se transformó en el Parlamento de Malawi, Okot p'Bitek, O.F. Onoge, Bernard Magubane y Archie Mafeje. Dividimos a estos intelectuales en dos categorías, dependiendo de sus inclinaciones filosóficas: la liberal y la marxista. Nuestra explicación de sus respuestas estará influida por esta división.

En primer lugar, enfoquemos nuestro problema refiriéndonos a lo que escribió Claude Lévi-Strauss en 1967. Cuando comprendió que en los estados jóvenes que acababan de alcanzar su independencia, los antropólogos no eran recibidos tan cálidamente como los economistas, los psicólogos o los sociólogos, se preguntó si ayudaría en algo el que los antropó-

¹ Este trabajo es un resultado de mi visita académica a algunas universidades canadienses, desde enero hasta marzo de 1984. Escribí el borrador en el Bethune College de la Universidad de York y lo presenté en seminarios de las siguientes instituciones: Centro de Desarrollo de Estudios de Áreas (Universidad McGill), Centro de Estudios Africanos (Universidad Dalhousie), Series de Seminarios de Visitantes Distinguidos (Universidad Carlton) y Estudios de Asia y África (El Colegio de México). Agradezco a la Asociación Canadiense de Estudios Africanos por concederme la beca de Visitante Africano de 1984 y a los interlocutores de dichas Instituciones.

logos europeos intentaran disipar la desconfianza de la gente del Tercer Mundo al proponer que la investigación antropológica no se hiciera más unidireccionalmente. Pero rápidamente abandonó esta sugerencia como se observa en las siguientes palabras:

Si se me permite una formulación que, viniendo de un antropólogo, no puede tener connotación derogatoria incluso como observación científica pura, diría que jamás los occidentales (excepto en su ficción) podrán actuar el papel de salvajes frente a quienes una vez dominaron. Porque, cuando nosotros los occidentales les adjudicamos ese papel, para nosotros sólo existían como objetos —ya sea para su estudio científico o para su dominación política y económica.²

Estas palabras apuntan hacia un aspecto objetable de los antropólogos sociales, que invariablemente resultan ser occidentales. Por lo tanto, en cualquier cosa que pueda decir un antropólogo europeo, ya lo diga con simpatía hacia la gente del Tercer Mundo o no, se terminarán percibiendo connotaciones derogativas, mientras continúen existiendo en su marco conceptual algunas palabras inaceptables. Además, el intento de Lévi-Strauss de escudarse tras la ciencia ha sido siempre la práctica profesional de todos los antropólogos sociales durante la época colonial. Términos como “salvaje”, “nativo”, “primitivo”, “tribu”, “bárbaro” y otros más abundan en la literatura antropológica. Quienes emplean estos términos, intentan siempre racionalizar su uso en términos de la ciencia. Pero, fue el uso de estos términos lo que primero provocó una respuesta airada por parte de algunos políticos africanos.

En Malawi, por ejemplo, se criticó a los antropólogos sociales en la Asamblea Nacional que se reunió en mayo de 1964, para discutir la posición de las mujeres en relación con los sistemas de herencia que existían en el país.³ Dos críticas parecen surgir de la lectura del acta y son: el fracaso por parte de los antropólogos, para entender que tanto en las sociedades

² C. Lévi-Strauss, “Today’s Crisis in Anthropology”, en S. Rapport and H. Wright (eds.), *Anthropology*, University of London Press Ltd., 1967, p. 136.

³ Protectorado de Nyasalandia, *Proceedings of the First Meeting of the First Session of the National Assembly, 26th, 27th, 28th and 29th May, 1964*, Government Printer, Zomba, 1964, p. 44.

patrilineales como matrilineales de Malawi la práctica tradicional con respecto a la herencia favorece a los hombres a expensas de las mujeres, y la tendencia entre los antropólogos a pretender que lo saben todo sobre la cultura africana, cuando en la práctica lo que conocen es una mera secuencia de hechos atomizados de la vida africana.⁴ Sin embargo, hubo algo positivo en la actitud de dicha Asamblea que vale la pena tener en cuenta. En general, se estuvo de acuerdo en que el estudio adecuado de la sociología y antropología de Malawi, debería hacerlo los malawi mismos,⁵ partiendo de la premisa de que un estudio semejante no conduciría a la distorsión de las costumbres malawis y examinaría las instituciones sociales con el fin de determinar si algunas de ellas podrían conducir a un desarrollo realizado ordenadamente.⁶ Pero Kwame Nkruma, de Ghana, no le dejaba lugar en África al antropólogo social. En 1962, cuando los africanistas realizaron una conferencia internacional en Accra, les aconsejó que cambiaran el curso de los estudios africanos, pasando de la antropología a la sociología.⁷ Él objetó la enseñanza de la antropología en las universidades africanas, por tres motivos básicos: 1) la antropología había justificado el colonialismo como un deber de la civilización; 2) gran parte de lo que decían los antropólogos sobre África no era cierto y, por lo tanto, tampoco era científico y 3) la antropología creó el mito de que África no tenía historia. Por consiguiente, después de la independencia, como ha observado Mafeje, los gobiernos africanos consiguieron sacar la antropología de las universidades y establecer la carrera de sociología.⁸

Fue ésta la situación frente a la que reaccionó Lévi-Strauss en 1967. Pero él no fue el único que expresó su preocupación por la desconfianza de los africanos hacia los antropólogos. Aidan Southael estaba incluso más preocupado que Lévi-Strauss

⁴ *Ibid.*, p. 45.

⁵ *Loc. cit.*

⁶ *Ibid.*, p. 44.

⁷ K. Nkruma, "Africanism and Culture", en *Présence Africaine*, 17, 1963, pp. 5-18. Agradezco al Dr. Francis Chilipaine por ayudarme en la traducción del francés al inglés del artículo de Nkruma.

⁸ A. Mafeje, "The Problem of Anthropology in Historical Perspective: An Inquiry into the Growth of Social Sciences", *Canadian Journal of African Studies*, 10, 2, 1976, p. 322.

porque, para poder trabajar en el Instituto de Investigaciones Sociales de África Oriental durante el periodo de la descolonización, tanto él como otros antropólogos sociales tuvieron que “aceptar la comedia ridícula de llamarse a sí mismos sociólogos en África”.⁹ Fue ésta una manera interesante de cambiar el curso de los estudios africanos de la antropología a la sociología. Y, de hecho, resultó posible. Después de todo, aun cuando la antropología sea el estudio de otras culturas,¹⁰ ¿no involucra acaso el uso de las mismas teorías que usan los sociólogos? Un uso apreciable del método de sondeo en combinación con el método de los estudios de caso era todo lo que requería el antropólogo para pasar por sociólogo.

Lo que es quizá todavía más interesante es la coincidencia entre el momento en que los antropólogos sociales se hacían pasar por sociólogos y la presencia de la crítica más controvertida a los antropólogos sociales que haya producido el África oriental. El ya fallecido Okot p'Bitek, un antropólogo social ugandés, que cimentó, sin embargo, su reputación como poeta y escritor de ficción literaria, fue intransigente en su rechazo a la antropología social. Él sostenía que los departamentos de antropología social de las universidades africanas eran campamentos para los antropólogos sociales occidentales, y que las universidades africanas no podían financiar estas bases. Más adelante afirmó que los africanos ni tenían interés en aceptar, ni podían permitir la perpetuación del mito del primitivo.¹¹

Okot p'Bitek estaba resentido desde el primer día en que se inscribió como estudiante en el Instituto de Antropología Social de la Universidad de Oxford, en Inglaterra. Él señala cómo, ya desde la primera lección, todos los profesores hablaban el mismo lenguaje insultante, al referirse a la gente del Tercer Mundo como “bárbaros”, “salvajes”, “primitivos”, etc. Dice que trató de protestar contra el uso de este lenguaje insultante pero no tuvo éxito.¹² A partir de esta experiencia de-

⁹ A. Southall, “Social Anthropology and East African Development”, *Maawazo*, 1, 4, diciembre de 1968, pp. 52-53.

¹⁰ J. Beattie, *Other Cultures*, Free Press of Glencoe, New York, 1964, *passim*.

¹¹ O. p'Bitek, *African Religions in Western Scholarship*, East African Literature Bureau, Nairobi, Kampala, Dar-es-Salaam, 1970, p. 6.

¹² *Ibid.*, p. vii.

ció dedicó sus facultades intelectuales a dos tareas:

a) poner al descubierto y destruir todas las ideas falsas sobre los pueblos africanos y su cultura que habían sido perpetuadas por la academia occidental y

b) esforzarse por presentar las instituciones de los pueblos africanos tal como son.¹³

Buscó cumplir estas tareas no como un antropólogo social (aunque escribió algunas monografías antropológicas), sino como un estudioso de la literatura africana. Esto se debió a que pensaba que su tarea se vería cumplida si todos los departamentos de Humanidades, en las universidades africanas, se comprometían con el estudio de lo que los antropólogos sociales habían monopolizado durante demasiado tiempo. Definió la tarea de los departamentos de Humanidades como la de someter a un análisis crítico a términos vagos como “tribu”, “folk”, “iletrado” o incluso “desarrollo”, con el fin de desecharlas o redefinirlas en interés del desarrollo africano.¹⁴

Sin embargo, también advirtió a los estudiosos africanos contra una reacción extremada frente a lo que él llamaba la arrogancia y los insultos de la academia occidental. Se refirió, en particular, a los nacionalistas africanos y a un religioso académico, quienes, pensaba, estaban peleando una batalla a la defensiva contra el vicioso ataque a la cultura africana dirigido por la academia occidental. La siguiente cita de su libro sobre la religión en los estudios occidentales, presenta su posición muy claramente:

Los nacionalistas africanos como Jomo Kenyatta, Leopold Sedar Sengor, J. B. Danquah, K. A. Busia y John Mbiti protestan vigorosamente contra cualquier estudioso occidental que describa las culturas y la religión africanas en términos despectivos. Sus trabajos están dirigidos principalmente a los europeos no creyentes e intentan mostrar que los pueblos africanos eran tan civilizados como los occidentales. Visten a las deidades africanas con atuendos helénicos y los exhiben ante el Mundo Occidental.¹⁵

En efecto, p'Bitek era africano de corazón, porque no te-

¹³ *Ibid.*, p. 7.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 6-7.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 40, 111.

nía tiempo para los cruzados que buscaban la democracia o el socialismo africano en la forma de vivir africana.¹⁶ Él deseaba que la cultura africana se estudiara como era, y esto es lo que pretendió hacer en su monografía antropológica sobre la religión del Luo Central en Uganda y países vecinos.¹⁷ En este libro mostraba cuán diferente era la concepción religiosa europea de la de los luo. Los europeos, en un intento por comprender la religión de los luo, presumieron que estos últimos creían en la existencia futura de una persona después de la muerte, así como en la existencia de un dios supremo, el creador.¹⁸ Pero, como argumenta p'Bitek, los luo no creían en ninguna de las dos cosas. Su posición era que no había nada de qué avergonzarse si los africanos no compartían las mismas creencias que los europeos. Más adelante observaba que la característica más relevante de la actividad religiosa del Luo Central, era la fiesta anual en la tumba de los jefes.¹⁹ Allí veneraban a sus antepasados como seres completos más que como espíritus divorciados de sus cuerpos, y para ellos la muerte no se interpretaba como un paso de la tierra al cielo, o de una forma de vida a otra.²⁰ Acerca del concepto de "dios supremo", p'Bitek mostraba cómo un supuesto errado mantenido por los sacerdotes católicos italianos, que llegaron a Acolilandia desde el Sudán en 1911, llevó a la elección de un término vernáculo, *Lubaga*, para designar a "dios, el creador". Se dice que estos sacerdotes dieron "por descontado que el término genérico *jok* (dios) no podía significar otra cosa que los *joks* particulares con sus nombres particulares".²¹ *Lubaga*, dice p'Bitek, era un nombre particular para el *jok* responsable de causar y curar la tuberculosis a la espina dorsal. Al llamar nuestra atención hacia este supuesto errado, p'Bitek quería prevenirnos frente a "ver el mundo espiritual de los pueblos africanos en términos de grados o jerarquía de fuerzas".²²

¹⁶ *Ibid.*, p. 17.

¹⁷ O. p'Bitek, *Religion of the Central Luo*, EALB, Nairobi, Kampala, Dar-es-Salaam, *passim*.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 41-43, 51.

¹⁹ *Ibid.*, p. 59.

²⁰ *Ibid.*, pp. 104, 160.

²¹ *Ibid.*, p. 44.

²² *Ibid.*, p. 84.

El hecho de que la presencia de p'Bitek en la Universidad de Makerere coincidiera con la época en que allí los antropólogos se disfrazaban de sociólogos, resulta interesante, en el sentido de que sus afirmaciones contra la antropología social provocaron algunas respuestas de sus colegas. Peter Rigby²³ señaló la anomalía existente en la invitación que p'Bitek le hizo a Ali Mazrui para que escribiera un epílogo, que se publicó como parte del primer libro de p'Bitek sobre la forma en que los estudiosos occidentales habían interpretado erróneamente la religión africana. La anomalía estaba en que Mazrui sostenía todo lo que p'Bitek rechazaba, e incluso llegó a clasificarlo como un escritor de la negritud. Otra respuesta provino de Scott McWilliams, quien afirmó:

A menos que podamos probar que en Occidente no hubo grupos dominados, debemos aceptar el hecho de que la antropología funcional fue una extensión de una teoría de dominación justificada de Occidente a 'otras culturas'. . . Por lo tanto, enseñarle antropología social a nuestra generación no es lavarles el cerebro con teorías irrelevantes, como ha sugerido Okot p'Bitek.²⁴

McWilliams llegó tan lejos como para señalar que en África Occidental, donde según él había un buen número de antropólogos sociales, esta materia se había integrado en muchos otros campos aplicados. Daba el ejemplo del campo médico donde "un antropólogo social bien entrenado era contratado para estudiar y darle consejos a los médicos acerca de cómo acercarse a la gente que sospechaba de las medicinas foráneas, o cómo lograr que la gente superara las sospechas poco ventajosas acerca del alimento y dejara de lado prácticas medicinales poco fructíferas".²⁵ Pero Southall recibió calurosamente el primer libro de p'Bitek que fue basado en trabajo de campo sobre la religión Luo. Dijo:

Esta primera publicación de los primeros resultados del trabajo de campo en África Occidental, escrito por un antropólogo africano oriental

²³ P. Rigby, *Marwazo*, 3, 1, junio de 1971, pp. 65-67, revisión de p'Bitek (1970).

²⁴ S. McWilliams, "Social Anthropology: Is it a Burnt-Out Case?", *Marwazo*, 4, 1, junio de 1973, pp. 36-37.

²⁵ *Loc. cit.*

totalmente capacitado, es motivo de celebración. La antropología no sobrevivirá como una influencia intelectual dinámica sobre los estudios y la política a menos que pueda reclutar muchos más discípulos del Tercer Mundo para reinterpretar y llevar adelante su mensaje.²⁶

Estas tres respuestas a las afirmaciones críticas de p'Bitek con respecto a lo que los estudiosos europeos han escrito sobre la religión africana, llevan por lo menos a dos explicaciones respecto a la persistencia de la antropología social en África. En primer lugar, la confianza de p'Bitek en entregarles la introducción de sus publicaciones a Ali Mazrui y Adain Southall parecería sugerir que subestimó la capacidad de éstos para usar su trabajo en beneficio de la antropología social que él estaba criticando. Esto se ve muy claro en la declaración de Southall de que la sobrevivencia de la antropología social dependía del reclutamiento para esta disciplina de discípulos del Tercer Mundo. En cuanto a Ali Mazrui, le preocupaban las críticas de p'Bitek contra la antropología como disciplina, e incluso dudaba de que fuera adverso el efecto de la antropología en la política colonial del África Británica. Pero la decisión de p'Bitek de invitar a sus oponentes a introducir su obra se puede explicar también en términos de su deseo honesto de generar un debate en torno a si era deseable la antropología social en África. En segundo lugar, el ejemplo de África Occidental de McWilliams, acerca de la manera en que la antropología social se ha integrado con otras disciplinas, señala el hecho de que no sólo los antropólogos se disfrazan de sociólogos, sino de que la propia disciplina se mantiene viva por las demandas de los estudiantes de otras disciplinas que han llegado a entender que la comprensión de la cultura de un pueblo con el que se está en contacto es muy importante. Pero la observación de McWilliams puede estar basada en una comprensión errónea de la crítica de p'Bitek, porque nadie duda de la utilidad de la antropología social. El problema es a quién le ha resultado útil ésta. Este aspecto se verá más claramente cuando examinemos lo que dice O. F. Onoge acerca de la antropología aplicada en África. Por ahora, baste con decir que lo que es central en la crítica de

²⁶ A. Southall, "Introducción" en p'Bitek (1971), *op. cit.*; véase también el epílogo de Ali Mazrui en O. p'Bitek (1970) *op. cit.*, p. 129.

p'Bitek es su ataque a la forma distorsionada en que está ocurriendo el cambio en África. Su punto de vista es que si la reconstrucción social africana debería basarse en la visión africana del mundo, entonces habría que estudiar y presentar las religiones africanas con el mayor rigor posible, para así descubrir cuál es esa visión del mundo propia de África.²⁷ El hecho de que no se haya preocupado por el problema del desarrollo tecnológico es quizá una lástima. Si hubiera analizado el problema creado por la tecnología occidental, habría estado tal vez de acuerdo con Angulu Onwuejeogwu, quien ha dicho:

Para la mayoría [de la élite africana], tecnología significa esas enormes máquinas europeas. El conjunto del proceso tecnológico involucra sus aspectos intelectuales. Se debe entender claramente que la tecnología europea avanzada es hija de la tecnología europea primitiva. Si no se puede apreciar el grado de ciencia empírica que encierra la fabricación de una simple vasija de arcilla, la fundición del mineral de hierro para hacer un simple azadón, el moldeamiento de un recipiente de bronce y la hechura de una simple trampa de varillas, no puede tampoco valorarse los logros técnicos de los bronceos de Igbo-Ukwu, Ife y Benin o de los constructores de lo que ahora son las ruinas de Zimbaue.²⁸

A Onwuejeogwu le alarma ver cómo la tecnología africana propia a sido desplazada y remplazada por tecnología extraña. Considera preocupante que los agricultores africanos no tengan las herramientas primitivas simples, convenientes para el suelo africano y sus problemas de erosión y lixiviación. Para él los bulldozers, los tractores pesados y los arados mecanizados que han sido introducidos en algunas partes de África, son los responsables del problema de la erosión del suelo pues su uso requiere la tala del bosque, que es la protección natural del suelo. Es en el mismo sentido en que p'Bitek se preocupaba al ver cómo las ideologías occidentales, especialmente las relacionadas con el cristianismo, estaban desplazando a las ideologías africanas.

Pero es O. F. Onoge quien nos ofrece una crítica a la antropología centrada en el tema del desarrollo, de acuerdo

²⁷ O. p'Bitek (1970), *op. cit.*, p. 113.

²⁸ M.A. Onwuejeogwu, *The Anthropology of Africa: An Introduction*, Heinemann, Londres, 1975, pp. 276-277.

con las líneas trazadas y defendidas por McWilliams. Onoge, al igual que B. Magubane, se inspira en los académicos estadounidenses, y ha intentado exponer sistemáticamente la tradición conservadora de la antropología con respecto a las aspiraciones políticas de los pueblos del Tercer Mundo. Su crítica, clara y precisa, la ha extendido al subcampo de la antropología africana llamado "antropología aplicada". Dice que desde el mismo principio, en 1908:

Muchos antropólogos se incorporaron directamente al servicio colonial como "Antropólogos de Gobierno".²⁹

Luego vino la fundación, en 1926, del Instituto Internacional de Lenguas y Cultura Africanas (llamado en la actualidad Instituto Africano Internacional) y la elección de Lord Lugard como primer presidente del Comité Ejecutivo del Instituto. Lugard fue el hombre que adoptó, por primera vez, la estrategia administrativa del "gobierno indirecto" en África y la aplicó a Nigeria del Norte y más adelante al resto de Nigeria. Onoge dice que para Lugard:

La antropología colonial le permitiría a los funcionarios contar con una información de antemano respecto a las grietas del sistema (administrativo) que le daría posibilidad a las masas de intentar acciones positivas que amenazan la totalidad del orden colonial.³⁰

Él vincula la estrategia administrativa de Lugard con la rama de la antropología propagada por B. Malinowski y sus primeros estudiantes: Mónica Hunter (después conocida como Mónica Wilson), Audrey Richards y Lucy Mair. Dice que estos antropólogos institucionalizaron las ideas represivas de Lugard.

Según su opinión, Malinowski utilizó el enfoque del "contacto con la cultura" en el cual la historia no tiene lugar y que se caracteriza por la falta de preocupación por los aspectos más serios de los problemas económicos y políticos que estaban enfrentando los pueblos africanos colonizados.³¹ A

²⁹ O.F. Onoge, "The Counterrevolutionary Tradition in African Studies: The Case of Applied Anthropology", *The Nigerian Journal of Economic and Social Studies*, 15, 3, 1973, p. 326.

³⁰ *Loc. cit.*

³¹ *Ibid.*, pp. 328-329.

Mónica Hunter la critica por no preocuparse de los aspectos políticos principales de los problemas de Sudáfrica. Onoge relaciona su manera de eludir esos asuntos con un consejo que ella recibió del general Smuts, cuando estaba a punto de dejar Sudáfrica para estudiar antropología social en la Universidad de Cambridge, en el Reino Unido. El consejo del general Smuts fue “que no debía preocuparse en exceso por los principales aspectos políticos de lo que él llamaba problema innato sudafricano”.³² Por consiguiente, observa Onoge, el libro de Hunter titulado *Reaction to Conquest* está completamente desprovisto de conclusiones políticas de amplio alcance sobre la realidad sudafricana. También critica a Audrey Richards por explicar el deterioro de la alimentación en Bemba en términos de la cultura de Bemba, en lugar de atribuirlo al hecho de que entre 40 a 60% de la población masculina Bemba solía realizar una migración involuntaria a las minas europeas para ganar el dinero que les permitiría pagar los impuestos coloniales.³³ Y descarta a Lucy Mair como alguien cuya tesis primordial favorita era “cómo inducir al campesinado a «desear lo que necesita»”,³⁴ y como alguien cuyos instrumentos teóricos no la prepararon para prever que la lucha de los pueblos africanos habría de conducirlos a la derrota del colonialismo.³⁵

A Godfrey y a Mónica Wilson los critica en conjunto por haber introducido una innovación teórica y metodológica irrelevante en su enfoque al estudio del cambio social, que de otra manera es sistemático y alternativo.³⁶

Los Wilson habrían propuesto una sociología de las relaciones sociales en lugar del ‘contacto con la cultura’. Pero Onoge encuentra que su enfoque teórico y metodológico no es el adecuado para estudiar los movimientos anticoloniales. Esto se debe a que lo que ellos defienden no difiere completamente de lo que sostenía Malinowski. Los Wilsons, dice Onoge, hacen una distinción en términos culturales entre las sociedades

³² *Ibid.*, p. 332.

³³ *Ibid.*, p. 333.

³⁴ *Ibid.*, p. 334.

³⁵ *Ibid.*, p. 336.

³⁶ G. y M. Wilson, *The Analysis of Social Change Based on Observation in Central Africa*, Cambridge University Press, 1945, *passim*.

africanas precoloniales, que describen como de pequeña escala, y las sociedades civilizadas que consideran de gran escala. Lo que es característico de esta distinción dicotómica es que, al concentrarse en la expansión horizontal de las relaciones sociales nos dice Onoge, los Wilson se niegan la oportunidad de considerar las relaciones de clase en el África Central entre quienes explotaban a otros y los que estaban siendo explotados.³⁷ No es de extrañarse pues que, al hacer una revisión del libro de los Wilson en 1945, E. R. Leach sintiera que era “un fracaso porque este concepto básico de escala (estaba) definido de manera tan oscura que no (lograba) integrar la superestructura de la argumentación”.³⁸

Onoge concluye optando por una antropología de la liberación³⁹ cuyo punto de partida él ubica en la experiencia histórica africana del comercio de esclavos y del colonialismo. Postula que la meta de esa rama de la antropología es desmitificar la antropología de transición y encabezar la vía hacia la supresión de la sociedad capitalista. Dejando de lado la nobleza de esta finalidad, sigue en pie el hecho de que la crítica de Onoge se dirigió a los antropólogos sociales que hacían sus investigaciones en África Oriental, Central y del Sur. Uno se pregunta por qué no criticó el trabajo de Kenneth Little y Meyer Fortes cuyos estudios de las sociedades de África Occidental no son diferentes de los que él evaluó. No obstante, las argumentaciones de McWilliams frente a p'Bitek dan la impresión de que todo funcionaba bien en la aplicación de la antropología social en África Occidental.

La posición que sostiene Onoge es la misma adoptada por B. Magubane, quien ha demostrado claramente cuán fútil resulta interpretar el problema que enfrentan los africanos en Sudáfrica en términos culturales de raza y etnias. Él traza muy convincentemente este problema desde el proceso de penetración capitalista en el corazón de Sudáfrica, que llevó a los africaners a temer la inevitable división de clases en la sociedad sudafricana. Para contrarrestar dichas divisiones, nos dice, los

³⁷ O.F. Onoge, *op. cit.*, p. 341.

³⁸ E.R. Leach, *Man*, núm. 44/45, marzo de 1947, crítica del libro de Wilson, pp. 50-51.

³⁹ O.F. Onoge, *op. cit.*, p. 344.

afrikaners fueron fomentando cada vez más la formación de una cohesión cultural entre sus pobres, de manera que se opusieran a los africanos.⁴⁰ Por lo tanto, Magubane considera que el problema político de Sudáfrica es el de un antagonismo de clases que un día desembocará en la inevitable liberación de los africanos oprimidos.

Sin embargo, Magubane es bien conocido no tanto por lo que dijo sobre la lucha de clases en Sudáfrica, como por lo que escribió acerca de cómo los antropólogos sociales que trabajaron para el Instituto Rhodes-Livingstone en África Central durante la época colonial, interpretaron erróneamente sus datos. Tal vez su crítica más leída haya sido la que apareció en el número de 1971 de una publicación de amplia circulación llamado *Current Anthropology*.⁴¹ Anteriormente, sin embargo, había expresado su punto de vista en un artículo de 1968 titulado "Crisis of African Sociology" que apareció en *East Africa Journal*, y posteriormente hizo nuevo énfasis sobre él en un trabajo de 1969 titulado "Pluralism and Conflict Situations in Africa: A New Look", que fue publicado por el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Zambia, que reemplazó al Instituto Rhodes-Livingstone después de que Zambia logró su independencia. Fue en el trabajo de 1969 donde Magubane expuso por primera vez la "unilateralidad" de los análisis respecto a los problemas de cambio social en África realizados por Daryll Forde y todos los que él representaba, y por Max Glukman con los colegas que trabajaban bajo su dirección mientras era director del mencionado Instituto.

La crítica que hace Magubane al trabajo de Forde se centra sobre el artículo de este último titulado "Anthropology and the Development of African Studies", en el cual resume el trabajo del Instituto Africano Internacional (IAI). Critica a Forde por haber fragmentado la influencia colonial en África en términos de las influencias de la administración, de las mi-

⁴⁰ B.M. Magubane, *The Political Economy of Race and Class in South Africa*, Nueva York, Monthly Review Press, 1979, pp. 186-187; véase también su breve monografía titulada *The continuing class struggle in South Africa*, Universidad de Denver (Centro Internacional de Relaciones Raciales), Estudio núm. 3.4-1974-1975, 56. pp.

⁴¹ B. Magubane, "A Critical Look at Indices Used in the Study of Social Change in Colonial Africa", *Current Anthropology*, 12, 4-5, diciembre de 1971, pp. 419-445.

siones y de los gerentes de las firmas comerciales,⁴² como si éstos no hubieran estado unidos por la misma meta colonial, cuyo logro tuvo el mismo efecto destructivo sobre las sociedades africanas. También lo critica por no mencionar en su trabajo los estudios que habían sido hechos en áreas muy importantes como la naturaleza del colonialismo, la dislocación cultural, la alienación y la explotación colonial, a pesar de la declaración que hizo (Forde) de que el IAI estaba implicado en la desintegración de las sociedades africanas.⁴³ Lo critica además por elogiar los efectos del gobierno colonial como si éste no hubiera conducido a todas las dificultades experimentadas por los africanos.⁴⁴ En otras palabras, la preocupación respecto al Instituto Africano Internacional y la desintegración de las sociedades africanas (que fue un efecto negativo del dominio colonial) resultaba negada por los elogios de Forde a los efectos positivos del gobierno colonial.

Para mostrar cuán unilateral era el análisis de Gluckman y sus colegas, Magubane examina la forma como usaban el concepto de "tribalismo" y cómo interpretaron el significado de la huelga de 1935, en el cinturón cuprífero de Zambia. Aquí también centra su crítica en un artículo en el que Gluckman resume veinte años de trabajo del Instituto Rhodes-Livingstone. En este artículo, Gluckman caracterizaba el trabajo de J.C. Mitchell y de A.P. Epstein. A partir del trabajo de éstos, llegaba a una distinción, teórica y metodológicamente inadecuada, entre el tribalismo en zonas rurales y el tribalismo en zonas urbanas. Para los funcionarios del Instituto Rhodes-Livingstone, el tribalismo en zonas rurales significaba que los africanos seguían participando en un sistema político activo, compartiendo con sus congéneres su vida doméstica. Por otro lado, entendían el tribalismo en las zonas urbanas como un medio para clasificar a los africanos de origen heterogéneo que vivían juntos en los pueblos.⁴⁵

Magubane establece lo que consideramos como los dos

⁴² B. Magubane, "Crisis in African Sociology", *East Africa Journal*, 5, 12, 1968, p. 25.

⁴³ *Ibid.*, pp. 25-26.

⁴⁴ *Loc. cit.*

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 26-27.

puntos más importantes con respecto a esta distinción. El primero lo asienta cuando dice que al considerar las relaciones entre los africanos que viven en zonas urbanas “debemos recordar que uno de los prerrequisitos del trabajo asalariado y una de las condiciones históricas para el desarrollo capitalista fue la destrucción de la comunidad primitiva, que en África Central también fue destruida”.⁴⁶ El punto aquí es que las estructuras agrarias y políticas de la Zambia rural fueron de tal manera distorsionadas por la penetración capitalista, que carecía de sentido hablar del tribalismo rural como un proceso perdurable. En segundo lugar, rechaza al mismo tiempo la noción de “tribalismo urbano”, porque dice que fue una creación de las autoridades administrativas y mineras para facilitar el dominio indirecto, y prevenir cualquier esfuerzo que hicieran los mineros africanos para unirse contra dichas autoridades.⁴⁷

De estos dos puntos se desprende que Gluckman y sus colegas fueron criticados por su intento de comprender el cambio social en Zambia en términos de las ideas dominantes en las sociedades coloniales, ideas como el tribalismo y el pluralismo. Al hacerlo, se quedaron atrapados dentro del sistema colonial, de manera que no pudieron analizar cómo evolucionaba y cómo se articulaba con los sistemas sociales indígenas.

Magubane demuestra lo mismo cuando analiza el significado que Gluckman y sus colegas le dieron a la huelga de 1935. Tal como Gluckman la entendía, la huelga había hecho patente el surgimiento de afiliaciones dentro de la población urbana, que se basaban en lo que él y sus colegas interpretaban como “principios de clase”.⁴⁸ Pero la formación de clases se percibía a partir de un proceso de estratificación social entre los africanos en el cinturón cuprífero, concepto derivado del estudio de Mitchell de la Danza Kalela. Magubane no acepta esta formulación. Para él existe una clara distinción entre estratificación social y clase social. Considera la estratificación social como un concepto descriptivo, que se refiere a una división del trabajo compleja, que provoca tanto una diferen-

⁴⁶ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 35.

ciación de papeles como una ordenación jerárquica de las posiciones. Por otro lado, "clase social es un concepto analítico que implica una realidad primaria de división de la sociedad basada en la relación de los individuos con los medios de producción primarios".⁴⁹ Esta distinción se hace para destacar el hecho de que, al confundir los dos conceptos, Gluckman no podía ver la implicación política de la formación de las clases entre los africanos, que respondía a un intento inevitable hecho por éstos para organizarse a fin de eliminar el gobierno colonial y establecer en su lugar el dominio de la mayoría africana.

En resumen, Magubane ha llamado nuestra atención sobre el hecho de que el proceso colonial condujo a la destrucción de los grupos tribales en las áreas rurales y que, sin embargo, los antropólogos hablaban de tribalismo en dichas áreas, como si esa destrucción no hubiera tenido lugar. También llama nuestra atención sobre el hecho de que el tribalismo en las áreas urbanas fue un resultado de las tentativas colonialistas por trasplantar las autoridades tribales de las áreas rurales a las urbanas, e impedir así que en estas últimas los africanos se unieran contra sus amos coloniales. En tercer lugar, ha destacado que la base de una posible unidad entre los africanos urbanos estaba en la división de la sociedad urbana que se origina a partir de la relación de los individuos con los medios primarios de producción. Sin embargo, Magubane dirigió su ataque más hacia el resultado que hacia el origen de la alienación teórica de estos investigadores. Los trabajos seminales que influyeron en mayor medida en el pensamiento de Mitchell, Epstein y otros investigadores oficiales del Instituto Rhodes-Livingstone versan sobre la situación colonial de Zululandia en Sudáfrica. Max Gluckman, su autor, los publicó en *Bantu Studies*, en 1940, y en la publicación que le sucedió, *African Studies*, en 1942.⁵⁰ Mitchell logró que estos artículos fueran nuevamente publicados por la Manchester University Press para el Instituto Rhodes-Livingstone, una vez que logró la

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 35-36.

⁵⁰ J.C. Mitchell, "Foreward" en Max Gluckman, *Analysis of a Social Situation*, Manchester University Press, 1958.

aprobación del autor. Una de las razones por las que Mitchell pensó que valía la pena reeditar esos trabajos fue la siguiente:

Desde el punto de vista del desarrollo de la teoría de la antropología social, éstos [ensayos] posiblemente serán catalogados en el futuro como hitos importantes. Es en estos ensayos donde Gluckman esboza por primera vez un enfoque del estudio del cambio social que posteriormente había de desarrollar, y que ha proporcionado el cuerpo central de los conceptos analíticos de la escuela de antropología social que él está formando en Manchester.⁵¹

En efecto, estos ensayos llegaron a convertirse en hitos importantes en el desarrollo de la teoría antropológica social que caracterizó a la escuela de Manchester. La teoría en cuestión tiene sus raíces en el supuesto fundamental del Instituto Rhodes-Livingstone de que las instituciones sociales precapitalistas persistieron en África Central, a pesar de la penetración capitalista. La tesis de la persistencia de las instituciones precapitalistas fue propuesta por funcionarios investigadores sociales del Instituto Rhodes-Livingstone como una reacción directa contra los resultados del Comité de Indagaciones de la subregión, en el sentido de que la migración laboral iba en detrimento de la vida tribal.⁵² En esto la influencia de Gluckman fue notoria. Éste era muy crítico de las comisiones gubernamentales al considerar que no constituían la forma más eficaz para estudiar los problemas sociales, simplemente porque sus técnicas de investigación eran superficiales. Estamos de acuerdo con él en este punto; también estamos de acuerdo cuando señala que la teoría sociológica que uno usa para interpretar los hechos sociales, es más importante que las técnicas de investigación.⁵³ Pero la pregunta que planteamos es: “¿de qué teoría social se trata?” Para responder a ésta necesitamos observar de cerca el estado de los estudios sociológicos en África Central colonial.

El funcionalismo, la teoría con la cual los antropólogos sociales intentaron mostrar cómo cada sociedad existía como

⁵¹ *Loc. cit.*

⁵² Véase *The Lacey Report*, Government Printer, Zomba, 1935.

⁵³ M. Gluckman, “Seven-Year Research Plan of the Rhodes-Livingstone Institute of Social Studies in British Central Africa”, *Rhodes-Livingstone Journal*, V, 5, 1945.

un sistema de regularidades dentro de su entorno,⁵⁴ ya está gastado. Si nos tomamos aquí la molestia de referirnos a él, es porque en su crítica Magubane no lo hace, y porque los investigadores que estamos tratando lo usaron indiscriminadamente para explicarle a los administradores coloniales de las subregiones, los problemas sociales que confrontaban. La preocupación de los administradores era crear una relación permanente y satisfactoria entre la sociedad colonizadora y la colonizada, y su problema inicial consistía en conocer qué efectos había tenido sobre las sociedades africanas su intervención en África Central.⁵⁵ La migración laboral fue uno de tales efectos; a los administradores esto se les explicó en términos funcionalistas y ellos, basándose en esta explicación, guiaron el cambio social en África Central. Nuestro argumento es que la base teórica sobre la que se orientó este cambio era defectuosa, pues no tomaba de ninguna manera en cuenta el problema central del antagonismo de clases al que está dirigido este trabajo. Era defectuosa en la medida en que le atribuía la función equivocada al conflicto.

En su análisis, Gluckman otorga un lugar central al conflicto social.⁵⁶ En una sociedad tradicional como la de los zulú de la costa oriental de Sudáfrica, Gluckman vio los conflictos existentes entre los grupos territoriales que se caracterizaban por la segmentación a lo largo de sus líneas de descendencia. Cada segmento, que él denominó "tribu", era guiado por un jefe al que sus miembros prestaban vasallaje en oposición a otros grupos, aun cuando dichos grupos y sus respectivos jefes aceptaran al señorío del rey.⁵⁷ En otras palabras, el rey era el centro de la unidad entre todos los grupos, mientras que los conflictos intergrupales eran enfrentados por ciertas instituciones compensatorias que existían en la jerarquía guber-

⁵⁴ M. Gluckman, "Social Anthropology in Africa", *Rhodes-Livingstone Journal*, 20, 7, 1956.

⁵⁵ G. Wilson, "Anthropology as a Public Service", *Africa*, XIII, 1, enero de 1940, pp. 43-60.

⁵⁶ M. Gluckman, *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*, Manchester University Press, 1958, *passim*.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 32-33.

namental.⁵⁸ Observó, por supuesto, la irrupción de la guerra civil en dichas sociedades, añadiendo, sin embargo, que en estos sistemas una guerra civil no destruía, sino más bien mantenía al sistema político como un todo.⁵⁹ El mecanismo que según él impedía que el conflicto destruyera el sistema político era que los pueblos que se unían contra un rey tirano también lo hacían bajo el rey, para impedir que cualquier grupo se hiciera muy poderoso.⁶⁰ En otras palabras, cada zulú intentaba preservar su señorío contra todo rey cuya conducta pudiera llevar a la destrucción de la institución.

Es importante recalcar que para Gluckman la condición previa para que un conflicto social fuera un mecanismo integrador era la existencia de grupos sociales en el mismo nivel de segmentación. Aunque Gluckman muestra también en su análisis que un estado, como el zulú, puede dividirse horizontalmente entre individuos que pertenecen a una clase gobernante opuesta a sus súbditos, no intenta, sin embargo, analizar la relación de antagonismo entre ambas clases, ni explica la división de clases como un prerrequisito para la formación del estado zulú. En cambio, disuelve la estructura de clases de los zulú en su homogeneidad cultural y los describe como un pueblo sin castas.⁶¹ Por lo tanto, aunque se puede aducir que su análisis de la situación social en Zululandia fue radical, y que su pensamiento estaba influido por los escritos de Carlos Marx,⁶² sigue en pie el hecho de que para Gluckman los intereses de los zulús dominantes y los de sus súbditos estaban fusionados, lo que es bien diferente de la conceptualización del estado en Marx, para quien el estado existía para proteger los intereses de las clases dominantes en oposición al resto.⁶³

⁵⁸ M. Gluckman (1956), *op. cit.*, pp. 10-11.

⁵⁹ M. Gluckman, *Order and Rebellion in Tribal Society*, Cohen & West, 1963, pp. 84-136.

⁶⁰ M. Gluckman (1958), *op. cit.*, p. 30.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 30-31.

⁶² Véase E. Terray, *Marxism and Primitive Societies, Two Studies*, Monthly Review Press, 1972 y M. Block, *Marxism and Anthropology*, Clarendon Press, Oxford, 1983, p. 144.

⁶³ C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana* (Trad. del alemán por Wenceslao Roces), Montevideo, Pueblos Unidos, 1958.

Cuando Gluckman aplicó su teoría a esa especie de estado Lozi de Zambia en África Central, nuevamente dejó sin examinar el aspecto dinámico de las relaciones de clase entre los miembros de la clase aristocrática y los plebeyos. En lugar de esto, vio a los Lozi divididos en unidades administrativas territoriales, mientras que sus líderes (los consejeros) estaban agrupados en tres categorías, según como estaban arreglados sus asientos en la Corte del Rey o en la Cámara del Consejo. Los consejeros en cuestión eran seleccionados entre las filas de los plebeyos, de los mayordomos y de aquellos que tenían sangre real o cuyas esposas pertenecían al clan aristocrático. El quid de la argumentación de Gluckman es que la gente esparcida por el reino estaba vinculada de manera tal a cada grupo de consejeros que los que pertenecían a la misma unidad administrativa, pertenecían a diferentes grupos de consejeros.⁶⁴ Esta forma, se nos dice, tuvo el efecto de lograr que las divisiones administrativas no se levantaran contra el rey en apoyo de sus funcionarios, a pesar de que los consejeros moderaban y controlaban al rey. La impresión que se tiene de este tipo de análisis es que los plebeyos tenían tan poco poder que no podían rebelarse contra las injusticias.

Es quizá comprensible que no se aplique el concepto de clase a una sociedad cuya economía está cimentada en instrumentos de producción primitivos y donde las relaciones de producción están en armonía con las fuerzas productivas. Pero no se puede entender por qué Gluckman no quería persuadirse de aplicar rigurosamente el concepto a la situación colonial, la cual caracterizó en su análisis de la situación social en la Zululandia moderna. Aquí el carácter plural de la sociedad se complicaba por el hecho de que los grupos que obtenían miembros tanto entre los blancos como entre los negros existían simultáneamente con los grupos sustentados racialmente. Se observaba que los grupos con los dos colores no se separaban en grupos de estatus igual. Sin embargo, Gluckman subrayó la importancia de las afiliaciones multilaterales de cada individuo como de cada grupo como el mecanismo integrador básico.

⁶⁴ M. Gluckman, *Politics Law and Ritual in Tribal Society*, Basil Blackwel, 1967, p. 145.

Lo explica de la siguiente manera:

El cisma, entre los grupos de dos colores, es en sí mismo el modelo de su integración principal en una sola comunidad.⁶⁵

No aceptamos esta conclusión porque simplifica burdamente la relación entre los grupos de colonizadores y los colonizados, acerca de los cuales Gluckman estaba escribiendo. Esta simplificación excesiva ocurre debido al enfoque metodológico de Gluckman llamado "análisis situacional". Se trata de un método de investigación etnográfico que implica la recolección de datos en el campo. En este enfoque, la atención está centrada en diversos acontecimientos que están ligados por la presencia del observador.⁶⁶

El rasgo distintivo del análisis situacional es que amplía el campo del problema del investigador, en cuanto éste debe percibir la situación social como el comportamiento en determinada ocasión de los miembros de una comunidad como tal, analizándolo y comparándolo con otras ocasiones. . .⁶⁷ Por lo tanto, este enfoque es más bien conductista que estructural. La definición estructural de la situación colonial se centra en las relaciones de dominación y subordinación y en cómo éstas se desarrollaron a partir de la estructura de poder global de los colonizadores hasta llegar a establecer la relación amo/siervo. La manera cómo surgió la situación colonial y el modo en que se formó dicha estructura en el sur de África, en general, y en Sudáfrica, en particular, han sido el tema de estudio de muchos estudiantes radicales.⁶⁸ Incluso Gluckman intentó trazar la evolución del singular sistema socioeconómico de Sudáfrica partiendo de la expansión mercantilista de Europa y del paso de los barcos por el Cabo de Buena Esperanza, hasta llegar a 1879, cuando el ejército británico invadió definitivamente Zululandia.⁶⁹ Pero, al definir la situación social en

⁶⁵ M. Gluckman (1958), *op. cit.*, pp. 12-13.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 9.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 10.

⁶⁸ Véase B. Magubane (1979), *op. cit.* y W.M. Tsotsi, *From Chattel Slavery to Wage Slavery, A New Approach to South African History*, Lesotho Printing and Publishing Company, Maseru, 1981 y F.A. Johnstone, *Class Race and Gold* RKP, 1976.

⁶⁹ M. Gluckman (1958), *op. cit.*, pp. 35-38.

términos conductistas, se negó la oportunidad de centrar su análisis en las relaciones de clase y en la situación colonial de Zululandia. Se refirió sesgadamente a la situación colonial al mencionar la integración de Zululandia a los sistemas agrícola e industrial de Sudáfrica⁷⁰ y observó que el modo de producción había cambiado de una economía de subsistencia a uno de trabajo asalariado y en granjas,⁷¹ sin especificar las contradicciones que ese cambio produjo. Su preocupación principal fue la de dividir a los zulúes y a los europeos en grupos con memberships traslapadas, con el fin de demostrar que había muchas relaciones e intereses que cortaban la línea divisoria racial.⁷² Lo que sostenemos es que, al concentrarse en los vínculos de corte transversal que ligaban a la gente de diferentes grupos raciales, Gluckman se obstaculizó la posibilidad de dar cuenta de las fuerzas dinámicas construidas dentro de la situación social sudafricana y que se expresaban en la forma de una oposición africana a la situación colonial a través de los jefes, las iglesias e incluso los sindicatos, antes de que éstos fueran prohibidos. Para él, toda esta oposición fue ineficaz y sólo dio una satisfacción psicológica.⁷³

Cuando se formó el Instituto Rhodes-Livingstone, en 1938, para planificar la investigación social en África Central,⁷⁴ su primer director fue Godfrey Wilson, de Sudáfrica, cuya orientación teórica correspondía a la de Max Gluckman, quien también era de Sudáfrica.⁷⁵ La muerte prematura de Wilson, acaecida en 1945, llevó a Gluckman a ocupar el puesto de director. Bajo su dirección, el Instituto logró atraer a investigadores muy capaces, quienes se adhirieron fielmente al enfoque teórico de Gluckman. Éste escogió la migración laboral como el fenómeno que planteaba los problemas más serios que debían confrontar los gobiernos,⁷⁶ y este fenómeno se analizó en términos de una estructura social dual cuyos elementos

⁷⁰ *Ibid.*, p. 16.

⁷¹ *Ibid.*, p. 42.

⁷² *Ibid.*, pp. 19-28.

⁷³ *Loc. cit.*

⁷⁴ M. Gluckman (1945), *op. cit.*, p. 1.

⁷⁵ *Cfr.* G. Wilson, *The Analysis of Social Change*, CUP, 1945, *passim*.

⁷⁶ M. Gluckman (1945), *op. cit.*, p. 7.

(sistemas sociales rural y urbano), estaban vinculados a través del migrante, cuya conducta se estimaba como situacional.

Ya hemos señalado que lo que escribieron los funcionarios investigadores del Instituto Rhodes-Livingstone, fue una reacción contra el punto de vista expresado por los Comités de Indagación, acerca de que la migración laboral tenía un efecto destructor sobre la vida tribal. Elisabeth Colson,⁷⁷ hace bastante explícito su rechazo de este punto de vista, y basa su posición en las investigaciones de William Watson en la Zambia rural, que lo llevaron a concluir que “la participación de los mambwe en la industria no condujo a la destrucción de la vida tribal”.⁷⁸ Watson tituló muy adecuadamente su monografía como “Cohesión tribal en una economía monetaria”. En este punto se le unió Jaap van Velsen⁷⁹ quien dirigió su análisis a la migración laboral entre los tonga de Lakeside, en Malawi, y la catalogó como un factor positivo para la continuidad de la sociedad tribal. Todo esto seguía la línea de una afirmación anterior de Gluckman según la cual él no consideraba que el proceso social que se estaba llevando a cabo en África Central fuera enteramente desintegrador.⁸⁰ En efecto, en su reseña sobre los progresos realizados por el Instituto de Investigación —que Magubane ataca—, Gluckman⁸¹ reforzó su rechazo a la tesis de la “ruptura estructural” al afirmar inequívocamente que, en el momento en que un migrante laboral dejaba su aldea rural por la ciudad, éste se destrribalizaba, aunque seguía permaneciendo bajo la influencia tribal. Por otra parte, en la ciudad el migrante no estaba organizado bajo los principios tribales, sino por el principio universal del sindicalismo; sin embargo, cuando ejercía su derecho a elegir líderes, lo guiaban los principios tribales. Fue esta tesis de la permanencia

⁷⁷ E. Colson, “Migration in Africa, Trends and Possibilities” en I. Wallerstein (ed.), *Social Change, The Colonial Situation*, John Wiley and Sons Inc., 1966, p. 109.

⁷⁸ W. Watson, *Tribal Cohesion in a Money Economy*, Manchester University Press, 1958, p. 225.

⁷⁹ J. van Velsen, “Labour Migration as a Positive Factor in the Continuity of Tonga Tribal Society”, en A. Southall (ed.), *Social Change in Modern Africa*, OUP, 1961, pp. 230-241.

⁸⁰ M. Gluckman (1945), *op. cit.*, p. 9.

⁸¹ M. Gluckman, “Anthropological Problems Arising from the African Industrial Revolution”, en A. Southall (1961), *op. cit.*, pp. 67-82.

de las instituciones tradicionales de África, la que Watson y Van Velsen intentaron ejemplificar a través de las sociedades rurales de África Central, mientras que Epstein y Mitchell intentaron hacer esto mismo en las ciudades del Cordón Cu-prífero.

Otro rasgo característico de la crítica de Magubane es que la restringe a los estudios llevados a cabo sobre las áreas urbanas, y sólo hace observaciones superficiales acerca de los efectos del dominio colonial en las zonas rurales. Incluso ha señalado que los antropólogos “fueron capaces de una gran penetración por debajo de las estructuras tradicionales”.⁸² Pero no muestra cómo lo hicieron. Desde nuestra perspectiva, dicha penetración fue posible sólo porque los antropólogos sustrajeron las estructuras sociales tradicionales de la situación colonial. Por nuestra parte, hemos dedicado algún tiempo al análisis del concepto de “aldea”⁸³ para mostrar que no tiene sentido plantearse en términos puramente tradicionales. El uso de este concepto ha influido en todo el campo de los estudios antropológicos acerca de las estructuras sociales tradicionales en África Central, y la influencia de Max Gluckman sobre la manera como se ha usado el concepto es notoria. Su definición del término abstrae lo tradicional de la aldea colonial. Define a ésta como “una organización doméstica y de parentesco en la cual los campesinos de agricultura de subsistencia viven y emplean la mayor parte de su tiempo, y donde la muerte de un hombre resulta un hecho natural”.⁸⁴ Fue en 1947 cuando formuló esta definición, a los 56 años de la implantación del sistema imperial de administración sobre los pueblos de África Central. Ya para esta época, la aldea formaba parte integral de dicho sistema imperial. El ejemplo de Gluckman fue imitado, en Malawi, por James Clyde Mitchell, quien estudió los yao de Liwonde y los cacicazgos de Malemia. Mitchell aceptó sin críticas la definición del término que había hecho Gluckman, y esta aceptación se revela en su advertencia a los lectores acerca

⁸² B. Magubane (1968), *op. cit.*, p. 29.

⁸³ J.A. K. Kandawire, “A Semantic Problem in Ethnographic Research”, *Philippine Geographical Journal*, XXI, abril-mayo-junio, 1977, pp. 87-92.

⁸⁴ M. Gluckman *et al.*, “The Village Headman in British Central Africa”, *Africa*, XIX, 2, 1949, p. 91.

de que su uso de la palabra “aldea” no debería confundirse con el uso administrativo del término. Para él, “aldea” se refería al grupo social indígena.⁸⁵

En nuestro análisis volvemos a situar la aldea tradicional dentro del sistema imperial de aldeas administrativas para mostrar cómo, a través de esta transformación, los modos de producción capitalista y precapitalista se articularon en Malawi durante la época colonial. Iniciamos nuestro estudio a partir del momento en que el estado colonial intervino en la práctica económica del Malawi precolonial. Mostramos que esta intervención condujo al establecimiento de haciendas agrícolas en tierras de feudo franco y al de aldeas administrativas en tierras de la Corona. Mediante una comparación entre la forma en que las aldeas de feudo franco y las situaciones en tierras de la Corona se vieron afectadas por el dominio colonial, mostramos la futilidad de segregar las aldeas tradicionales de las aldeas administrativas. La formación del estado colonial empezó cuando Harry Johnston llegó a Malawi, en 1891, para establecer formalmente la fundación del dominio británico, en lo que posteriormente llegó a conocerse como el Protectorado Británico de África Central. *Thangata*, una institución que hemos identificado como de trabajo forzado, surgió a partir de la decisión de Johnston de desarrollar los recursos agrícolas de Malawi a través de la gestión de colonos europeos que vivían en el país antes del establecimiento formal del dominio británico, y no a través de los africanos.⁸⁶ Esto derivó en la transformación de las relaciones de propiedad, pues Johnston introdujo la propiedad jurídica de la tierra en favor de los agentes por él escogidos, a quienes se les hizo entrega de extensas propiedades siguiendo la línea del sistema capitalista de producción que prevalecía entonces en Sudáfrica. Pero, este cambio quedó restringido solamente a los distritos donde los africanos habían sido despojados de sus tierras por los colonos. En otros distritos, la tierra pasó a estar bajo la Corona Británica

⁸⁵ J.C. Mitchell, *The Yao Village: A Study in the Social Structure of a Malawian People*, Manchester University Press, 1971, p. 3.

⁸⁶ J.A. K. Kandawire, *Thangata: Forced Labour or Reciprocal Assistance?*, Consejo de Investigación y Publicaciones de la Universidad de Malawi, Zomba, 1979, pp. 49-54.

y se le permitió a los africanos vivir allí como si nada hubiera cambiado. Sin embargo, un análisis de la formación de las aldeas administrativas muestra que, incluso en las tierras de la Corona, la decisión inicial de Johnston tuvo un profundo efecto sobre la vida tradicional.

Se debe dejar claro desde el principio que, tan pronto como Inglaterra colonizó a Malawi en 1891, el poder último de la toma de decisiones en los asuntos relacionados con la distribución de las tierras en el Protectorado quedó en manos de la Cabecera del Estado Colonial, dejándole a los jefes africanos en las tierras de la Corona una autoridad residual, que ejercían en nombre del Estado Colonial, sobre la distribución de la tierra consuetudinaria. Aquellos jefes cuyas áreas de jurisdicción habían pasado a los colonos europeos no tenían nada de esa autoridad residual. Esto significa que la manera como eran explotados los africanos que residían en las plantaciones, difería de la manera en que lo eran sus congéneres en las tierras de la Corona. En las plantaciones, el colono movilizaba a los africanos bajo su control, a fin de que trabajaran como él quería, pero en las tierras de la Corona tenía que delegar en el Estado el que éste obligara a los africanos a moverse y buscar empleo en las plantaciones. Lo que ha sido de interés para nosotros es la manera como el Estado respondía a la presión de los colonos. Examinaremos aquí dos tipos de respuesta: por un lado, estaba la respuesta negativa a la explotación del trabajo en las plantaciones y, por el otro, estaba la respuesta positiva a la demanda general, hecha por los colonos para disponer de la fuerza de trabajo africana. El primer tipo de respuesta pretendía resolver un problema de antagonismo de clase que se originaba en las plantaciones por el problema del *thangata*, mientras que el segundo tipo puede interpretarse como la búsqueda de un reforzamiento sutil del *thangata*, aun cuando los colonos parecieran oponerse a la manera en que el Estado manejaba este asunto.

El problema general del antagonismo de clase en Malawi, visto desde el punto de vista de la enajenación de la tierra, fue confrontado primero por los abogados, quienes eran llamados de vez en cuando por el Estado para dirigir las comisiones de indagación frente a los problemas específicos que iban

surgiendo. En otro lugar,⁸⁷ documentamos la manera en que las comisiones de indagación, una tras otra, le daban rodeos al problema general y ayudaban de esta manera a perpetuar su existencia. Incluso dijimos que estas comisiones de indagación habían intentado legalizar el *thangata* por medio de la liberación de los mecanismos. Por ejemplo, el juez Jackson, quien dirigió la Comisión de Tierras en 1921,⁸⁸ declaró específicamente que el *thangata* se había originado en las condiciones propias de la vida africana y aconsejó al Estado que no lo aboliera, puesto que esta institución tradicional tenía un papel positivo que desempeñar en la economía política de Malawi. Creemos que la obsesión que tenían los miembros de la clase dominante de que los aspectos tradicionales de la vida social africana se eternizaron, impidió que muchas comisiones de indagación entendieran el problema asociado con la formación social emergente entonces, que vinculaba la economía interna del África Central rural con el capitalismo mundial.

Consideramos que la formación social articulada, a través del *thangata*, puede analizarse mejor relacionándola con el modo colonial de producción, más que con discutibles “condiciones de vida africana”. Este modo combina las formas de producción capitalista y precapitalista siendo el primero dominante sobre el segundo.⁸⁹

La diferencia entre estos dos modos de producción estriba en que mientras en el primero, el poder del capitalista reside en su control sobre los medios materiales de producción, en el segundo, el poder del productor reside en su control sobre los medios de reproducción humana.⁹⁰ Y, sin embargo, en la situación precapitalista, el productor tenía libre acceso a los medios materiales de producción sobre los que no tenía propiedad jurídica, puesto que el grupo al que pertenecía era el

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 10-32.

⁸⁸ Gobierno de Nyasalandia, *Report of a Commission Appointed to Enquire into the Occupation of Land in Nyasaland Protectorate*, Government Printer, Zomba, 1921.

⁸⁹ Cfr. B. Magubane, “The Evolution of the Class Structure in Africa” en P.C.W. Gutkind e I. Wallerstein (eds.), *The Political Economy of Contemporary Africa*, Sage Publications, 1976, p. 170.

⁹⁰ Cfr. C. Meillassoux, *Mujeres, graneros y capitales* (Trad. de Óscar del Barco), México, Siglo XXI, 1977.

que poseía la tierra. En cambio, en la situación colonial, donde la expropiación de la población agrícola creó propietarios de la tierra, al productor precapitalista se le negó el libre acceso a la tierra, porque ésta se había convertido en propiedad privada del colono. De aquí, el modo de producción capitalista en la nueva formación derivó su posición dominante sobre el modo doméstico precapitalista. Esta dominación se extendió a los medios de reproducción humana de los africanos que vivían en las haciendas agrícolas. Allí, era la mujer la que desempeñaba un papel vital en la producción y crianza de los niños que habrían de soportar más adelante el peso del *thangata* y que también habrían de proporcionarle seguridad económica en la vejez a aquellos que ya no eran requeridos en las plantaciones. En otras palabras, la dominación del modo capitalista se produce porque las fuerzas materiales de producción eran propiedad de los colonizadores, mientras que las relaciones de producción tenían su origen en la formación precapitalista que los colonizadores encontraron cuando llegaron por primera vez a Malawi.

El vínculo entre el capitalismo mundial y las economías internas precapitalistas en diversos países de África del Sur se caracteriza, incluso en la actualidad, por este modo de producción colonial. A través de él emerge una nueva economía política que se estructura en la misma forma que en la metrópoli, con la diferencia de que la economía en un estado neocolonial está sustentada por instrumentos de producción primitivos y la modifican los principios tradicionales de la organización social. En una economía altamente capitalizada, como nos lo ha hecho saber Marx,⁹¹ la propiedad privada está divorciada del trabajo, mientras que en el estado neocolonial, ciertos sectores de la economía permiten que los africanos operen con sus propios instrumentos de producción, al mismo tiempo que se idean mecanismos sutiles para transferirle a los amos neocoloniales gran parte de lo que los campesinos producen. El resultado es que la introducción de la economía monetaria en

⁹¹ C. Marx, *El Capital*, t. III, pp. 154-155, vol. 1, pp. 714-715, citado por E. Balibar, en Louis Althusser y Etienne Balibar, *Para leer "El Capital"* (Trad. de Marta Harnecker), México, Siglo XXI, 1969.

África del Sur no ha conducido, ni siquiera en la actualidad, a la disolución del modo de producción de subsistencia. Pero, a pesar de esta continuidad, el modo de subsistencia ha sido deformado radicalmente.

La formación del modo colonial de producción puede trazarse observando algunos otros hechos históricos adicionales sobre la situación en Malawi. Como ya señalamos, Malawi se convirtió en Protectorado británico en 1891. Fue administrado directamente por el Estado hasta 1910, cuando por primera vez se llevaron a cabo tentativas serias para construir una estructura administrativa cimentada en la estructura de la aldea tradicional. Esto significó la incorporación de los jefes tradicionales a la maquinaria administrativa colonial. Dicha incorporación significó, además, que se le recomendara a los africanos no pagar tributos a sus jefes tradicionales. Todos los hombres de la aldea debían pagar el impuesto de choza al estado colonial, el cual habría de recompensar con una pequeña suma a los jefes tradicionales que colaboraban con acelerar el pago de dicho impuesto por parte de sus respectivos seguidores.

La introducción del impuesto de choza constituyó un factor crucial en la transformación de la aldea tradicional en aldea administrativa. Significó que el contribuyente potencial tuviera que emplearse con los colonos a fin de poder ganar dinero, ya que ésta era la forma en que debía pagarse el impuesto. Desde la época colonial, la economía de Malawi empezó a depender de la producción agrícola en suelos de propiedad privada. Los colonos europeos, como ya dijimos, fueron escogidos por Johnston como los agentes a través de los cuales iba a tener lugar el desarrollo agrícola. Se les entregaron instrumentos legales, llamados "certificados de reclamo", sobre tierras que habían adquirido en forma dudosa de los jefes tradicionales. Dicha adquisición de tierras significó que cualquier africano que viviera en lo que pasó a ser propiedad del colono, tenía que trabajar para él en lugar de pagarle una renta en forma de dinero. Por lo tanto, las fuentes de mano de obra para los colonos eran dos: los africanos que residían en las tierras de feudo franco y que, por lo tanto, fueron obligados a trabajar para el terrateniente, y los africanos de las tierras de la Corona quienes, para poder ganar el dinero que les permitiría pagar

el impuesto de choza, fueron transformados en migrantes laborales.

Es aquí, como ya lo habíamos señalado, donde se hace clara la formación social de este modo colonial de producción, que vinculaba en una relación desigual a los colonos, que poseían los medios materiales de producción, y a los africanos, que inicialmente no deseaban proporcionar su fuerza de trabajo a los colonos, pero que terminaron por sucumbir a la presión colonial para que así lo hicieran. El hecho de que el africano de las tierras de la Corona fuera un migrante laboral no significa que le gustara retornar a su casa y participar en la vida política en curso, pero como el salario que percibía en la plantación era tan poco significativo debía depender también de los cultivos de subsistencia. Pero, el periodo durante el cual se requería su trabajo en la plantación era también aquel en el que su familia lo esperaba para que los ayudara a producir y reproducir los medios de subsistencia. Por supuesto que esta contradicción se resolvía a favor del colono y a expensas del resto de los miembros de la familia del trabajador, que tenían que arreglárselas solos para producir los medios de subsistencia. Esto muestra claramente cómo el modo de producción capitalista dominaba al doméstico. El modo de producción capitalista tenía la capacidad de reproducirse a sí mismo separando al productor de los medios materiales de producción, para entregarlo sin trabas como un trabajador libre que, sin embargo, seguía dependiendo para su sobrevivencia de su propio grupo doméstico, que producía los medios de subsistencia. El hecho de que el trabajador pudiera comprar ropa y otros artículos con el dinero ganado en la plantación no significa que se beneficiara de esta política económica tanto como el colono. Todo lo contrario, era el colono quien se beneficiaba de la integración de los modos de producción capitalista y precapitalista, puesto que este arreglo implicaba pocos costos productivos para él.

¿Cómo encaja entonces la formación de las aldeas administrativas con la formación del *thangata*? La creación de las aldeas administrativas tuvo consecuencias políticas de gran alcance para Malawi como un todo. Esto resulta claro cuando analizamos la forma como la estructura de la aldea administrativa estaba conectada al proceso de trabajo forzado, considerando

que los africanos vivían en aldeas incluso en las plantaciones. El análisis que implica el rastreo de la formación del sistema imperial de aldeas administrativas en Malawi revela un contraste aparente entre la posición de los jefes tradicionales en las tierras de la Corona y la de los jefes tradicionales en las tierras de feudo franco. Aunque 1891 es la fecha oficial en que el África Central Británica fue declarada protectorado, fue realmente en 1899, cuando el gobierno británico estableció un África Order-in-Council en el que se definieron los poderes del primer comisionado responsable de la administración del protectorado recientemente proclamado.⁹² Fue por la fuerza de los poderes que se le dieron a este Order-in-Council que Harry Johnston eventualmente dividió el protectorado en unidades administrativas. Sin embargo, sólo en 1907, se crearon los Consejos Ejecutivos y Legislativos en el protectorado, y el título del comisionado cambió al de “Gobernador”, el de “Residente Distrital” a “Comisionado Distrital” y el nombre del protectorado cambió de África Central Británica a Nyasalandia. Estos cambios se hicieron gracias a la fuerza del Nyasaland Order-in-Council que dotó al Gobernador de poder suficiente, no sólo para crear los dos mencionados consejos, sino también para nombrar y suspender a los funcionarios públicos.⁹³ Estos poderes, más el poder de dividir al protectorado en unidades administrativas más pequeñas, se usaron para deformar la estructura tradicional de las aldeas del país.

El carácter de la estructura tradicional de las aldeas, tal como se desprende de los registros etnohistóricos, fue el de un sistema de asentamientos cambiantes y de campos de cultivo, cuyo *tempo* se aceleró con la llegada de los inmigrantes yao, magololo y ngoní durante la segunda mitad del siglo XIX. Era un sistema estructurado mediante las alianzas matrimoniales entre grupos de pueblos vecinos, con una afiliación religiosa entre parientes y, sobre todo, mediante la cooperación en las actividades productivas (lo que se conoce como *thangata* en términos tradicionales), entre los corresidentes en un asentamiento.

⁹² S.S. Murray, *A Handbook of Nyasaland*, Crown Agency for the Colonies, Londres, 1922, p. 58.

⁹³ *Ibid.*, pp. 110-111.

Pero, esta estructura solía romperse ocasionalmente por las disputas entre grupos, las que comúnmente se resolvían por el retiro de una de las facciones de la vecindad de la otra. Y había suficiente espacio para que los asentamientos se dispersaran.

En la época en que Harry Johnston estaba embarcado en su campaña militar para superponer la administración británica en la región, le preocupaba el comercio de esclavos, uno de los factores que inhibían la libre movilidad de la población africana. Cuando se dio fin al comercio de esclavos, y ocho años después de que Johnston sometiera a los pueblos yao y ngoni, el estado colonial empezó a enfrentar el problema de la creciente segmentación de grupos en la sociedad africana.⁹⁴ Atribuían este proceso a la incapacidad de los jefes tradicionales para mantener unida a su gente. Se supuso entonces que la debilidad de los jefes se debía al hecho de que se les habían removido sus poderes absolutos de vida y muerte sobre su pueblo.⁹⁵ James Clyde Mitchell tenía razón cuando señalaba que los jefes yao tenían poderes absolutos sólo sobre sus esclavos, pero no sobre sus parientes maternos.⁹⁶ Pero él explicaba el origen de la segmentación de los grupos en términos de la estructura de parentesco más que en términos del carácter fluido del modo de producción tradicional africano y en cómo éste estaba vinculado con el modo capitalista, que había existido durante más de medio siglo para el momento en el que él estaba estudiando la estructura social yao. Es dentro de esta economía capitalista omniabarcante donde hemos intentado localizar la estructura básica del asentamiento tradicional, contrastándola con la estructura de las aldeas administrativas. La estructura tradicional se enraizaba en el sistema económico imperante en el siglo XIX, un sistema económico de cultivos rotativos, y no en el sistema de parentesco. Por otro lado, el

⁹⁴ Gobierno Británico de África Central, *Report on Trade and General Conditions in British Central Africa, 1903-1904*, en CO525/1/179517, 645. NB. Las transcripciones de los registros británicos en el PRO aparecen con el permiso del Contralor de la Oficina Estacionaria de su Majestad.

⁹⁵ J.C. Mitchell, "The Political Organisation of the Yao of Southern Nyasaland", *African Studies*, 1949, VIII, 3, p. 145.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 146.

sistema imperial de las aldeas administrativas descansaba en el sistema colonial de impuestos, ley y orden, y en la dominación de los colonizadores sobre los pueblos colonizados.

Fue este sistema de asentamientos y cultivos rotativos el que alteró al estado colonial a comienzos del siglo XX, y fue a este sistema al que le pusieron fin cuando introdujeron el sistema de aldeas administrativas. La transformación del sistema tradicional en un sistema administrativo empezó, como acabamos de señalar, en 1910, cuando el Gobernador utilizó sus poderes para dividir el territorio y nombró a funcionarios públicos para que éstos establecieran canales de comunicación entre el Secretariado en Zomba y la población africana de las zonas rurales. Esto se hizo mediante la aprobación, en el Consejo Legislativo, de una "Ordenanza de regulación de aldeas nativas"⁹⁷ que estaba orientada a revertir el proceso de segmentación de los grupos en las áreas rurales. El país fue dividido en secciones, y todos los africanos que vivían en una sección formaron una aldea administrativa. Las personas que estaban en posiciones de influencia en estas secciones fueron nombradas cabezas administrativas de la aldea, y sus deberes incluían el informar el estado sobre los incidentes criminales, el hambre y las enfermedades, acelerar el pago del impuesto de choza por parte de los aldeanos y reglamentar los movimientos de la gente.

Cuando, en 1921, el Estado hizo otras tentativas para consolidar las secciones en áreas y proporcionó un vínculo indirecto entre el Comisionado Distrital y los jefes de aldeas, provocó la oposición de los colonos. Esta oposición fue ocasionada por la legislación sobre lo que llegó a conocerse como "Ordenanza de Administración (Nativa) Distrital,"⁹⁸ que llevó a la creación de un cargo que debía llenarse con un jefe principal. El jefe principal debería ser responsable sobre un área y responder ante el Comisionado Distrital, al mismo tiempo que los otros jefes de aldea debían responder ante él. Los colonos se opusieron a esta Ordenanza porque temían que si se aplicaba sobre

⁹⁷ S.S. Murray, *A Handbook of Nyasaland*, Crown Agency for the Colonies, Londres, 1932, pp. 129-130.

⁹⁸ Gobierno de Nyasalandia, *Colonial Annual Report, 1913-1914*, H.M.S.O., Londres, 1914, p. 34.

las tierras de feudo franco se producirían conflictos entre ellos y los jefes principales por el control de los africanos que vivían en las plantaciones. El resultado de esta oposición fue que el Estado dilató la aplicación de la Ordenanza en los distritos de la región montañosa de Shire, donde estaban concentradas las plantaciones. En 1919, los colonos se opusieron incluso a la aplicación de la Ordenanza en las tierras de la Corona, y lograron obtener un acuerdo con el Estado, según el cual los colonos ejercerían en sus plantaciones los poderes de los jefes principales, además de que algunas particularidades de los poderes del jefe principal se modificarían de acuerdo con las circunstancias.⁹⁹

En teoría esta ordenanza podría haber definido claramente la manera en que estaban vinculados entre sí el ordenamiento topográfico del país y la estructura ordenadora de las oficinas jerarquizadas. Pero, en la práctica, tanto la aldea como el jefe principal en tierras de la Corona continuaron siendo directamente responsables ante el Comisionado Distrital hasta 1933, cuando se estableció por ley la "Ordenanza sobre la Autoridad Nativa".¹⁰⁰ Para entonces, el Estado estaba decidido a aplicar el principio del "gobierno indirecto" que había demostrado tener éxito en otras partes de África. Pero, nuevamente los representantes de los colonos ante el Consejo Legislativo se opusieron a la Ordenanza, y obligaron al Estado a detener la aplicación de algunas de sus secciones en las tierras de feudo franco. Estas secciones eran las que le daban poder a los líderes tradicionales para prohibir o reglamentar el uso de los recursos naturales, los movimientos de los africanos que residían en tierras de propiedad privada y los movimientos del ganado perteneciente a los africanos en estas haciendas.¹⁰¹

Del análisis del proceso de formación de las aldeas administrativas, debiera quedar bien claro que la obligación de recolectar el impuesto entre los aldeanos era el rasgo fundamental del sistema, que vinculaba a los africanos que habitaban en

⁹⁹ S.S. Murray (1932), *op. cit.*, pp. 133-134.

¹⁰⁰ De Hubert Young a la Oficina Colonial, en CO525/148/6342, 3-2-33, 79.

¹⁰¹ De K.L. Hall al Secretario de Estado para las Colonias, en CO525/5421, 17-6-33.

tierras de la Corona y los que estaban en las de feudo franco. La imposición del impuesto de choza sobre los aldeanos llevaba inevitablemente a la migración periódica de los hombres adultos de las tierras de la Corona hacia las plantaciones y otros lugares donde podían vender su fuerza de trabajo. Este análisis muestra también cómo la estructura de la aldea administrativa estaba conectada al proceso de trabajo forzado en las plantaciones y cómo el sistema capitalista se reprodujo en la Malawi colonial. El análisis muestra, además, que la política de *thangata*, a través del papel desempeñado por los colonos se basaba en las formas diferentes en que se movilizaba a los africanos, según lo hicieron los colonos de las haciendas o la población estuviera en las tierras de la Corona. La diferencia surgió del hecho de que los trabajadores africanos, cuyas viviendas permanentes estaban en tierras de feudo franco, habían sido separados de sus medios materiales de producción mediante el proceso jurídico que había puesto la tierra en manos de los colonos, lo que transformaba a los trabajadores africanos en víctimas del trabajo forzado directo. Por otro lado, los colonos no estaban directamente involucrados en el hecho de forzar a los africanos que residían en tierras de la Corona, a moverse y trabajar en las plantaciones. En lugar de esto, los africanos estaban allí sujetos al trabajo forzado intermediario,¹⁰² pues los presionaban las condiciones creadas por el Estado que requería el pago del impuesto de choza en dinero. De hecho, al haberse opuesto los hacendados a la aplicación de las Ordenanzas de 1912 y 1933, los colonos daban la impresión de que estaban protegiendo a los aldeanos de la explotación. Pero, en un último análisis, los colonos se oponían a cualquier intento que, según su perspectiva, pudiera darle más poder del que tenían antes a los líderes tradicionales. De este modo, para entender por qué los antropólogos sociales que trabajaban en las zonas rurales no lograron profundizar en el estudio de las estructuras sociales tradicionales, hay que considerar cómo fallaron en captar la articulación entre los modos de producción capitalista y precapitalista, y cómo esta conexión condujo a

¹⁰² Cfr. C. Marx, *The Grundrisse*, editado y traducido por David McLellan, Harper and Row, Nueva York, 1971, p. 86.

la explotación de los africanos casi sin ningún costo para los colonos.

Quizás se califique todo esto como mera mistificación antropológica de las clases productivas de África.¹⁰³ La inspiración que derivamos de los antropólogos marxistas franceses podría, en efecto, someter todo lo que hemos dicho al mismo tipo de crítica que se ha dirigido contra los intentos de Felipe Rey “por encontrar en la idea de la «articulación de modos de producción» una interpretación más dialéctica de la interacción de lo «viejo» y lo «nuevo»”.¹⁰⁴ Este intento ha sido calificado en Mozambique “simplemente como otro ‘dualismo’ del ‘tipo moderno tradicional’”.¹⁰⁵ Pero esperamos que esta crítica signifique que no hay necesidad de examinar las formas de los nuevos estados en África, asumiendo que fueron el resultado del desarrollo de elementos antagónicos y en los cuales se encuentran frecuentemente algunas relaciones pertenecientes a formas anteriores.¹⁰⁶ Poco importa si este examen debiera llevarse a cabo por los llamados materialistas históricos o por los antropólogos marxistas. Lo que es importante es que el resultado final debería ser un estudio de las formaciones sociales y de la manera en que tomaron forma, además de que se vea a dichas funciones como unidades dialécticas más que como dicotomías. Sin embargo, la crítica hecha por los mozambiqueños apunta al hecho de que, aun cuando la antropología social se esté recuperando como una disciplina respetable, debido a las contribuciones hechas por los antropólogos marxistas franceses, su viaje ascendente resultará difícil.

Volviendo a la crítica de Magubane, nos gustaría señalar

¹⁰³ Centro de Estudios Africanos, “Towards a History of the National Liberation Struggle in Mozambique. Problems, Methodologies and Analysis”, trabajo presentado a *The Experts Meeting on Problems and Priorities in Social Science Training in Southern Africa*, llevado a cabo en la Universidad Eduardo Mondlane, Maputo, 9-13 de agosto de 1982, p. 3.

¹⁰⁴ J.S. Saul, “Development Studies for Social Change in Southern Africa”, trabajo presentado a *The Experts Meeting*, Maputo, Universidad de Eduardo Mondlane, 9-13 de agosto de 1982, pp. 9-10.

¹⁰⁵ *Loc. cit.*

¹⁰⁶ Cfr. C. Marx, *The Grundrisse*, *op. cit.*, pp. 39-40. Para una exposición de historiadores de las formas tempranas en África, véase D. Crummey y C.C. Stewart (eds.), *Modes of Production: The Precolonial Era*, Sage Publications, Londres, 1981, *passim*.

que Archie Mafeje la ha rechazado como una formulación confusa de la problemática. Mafeje dice lo siguiente:

En su particular polémica contra Mitchell y Epstein ha permitido que su crítica se quede a un nivel semántico en gran medida divorciado de la sintaxis. Si sus antagonistas hubieran estado interpretando mal sus datos *coherentemente*, como él pretende, entonces es obvio que estaban haciendo algo más que “interpretar erróneamente”. Por consiguiente, se necesitaba algo más que una premisa *ad hoc* (o *ad hominem*) para realizar una crítica adecuada de sus trabajos, de los cuales Magubane es, hablando históricamente, tanto una afirmación como una negación. Para una apreciación de lo último se requería una autoconciencia teórica más profunda que la que reflejó en la polémica de Magubane.¹⁰⁷

Sin embargo, la propia respuesta de Mafeje a la práctica de la disciplina, ha variado con el tiempo. En 1963, por ejemplo, escribió sobre cómo el sistema político africano en Sudáfrica no era ya el clásico sistema tribal, pues éste se vio minado por el enquistamiento del sistema capitalista y la educación moderna.¹⁰⁸ Esto suena parecido a cuando Magubane refutaba la afirmación de Gluckman, de que los africanos del Cordón Cuprífero solían retornar a sus áreas rurales en busca de seguridad, cuando de hecho esa seguridad había sido destruida por la penetración capitalista. En efecto, éste fue el comienzo de la reacción de Mafeje ante la práctica de la antropología social. Pero en ese tiempo él estaba simplemente comprobando el hecho de que en Sudáfrica, en 1963, existía un conflicto abierto entre los jefes africanos y la población africana del país, y que este conflicto surgió porque los jefes africanos ya no ocupaban sus cargos sustentados por el sentir de su pueblo.¹⁰⁹ En otras palabras, la incorporación de los líderes tradicionales al sistema imperial de administración los enajenó de su pueblo. Sin embargo, fue en 1971 cuando Mafeje se orientó abiertamente hacia el problema del tribalismo como una forma europea y colonial de construir la realidad en África. Afirma correctamente que las autoridades coloniales, al igual que los

¹⁰⁷ A. Mafeje (1976), *op. cit.*, p. 308.

¹⁰⁸ A. Mafeje, “A Chief Visits Town”, *Journal of Administration Overseas*, II, 2, abril de 1963, p. 96.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 93 y 95.

antropólogos sociales, ayudaron a crear las tribus.¹¹⁰ Nuevamente, esto es lo que Bernard Magubane está tratando de probar. Pero Mafeje pareció cambiar su manera de formular la problemática en 1976, cuando empezó a ir más allá de oponerse a la situación colonial, y se orientó en cambio hacia los aspectos teóricos subyacentes a la ideología colonial. Este cambio de enfoque significó dejar de tomar a la antropología colonial aislada del resto de las ciencias sociales burguesas que, él pensaba, eran igualmente funcionalistas e imperialistas.¹¹¹ También significó calar hondo en los problemas que surgieron en África, después de la liberación política. Por ejemplo, Mafeje llamó nuestra atención hacia el hecho de que después de la Declaración de Arusha y del Segundo Plan Quinquenal de Tanzania, los intelectuales de la Universidad de Dar-es-Salaam no podían sospechar que no pudieran existir bases materiales para la manifestación de la ideología del socialismo, que Tanzania había abrazado a comienzos de su independencia.¹¹² Mafeje es un materialista histórico comprometido y de ninguna manera cabe interpretar sus observaciones como provenientes de un académico reaccionario. Él simplemente nos advierte que la sola ideología, sin la ciencia y cierta forma de organización, no lleva al desarrollo. De manera similar, la ciencia desvinculada de la ideología y de la organización, no tiene valor.¹¹³ Su posición teórica queda claramente establecida en la siguiente cita:

Al igual que a todos, me llamó profundamente la atención, la persistencia de ciertas *formas* tribales en el sur y el este de África, en contraste con los enclaves modernizados en las ciudades y con su agricultura de exportación. Sin embargo, desde mi punto de vista, la prevalencia de la migración laboral a lo largo de un periodo de 75 a 100 años en la zona apunta hacia un mecanismo subyacente, *esencial*, que no podría explicarse recurriendo a las meras formas. En todos los países investigados, se encontró que el trabajo se movía con relación al CA-

¹¹⁰ A. Mafeje, "The Ideology of Tribalism", *Journal of Modern African Studies*, 9, 2 (1971), p. 154.

¹¹¹ A. Mafeje (1976), *op. cit.*, p. 309.

¹¹² A. Mafeje, *Science, Ideology and Development: Essays on Development Theory*, The Scandinavian Institute of African Studies, Upsala, 1978, último ensayo.

¹¹³ *Ibid.*, p. 7.

PITAL, fuera en las minas, en las plantaciones o en las industrias modernas, y se hiciera libre o coercitivamente. Con independencia del deseo de los nacionales, esto producía un mecanismo poderoso para la integración económica. Precisamente porque descansaba en formas dicotómicas: la aldea nativa y el sector moderno, el trabajo nativo y el capital extranjero, su carácter social llegó a hacerse altamente antagónico. El proceso de producción moderno no condujo necesariamente a una progresiva división del trabajo en la forma de un proletariado industrial, establecido y en expansión, por un lado, y a una burguesía emergente, por el otro. En lugar de esto, en principio todo trabajo siguió siendo itinerante, intercambiable y rústico, mientras que, en la práctica, el capital continuó siendo extranjero y metropolitano (blanco).¹¹⁴

A estas alturas pudiera resultar adecuado recapitular lo que hemos dicho antes en respuesta a por qué se sigue enseñando antropología social en las universidades africanas, a pesar de los intentos por borrarla del currículum escolar. Lo que surge en este estudio revela dos corrientes filosóficas que dividen a los críticos de la antropología social en Africa en dos grupos. Por un lado, está el grupo de quienes han aceptado el marco conceptual liberal, dentro del cual han llevado a cabo su discurso antropológico. Kwame Nkruma, Okot p'Bitek y la Asamblea de Nyasilandia pertenece a este grupo. Por otro lado están los materialistas históricos como Onoge, Magubane y Mafeje. En el primer grupo existe otra tendencia contradictoria. Por ejemplo, la sugerencia de Kwame Nkruma de que los estudios africanos debían cambiar su curso de la antropología a la sociología muestra que había subestimado el grado en que la sociología, como una de las ciencias sociales burguesas, era tan funcionalista e imperialista como la antropología social. Una buena evidencia de esto es que a los antropólogos sociales les fuera posible pasar por sociólogos, con el fin de poder trabajar en las universidades africanas. La otra tendencia está ejemplificada por la confianza de p'Bitek en Ali Mazrui y Aidan Southall. Como ya hemos señalado, Mazrui no estaba de acuerdo con la recomendación de p'Bitek de que se aboliera la enseñanza de la antropología en las universidades africanas. También hemos visto que, de hecho, Southall dio la bienvenida a p'Bitek en la hermandad de los antropólogos, como un discípulo del

¹¹⁴ A. Mafeje, *Science Ideology and Development*, African Publishing Co., Nueva York, 1978, p. 8.

Tercer Mundo. Tanto Mazrui como Southall eran académicos muy influyentes en la Universidad de Makerere durante los años sesenta. Y la revelación de McWilliams con respecto a cómo la antropología social se integraba con las disciplinas profesionales en el África Occidental independiente, debería ser motivo de preocupación para aquellos que declararon muerte a la antropología.

La tendencia entre los materialistas históricos, como Magubane y Onoge, es a ser selectivos en cuanto al objeto de sus críticas. Ambos han subrayado la incapacidad de los antropólogos para extraer de sus estudios amplias conclusiones políticas, que mostrarían cómo la práctica colonial en África originó sufrimiento entre los africanos quienes, como consecuencia de ello, resolvieron librar una guerra de clases en contra de sus opresores. Pero su crítica no sugiere, ni siquiera implícitamente, que la antropología sea eliminada de los currícula de las universidades africanas. Solamente pedían una antropología de la liberación que se opusiera a la antropología colonial. Esto suscita una pregunta fundamental: después de la liberación, ¿qué sigue? Planteada de otra manera la pregunta es, ¿la liberación política concluye con la partida de nuestros amos coloniales? La respuesta es no, y es aquí donde resulta útil la aplicación que hace Mafeje de su crítica a la situación poscolonial. Tal vez convenga también señalar que a Mafeje y a Magubane les tomó algún tiempo expresar en voz alta su rechazo a la práctica de la antropología en África. Primero tuvieron que sacar valor de otros científicos sociales, incluyendo antropólogos sociales, quienes no eran necesariamente africanos, pero que sin embargo, compartían el mismo punto de vista.¹¹⁵

La antropología social aún persiste, debido también al descubrimiento del intelecto francés.¹¹⁶ Los antropólogos marxistas franceses han introducido el concepto de clases entre las herramientas analíticas de la antropología social.¹¹⁷ Es éste el

¹¹⁵ A. Mafeje, "The Anthropological Tradition in South Africa", Departamento de Sociología-Antropología-Psicología, The American University of Cairo, 1980, p. 21, nota 1.

¹¹⁶ M. Bloch, *Marxism and Anthropology*, Clarendon Press, Oxford, 1983, pp. 141-172.

¹¹⁷ P.P. Rey, "The Lineage Mode of Production", *Critique of Anthropology*, vol.

concepto que falta en los trabajos del Instituto Rhodes-Livingstone, y fue por su fracaso en usar significativamente este concepto que Magubane criticó tan severamente a Gluckman y a sus colegas. No obstante, la permanencia de la antropología frente a un desafío a la idea de disciplinas especializadas en el campo de la ciencia social, probablemente será de corta vida. Por supuesto, esto dependerá de que la manera en que los materialistas históricos practican la antropología sea seguida por los que vengan después. Si esto pasa, no habrá entonces necesidad de cambiar la antropología sustituyendo un adjetivo por otro, o quitando lo que podría considerarse como términos inaceptables, sin cuestionar los principios básicos sobre los cuales se funda la disciplina. Tampoco habrá necesidad de cambiar el curso de los estudios africanos, de la antropología a la sociología. Lo que el materialismo histórico aportará será la disolución de las fronteras que separan la economía de la ciencia política, la antropología social de la sociología y la economía y la ciencia política, por una parte, y la antropología social y la sociología, por otra. En esta disolución la que podrá provocar en África, el entierro de la antropología social y el reforzamiento del estudio de la economía política africana.

Traducción del inglés:
VERÓNICA PETROWITSCH

1, 1975, pp. 27-29; C. Meillassoux, *op. cit.*, pp. 34-88, y E. Terray, "Event, Structure and History, the Formation of Abn Kingdom of Guaman" en J. Friedman y M.J. Rowlands (eds.), *The Evolution of Social Systems*, Duckworth, Londres, 1977.

COMIDA Y CULTURA: IDENTIDAD Y SIGNIFICADO EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO*

RAMIRO DELGADO SALAZAR

Universidad de Antioquia

Mediante la cuidadosa mezcla de sabores, olores, colores, texturas, sonidos y pensamientos que se encuentran en los diversos universos de la comida, cada grupo humano construye fuertes relaciones sociales y simbólicas: en cada bocado de comida vivimos a diario nuestra doble condición de seres culturales y biológicos. Cada sociedad ha codificado el mundo de los sentidos desde su propia mirada y su propia racionalidad, y en el comer están presentes las particularidades de un grupo humano. La comida es un amplio espacio de significados amarrados a nuestra historia social, el cual es un excelente terreno para hablar de diversidad cultural y de contemporaneidad.

Tanto la temporalidad como la espacialidad son parte fundamental en la aproximación a la interpretación de la cultura y el universo de la comida. Aquí nos referimos a un mundo contemporáneo, a una realidad actual en la que los territorios y los tiempos se traslapan y se habla de una economía mundial y un proceso de globalización. Se trata de un momento coyuntural en el que se enfrentan las ideas de lo global a aquellas que exigen el respeto a la pluralidad cultural y étnica del mundo.

¿Cómo abordar la diversidad cultural en el mundo contemporáneo? ¿Qué implica pensarnos diferentes, distintos? ¿Por qué

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 03/10/2000 y aceptado para su publicación el 08/11/2000.

* Este artículo es fruto del proyecto de investigación para la tesis de maestría en Estudios de Asia y África en El Colegio de México. Se contó con el apoyo de la misma institución mexicana, así como con el apoyo del Instituto de Estudios e Pesquisas (INEP) de Guinea-Bissau, de la compañía Transportes Marítimos Mexicanos y de la compañía aérea de Guinea-Bissau TAGB, y se realizó entre 1990 y 1996.

es necesario hablar de globalización? ¿Cómo recorrer el universo de la comida como referente cultural?

A partir de la revisión de las categorías del “mundo contemporáneo” y sus “dinámicas globalizantes”, ubicaré el análisis de la diversidad cultural y las variables presentes en dichas categorías de tal forma que nos permitan abordar el universo de la comida como un espacio mediante el cual podemos tanto vivir la diversidad cultural y la identidad desde nuestra propia realidad, así como desarrollar proyectos de investigación particulares. Desde una reflexión sobre las categorías generales de éste análisis hasta una mirada del universo de la comida por la antropología llegamos a la presentación de un estudio de caso africano sobre el universo de la comida y la diversidad cultural.

Mundo contemporáneo, globalización y territorios

A partir de la importancia que tiene el referente territorial para toda sociedad en relación con sus significados culturales, es necesario mirar a la luz de hoy cómo se vive y se siente este territorio en un mundo en el que se habla de una economía mundial y de procesos de globalización.

El espacio atravesado por las múltiples marcas culturales que lo llenan de sentido nos remite a pensarlo como el territorio en el cual cada sociedad construye su historia presente, pasada y futura. El territorio se presenta como referente vital de la cultura en el cual se insertan las raíces de una identidad. La historia de cada sociedad está articulada profundamente al territorio y es en la tierra en donde comienza el universo de la comida en toda sociedad, de allí se empiezan a recolectar los ingredientes básicos para la construcción de un universo de la comida. Comer es digerir culturalmente el territorio. El control del territorio siempre ha sido un punto sustancial de las diversas sociedades, de él depende la existencia de la energía vital de la comida. Cada cultura le asigna diversos significados a su territorio que van desde ser y tener un valor de uso hasta ser un valor de cambio, una mercancía; la tierra es sentida y vivida desde la cultura. Además, en esta mirada al territorio es necesario articular el referente temporal, es decir, la dinámica

de cambio alrededor de los significados del espacio a través del tiempo.

A la luz del estado-nación, el territorio nacional es el lugar en el que se construye la identidad nacional; sin embargo, no podemos seguir pensando en esa concepción inventada de la realidad territorial nacional en la que se asume el espacio como neutro frente a las relaciones culturales que se establecen con él, y frente a la posibilidad de una diversidad cultural y por ende territorial en el país. El territorio remite permanentemente a una construcción cultural del espacio, en la cual se encuentran las marcas o señales propias de cada sociedad. Hablar de territorio es hablar de las posibilidades de existencia de un grupo humano y de la construcción de sus valores culturales y de su identidad.

En el mundo contemporáneo la dimensión del territorio no es ajena a las diversas relaciones económicas y políticas que se establecen entre los distintos países y ejes de poder. En diversas circunstancias se observa el territorio desde los intereses capitalistas y mercantiles y desde una economía mundial en la cual se separan los referentes culturales y simbólicos de los intereses económicos y políticos particulares y se mira más el territorio como un valor comercial y sinónimo de poder y control, o también se juega con él desde una figura ambigua entre su valor simbólico y económico. La globalización parte de una premisa fundamental acerca del territorio en la cual las llamadas "fronteras" se ven desplazadas frente a las dinámicas de "desterritorialización" y "reterritorialización" ocasionadas por los flujos económicos, políticos y sociales (población, información, símbolos, capital y comodidades) que rigen el orden mundial y por consiguiente las miradas globales del mundo y de sus diversas culturas.¹

Los distintos territorios en los que se construyen las culturas actuales se ven enfrentados a dos fuerzas que marcan el derrotero del mundo contemporáneo: la mirada global y transnacional apoyada por los ejes de poder económico y político que rigen el mundo. A su vez, mientras se construyen territorios

¹ Kerney, M., "The local and the global: The anthropology of globalization and transnationalism", *Annual Review of Anthropology* 24, 1995, pp. 547-565.

transnacionales desde la globalización, se destruyen los territorios de algunas sociedades en aras de una dimensión económica mundial y global de la cultura, en aras de una homogenización y un no respeto a la diversidad. Sin embargo, se dan también procesos de construcción territorial apoyados en la lucha por los derechos a un territorio y a la diversidad cultural. Al tener enraizada la cultura en el territorio es posible abordar la dimensión vital que representa todo lo concerniente a éste y sus repercusiones en la sociedad y en los valores culturales. Hablar de la comida es referirse permanentemente al territorio con el cual se construyen los diversos sabores de la cultura.

Cultura y etnicidad: conceptos para pensar hoy

La cultura entendida como un sistema simbólico de comunicación construido por las sociedades en un tiempo y un espacio determinado y en constante dinamismo permite acercarnos al mundo contemporáneo y hacer una lectura de cómo las sociedades o grupos de hoy están permanentemente construyendo sistemas de comunicación a través de diversos símbolos, y que sus referentes culturales son el producto de una historia de permanentes cambios, son una memoria de su vida. Por medio de la cultura, cada sociedad define su propia manera de ser, de tener su identidad, pero en el mundo contemporáneo y dentro de una visión del sistema mundial los procesos interculturales se dan con cierta frecuencia y diversidad, lo que permite la construcción permanente de nuevas culturas o la rearticulación de las ya existentes.

En el marco de la contemporaneidad y de los procesos de desterritorialización y reterritorialización, la lectura cultural debe partir de una visión cambiante de los referentes simbólicos de un grupo humano; la cultura aparece como una digestión permanente de nuevos símbolos provenientes de las relaciones interculturales actuales y de los diferentes momentos vividos por ese grupo, a través de la cual se dan cambios al interior de una cultura y se transforman sus significados. La cultura define los valores propios de un colectivo, delimita sus

referentes y por consiguiente marca la historia simbólica de un grupo; en esta historia encontramos las referencias de identidad de ese grupo.

Al referirnos a la categoría de cultura es importante remitirnos explícitamente a los conceptos de “identidad” y de “etnicidad”. Ambos conceptos se refieren a una dimensión histórica y cultural presente en el corazón de cada grupo humano, o de cada sociedad y que permite —dependiendo de las coyunturas políticas, hegemónicas, económicas, sociales y religiosas— aparecer como la manifestación simbólica de una pertenencia a un modelo de vida y de sociedad, es decir, una propuesta de “existencia”, “presencia” y “permanencia” étnica y de identidad con un mundo simbólico; o también se puede hablar de “culturas de protesta” o de “culturas de opresión” en el sentido en que a través de esas identidades o etnicidades de protesta y opresión se da respuesta a modelos hegemónicos de poder y se consolida la diversidad de las culturas en el mundo contemporáneo. Lo étnico es la forma a través de la cual se manifiesta la cultura de una sociedad; por lo tanto, referirnos a la etnicidad es remitirnos a las formas de expresión de cada grupo.

La “etnicidad” se nos ofrece como un territorio decisivo en la mirada al mundo contemporáneo. Desde esa mirada autónoma en la que se fortalecen los referentes culturales de un grupo, la “etnicidad” constituye lo fundamental para hablar de pertenencia y de presencia como grupo, hasta la mirada de la “etnicidad” como “La diversidad prohibida” generadora de acciones de opresión por parte del poder estatal y a su vez creadora de actitudes de respuesta y protesta por parte de cada grupo.² La “etnicidad” aparece como el conjunto de discursos sobre la realidad de la diversidad, no se trata de un sólo discurso de “la etnicidad”. Según sea el sector social y la coyuntura política y económica, la diversidad cultural sirve para apoyar los procesos de reafirmación cultural de los grupos, o también la diversidad a través de sus manifestaciones se vuelve un enemigo para el poder, ante el cual hay que actuar en busca de la

² Susana B. C. Devalle, “Etnicidad: discursos, metáforas, realidades”, en Devalle, Susana B. C. (comp.), *La diversidad prohibida: resistencia étnica y poder de Estado*, México, El Colegio de México, pp. 11-40.

legitimación de un estado-nación y de una identidad nacional.³ Lo “étnico” se vuelve un valor positivo o negativo dependiendo de las relaciones que se establezcan entre los ejes de poder y, por lo tanto, como la cultura es ese código de referencias simbólicas, también se ve y se vive desde lo positivo y desde lo negativo, de acuerdo con el sector desde donde ésta sea valorada.

“La etnicidad es un modo de conciencia social, así como una forma de ordenar las relaciones sociales. Es sólo en ciertos momentos de la historia de una sociedad cuando la etnicidad se afirma explícitamente aunque en la práctica haya sido ‘vivi-da’ y ‘usada’ todo el tiempo”.⁴ Y explícitamente en un mundo contemporáneo que nos refiere la globalización y el sistema mundial como los valores fundamentales, “la etnicidad” y “la identidad” tienen un papel prioritario en las lecturas sobre las sociedades actuales. Los valores que me amarran a mi historia social y cultural son aquellos que permanentemente afloran cuando de identidad se trata, y ahí se abre el universo de la comida como un territorio lleno de significados y de procesos mediante el cual cada sociedad vive su “identidad”, “sus significados”, su “eticidad”. La comida le permite a las sociedades a su vez vivir su realidad étnica en el marco de la contemporaneidad, así como se vive cualquier aspecto de la cultura en un mundo contemporáneo, global y económico y a su vez de respeto a la pluralidad y diversidad étnica.

“La cultura se vuelve el medio privilegiado para interpretar la realidad social y para comunicar esa interpretación a pesar de las situaciones de enfrentamiento, violencia y represión”.⁵ Siguiendo a Clifford Geertz desde el título de su artícu-

³ Al respecto de la diversidad de discursos sobre la “eticidad”, es útil la propuesta que tiene Susana B. C. Devalle: “Existe por lo tanto una pluralidad de discursos étnicos. Actualmente, estos discursos se pueden colocar ampliamente en las siguientes categorías: 1) La etnicidad como un elemento de apoyo para las clases dominantes y para el estado, 2) La etnicidad como un elemento que aporta una base para formas extremas de afirmación de la identidad, lo cual en situaciones de inseguridad social y económica suele respaldar un concepto rígido y exclusivo de la nación estado, negando con violencia cualquier expresión de diversidad, 3) La etnicidad como una fuerza contrahegemónica en la que la filiación étnica y la subordinación económica y política están correlacionadas y que actúa como una fuente de solidaridad política en un momento de conflicto político (Devalle, 1996, pp. 52-53).

⁴ Devalle, *op. cit.*, p. 53.

⁵ *Ibid.*, p. 57.

lo: “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura” (1995, p. 19), las tareas ante el contexto cultural son desde una mirada interpretativa del denso entramado (en el sentido de profundo, de condensado) de significados que conforman una cultura. Interpretamos las diversas manifestaciones de una cultura: “La cultura consiste en estructuras de significación socialmente establecidas en virtud de las cuales la gente hace cosas” (p. 26). Al acercarnos en la actualidad a la cultura, partimos de una postura que va hacia la interpretación de sentidos y valores con los cuales cada sociedad construye su entramado universo de significados; vive, siente y expresa su “identidad” y su “etnicidad”. El mundo simbólico brinda en el nivel de la cultura su dimensión pública en la medida en que hablar de significación es hablar de una comunicación entre dos seres o grupos.

Cómo abordar hoy la investigación sobre y con la cultura

Indudablemente el mundo contemporáneo impone metodologías, teorías y técnicas más acordes con las diversas realidades o sociedades de los sujetos del quehacer de la investigación. Nos referimos a una investigación con utilidad social en la cual los diferentes participantes del proceso encuentran beneficios al haber realizado esta tarea conjunta que es la investigación. El papel de las disciplinas sociales se articula con las preguntas para la investigación que se construyen con la comunidad, y la investigación es finalmente un diálogo de saberes que permite construir un *corpus* de ideas y significados para dar cuenta de esa pregunta expuesta mediante unos objetivos generales y específicos.

La categoría de Investigación-Acción-Participación (IAP), formulada por Orlando Fals Borda⁶ hace referencia a una metodología particular para abordar los procesos de conocimiento

⁶ Vale la pena presentar las premisas fundamentales de esta metodología que permiten tener una visión más completa de la IAP: *a*) autenticidad y compromiso, *b*) antidogmatismo, *c*) devolución sistemática, *d*) reflujo a intelectuales orgánicos, *e*) ritmo reflexión-acción y *f*) ciencia modesta y técnicas dialógicas (Fals Borda, *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla en praxis*, Bogotá, Ed. Tercer Mundo, 1978, pp. 96-105).

o investigaciones desde una lectura vital frente a la articulación de los sujetos generadores de ese proceso y sus significados culturales. Esta metodología sirve de creadora de respuestas desde la etnicidad a diversas coyunturas del mundo contemporáneo por medio de nuevas propuestas de investigación y de la realización de diversos proyectos particulares.

Sin embargo, ante la importancia metodológica de la IAP es necesario observar el aspecto de la localización geográfica de los grupos, sujetos de la investigación. La etnografía aparece idealmente como el estudio del universo cultural de una sociedad, idealmente situada en un "territorio particular". La nueva mirada del mundo desde la globalización abre el debate acerca de las tareas de investigación al hablar de los territorios transnacionales, es decir, las culturas transnacionales y una etnografía multisituada, ubicada en diferentes territorios en el mundo, una etnografía de la globalización. De cualquier forma, sea el estudio de la localidad o de la globalidad cultural, la dinámica de la IAP brinda un camino para el desarrollo de la investigación sobre la cultura en el mundo contemporáneo.

Cada vez más el mundo nos exige pensar la investigación como un proceso en el que hablamos de "investigar con y sobre", en el sentido de permitir, en esa mirada dialógica y reflexiva de la que habla la etnografía,⁷ la participación desde la palabra, desde el testimonio de la gente actora de esta experiencia de conocimiento denominada investigación.⁸ Con el uso del término "con" me refiero a una articulación y compromiso bilateral entre los sujetos ante el conocimiento por medio del cual se intenta garantizar el buen desarrollo del proceso de la investigación; además, hago alusión a la utilidad social de la investigación y me refiero al producto final de ese proceso a través del cual se presenta el balance de la investigación realizada: escribir, transcribir, inventar una historia, es el acto de dejar por escrito un proceso de investigación en el que se ha trabajado desde una lectura participativa, por lo tanto el texto es una construcción comunitaria, es un texto escrito con

⁷ M. Hammersley y P. Atkinson, *Etnografía: métodos de investigación*, Buenos Aires, Paidós, 1994.

⁸ R. Delgado Salazar, "El trabajo de campo y el proceso investigativo", *Hurgar*, 1994, enero-junio, pp. 35-36.

la comunidad sobre la comunidad: quizás ahí estamos hablando realmente de un proceso de investigación con y sobre una cultura. La voz de los actores debe llevar el hilo conductor de ese proceso y es de vital importancia en el mundo contemporáneo la gestión realizada desde los grupos de base, desde las diversas comunidades, para jalonar procesos de investigación donde la voz principal es la voz de la gente. Sin embargo, es necesario escuchar la pregunta que, desde sus referentes africanos, V. Y. Mudimbe hace: “Es posible y legítimo tener un discurso sobre “el otro” y desde que punto de vista?”,⁹ en este aspecto, estamos observando lo relativo a la ética y la interpretación cultural y con qué conciencia se escribe y se describe al “otro”, sólo que en esta lectura de la investigación como proceso comunitario, esta realidad social deberá definir el lenguaje de ese discurso sobre y con el otro, construido a partir de un diálogo de conocimiento.

Abordar la cultura en el mundo contemporáneo es hablar de diversidades, etnicidades e identidades. Es además pensar un mundo desde la pluralidad cultural articulada a una mirada de globalización y transnacionalismo. La diversidad cultural nos exige abordar lo simbólico bajo la mirada de cambio y constante recreación y revitalización; la cultura es un sistema coherente de comunicación, de tal forma que a través de diversos lenguajes construidos en la contemporaneidad comunicamos la dinámica de cambio de la cultura y su permanente tarea de digestión de referentes particulares. En la cultura encontramos la historia acumulada y siempre actual de una sociedad.

Oler, tocar, saborear, oír, ver y pensar nuestra propia identidad alrededor de la comida

“Le está prohibido al hombre entrar en la cocina, (esta es) dominio reservado y privilegiado de la mujer [...] para la mujer negro¹⁰ —africana la cocina no es solamente el lugar dónde

⁹ B. Mouralis, “V. Y. Mudimbe ou le Discours, l’Écart et l’Écriture”, París, Présence Africaine, 1988.

¹⁰ Es necesario retomar la utilización del término “negro”, “*negritude*” y mujer negro-africana en el marco del movimiento de reivindicación de las culturas e identi-

ella prepara el alimento de la familia; es también y especialmente para ella su lugar predilecto dónde ella organiza y conserva los utensilios y los productos de su soberanía en la vida comunitaria".¹¹

En África la cultura no es solamente la lengua, vehículo de conocimiento de la historia y de sus tradiciones; sino también ese sentimiento de pertenecer a las mismas raíces, al territorio, al género de vida, a los mismos problemas de existencia, en fin, a todo eso que está en el origen de la etnia, a los hábitos alimenticios que constituyen un capítulo extremadamente revelador de la historia cultural de las sociedades humanas a través de las relaciones que pueden existir entre la alimentación y la vida espiritual.¹²

La comida [...] debe alimentar la mente colectiva antes de que entre en el estómago vacío. La comida debe alimentar el estómago colectivo antes de que pueda alimentar la mente colectiva.¹³

Los universos de la comida construidos por cada grupo humano permiten pensar la identidad amarrada directamente a los diversos sabores, colores, olores, texturas, sonidos y pensamientos en los cuales hombres y mujeres recrean cotidiana y extraordinariamente su sentido de pertenencia a unos referentes propios llenos de significado.

La aproximación a los espacios que ocupa y ha ocupado la comida en la vida de las culturas, así como las preocupaciones e interrogantes producidas por ella, nos llevan a un profundo y significativo terreno de la identidad de una sociedad. Los objetivos de las reflexiones sobre y con la comida han sido de la más variada índole: políticos, económicos, antropológicos, sociológicos, geológicos, geográficos, estratégicos, religiosos,

dades negras por parte de una élite de intelectuales de países africanos y caribeños, así como de algunos franceses que fortalecieron el movimiento conocido como de la "Negritude".

¹¹ I. Kala-Lobé, "Violation de l'identité culinaire 'negro-africaine'", *Présence Africaine*, núm. 99-100, pp. 204-205.

¹² C. Savary, "Les aspects culturels de l'alimentation en Afrique: nourriture et culture en Afrique de l'Ouest", *Géneve-Afrique*, vol. XXIV, núm. 1, pp. 85-101.

¹³ M. Harris, *The Sacred Cow and the Abominable Pig: Riddles of Food and Culture*, Nueva York, Touchstone, 1987, p. 15.

militares entre otros. La comida ha sido abordada por la investigación antropológica de diversas maneras: la construcción del “llamado objeto de estudio” o la selección de los sujetos participantes en la investigación han ubicado en diversos momentos el estudio por el comer: desde ser visto como un aspecto más de la comunidad que se debe describir o re-escribir, así como se describen los animales, las plantas, hasta pasar a ser tenido como el objetivo general de muchos procesos de investigación, en los cuales se aborda el universo de la comida y sus referentes de identidad; por medio de este enfoque se relaciona el universo de la comida con otros aspectos de la comunidad que no son objetivos de estos procesos, es decir, recorreremos la vida de un grupo humano mediante la presencia inevitable del acto de comer. También, apoyando su sentido en su riqueza simbólica, abordar aunque sea colateralmente el universo de la comida en propuestas de investigación sobre la economía, derecho, nutrición, medicina entre otras áreas, aporta referentes que enriquecen el objetivo general de esas investigaciones. Desde diferentes miradas el universo de la comida es el referente vital de una comunidad, de un grupo, de una sociedad y en él está presente una historia acumulada, “cocida” a lo largo de mucho tiempo. Además, la comida y el comer siempre están presentes en la vida de las personas y acompañan cualquier reflexión que se haga sobre la identidad y la etnicidad de una comunidad o grupo.

La comida se articula doblemente con la identidad de una cultura, está presente en los órdenes biológico, fisiológico y orgánico y a su vez se articula con el mundo de lo simbólico, de lo significativo, en los aspectos de la representación y el sentido. Por lo tanto, es importante abordar la situación particular de la muerte y de la vida como reflexión universal del ser humano y que en primera instancia depende del acto de comer: “mientras el enfermo coma no está tan enfermo”. Esa ubicación de la comida frente a la vida permite reforzar su presencia al interior de la identidad de un grupo y la presenta como el territorio en el que se viven las diversas expresiones de la identidad de una sociedad.

La comida en la visión antropológica

¿Antropología alimentaria? ¿Por qué? Mirar las sociedades con la perspectiva de sus elecciones alimentarias es abordarlas en su más grande intimidad; es hacer inteligible su relación con la naturaleza. En su doble dimensión metafísica y biológica, el alimento es una apropiación de la naturaleza, consumirlo es incorporarlo molecularmente a su propia sustancia.¹⁴

Desde sus inicios, la antropología se ha preocupado de la comida como un área de interés; el estudio de la comida a finales del siglo XIX y principios del siglo XX giraba en torno a su relación con el universo religioso. Frazer, Crawley y Malinowsky abordaron la comida desde el punto de vista del “tabú”,¹⁵ el consumo ritual y sobrenatural y el sacrificio y las relaciones ancestrales por medio del “tótem”.¹⁶ El enfoque funcionalista con influencia de la sociología francesa de Durkheim aborda la comida como parte de un sistema social en la medida en que cumple una función determinada, la cual junto con otras funciones permite la marcha y el mantenimiento de dicho sistema.¹⁷ La importancia dada al trabajo de campo dentro del enfoque funcionalista se articula a la situación expansionista de las metrópolis a finales del siglo XIX o XX, dándose en ese marco temporal el conocimiento y control del mundo. Una de las grandes limitantes del enfoque estructural-funcionalista es la ausencia de una visión histórica: diacrónica y sincrónica de las estructuras sociales estudiadas. La comida es sólo vista como parte de una estructura social y no es en sí el centro de la investigación ni el objetivo general de la misma. Al acercarnos al enfoque estructuralista, en la voz de Claude Lévi-Strauss, nos encontramos con el principio de búsqueda de una “estructura universal del pensamiento humano en sí misma”.¹⁸ La comida

¹⁴ A. Fromet, “L’anthropologie Alimentaire? Pourquoi?”, *Revue de L’Orstom*, s.f.

¹⁵ Acompañan al término “tabú”, las relaciones que se establecen entre lo prohibido y lo permisible; se habla de alimentos prohibidos y de alimentos permitidos. En el campo tanto de lo sagrado como de lo profano a través de las prohibiciones se establecen los límites y las fronteras articuladas a la identidad.

¹⁶ J. Goody, *Cooking, Cuisine and Class. A Study in Comparative Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p.11.

¹⁷ J. Goody, *op. cit.*, p. 13.

¹⁸ Al respecto de esta idea de Lévi-Strauss, Mary Douglas comenta: “[...] pero principalmente él está deambulando en un espacio rarificado donde espera encontrar

se aborda a partir del análisis lingüístico del mito.¹⁹ Este análisis ha estado influido por Saussure y Jakobson a partir de la lingüística estructural y la elaboración por parte de Lévi-Strauss de unidades mínimas de análisis denominadas “gustemas”²⁰ (unidades de gusto) y “tecnemas” (unidades de transformación) que interactúan en forma binaria. Para Lévi-Strauss el proceso de transformación de la comida cruda en cocida implica la emergencia de la humanidad. En su texto *El origen de los modales en la mesa* (1970, p. 427) presenta la cocina como la que garantiza la necesaria articulación del hombre entre la naturaleza y la cultura. Para Jack Goody, el problema surge no sólo del uso de una dimensión puramente lingüística para abordar la comida, sino del uso de nuestro lenguaje para la creación, especificación y elaboración de nociones sobre otras culturas o sobre la cultura en general y en este caso específico sobre la comida.²¹ A pesar de que Lévi-Strauss propone una dimensión universal de las categorías, éstas no lo son y por lo tanto se debe partir de la especificidad cultural para la construcción de ellas. De tal forma que la estructura de su triángulo alimenticio: crudo, cocido y podrido, acompañado de lo asado, lo hervido, y lo ahumado como punto de referencia en el análisis de la comida se cae, se complica cuando se introducen nuevos elementos en el análisis.²² En esta misma línea es importante recordar a Issiaka-Prosper Laléyé cuando se refiere de forma crítica a la mirada que pretende abordar las distintas realidades de las so-

significados universales de la comida para toda la humanidad. El está buscando un precódigo, un mensaje panhumanista en el lenguaje de la comida [...] para analizar las categorías de la comida usadas en una familia particular, el análisis debe empezar con esas categorías particulares y no utilizar otras” (Douglas, 1971, p. 62).

¹⁹ Explica Lévi-Strauss: “Puesto que el hombre posee cinco sentidos, los códigos fundamentales son cinco, demostrando así la intervención de un inventario de todas las posibilidades empíricas [...] Uno de esos códigos ocupa una posición privilegiada: el que se refiere a los regímenes alimenticios, código gustativo por consiguiente, del cual los otros traducen el mensaje, más de lo que él sirve para traducir de ellos, puesto que son mitos de origen del fuego, y por tanto de la cocina (Lévi-Strauss, 1982, p. 166).

²⁰ La creación del término “gustema” nace de la influencia de la lingüística con el término de “fonema” y su posterior influencia en el enfoque estructuralista con la creación del término “mitema” (unidad mínima con significado en el mito); los tres corresponden a una visión lingüística aplicada a otros campos como la comida y la mitología.

²¹ Goody, *op. cit.*, p. 216.

²² *Ibid.*, p. 26.

ciudades bajo “un modelo único de análisis universal”. El autor plantea “la prohibición de imponer a realidades culturales que pertenecen a una cierta familia o civilización unos esquemas de observación, lectura e interpretación elaborados a partir del modelo de realidades culturales pertenecientes a otra familia o civilización radicalmente distinta” (1995, p. 318). Se observa entonces la comida desde la propia realidad de cada comunidad y desde sus propios códigos lingüísticos.

Mary Douglas, desde su enfoque cultural y estructuralista, se aproxima a la comida como a una unión entre los hechos biológicos y los hechos sociales, esto último es lo que más le interesa cuando se trata de “descifrar” una comida. Este enfoque parte de la idea de considerar la comida como un código que debe ser descifrado y el cual corresponde a una sociedad determinada y refleja un sistema social con dimensiones internas y externas.²³ La comida es simbólica de las relaciones sociales, hay una correspondencia entre una estructura social dada y la estructura de símbolos por medio de los cuales ella se expresa.²⁴ La misma Douglas, en su trabajo titulado “Las estructuras de lo culinario” (1995, pp. 171-197) se refiere a la importancia que tiene la cultura en el acceso a un universo sensorial que ya está predefinido y preevaluado para cada individuo al interior de una cultura, habla de “descubrir” los principios que gobiernan el reparto y la clasificación de gustos y olores (p. 175). Posteriormente en el mismo texto, plantea: “Cuando hayamos comprendido que la idea que nos hacemos de lo comestible está esencialmente enraizada en la cultura, no en la naturaleza, entonces podemos empezar a pensar en eventuales revoluciones alimentarias en el futuro” (p. 196).

En esta línea de mirar las interrelaciones existentes en una sociedad entre la comida y los diversos aspectos de la cultura, Igor de Garine en su trabajo “Los aspectos socioculturales de la nutrición” (1995, pp. 129-169) muestra cómo en un principio el comportamiento nutricional ha sido estudiado generalmente desde tres puntos de vista: a saber el fisiológico, el psicológico y el sociocultural. La comida está en el campo psicológico y en

²³ Douglas, *op. cit.*, p. 68.

²⁴ Goody, *op. cit.*, p. 30.

el de la personalidad, en el mundo de lo simbólico y en el contexto de la cultura, la primera entendida como un sistema interrelacionado, dónde ésta como tal se encuentra vinculada a todos los aspectos de una sociedad. La comida recorre aspectos como las técnicas de producción, distribución, consumo, transporte y preparación, aspectos como las prohibiciones culinarias, el mundo supernatural y religioso, social y económico.

Dentro de la misma línea, K. C. Chang, en su trabajo *Food in Chinese Culture* aborda la comida según cuatro criterios básicos para su análisis: *a)* cuantitativo, *b)* estructural, *c)* simbólico y *d)* psicológico,²⁵ esto se enmarca en la definición de Chang de la comida como un lenguaje que funciona como un sistema de comunicaciones y de interacción social con el cual se comunican mensajes sobre la sociedad y el individuo (1977, pp. 12 y 376).

Desde una visión materialista cultural, Marvin Harris en su trabajo *The Sacred Cow and the Abominable Pig, Riddles of Food and Culture*, aborda el tema como un proceso de alimentación tanto del alma como del cuerpo (1987, p. 15). Además de su visión totalizadora del papel de la comida en una sociedad dada, se refiere a las diferencias entre las cocinas del mundo, debidas éstas a restricciones ecológicas y de oportunidades, las cuales difieren de una región a otra (p. 16).

La mirada que propone Jack Goody, en el marco de un enfoque cultural, en su trabajo: *Cooking, Cuisine and Class: A Study in Comparative Sociology* (1982, p. 37) define los parámetros de su análisis:

Mi propia discusión de la cocina se da no en términos de las estructuras dicotómicas de los gustemas, lexemas y aún tecnemas, sino en términos de las estructuras diversificadas de hogar y casa. La comida y el sexo deben estar relacionados con el proceso central humano de producción y reproducción. Dado que el primero está ligado con el modo de producción de los bienes materiales, el análisis de la comida tiene que estar relacionado con la distribución del poder y autoridad de la esfera eco-

²⁵ Al respecto de estos criterios, Chang habla de aspectos como el número de platos e inversión de tiempo y energía en su producción, también trata de los diversos platos que se preparan en relación con la ocasión a celebrar; toca además todo lo relacionado con lo simbólico y con el lugar que ocupa el comer en la vida de una persona o de una sociedad (Chang, 1977, pp. 11-13).

nómica, esto es, con el sistema de estratificación y clase y sus ramificaciones políticas. El estudio del proceso de proveer y transformar la comida cubre cuatro áreas principales: cultivo, distribución, almacenamiento; cocinar y comer, lo que representa las fases de *producción, distribución, preparación y consumo*.

En su esquema, la división en fases²⁶ y aspectos en cada uno de los procesos de producción, distribución, preparación y consumo del alimento permite aproximarse a la comida de manera más integral.

En su análisis, Chang (1977, p. 3) considera la comida como algo que forma parte de la cultura de la sociedad, una cultura implica un espectro de hábitos alimenticios comunes con su rango de variaciones:

La gente que tiene la misma cultura comparte los mismos hábitos alimenticios, es decir, comparten el mismo grupo de variables alimenticias. Dentro de la misma cultura los hábitos alimenticios no son necesariamente homogéneos. La gente de diferentes clases sociales y ocupaciones come de forma diferente.

Los trabajos de Meillasoux y Sahlins desde la antropología económica se acercan a la comida en la medida en que ésta es parte de los procesos de producción y reproducción de la vida inmediata. En su trabajo *Mujeres, graneros y capitales* (1977), Meillasoux se centra en las redes que se establecen en el nivel de la comunidad doméstica y el papel de las mujeres en esa estructura social en torno a la conservación de la comunidad. El enfoque de Marshall Sahlins abre nuevas perspectivas al

²⁶ Goody presenta la fase de producción como lo relacionado con la obtención tanto de los ingredientes minerales, animales y vegetales haciendo énfasis en los aspectos de ingredientes producidos, fuerza de trabajo y recursos productivos (tierra, agua, abonos); la fase de distribución la presenta como en la que se dan ciertas formas de transacciones que permiten la movilidad de los ingredientes y cómo llegan a formar parte integral de la comida de determinadas comunidades, es un proceso desde fuera y desde dentro de las sociedades; la fase de preparación está definida por los trabajos preliminares, la cocción y la preparación del plato, así como por los aspectos de quién cocina y con quién cocina (el grupo de la cocina) y para quién cocina (el grupo de consumo), así como la tecnología utilizada y la fase de consumo se analiza a partir de la organización de los participantes, el servicio y la distribución de la comida, su consumo, su limpieza y ordenamiento final, además, en los aspectos que hace énfasis son: la distribución del tiempo, la estructura de la comida, la manera de comer, la tecnología del comer, quién come y con quién lo hace y la diferenciación social de la comida (Goody, 1987, pp. 45-47).

considerar la comida dentro de la estructura social como un hecho delimitado por los niveles de positivo y negativo. La comida se ve como un canalizador de las relaciones sociales, y por lo tanto, posee niveles de “lo permitido” y “lo no permitido”. La comida vive las jerarquías sociales y habla de lo próximo y lo extraño. En este enfoque es importante plantear cómo se tiene en cuenta tanto el tipo de transacción como la concepción de la reciprocidad generalizada pasando por una equilibrada, para terminar con una negativa.²⁷

Desde ese amplio panorama de miradas antropológicas, encontramos una gama de enfoques conceptuales alrededor del universo de la comida. Desde perspectivas diferentes, la antropología se ha aproximado al acto de comer, y en esa aproximación se ha revelado un campo significativo para abordar y conocer las dinámicas de cambio cultural y de la diversidad culinaria de las distintas sociedades.

Los diversos enfoques metodológicos permiten encontrar en el acto de comer una posibilidad permanente de propuestas de investigación cuyos resultados pueden aportar mucho a la interpretación de la intrincada gama de significados que cada sociedad teje alrededor del universo de la comida.

Religión, comida e identidad entre los Manjaco de Guinea-Bissau: un estudio de caso

La comida es una puerta de entrada al mundo simbólico de las sociedades, y se encuentra en el punto crucial entre la vida y la muerte. Los contextos sagrados han articulado las relaciones entre la vida y la muerte, entre el ecosistema y los seres humanos y por lo tanto han introducido en sus referentes simbólicos diversos elementos relacionados con el hecho de comer, de nutrir de vida al cuerpo orgánico y al cuerpo espiritual.

El trabajo de campo en la comunidad manjaco se realizó entre diciembre de 1990 y abril de 1991 en la aldea de Bachile en la región de Cacheu, en Guinea-Bissau, país de África Occidental y ex y neo-colonia portuguesa. Adscrito al Instituto de

²⁷ M. Sahlins, *Economía de la Edad de Piedra*, Akal, Madrid, 1983, pp. 206-209.

Estudios e Investigaciones del país integré un equipo de investigación en el que participaron el antropólogo Mamadou Jao y el archivista Jean Paul Mendes, ambos de Guinea-Bissau. Durante este trabajo de campo se partió de la pregunta inicial sobre comida e identidad y desde la idea de trabajar tres fuentes de información: *a)* la información bibliográfica, *b)* la información de archivos y *c)* la información construida en terreno.

Para los manjaco de Bachile, los contextos religiosos cubren el diario quehacer en una relación con su ecosistema. El universo de lo religioso es sentido y vivido permanentemente, y a través de esto la comida ocupa lugares privilegiados para los procesos de análisis de la identidad y de pertenencia a un colectivo étnico.

Una unidad indisociable es la establecida entre las ceremonias realizadas por los manjaco y la presencia de la comida en dichos momentos. Platos preparados especialmente para la ocasión se combinan con platos del día a día, para así integrar las comidas que se consumen en las ceremonias del orden de lo sagrado.

Presencias materiales de las fuerzas del mundo son las figuras en madera que se encuentran ubicadas en diferentes territorios claramente delimitados, los *ira* son la presencia material de los diferentes espíritus. Ellos son actores principales de las ceremonias comunitarias, son los espíritus sagrados.

La comida y el vino de palma han sido ingredientes de las diversas ceremonias que los manjaco de la región de Cacheu han celebrado y celebran. La presencia de esta comida ha estado referida históricamente para esta comunidad de los manjaco: "Todas las ceremonias tienen que ser acompañadas de derrames de aguardiente o vino de palma, o de éstos y de comida, y del sacrificio de animales en los símbolos o *ira*".²⁸

Tanto las ceremonias relacionadas con los estados del ciclo vital, como el nacimiento, la iniciación, el matrimonio y la muerte, así como las ceremonias de protección, consulta y maldición articulan la comida en sus actos. En todas estas ceremonias, la comida desempeña un papel importante. En las

²⁸ A. Carreira, "Região dos Manjacos e dos Brame (Alguns aspectos da sua economia)", *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, Separata ano xv, 1961, pp. 735-784.

etapas y faenas relacionadas con la agricultura, los manjaco de Guncó realizan diversas ceremonias propiciatorias de un buen tiempo y unas buenas circunstancias en las cuales está presente con un sentido propio.

Algunas comidas y ceremonias encierran en sí mismas restricciones para algunas personas, los espacios propios de la preparación de la comida están claramente demarcados como territorios excluyentes e incluyentes. En Guncó se habla de estas prescripciones en las ceremonias de la circuncisión, en el nacimiento, entre las madres e hijos durante el periodo de nacimiento y los primeros meses del niño, así como también en las ceremonias de consulta del oráculo.

Las celebraciones, el universo de los espíritus y la comida no son campos lejanos del contexto de lo religioso. El territorio religioso de los manjaco de Guncó es el lugar por medio del cual se conectan las realidades materiales y el mundo de los espíritus. Ewe Lamski Crowley (1990, p. 310), en su trabajo sobre la región de Cacheu, define la religión de la región en los siguientes términos:

La religión de la región de Cacheu podría ser propiamente llamada espiritismo y definida como la creencia en un amplio rango de entidades sobrenaturales que influyen en actos y relaciones con los mundos natural, social y sobrenatural, por medio de contratos recíprocos iniciados por los suplicantes.

Se establecen contratos individual, colectiva y comunitariamente entre los niveles de la realidad: lo material y lo espiritual. En estas ceremonias que se realizan, la comida está presente en todos los actos de la comunidad, las ceremonias encierran el momento de interconexión de diversos niveles: hombres, espíritus y comidas. Entre los manjaco, el consumo de la comida en el marco de las ceremonias está siempre referido como parte de la interacción de fuerzas.

La comida y el mundo espiritual entre los manjaco

“Nosotros tenemos muchos tipos de *ira*, que tiene cada uno su poder [...] El *ira* es diferente a las maderas que plantamos al

lado de la casa y que representan el alma de los muertos de una familia. Las maderas que representan el alma de los muertos le llaman *itape* [...] No todo el mundo puede ver a los *ira*, sólo los clarividentes están en condición de hacerlo. Nosotros confiamos nuestras vidas a los *ira*, ellos nos defienden en nuestros cultivos, ayudan a nuestros hijos a encontrar empleo [...] Ellos hacen todo por nuestros deseos. Si ves a un manjaco derramar vino al *ira*, es simplemente para pedir un bien, pedirle que nos defienda contra el mal y luchar contra la entrada de epidemias y de todas las otras cosas”.²⁹

Hay una ceremonia en la que se ofrecen a ciertos *ira* huevos, un plato de arroz que se cocina sin sal y que uno le pone como salsa el aceite de pescado más el pescado seco, todo esto como un compromiso que se establece con ellos. En otro, podemos cocinar el arroz con sal, pescado seco y aceite; otros aún con el cerdo, la cabra, la vaca, el gallo o la gallina, pero todos esos *ira* exigen vino, que es lo más importante.³⁰

El consumo ceremonial del alimento y la realización de las ceremonias entre los manjaco de Bachile nos aproximan al universo religioso de su historia. Los dos relatos testimoniales introductorios nos presentan tanto la exigencia de diversos espíritus, como también la de personas especializadas en el conocimiento del mundo espiritual, así como de la presencia de la comida y de la diversidad de platos existentes para el mundo de lo sagrado.

La religión entre los manjaco, dadas las conexiones entre la comida y el espacio espiritual, permite hacer algunas reflexiones para aproximarse al territorio de las relaciones entre ambos elementos. George Brooks (1984, p. 13) cita a Jhon Mbiti para presentar las relaciones que establecen las religiones africanas:

Porque las religiones tradicionales permean todos los aspectos de la vida, no hay una distinción formal entre lo sagrado y lo secular, entre lo religioso y lo no religioso, entre lo espiritual y las áreas materiales de la vida. Dónde esté el africano, ahí está su religión, él la lleva consigo a la fiesta de la cerveza o para asistir a una ceremonia fúnebre [...]

²⁹ María Benante, comunicación personal, Bachile, 1991.

³⁰ Aya Benante, com: pers., Bachile, 1991.

religiones tradicionales no son inicialmente para el individuo, pero sí para la comunidad de la cual él es parte. Capítulos de las religiones africanas son escritos en todo lugar de la vida de la comunidad [...] Ser humano es pertenecer a la comunidad y hacer esto incluye participar en las ceremonias, creencias, rituales y festivos de la comunidad.

Para Ewe Lakmshi Crowley, dentro del universo cósmico de los manjaco existen entidades espirituales que controlan y median dentro de este espacio relaciones entre lo natural, lo social y lo espiritual. Esta autora se refiere a entidades sobrenaturales o espíritus, los cuales incluyen espíritus de la naturaleza, ancestros, divinidades no ancestrales y el altísimo Dios.³¹ El territorio de lo sagrado está delimitado y sacralizado entre todos los territorios de la comunidad manjaco y así el acceso a estos espíritus está también manejado por especialistas de lo religioso.

La muerte y su contexto religioso se representan en tallas en madera, la presencia de diferentes espíritus que nos protegen y en cuyo proceso de elaboración, de entronización y uso, la comida forma parte activa de estas ceremonias: tanto el vino de palma como las cabras están dándole sentido al mundo de lo sagrado. En el marco de las distintas ceremonias, la comida entra en una triple relación: es la comida de los hombres y las mujeres, es la de los muertos y espíritus, por medio de ella entramos en una transferencia de fuerzas vitales: es dar de comer a la divinidad y, al mismo tiempo, alimentarse de ella.³²

Algunas ceremonias entre los manjaco

Se ha hecho referencia histórica de las ceremonias realizadas en torno a la muerte entre los manjaco siempre en relación con la presencia de la comida: el consumo de carne en los funerales y en otras ceremonias propiciatorias del bien. Desde los primeros contactos o relaciones entre portugueses y perso-

³¹ E. Crowley, *Contracts with the Spirits: Religion, Asylum, and Ethnic Identity in the Cacheu Región*, tesis doctoral, Yale University Press, 1990, p. 310.

³² L. Thomas, "Essai sur la conduite negro-africaine du repas (L'alimentation comme fait humain total)", *Bulletin de l'I.F.A.N.*, tomo XXVII, serie B, p. 621.

nas de la región las prácticas religiosas de las culturas africanas se observaron en el marco de la hechicería, el salvajismo y lo primitivo frente a los modelos religiosos provenientes especialmente del mundo europeo, y esta visión de las realidades africanas permitía ver en las ceremonias fúnebres y el consumo de la comida actos orgiásticos y perturbaciones orgánicas:

Población de Bachile, asunto 2: El manjaco no es dado a la cría de ganado. Lo adquiere y se beneficia de la reproducción sin dedicarle los mínimos cuidados. Son valores que entran en la casa asegurándole a la muerte un funeral digno, aún teniendo mucho dinero, es el problema más angustioso (Archivo Histórico: D. 59.715).

La ceremonia del *Choro* es el eje de las celebraciones fúnebres y la carne ocupa un lugar primordial. Al estar en Bachile se celebró el *Choro* de una mujer que había muerto hacía muchos años y después de más de diez años se convocaba a la ceremonia: jueves, viernes, sábado, domingo y lunes, días éstos en los que la dimensión de la familia extensa se vive en medio de una ceremonia de vino de palma, arroz, salsas, aguardiente y otros licores. Hubo matanza de varias cabezas de ganado y de otros animales. Es en este contexto en el que las mujeres de Guncó hablan de la preparación de los platos para las ceremonias. María Benante nos relata cómo para preparar un plato de ceremonia llaman a las que saben cocinar bien y a la hora de repartir, la primera mujer de la casa es la que debe repartir la comida; si es en la aldea la celebración, son las mujeres mayores las que reparten la comida y todo depende de la ceremonia que se celebre, la edad y el género de la persona.³³ Asimismo, Georgette comenta que “Los más preciosos platos entre los Manjaco son cocidos casi que sólo para los funerales, las ceremonias y las fiestas”.³⁴

Para la comunidad manjaco, las ceremonias fúnebres son un intercambio de energía, de fuerzas, y los espíritus participan activamente en la vida de la aldea, del barrio y de la gente.

También en otras ceremonias, la comida está presente entre los manjaco de Guncó:

³³ María Benante, com. pers., Bachile, 1991.

³⁴ Georgette Benante, com. pers., Bachile, 1991.

Si ves a las mujeres agruparse alrededor de un *Ira*, eso quizás puede decir que han escuchado de una epidemia por ahí y para ser capaces de luchar para que esa enfermedad no llegue a la aldea, por eso a nivel del *ira*, ellas derraman vino de palma y dicen: "Hé aquí vino de palma, nuestro diablo, si nos vas a ayudar a luchar contra una enfermedad de la que hemos escuchado hablar, te daremos como recompensa cerdo, vaca, vino, arroz, más arroz o sólo vino" y las mujeres llevan su parte de arroz.³⁵

El universo de la comida marca la diversidad de los momentos vitales entre los manjaco de Bachile: en las ceremonias sagradas o en el quehacer cotidiano la comida define territorios y tareas al interior de las familias manjaco. Este universo de la comida de los manjaco se ve articulado a lo largo del tiempo y de los diferentes espacios que han sido vividos por la gente, de tal forma que en la comida encontramos referentes para observar la dinámica de transformación de la comida dentro de esta comunidad africana, dinámica que ha permitido articular los cambios y coyunturas en un mundo de sabores, olores, colores, texturas, sonidos y pensamientos que identifica una sociedad y permite diferenciar su identidad de la otras sociedades desde el profundo mundo del comer.

Para la la gente manjaco, como para cualquier sociedad, el territorio del universo de la comida es el lugar de confluencia de múltiples significados sociales que hablan de una identidad vivida por medio de las manifestaciones de la cultura en el marco del comer. Si bien para el estudio de caso aquí nos referimos a algunas ceremonias sagradas, podríamos hacer un recorrido por la historia cotidiana y ceremonial de la gente de Bachile, para sentir como la comida conecta la identidad de una comunidad y permite expresar por su propia dinámica de cambio la contemporaneidad del hecho culinario como valor étnico y de pertenencia a una cultura, el cual siempre está actualizado y siempre se refiere a una larga historia de presencia de la gente manjaco.

³⁵ Aya Benante, com. pers., Bachile, 1991.

Sobremesa: el universo de la comida y la diversidad

Quizás entre las diversas expresiones de la cultura, el universo de la comida es uno de los territorios más lleno de significados y símbolos dentro de una comunidad mediante el cual podemos pensar los tres valores centrales que hemos planteado en éste trabajo: la diversidad, la cultura y la contemporaneidad. La estratégica ubicación del campo de la comida en la vida tanto cotidiana como festiva de un grupo determinado hace que todos siempre estemos atentos al acto de comer. De él depende la existencia física y cultural de los seres humanos, de tal forma que hemos cargado de múltiples significados cada acción culinaria que tenga que ver con este campo, desde el proceso inicial de la producción, distribución y almacenamiento de los ingredientes de la comida, pasando por la preparación y el consumo de los distintos platos y la limpieza final luego de comer.

En la comida encontramos además el espacio de preparación y de cocción de la identidad, y por consiguiente es un lugar en el que se cocina la dinámica de cambio en una cultura. Una lectura del universo de la comida nos abre la puerta de estudio de la diversidad cultural, de la contemporaneidad de las culturas, y por lo tanto del permanente proceso de cambio.

Las diversas lecturas que se hagan sobre el universo de la comida, independientemente del tipo de sociedad que sea sujeto de ese estudio, abren el espacio de conocimiento de su identidad y los contextos particulares de esa comunidad. Ya sea que nos refiramos a de sociedades urbanas o rurales, a grupos urbanos, indígenas o negros, el universo de la comida brinda espacios de análisis de los constantes cambios que se dan en la vida de una sociedad, y a su vez la comida nos permite reconocer la historia acumulada de identidad que se refleja en cada plato de comida que ingerimos.

Mediante diversas propuestas de investigación en el campo de la comida, podemos abordar la diversidad cultural del mundo contemporáneo y a su vez hacer estudios profundos de las dinámicas de cambio y de identidad de una cultura.

El amplio territorio que articula el acto de comer con la vida de una comunidad abre la dimensión del lugar que ocupa

la comida en la vida de los seres humanos. Si aprovechamos este lugar privilegiado, podemos tratar procesos de cambio cultural, de revitalización cultural, étnica y territorial. ❖

Dirección institucional del autor:
Departamento de Antropología
Universidad de Antioquia
Apartado 1226
Medellín, Colombia

Bibliografía

- BROOKS, George (1984), "The observance of Soul's Day in the Guinea-Bissau region: A Christian Holy Day, an African Harvest Festival, an African New Year's Celebration or all of the above", *History in Africa*, 11, pp. 1-34.
- CARREIRRA, Antonio (1961), "Região dos Manjacos e dos Brames (Alguns aspectos da sua economia)", *Boletim Cultural da Guinea Portuguesa*, Separata ano xv, pp. 735-784.
- CROWLEY, Eve Lakshmi (1990), *Contracts with the Spirits: Religion, Asylum, and Ethnic Identity in the Cacheu Region*, tesis doctoral, Yale University Press.
- CHANG, K. C. (ed.) (1977), *Food in Chinese Culture. Anthropological and Historical Perspective*, Yale, Yale University Press.
- DELGADO SALAZAR, Ramiro (1994), "El trabajo de campo y el proceso investigativo", *Hurgar*, enero-junio, pp. 35-36.
- ____ (1996), *Una Aproximación a la comida en Bachile (Guinea-Bissau)*. Tesis de Maestría en Estudios de Asia y África, especialidad África, México, El Colegio de México, en proceso de publicación.
- DEVALLE, Susana B. C. (1996), "Nuevos desafíos para los científicos sociales", *Estudios de Asia y África*, 1996, vol. XXXI, núm. 99, enero-abril, pp. 43-62.
- ____ (1989), "Etnicidad: discursos, metáforas, realidades", en Devalle, Susana B. C. (comp.), *La diversidad prohibida: resistencia étnica y poder de estado*, México, El Colegio de México, pp. 11-40.
- DOUGLAS, Mary (1971) "Deciphering a Meal", en Clifford Geertz (ed.), *Myth, Symbol and Culture*, Nueva York, W. W. Norton and Co.
- ____ (1995) "Las estructuras de lo culinario", en Jesús Contreras (comp.), *Alimentación y cultura: necesidades, gustos y costumbres*, Barcelona, Universidad de Barcelona, pp. 129-170.

- FALS BORDA, Orlando (1978), *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis*, Bogotá, Ediciones Tercer Mundo.
- FROMET, Alain, "L'anthropologie alimentaire? Pourquoi?", *Revue de L'Orstom*, s.f.
- GEERTZ, Clifford (1995), "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura", en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, pp. 19-40.
- GOODY, Jack (1982), *Cooking, Cuisine and Class. A Study in Comparative Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HAMMERSLEY, Martyn y ATKINSON, Paul (1994), *Etnografía: métodos de investigación*, Buenos Aires, Paidós.
- HARRIS, Marvin (1987), *The Sacred Cow and the Abominable Pig: Riddles of Food and Culture*, Nueva York, Touchstone.
- KALA-LOBÉ, Iwiyé (1976), "Violation de l'identité culinaire 'negro-africaine'", *Présence Africaine*, núm. 99-100, pp. 196-223.
- KERNEY, M. (1995), "The local and the global: The anthropology of globalization and transnationalism", *Annual Review of Anthropology* 24, pp. 547-565.
- LALÉYE, Issiaka-Prosper (1995), "Mito y rito en la experiencia religiosa africana", en Ries, Julien (coord.), *Tratado de antropología de lo sagrado (1) Los orígenes del Homo Religiosus*, Madrid, Editorial Trotta, pp. 317-340.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1982), *De la miel a las cenizas: mitológicas II*, México, FCE.
- MEILLASOUX, Claude (1977), *Mujeres, graneros y capitales: economía doméstica y capitalismo*, México, Siglo XXI.
- MOURALIS, Bernard (1988), "V. Y. Mudimbe ou le Discours, l'Écart et l'Écriture", París, *Présence Africaine*.
- SAHLINS, Marshall (1983), *Economía de la Edad de Piedra*, Akal, Madrid.
- SAVARY, Claude (1986), "Les aspects culturels de l'alimentation en Afrique: nourriture et culture en Afrique de l'ouest", *Géneve-Afrique*, vol. XXIV, núm. 1, pp. 85-101.
- THOMAS, L. Vincent (1965), "Essai sur la conduite negro-africaine du repas (L'alimentation comme fait humain total)", *Bulletin de l'I.F.A.N.*, tomo XXVII, serie B, núm. 3-4, pp. 573-635.

ESTUDIOS DE HISTORIA SOCIAL

CAMPESINADO E ISLAM: ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL CASO DE SENEGAL

CELMA AGÜERO
El Colegio de México

LA RESISTENCIA DEL CAMPESINADO AFRICANO a la dominación colonial y poscolonial ha sido estudiada desde distintos puntos de vista, lo cual ha logrado aclarar —y para uso del administrador a veces— no sólo las modalidades sino también la dinámica y podría decirse “el lenguaje de esa acción”. Las interpretaciones realizadas responden a una amplia gama de enfoques y ofrecen distintas traducciones de esa expresión campesina, logrando, según los casos, penetrar más o menos profundamente en el significado global del fenómeno. Uno de los análisis que ha calado más hondo en la acción campesina de resistencia, captando su fuerza e interpretando más certeramente el lenguaje implícito en esa acción, es el que concibe la respuesta religiosa como una vía de reestructuración social frente a la penetración destructora y arrasante de la economía colonial.

De todos modos aunque ese camino ha logrado visualizar significativamente las instancias y la marcha de esa resistencia también se han encontrado obstáculos difíciles de salvar y, en muchos casos, pendientes fáciles originadas en esquemas que provienen de análisis conceptuales propios de la sociedad dominante.

Si en cambio se propone una reflexión que recupere esos análisis, las manifestaciones de una estructura social cuyo dinamismo no sólo expresa sino también responde a las relaciones entre el modo de producción dominante y las formas subordinadas de producción propias de los países periféricos, se pueden lograr clarificaciones que abren la

perspectiva para un análisis de clase. Cuando en 1970 los campesinos senegaleses de la zona wolof, productores de cacahuete, decidieron no levantar la cosecha, el gobierno advirtió que allí existía una fuerza de respuesta profunda y decidida que la represión no podía debilitar.¹ El precio nacional impuesto ese año no compensaba los esfuerzos, y la decisión de no entregar la cosecha a la cooperativa implicaba privarse del dinero y del crédito que aseguran la subsistencia.

Por una vez los líderes políticos hicieron un llamado directo a los campesinos. El propio presidente Senghor en sus discursos en el campo se dirigió a todos los sectores de la sociedad rural tratando de lograr la adhesión que asegurara un índice satisfactorio de producción del cacahuete para abastecer el mercado mundial de cuyas fluctuaciones depende el presupuesto del país. Ese pedido no tuvo éxito; en muchas zonas la cosecha quedó en el campo y para afrontar la situación los marabuts aseguraron la distribución de sorgo y otros productos alimenticios cultivados en sus tierras por el régimen de trabajo colectivo. Por una vez la sociedad aldeana pudo dar la espalda al mercado nacional administrado por el Estado y enfrentar así a la burocracia representada por la cooperativa para los campesinos.

¿Cómo explicar esa cohesión lograda en una época de crisis tan profunda? ¿Por qué el marabut, considerado a menudo como intermediario entre el sistema imperante y la sociedad campesina, aseguró la sobrevivencia de la aldea en un momento de oposición?

Rastrear las fuerzas que determinan las conductas de una sociedad profundamente marcada por la presencia de la prédica musulmana hecha por la hermandad murida entre otras² significa penetrar en un sistema dinámico y de tran-

¹ Los campesinos pagaron con animales, alimento y esencialmente castigos corporales, prisión y persecuciones el precio de la crisis. Ver R. Dumont, *Paysanneries aux Aboix*, Seuil, París, 1972, p. 198.

² 98% de la población senegalesa es musulmana, de la cual la mitad pertenece a la hermandad de la Tiyaniiya, 30% son muridas, 10% de la hermandad Qaridiyya y el resto son cristianos y otros musulmanes.

sición que ha estructurado la sociedad campesina en Senegal para que ésta encontrara su sitio en la sociedad colonial. Desde esa perspectiva se puede observar que la hermandad habría conseguido reconstruir un orden original y satisfacer la necesidad de organización de las masas expresando al mismo tiempo la desconfianza del colonizado frente al colonizador. La prédica de su fundador Ahmadu Bamba a fines del siglo pasado habría sido el punto de partida de un reagrupamiento de campesinos alrededor de los marabuts, proceso que indicaría una voluntad simultánea de repliegue y de reacción frente a la invasión colonial. Al instalarse así en una cultura islámica lo más alejada posible de la que aportaba el colonizador europeo, el grupo reducía naturalmente toda posibilidad de asimilación o "modernización".

A esta interpretación se agrega un análisis aparentemente contradictorio donde el muridismo aparece como el vehículo esencial de la introducción del cacahuate y de la economía de mercado. Entonces el muridismo expresaría al mismo tiempo la resistencia wolof frente a cierta modernidad cultural y política introducida por el colonizador y el acuerdo de la misma etnia con los objetivos y resultados de la economía de mercado. La extensión de la hermandad convendría pues con la expansión de tal economía.

Este acuerdo aparecería claro en la prédica oral y de marcada acción cotidiana sobre el valor socializado y sacralizante del trabajo. De las cuarenta qasidas atribuidas a Ahmadu Bamba sobre la virtud del trabajo se destacan dos de las más citadas: "Trabaja como si no debieras morir jamás y ruega como si debieras morir mañana" o la más conocida: "Trabajar es orar; trabajad por mí y yo rezaré por vosotros" que han provocado una serie de interpretaciones erróneas y a veces de segunda mano que van desde comparar al muridismo con el protestantismo hasta considerar que el potencial doctrinario de la hermandad es un capital importante capaz de nutrir un decidido salto hacia adelante de la sociedad wolof.

Por otra parte, el trabajo sacralizado sería visto como el complemento de la otra columna de la doctrina que es la relación de dependencia del discípulo (taalibe) con respecto al maestro (marabut) entregándole trabajo a cambio de plegaria y salvación. Ambas configurarían la situación de "dinamismo económico" con la que se caracteriza a la hermandad en su adecuación al sistema colonial como agente intermediario de la explotación campesina. Aquí nos encontramos ante una de las pendientes fáciles del camino, la de aplicar valores provenientes de una experiencia socio-económica distinta y proyectarla a la realidad que se enfrenta. Si para el murida fuera válida la premisa de que el trabajo permite el éxito económico, trabajaría para enriquecerse, pero es lícito preguntarse si su actividad de trabajo no traduce algo distinto a la voluntad de obtener resultados materiales sin tomar la apariencia como realidad como lo ha hecho la administración colonial cuando ha visto en la actividad murida la pérdida de preocupaciones espirituales en favor de una "mística del trabajo". De todos modos y gracias o no a esa mística, la economía de mercado ha terminado por invadir el país hasta el punto de que la producción de alimentos ha disminuido y Senegal importa quince mil toneladas de arroz por año. Esto no debe ocultar la ambigüedad del proceso anterior: cuando taalibes y marabuts muridas se lanzaron al cultivo del cacahuate no adoptaron la economía de mercado más que en apariencia ya que *no hicieron del trabajo una mercancía*, como lo exige el sistema. Este compromiso puede también interpretarse como una tentativa de resistencia a esa economía.

El reciente acceso directo a los textos doctrinales³ y los trabajos de campo realizados desde las perspectivas de la antropología económica y sociológica han ofrecido algunos

³ La más completa exposición del pensamiento de Ahmadu Bamba basada en una recopilación minuciosa de sus textos que comportan 41 qasidas se halla en Dumont F., *Essai sur la pensée religieuse d'Amadou Bamba* (1850-1927). Dakar, 1968, 3 vols.

esclarecimientos y matices a ideas simplificadoras que originaron argumentaciones insostenibles pero reiteradas.

O'Brien por ejemplo dice que el trabajo como tal, el trabajo egoísta, no recibe ninguna aprobación particular, que es el trabajo para el marabut el que posee valor y este valor culmina con el trabajo del taalibe ligado al campo del maestro, lo que se conoce como *daara*.⁴ "A pesar del valor religioso atribuido a ciertas formas de trabajo, la contribución decisiva al cambio socioeconómico se sitúa más en el plano de la organización que en el de la doctrina. De modo que, si el trabajo en una sociedad murida adquiere su precio sólo como ofrenda al marabut, su valorización es parte integrante de una concepción religiosa global de la organización de la hermandad y no se comprende sino en ese marco. Al hacer del trabajo un medio de expresión de la relación personal que en el fondo es la clave del muridismo, campesinos y marabuts han impedido que esa relación se transforme en mercancía cuyo precio sea establecido por el mercado. "Todo sucede como si marabut y taalibe hubieran descubierto y organizado juntos el medio de dar un contenido y formas populares al misticismo sufi y de absorber la economía de mercado y sus categorías neutralizándola al mismo tiempo." ⁵ Por lo tanto no hay que ver en el campesino murida o en el marabut, una especie de empresarios capitalistas capaces de realizar cálculos de costo y de aumento de la productividad. La economía de mer-

⁴ La *daara* como grupo de trabajo de jóvenes al servicio del jeque es una de las más importantes innovaciones de organización de la hermandad murida y es la que más ha contribuido a lograr su éxito en la sociedad campesina. Históricamente fue el instrumento de colonización de tierras por la hermandad, en la actualidad es instrumento de producción rutinaria para uso de los jeques. El carácter de la institución ha cambiado pero, como en su origen, la *daara* sigue sustentando las bases del poder murida. No tiene precedente en la estructura islámica sino en los grupos colectivos de trabajo en las aldeas wolof. Ver D. Ames, "Wolof cooperative work groups", en W. R. Barcon and M. J. Herskovits ed. *Continuity and Change in African Cultures*, Chicago, 1959; D. B. Cruise O'Brien, *The Mourides of Senegal*, Oxford, 1971, p. 163.

⁵ Ph. Couty, "Notion de dynamisme différentiel dans l'analyse économique", en J. Copans et al, *Maintenance sociale et changement économique au Sénégal*, ORSTOM, París, 1972.

cado ha provocado numerosos cambios sociales como la aparición de asalariados y de comerciantes en la sociedad agraria, pero no ha modificado sustancialmente la mentalidad de las masas campesinas. Ellas continúan viviendo en un universo donde la necesidad de una relación de salvación entre marabut-taalibe se basa en la exaltación del trabajo que responde a una ética fundada en el don gratuito, consagrando la dependencia económica bajo la forma de vínculo personal.

En la práctica cotidiana actual del sistema, la distribución del tiempo de producción de los campesinos, muestra que sólo el 10% de su trabajo está dedicado a los campos del marabut, ya sea en forma de actividad colectiva o individual y una parte mayor (entre el 15 y el 50%) está consagrada a las prestaciones que los campesinos se hacen entre ellos a título de santaana.⁶ La cohesión de la sociedad aldeana descansa, pues, en dos tipos de relaciones: por una parte un conjunto de relaciones verticales que ligan al marabut con los campesinos y cuyo equilibrio depende de una instancia inmaterial que es el baraka del marabut —que para hacer una simplificación podría llamarse poder carismático. El marabut es un intermediario necesario entre el fiel y Dios, es por eso que el lazo de dependencia y su contenido religioso forman un todo que sólo arbitrariamente se podría separar en dos aspectos. Económicamente su función de intermediario está marcada por su derecho a recibir una parte del fruto del trabajo individual o colectivo en sus propios campos, además de regalos personales. Así como es individual la relación, la utilización del producto acaparado también es individual y el marabut lo destina a su consumo personal. No existe concentración del producto en manos del grupo marabúutico ni para su uso ni para uso

⁶ Para mayores detalles ver Ph. Couty, J. Copans "Travaux collectifs agricoles en milieu wolof mouride Datou Rahmane II", G. Rochereau "Systeme mouride et repports sociaux traditionnels. Le travail collectif agricole dans une communauté pionniere du Ferlo Occidental", en J. Copans *et al*, *Maintenance sociale et changement économique au Sénégal*, ORSTOM, París, 1972.

de la comunidad. Este fenómeno marca bien el hecho de que el grupo murida no conforme una sociedad global puesto que no ofrece un mecanismo que asegure la reproducción de las relaciones sociales.

Las relaciones horizontales conforman el otro eje de cohesión de la sociedad aldeana. Son relaciones fundadas en la vecindad y se materializan en la ayuda mutua donde el campesino actúa con toda libertad respecto a los preceptos muridas. Ese trabajo colectivo se establece para lograr mejores niveles de rendimiento en distintas etapas del cultivo y se trata de una práctica tan difundida que para algunos trabajos como la cosecha, los campesinos emplean el 51% de su tiempo en la *santaana*, yendo de uno a otro campo de los distintos vecinos. A pesar del alto costo que implica esta convocatoria para el titular de la parcela —quien debe comprar a crédito el arroz de la comida que ofrecerá como única compensación—⁷ ésta es la forma elegida de trabajo que se acepta universalmente y no la de emplear asalariados (*firdus*).⁸

Estos rasgos muestran que el sistema murida que apareció en la coyuntura de la introducción violenta del cultivo colonial del cacahuate logró en ese momento responder a la destrucción política de los reinos wolof por una reestructuración social. Es decir que permitió la introducción de la economía monetaria en las mejores condiciones posibles, sin traumatismo social durable, en una sociedad en vías de destrucción. De modo que la transición que caracteriza al sistema se manifiesta en dos instancias: por un lado, el islam murida permite una recuperación de la sociedad tradicional bajo el efecto de la penetración colonial y por el otro provoca la situación de dependencia general en que esta recuperación parcial se realiza. Actualmente, la economía senegalesa sigue siendo en gran parte dependiente de

⁷ Y pagarlo así a 75 francos el kilo en lugar de 50 francos.

⁸ El valor del cacahuate cosechado por el sistema de *santaana* es nueve veces mayor que el cosechado por asalariados. Se considera en promedio que un campo cosechado por asalariados equivale a seis cosechados por el sistema *santaana*.

las economías desarrolladas pero esa dependencia no tiene efecto motor como en el pasado. La influencia que ejerce el mercado internacional de aceite de soya y girasol, como subproductos excedentarios de bajo precio, incide negativamente en los exportadores africanos de oleaginosas como Senegal, bajando el precio del aceite de cacahuete hasta niveles imposibles de sostener.⁹ Couty dice que si ésas hubieran sido las condiciones de la época colonial los muridas habrían buscado probablemente otro medio que no fuera el trabajo para expresar su adhesión al marabut.¹⁰

Tal situación se hace más clara en la medida en que la relación con la sociedad global senegalesa muestra al grupo wolof murida como uno de los más numerosos respecto al conjunto del campesinado del país, que produce a su vez dos tercios de la cosecha de cacahuete y como una *ethnia* que ejerce un predominio cultural evidenciado por la expansión de su lengua como vehículo de comunicación cotidiana.¹¹

¿Cuál es pues su relación con el Estado? La perspectiva histórica ofrece un buen punto de partida. Desde que el mercado francés lo solicitó y el control político francés lo introdujo, el cacahuete dominó la situación como propuesta comercial. Actualmente la cooperativa agrícola de esencial importancia sirve como institución que canaliza la conexión entre el campesinado y las fuerzas dominantes de la economía y la política. No es una institución completamente nueva. Se basa en antecedentes históricos que los líderes del gobierno resumen como "el hábito de la cooperación": las cooperativas tradicionales de la sociedad wolof y el trabajo colectivo que data de la sociedad precolonial y sobrevive hasta hoy. Para la élite política y la burocracia nacio-

⁹ *Le Monde*, 21 de agosto de 1970.

¹⁰ Ph. Couty, *op. cit.*

¹¹ La tribu de los wolof es la más importante de Senegal (en 1973 contaba con 1 500 000 miembros) desde el punto de vista económico y político. El wolof, la lengua de comercio hablada por dos tercios de la población del país, ha provocado la wolofización no sólo de numerosas aldeas vecinas de los centros importantes, sino que ha penetrado en instituciones del Estado y del partido dominante.

nal el establecimiento de este nuevo esquema de control político en las áreas rurales constituye el eje de su estabilidad, y aun cuando se pueden advertir claras divisiones en los estratos de este grupo dominante, para los fines de nuestro estudio, enfocado sobre el campesinado, puede ser considerado como una categoría relativamente homogénea. Pero al tratar de la estructura de la cooperativa rural, es esencial referirse a la estratificación y diferenciación entre la masa de campesinos productivos y la minoría que se beneficia participando del aparato de Estado (marabuts, comerciantes, funcionarios de la cooperativa).

Desde 1910 la administración francesa estableció sociedades para proveer de servicios al campesinado senegalés manteniendo al mismo tiempo el control oficial sobre algunos aspectos de la producción agrícola. El carácter parcialmente cooperativo de estos organismos creados en principio para asegurar la producción ofreciendo semilla seleccionada, fertilizantes, implementos de trabajo que permitieran al campesino liberarse del peso de deudas y usureros, no impidió sin embargo la promoción de nuevas formas de estratificación rural. Se desarrollaron poderes arcaicos de jeques y marabuts que aprovecharon los programas de créditos y asistencia para ampliar sus tierras de cultivo y su influencia política convirtiéndose en intermediarios entre los franceses y el campesinado wolof. Las relaciones creadas entre esta "nueva clase" y la sociedad campesina, cuyo patrón de estratificación era pre-colonial, se proyectaron luego en las formas que asumió la diferenciación social provocada por el nuevo movimiento cooperativo. En el período 1947-53 las cooperativas de comercialización originaron una alianza de notables rurales (jeques, marabuts, comerciantes y representantes políticos) entre sí y con el administrador, para salvaguardar sus intereses. En 1960, en el momento de la independencia, el gobierno de Senegal intentó una nueva forma de desarrollo rural para controlar el rápido crecimiento de una clase de burgueses rurales. El programa, llamado de "animación rural", intentaba estimular una

nueva conciencia campesina que socavara el dominio de esa incipiente burguesía rural. Pero tanto las formas de instalación como la participación y el sistema de toma de decisiones en asamblea evidencian una absoluta falta de control o de iniciativa de la base: todo estaba decidido por los agentes del gobierno. Ese control administrativo permitió a la burocracia de Estado apropiarse de una gran parte del excedente proveniente de la agricultura comercial en una escala semejante a la del comercio privado del período colonial.¹² El precio nacional del cacahuate se fijaba cada año y el pago a los campesinos se hacía en dinero o en crédito que se redimía en el momento de entregar el producto a las compañías francesas. Dada la situación económica de muchos campesinos, esperar cuatro meses significaba para ellos caer en manos de usureros y comerciantes privados que ofrecían comprar el producto a casi la mitad de su precio. Además, la cooperativa ofrecía a bajo precio implementos de trabajo y fertilizantes que, obligado a comprar sin necesidad, el campesino vendía o empeñaba a usureros quedando así doblemente endeudado por el mismo objeto.

El excedente producido por este sistema iba naturalmente a financiar el aparato del Estado y a sostener a sus empleados que así acrecentaban sus ganancias y se convertían más en parásitos de la producción campesina que en generadores del progreso agrario.

Los campesinos cacahuateros (la mayoría wolof que ofrece el 80% de la producción exportada por el país) constituyen un grupo consciente de estar "cautivo del gobierno" y a la búsqueda de una solución para la inquietud rural. En 1970 muchos campesinos evadieron el control del gobierno y vendieron el cacahuate de contrabando en la

¹² En 1971 el precio pagado a los campesinos en la cooperativa era de 19.5 francos el kilo; el precio cargado por la oficina de comercialización agrícola a los industriales del aceite era de 40 francos, más 4 francos de impuesto de exportación sobre el aceite (el costo de comercialización al Estado era de 4 francos). Esto significa que el Estado obtenía una ganancia de 22 francos por kilo; sin embargo, los campesinos recibían entre 10 y 11 francos por kilo aunque el precio oficial oscilara entre 17 y 19.

frontera de Gambia a 4 francos más el kilo y en efectivo. Otros, simplemente, respondieron a la baja de precios abandonando el cultivo, lo que explica algunas malas cosechas como las de 1968, 1969 y 1970. Muy a menudo abandonaron el cacahuete para dedicarse al sorgo procurando así asegurar su subsistencia.

El gobierno se preocupó seriamente ante estas "revueltas contra el cacahuete" que evidentemente se dirigían contra él más que contra los notables locales que habían aprovechado directamente las consecuencias de la situación pero integrados como estaban a la organización y a la cultura de la sociedad rural resultaban marginales a este descontento inicial. En otros términos, la reacción campesina se dirigía contra el sistema cooperativo y sus administradores —burócratas de la ciudad ávidos de ganancias personales que con la palabra "desarrollo" no hacían más que expresar la voluntad del Estado personificada en la élite nacional apoyada por un aparato burocrático extenso y que a los ojos campesinos había venido a continuar el sistema colonial de explotación.¹³

La crisis mostró a la luz no sólo la condición real de los campesinos sino también las tendencias que emergieron en su acción hacia la formación de una conciencia de esa condición. Paralelamente desde 1970 el gobierno ha debido asumir la realidad y aceptar, según las palabras del presidente Senghor, que "es correcto y eficiente admitir la presión del campesinado contra la maquinaria del partido y del gobierno".¹⁴ En ese momento el gobierno respondió condonando las deudas de las cooperativas con la ayuda

¹³ En el discurso que el presidente Senghor pronunció en el Consejo Económico el 26 de marzo de 1969, dijo: "Sabemos hoy en día que no se puede esperar un aumento en la ganancia del campesino del cacahuete. En tres años las condiciones climáticas desfavorables y la baja del precio mundial han provocado la disminución de la ganancia que se distribuyó entre los campesinos, en cuatro mil millones." La producción ha disminuido de 830 000 toneladas en 1961-68 a 550 000 toneladas en 1969-73 y al mismo tiempo se ha registrado un aumento de los empleados de gobierno de 10 000 en 1959-60 a 61 000 en 1963. Ver O'Brien. *Saints and Politicians*, Cambridge, 1975, p. 131.

¹⁴ *Le Monde*, 21 de agosto de 1970.

de un crédito del Fondo Europeo de Desarrollo y elevando el precio oficial del cacahuete de 19.5 francos el kilo, a 23.

El movimiento cooperativo había entrado en crisis con referencia al menos a algunas de sus metas como la del uso político que se hizo de él para lograr el control rural y extraer con más eficacia el excedente de la producción campesina. Como consecuencia, la alianza de los notables rurales con la burocracia nacional y los líderes políticos tendió a debilitarse puesto que, aun manteniendo el control económico a través del manejo de la institución, nada podía oponer esa "burguesía rural" a la decisión de los productores campesinos de revertir su economía del sector comercial al de subsistencia.

Los escasos recursos políticos y económicos de los campesinos bastaron sin embargo para organizar una vigorosa resistencia pasiva contra el Estado que hizo peligrar —puesto que radicalizó hasta sus límites más extremos las relaciones económicas— la cohesión aldeana basada en parte en preceptos muridas de relación vertical con marabuts y jeques. La sociedad dependiente que se había instaurado en áreas de adhesión murida empezó a mostrar sus grietas, para dar lugar a nuevas formas de respuesta al poder del Estado.

¿Cuál Estado? ¿El Estado de las sociedades poscoloniales heredado de la colonia, con un poderoso aparato burocrático militar que le permite a través de prácticas institucionalizadas regular y controlar las clases sociales indígenas? ¿El Estado que se hace cargo del proceso contemporáneo de producción y asume un papel económico relativamente autónomo apropiándose del excedente económico en favor de una economía que se dirige a través de la burocracia hacia el desarrollo? ¿El Estado donde la clase dominante *debe crear* su posición hegemónica para preservar sus intereses íntimamente ligados con los del mercado internacional? ¹⁵

¹⁵ Para una caracterización y discusión sobre la estructura de clases

Una reflexión sobre las articulaciones del campesinado como clase indígena con toda la complejidad ofrecida por la vigencia de una estructura aldeana marcada por el islam, la supervivencia de formas de explotación de la tierra y de distribución del trabajo y la que provoca la comercialización agrícola impuesta con el Estado poscolonial senegalés abre la perspectiva a un campo de observación con sugerencias de análisis más fructíferas.

BIBLIOGRAFÍA DE REFERENCIA

- Alavi Hamza, "The State in Post-Colonial Societies-Pakistan and Bangladesh", en *New Left Review* 74 (julio-agosto 1972), pp. 59-81.
- Amin S., *Neo Colonialism in West Africa*, Harmondsworth, Penguin African Library, 1973.
- Arrighi G. and J. S. Saul, *Essays on the Political Economy of Africa*, New York, Monthly Review Press, 1973.
- Behrman L. C., *Muslim Brotherhoods and Politics in Senegal*. Harvard University Press, 1970.
- Copans J. et al., *Maintenance sociale et changement économique au Sénégal, Vol. I, Doctrine Economique et Pratique du travail les mondes*. Paris, ORSTOM, 1972.
- Cruise O'Brien D., *The mourides of Senegal*, Oxford Clarendon Press, 1971.
- , *Saints and Politicians, Essays in the organisation of a Senegalese Peasant Society*, Cambridge University Press, 1975.
- , "The Saint and the Squire", in C. Allen and W. Johnson ed. *African Perspectives*, Cambridge University Press, 1970.
- Decraene Ph., "Le Sénégal dix ans après l'Independence" *Le Monde*, 20-3 agosto de 1970.
- Dumont, F., *Essai sur la Pensée religieuse d'Amadou Bamba*. Tesis de Doctorado, Université de Dakar, 1968.
- Dumont, R., *L'Afrique noire est mal Partie*, Paris Seuil, 1962.

del estado poscolonial, véase: Hamza Alavi "The State in Post Colonial Societies Pakistan and Bangladesh" *New Left Review* 74 (July-August, 1972), p. 59, 81, J. Saul "The State in Post Colonial Societies: Tanzania", en R. Miliband y S. Saville *The Socialist Register* 1974, Merlin Press, 1971. Colin Leys "The Overdeveloped Post Colonial State: a Reevaluation" en *Review of African Political Economy*, 5 (January-April 1976).

Dumont, R., *Paysannerie aux abois*, Paris Seuil, 1972.

Saul J., "The State in post-colonial societies: Tanzania" en Maliband, R. y Saville, J. *The Socialist Register 1974*, Merlin Press, London, 1974.

Triningham J. S., *Islam in West Africa*, Oxford Clarendon Press, 1959.

LA PROTESTA ISLÁMICA BAJO UN CAPITAL SEMI- INDUSTRIAL: EXPLICACIÓN DEL MOVIMIENTO 'YAN TATSINE*

PAUL LUBECK
*Universidad de California
(Santa Cruz)*

El movimiento 'yan tatsine

SEGÚN NOTICIAS APARECIDAS EN LA PRENSA NIGERIANA en la última semana de febrero de 1984, estallaron motines religiosos en Yola (capital administrativa del estado de Gongola), similares a los que ocurrieron en 1980 en Kano y Maidugari (estado de Bornu), así como en Kaduna en 1982.¹

El conflicto fue asombrosamente parecido a los casos anteriores: una secta islámica herética conducida por su profeta, Mohammed Marwa, trató de obtener el control de la ciudad, o de un barrio, provocando una insurrección armada contra las fuerzas de seguridad nigerianas. El resultado fue el "vigi-

* Trabajo presentado en el simposio sobre "El Islam popular en el África del siglo XX", realizado los días 2 y 3 de abril de 1984 en el Programa de Estudios Africanos de la Universidad de Illinois (Urbana).

¹ No me detendré a describir los sangrientos detalles de las cuatro insurrecciones urbanas más importantes en las que se dice que el 'yan tatsine atacó a la población local, tomó rehenes y mató a cientos, si no es que a miles, antes de que a ellos mismos les dieran muerte las fuerzas de seguridad nigerianas y los grupos locales de vigilancia. Muchos observadores nigerianos concuerdan en que dichos grupos mataron a extranjeros inocentes durante el quebrantamiento del orden civil que acompañó a la insurrección. Las mejores fuentes son: *The New Nigerian* (que presentó el Informe Aniagolu en forma seriada), *West Africa* y *West News*. Para un resumen del incidente de Kano, véase *New York Times* del 12 de enero, 1981.

lantismo” (comités de vigilancia formados en el siglo XIX, con poderes policíacos para capturar y realizar un juicio sumario a los delincuentes), un amplio desorden civil y miles de muertos. El profeta Maitatsine murió junto con miles de sus seguidores durante la insurrección de diciembre de 1980 en Kano. Su nombre proviene de la palabra hausa *tsine* (“maldecir o vituperar”) y, en la práctica, de su imprecación *Allah ta tsine* (“Dios te maldiga”), que empleaba contra los no creyentes, especialmente contra aquellos que estaban ligados al consumismo occidental moderno y a quienes definía como corruptos. Maitatsine significa por lo tanto “el que maldice”.

Las explicaciones sobre la insurrección y el compromiso suicida y disciplinado de sus seguidores varían de acuerdo con la perspectiva de los observadores. Algunos hacen hincapié en los ritos, las pociones y la “arena mágica”, que supuestamente hace al *'yan tatsine* invencible frente al armamento moderno de las fuerzas de seguridad nigerianas. El gobierno de Shagari, ahora desacreditado y espectacularmente corrupto, sugirió que se trataba de extranjeros porque temía la influencia de Kadafi, el demonio máximo de la insurrección islámica, según los regímenes conservadores y pro-occidentales. Sin embargo, la comisión investigadora de los disturbios en Kano, a cargo del juez Aniagolu, reconoció que el fundamento de la insurrección fue el desempleo de jóvenes campesinos que migraban a Kano después de la cosecha, donde se volvían “vulnerables a las tentaciones”.² Por supuesto, los partidos políticos en contienda —el Partido Nacional de Shagari y el Partido de la Redención de los Pueblos dirigido por Rimi, gobernador del estado de Kano— se acusaron mutuamente de haber tenido estrechas relaciones con Mohammed Marwa, antes de la insurrección.

No obstante, y aunque no cabe duda de que la ideología y las prácticas del *'yan tatsine* son obviamente milenaristas (pues esperaban la llegada del milenio, creían ser invencibles y poseían un antimaterialismo “de otro mundo”), el centrarse en las reconocidas y extravagantes creencias y prácticas de esta secta, explicaría de manera insuficiente la persistencia, volu-

² *West Africa*, 12 de marzo de 1984, p. 539.

bilidad y, sobre todo, el carácter antinstitucional de este movimiento.

Una explicación adecuada debe mostrar los vínculos que existen entre la ideología del movimiento y las relaciones sociales y materiales que le dieron origen. Por ejemplo, si se desea explicar que el éxito del movimiento estuvo determinado por el carisma personal de Marwa, por las ideas contenidas en sus creencias heterodoxas o por la ignorancia del empobrecido estudiante coránico (o *gardi*) que seguía sus instrucciones, sería entonces necesario explicar *por qué* estalló en ese momento y no antes, cuando, según un periódico local, Marwa fue expulsado de Kano en 1963 por el emir Sunusi. ¿Cómo cambió la sociedad, la política y la economía de Kano entre 1963 y 1980? Si bastaran las ideas, abstraídas de las condiciones sociales y materiales necesarias para apoyarlas y reproducirlas, para provocar un movimiento social antinstitucional como el *'yan tatsine*, entonces, tales movimientos serían algo muy común (en California, por ejemplo, no escasean los movimientos religiosos igualmente extravagantes, que sin embargo no provocan insurrecciones sociales). No obstante, a pesar de que en Kano, como en cualquier otra parte, nunca faltan ideas, teorías y soluciones utópicas para resolver los problemas primordiales de la sociedad humana —escasez de bienes materiales, injusticia social y seguridad personal—, hay que reconocer que esas ideas se vuelven operativas para un movimiento social sólo cuando existen las condiciones sociales y materiales para apoyar, reclutar y reproducir material e ideológicamente a los seguidores de determinado movimiento social.

Si se acepta esta premisa metodológica, y si se dejan las cualidades personales carismáticas de Marwa a los psichistoriadores, entonces es necesario examinar los orígenes históricos, las circunstancias materiales cambiantes y las frustraciones culturales de los seguidores de Marwa: los *gardawa*. La palabra *gardi* (singular en la lengua hausa) se refiere a quien se considera discípulo de un *mallam* coránico (cf., *ulema*). Éste recorre las comunidades musulmanas con sus alumnos pidiendo caridad y, si es necesario, realizando tareas materiales o espirituales para la comunidad que lo hospeda. Todas las fuentes concuerdan en que el recurso fundamental para el reclutamiento

de miembros del 'yan tatsine era esta población flotante surgida de la sociedad hausa y las sociedades vecinas. Por lo tanto, en esta investigación, la unidad clave de análisis serán los *gardawa* y sus redes, que se extienden de las zonas rurales a las urbanas. En segundo lugar, a fin de comprender por qué esta antigua categoría social musulmana funciona como un fértil terreno de reclutamiento para un movimiento milenarista, insurreccionista y antimaterialista como el 'yan tatsine, es necesario analizar la naturaleza cambiante de esta tradición peripatética a lo largo de tres fases distintas: el siglo XIX bajo el califato de Sokoto; el período capitalista colonial mercantil (1900-1966); y el período contemporáneo del “auge petrolero” en un capitalismo semi-industrial. Y, después de examinar a los *gardawa* y sus redes durante estas tres fases, se propondrán algunas explicaciones sobre la atracción que sienten los *gardawa* por el 'yan tatsine, analizando críticamente la economía urbana contemporánea, la reestructuración del Estado y especialmente las autoridades locales del gobierno, así como el contenido “populista” de la ideología de Marwa. Ya que la insurrección de Kano fue la primera y la más destructiva y, por ello, la más estudiada por las comisiones oficiales, en este escrito sólo se analizará el caso de Kano.

Una vez delineados estos tres períodos, se tratará el problema teórico que plantean las redes urbanas islámicas. Al seleccionar como centro de interés a los *gardawa* y a las instituciones con las que se han asociado durante estos tres periodos históricos, se intentará demostrar la forma en que una institución precapitalista, con función precapitalista y que se apoya en comunidades esencialmente precapitalistas, es modificada por el desarrollo capitalista en el período contemporáneo; finalmente se demostrará cómo reacciona ante éste. Al describir la relación entre las redes islámicas y las instituciones capitalistas más recientes, se tratará de mostrar las formas impredecibles, y con resultados a menudo contradictorios, en que las instituciones precapitalistas se articulan con las capitalistas. Con la palabra “articulación” me refiero a la coexistencia de instituciones, ideologías y prácticas sociales que surgen a partir de modos de producción precapitalistas y capitalistas, que se relacionan entre sí de tal manera que influyen el desarrollo lógico

de ambos.³ Si se admite que el capitalismo es el modo dominante y que a partir de 1900 avanza a costa de las instituciones precapitalistas, entonces cabe suponer que las instituciones precapitalistas constriñen el desarrollo capitalista en otras situaciones. Y, lo que es más importante, se argumentará que resulta imposible comprender la vida social urbana, así como a los *gardawa* en Kano, si no se toma en cuenta la articulación entre las instituciones capitalistas y precapitalistas y el producto conjunto de la articulación entre ambas. Se examinará una institución precapitalista durante un período suficientemente largo para comprender la forma en que las redes de la escuela coránica se articulan con las ciudades nigerianas del norte.

Las escuelas coránicas y las redes islámicas en Kano durante el siglo XIX

Puesto que las redes islámicas pertenecientes a la tradición peripatética anteceden al *jihad* (guerra santa) de Usman dan Fodio (1804), resulta conveniente empezar con la era del califato de Sokoto, ya que, como éste formaba parte del imperio musulmán, las redes islámicas y las escuelas coránicas eran parte de la expansión, reproducción e integración ideológica del desarrollo social precapitalista. Hay que tener presente que dan Fodio fue un estudiante coránico itinerante en su juventud. La clase dominante, la aristocracia musulmana, que era urbana y tenía puestos burocráticos, legitimaba su dominio y la explotación del campesinado mediante la ideología de la ley musulmana. Independientemente de la posición que se tenga respecto a la relación de la práctica decimonónica y a los ideales de la *shari'a* (la ley islámica), es un hecho que los jefes del *jihad* alentaban la expansión del aprendizaje del islam y su conocimiento profundo. Más aún, para los campesinos, el conocimiento del islam ofrecía, junto con el comercio, uno de los pocos caminos para lograr ascender como *mallam*, como escriba o

³ Hay un excelente análisis del enfoque de los modos de producción en A. Foster-Carter, "The Modes of Production Controversy", *New Left Review* 107 (enero-febrero, 1978); también P.P. Rey, *Les Alliances de Classes* (París, Maspéro, 1973).

empleado menor en la burocracia patrimonial del Estado.

Si bien el estado islámico y su ideología integraban este desarrollo social precapitalista, fueron razones económicas y ecológicas las que llevaron a la tradición peripatética a asumir la forma de migración temporal, en la que los jóvenes campesinos se dirigían a los centros de comercio y artesanía industrial, ubicados tanto en zonas rurales como urbanas. Situada en un medio ambiente difícil, donde la precipitación pluvial es incierta (aunque sea abundante, sólo se da cuatro meses al año), la tradición peripatética se relaciona armoniosamente con las necesidades y los riesgos de la economía familiar campesina. En la época de la cosecha, especialmente entre los hausas rurales, se separa el grano y se almacena hasta la siguiente época de lluvias para alimentar a los miembros de la familia que trabajan activamente. No hacerlo pondría en peligro la supervivencia de la familia. Los niños y los jóvenes, de importancia primordial durante los períodos de siembra y cosecha, se convierten en una sangría del aprovisionamiento de granos al hogar durante los meses posteriores a la cosecha, hasta que llegan las lluvias que marcan la temporada de siembra. Debido a esta restricción ecológica sobre la seguridad familiar, la tradición del *mallam* itinerante ofrecía un beneficio económico positivo, porque reducía el riesgo de hambruna del hogar y, además, acrecentaba las habilidades de los jóvenes, al tiempo que procuraba formalmente llegar a la meta ideológica que consistía en difundir y profundizar el conocimiento y la práctica del islam en el califato de Sokoto.⁴

Los padres que envían a sus hijos a recorrer camino con un *mallam* dicen que éstos adquieren la disciplina y el aislamiento necesarios para fructificar en el conocimiento del islam. Aunque a menudo los *mallam* conducen a sus seguidores a zonas rurales donde éstos realizan trabajos agrícolas para ellos, muchos migran también a las ciudades y centros comerciales ubicados en las rutas de comercio del califato de Sokoto. Aquí

⁴ Sobre educación coránica: J. Chamberlin, "The Development of Islamic Education in Kano City, Nigeria", tesis de doctorado en Columbia University, Nueva York. J. Paden, *Religion and Political Culture in Kano*, Berkeley, University of California, 1974.

la práctica prescribe que los jóvenes y los niños pidan limosna en los centros más boyantes del Estado musulmán, para estudiar el Corán o textos más avanzados y, al mismo tiempo, ocuparse en un trabajo productivo, ya sea para su *mallam* o ganando un salario, como en la industria del teñido con índigo. Según Shea, dicha industria requería constantemente el aumento de trabajadores que tiñeran ropa para la caravana que estuviese de paso y cuyo pedido excediese el abastecimiento del comerciante. Debido a que los estudiantes coránicos no pertenecían a estas comunidades, resultaban especialmente aptos para trabajar como empleados temporales en el comercio de ropa para exportación, que era uno de los pilares de la economía de Kano durante el siglo XIX. Más aún, Shea destaca un caso en el que un *mallam* de Kano construyó en las ciudades fosas para teñir, con el fin expreso de que los estudiantes coránicos pudieran mantenerse en la ciudad durante la migración de la temporada de secas.⁵

Por lo tanto, en los confines del desarrollo social musulmán precapitalista, la tradición peripatética estuvo en armonía con las restricciones ecológicas, las metas ideológicas y las necesidades económicas del desarrollo social precapitalista. Es obvio que los *gardawa* y las escuelas coránicas peripatéticas extendieron las creencias islámicas entre los *talakarwa*. De ahí que estas instituciones desempeñaran un importante papel en la reproducción ideológica, política y, hasta cierto punto, económica de la sociedad precapitalista. Lo más importante es que la ética y las normas de rango y honor de la sociedad precapitalista requerían que los estudiantes coránicos recibiesen caridad en forma de casa y comida. Gracias al alivio que implica la migración coránica de las zonas rurales a las urbanas para el consumo campesino de grano, la institución de las escuelas coránicas es en realidad una forma de *redistribución* de la riqueza, que pasa de los habitantes urbanos a los hijos de los habitantes rurales, según las normas de la caridad islámica. Los estudiantes coránicos itinerantes aprendían incluso habilidades artesanales y comerciales valiosas durante su estancia en

⁵ P. Shea, *The Development of an Export-Oriented Dyed Cloth Industry in Kano Emirate*, tesis de doctorado, Wisconsin, Madison, 1975.

la ciudad y, probablemente, muchos de ellos eran absorbidos por las casas de sus patrones.

A cambio de la alimentación, el hospedaje y, quizá, la ropa que se daba a los estudiantes de un *mallam*, el jefe de familia podía beneficiarse de los conocimientos y de los servicios rituales del *mallam*. Por regla general, los *mallam* itinerantes vivían en el vestíbulo de un conjunto de casas, por lo que se acuñó la frase: *mallamin tsoro* (literalmente “el vestíbulo del *mallam*”). A menudo los hijos continuaban la relación que se había establecido entre sus padres y un patrón; los vínculos rurales-urbanos reducían el dominio de la ciudad sobre el campo; además de que las nuevas ideas, tanto religiosas como seculares, se difundían de los centros urbanos al campo.

Tanto los factores económicos como los ecológicos crearon la base material para la contribución de los *gardawa* y la tradición peripatética a la integración política y cultural en el califato de Sokoto. Shea hace notar que los *gardawa* itinerantes constituían un “grupo de trabajo flotante” para los centros artesanales. Probablemente trabajaban por menos dinero que los “jefes de familia” y eran dirigidos por sus maestros coránicos, que tenían mayores conocimientos. Además, sus redes de información les permitían conducir a los *gardawa* a los centros económicos donde había demanda de trabajo poco capacitado y de temporada.⁶ Es importante hacer hincapié en que existe una relación entre la ecología, la economía y la ideología cuando se hace una evaluación del papel desempeñado por los *gardawa*. Debido a que la mayoría eran trabajadores temporales que regresaban a su casa a sembrar cuando llegaban las lluvias, formaban una categoría ideal de trabajo para la industria artesanal, que estaba dominada por los comerciantes capitalistas musulmanes. Gracias a que podían movilizarse, estar disponibles y tener una residencia temporal, los patrones podían evitarse el gasto de una relación permanente de trabajo.

Por último, las redes islámicas y coránicas funcionaban para integrar a las zonas urbanas las rurales, que estaban ideológica

⁶ P. Shea, “Approaching the Study of Production in Rural Kano”, que aparecerá en el libro de B. Barkindo, *A History of Kano*.

y socialmente separadas del desarrollo social precapitalista. Al reproducir las condiciones ideológicas y políticas necesarias para el mantenimiento del desarrollo social islámico de los hausas, la red de la escuela coránica peripatética reducía los problemas de un campesinado que existía en relación precaria con un medio duro e incierto. Los estudiantes coránicos que residían en las zonas urbanas no sólo eran los destinatarios de la caridad urbana y la redistribución social, sino que también proporcionaban una fuente adicional de trabajo a las empresas artesanales y comerciales. Finalmente, hay que hacer notar que las escuelas coránicas peripatéticas prosperaron porque recibían el apoyo de la clase dominante, que controlaba el Estado, y porque se integraban bien a las necesidades económicas de la economía urbana.

Redes coránicas, gobierno colonial y capitalismo mercantil

El gobierno colonial no interfirió la práctica islámica en el califato de Sokoto. De hecho, el "gobierno indirecto" creó una alianza entre una facción de la aristocracia musulmana y el Estado colonial, en la cual las empresas de comercio exterior, a través de una serie de agentes, vinculaban a la familia campesina preexistente y a los sectores mercantiles con la economía del mundo capitalista. En este sentido, el capitalismo mercantil colonial, aunque subordinado al capitalismo industrial ubicado en Europa occidental, estaba articulado al desarrollo social islámico preexistente de los hausas. Debido a que ni los colonos blancos, de capital minero, ni las plantaciones extranjeras secundaron al gobierno británico, el capitalismo no penetró completamente en el campo ni en la economía rural, excepto a través del comercio, el crédito y los nuevos artículos de consumo. Es verdad que este proceso erosionó gradualmente la autonomía y la seguridad de la familia, así como su seguridad material, pero dicho proceso se realizó a lo largo de varias décadas. En los centros urbanos, como Kano, las empresas extranjeras emplearon trabajadores asalariados temporales solamente para el transporte de cosechas producidas por los campesinos, como el cacahuate y el algodón. De ahí

que el capitalismo, a nivel de producción, en la agricultura, la minería o la industria, no se introdujera significativamente durante el período colonial. Esto tuvo como resultado una articulación retrasada y colonial entre el capitalismo y el desarrollo social precapitalista. Este proceso afianzó el dominio técnico de la clase gobernante sobre el campesinado, reforzó y hasta extendió la influencia de las instituciones islámicas (en parte como resultado de la resistencia musulmana) y profundizó las reglas del mercado y de las relaciones de los artículos de consumo en general, en zonas que no habían sido gobernadas previamente por el capitalismo mercantil musulmán. Obviamente, las contradicciones surgidas de esta articulación se expresaron en forma de tensiones en el aparato estatal: había muy pocos funcionarios coloniales que pudiesen corregir los abusos tradicionales de los empleados musulmanes, que ahora eran asalariados y a la vez burócratas coloniales. Los funcionarios coloniales se oponían al mercado de tierras urbanas y a cualquier desarrollo técnico de la producción agrícola y, lo que es más importante, el gobierno autoritario ejercido por el emir aumentó, debido a que los británicos quitaron los frenos tradicionales al poder centralizado.

La ciudad colonial de Kano fue una de las pocas ciudades precapitalistas que se benefició con la terminal ferroviaria, el comercio de cacahuete y las inversiones en infraestructura hechas por el Estado, mediante los impuestos directos e indirectos a la producción del campo. Además, no había una razón para que las migraciones coránicas temporales a Kano terminaran, puesto que los poblados campesinos y la ciudad musulmana precapitalista permanecieron intactos. De hecho, el desarrollo de las carreteras probablemente incrementó el flujo de estudiantes coránicos hacia ciudades como Kano, ya que la llegada del ferrocarril y los vehículos de motor redujeron el número y la importancia económica de los centros urbanos ubicados a lo largo de las rutas de las caravanas y aumentaron la importancia de los que estaban localizados a lo largo de las vías férreas y las carreteras. De ahí que los *gardawa* itinerantes, suficientemente afortunados como para recibir caridad en forma de transporte, usaron la nueva red de transporte colonial que conducía a ciudades como Kano. Más aún, se podría

afirmar que la *Pax Brittanica*, al poner fin al tráfico de esclavos y a la guerra entre los estados, aumentó en realidad la oportunidad de los estudiantes coránicos de migrar permanente o temporalmente a ciudades como Kano. Por lo tanto y de manera general, las redes islámicas y las instituciones de las escuelas coránicas no disminuyeron (probablemente aumentaron) entre los *talakarwa*, como una reacción a la conquista colonial de los cristianos, enemigos históricos de la comunidad musulmana.

Los estudiantes coránicos y el mercado de trabajo antes del auge petrolero

Antes de los años 1974-1975, cuando los ingresos petroleros aceleraron el crecimiento capitalista, la centralización estatal y el aumento de los costos de los medios de subsistencia o de consumo, los estudiantes coránicos siguieron relacionándose armoniosamente con la economía urbana, e incluso fueron absorbidos por la fuerza de trabajo industrial de Kano. Llama la atención que entre los trabajadores hausas y fulanis entrevistados en 1971, el 13.8% respondiera que emigró a Kano por primera vez para seguir sus estudios coránicos.⁷ Es obvio que gran parte del modelo histórico de migración itinerante temporal, de las zonas rurales a la urbana Kano, se mantuvo y se articuló, primero con el mercado de trabajo urbano y, después, con las industrias estimuladas por las necesidades de producción surgidas a raíz de la guerra civil nigeriana.

Si se estudia la vida cotidiana de los estudiantes coránicos, se observa que se levantan temprano por la mañana para orar y estudiar sus lecciones hasta media mañana; después acostumbra realizar trabajos ocasionales o artesanales. Estos últimos comprenden diversas actividades, tales como coser las capas multicolores tan musulmanas, coser botones en la vestimenta de sus *mallam*, teñir ropa a la usanza tradicional o, para alumnos de más edad, reparar casas de adobe durante la estación

⁷ Véase P. Lubeck, "Industrial Labor in Kano", que aparecerá en Barkindo, *op. cit.*

seca. En los mercados públicos, la influencia institucional islámica en la economía del bazar está estructurada de tal manera que ya es tradición que a los estudiantes coránicos se les conceda el derecho de cargar los paquetes de los compradores. Por lo tanto, el comprador musulmán considera que apoyar a los estudiantes coránicos es una forma de caridad. Abundan los ejemplos de la forma en que los estudiantes coránicos, especialmente durante la estación seca, satisfacen la necesidad de servicios ocasionales en las ciudades musulmanas del norte de Nigeria. La reclusión de las mujeres casadas provoca que los niños transporten materias primas y productos terminados de una casa a otra y de la casa al mercado; las mujeres que no tienen niños de edad apropiada emplean a los estudiantes coránicos para cubrir esa necesidad.

También resulta interesante notar que el rango de estudiante coránico existe como una categoría objetiva en la mente de los jóvenes que migran a las ciudades exclusivamente por razones económicas. Esto fue patente cuando se entrevistó a obreros sobre su adaptación a la ciudad. Los jóvenes, que acababan de llegar a la ciudad y que no contaban con ningún patronazgo u otro apoyo, asumían el rango de estudiante coránico para poder subsistir de la caridad, generalmente en forma de comida. Los habitantes de la ciudad distribuían esta caridad a aquellos estudiantes que cantaban versos coránicos frente a las casas. En este sentido, el rango de estudiante coránico funciona como una institución precapitalista de subsistencia, una especie de nivel absoluto de subsistencia definido socialmente, que asegura una sobrevivencia mínima a los jóvenes que migran a la ciudad. Más aún, el hecho de que esta institución de subsistencia sea islámica significa que resiste mejor la penetración del capitalismo que la mayoría de las instituciones precapitalistas.

Tomando en cuenta la introducción de la producción capitalista en forma de industrias de sustitución de importaciones a fines de los cincuenta y en los sesenta, es interesante preguntar cómo se relacionan las redes coránicas con el mercado de trabajo urbano y con el trabajo asalariado industrial. Por supuesto, los orígenes ya consignados y la finalidad de ambas actividades se contraponen: por una parte, los estudiantes corá-

nicos buscan trabajo asalariado temporal para proseguir su educación islámica y, así, reproducir las instituciones precapitalistas que dieron lugar a la sociedad islámica. Por otra parte, el mercado de trabajo urbano trata de colocar la mano de obra esencialmente en las fábricas, cuya última finalidad es acumular capital y extender la industrialización capitalista. Curiosamente, las dos actividades, la enseñanza coránica y el trabajo asalariado industrial, se dan a la vez de una manera armoniosa y antagónica. Las entrevistas con obreros muestran que, cuando los estudiantes coránicos acarreaban paquetes en el mercado o participaban en algún trabajo temporal, eran absorbidos gradualmente por el mercado de trabajo urbano. A menudo los administradores de las fábricas reclutaban trabajadores temporales en los mercados públicos o en los centros de transporte, donde siempre hay una bolsa de trabajo a su disposición. En estos lugares, las dos instituciones, la de las redes de la escuela coránica y la del mercado de trabajo urbano, se cruzan socialmente, es decir, se articulan de tal manera que la industria absorbe a los estudiantes de la escuela coránica. Otros estudiantes coránicos que también son obreros afirman que eligieron libremente el trabajo industrial porque deseaban obtener nuevos artículos de consumo o porque deseaban casarse y necesitaban un ingreso fijo para mantener a sus esposas.

En varios textos anteriores a éste se ha demostrado que los estudiantes coránicos y los *mallam* forman un grupo con un rango diferenciado, que se entreteje con el emergente proletariado industrial.⁸ En determinadas épocas, este grupo ha opuesto resistencia a formas de disciplina industrial que contradicen las obligaciones rituales prescritas por los musulmanes, tales como el tiempo correcto de la oración. En muchas instancias, la resistencia musulmana a la disciplina de la producción capitalista reforzaba en realidad la solidaridad de la clase obrera y estimulaba la formación de sindicatos, a pesar de que en su origen y propósito trataba de cumplir con una obligación ritual precapitalista. Más aún, un riguroso análisis

⁸ "Class Formation at the Periphery: The Convergence of Class and Islamic National Consciousness", en R. e I. Simpson (compiladores), *The Sociology of Work: Workers' Consciousness* (Greenwich, CT JAI Press, 1980); también *Islam and Urban Labor in Northern Nigeria: The Making of a Muslim Working Class* (aparecerá en breve).

estadístico ha demostrado que existe una correlación entre la participación en instituciones islámicas, escuelas coránicas y hermandades islámicas, y el apoyo a los conflictos de la clase obrera y la creación de organizaciones obreras. En este caso, las instituciones precapitalistas se articulan con una clase formada por el capitalismo, para apoyar los conflictos de clase de los trabajadores musulmanes. En todos los casos, mientras más participaba un trabajador en las instituciones musulmanas, más probable era que exigiera respeto a sus “derechos, que resistiera la proletarización y el dominio de los supervisores, así como que estuviera de acuerdo con la aseveración: ‘El islam acepta la huelga por una razón justa’”. Se menciona esto de paso, pues aunque no concierne directamente al tema de este texto, proporciona una prueba más para especificar los resultados de la articulación entre las instituciones capitalistas y las precapitalistas.

En resumen, antes del auge petrolero, las redes de la escuela coránica se articulaban con el mercado de trabajo urbano y con la clase obrera industrial en formas contradictorias pero complementarias. La mayoría de los estudiantes pasaba por el mercado de trabajo urbano, pero regresaba a sus zonas rurales cuando las lluvias señalaban el inicio de la época de siembra. Para estos estudiantes las instituciones precapitalistas seguían funcionando, pues liberaban a la familia campesina de alimentar a los miembros marginalmente productivos y mantenían las condiciones ideológicas de las que dependía la reproducción del hogar musulmán de habla hausa. Sin embargo, aunque se mantuvieran los vínculos rurales-urbanos, las ciudades continuaban creciendo, recibían una parte desproporcionada de las inversiones y gozaban de lugares de recreo y culturales; de tal manera que parecería que, en la última década, se quedó en la ciudad una mayor proporción de los migrantes estacionales de la escuela coránica. Aunque no se quedaran después de la temporada de lluvias, las redes coránicas de la estación de secas ya habían introducido a los jóvenes a las ventajas y amedidades de la vida urbana, estimulando así su interés por una migración permanente a ciudades como Kano. Por lo tanto, podemos observar en qué forma la institución precapitalista de la escuela coránica peripatética, al introducirlos a los pro-

cesos urbanos capitalistas periféricos, disminuye el compromiso de los jóvenes con la vida del poblado y con los métodos de producción de la familia precapitalista.

Por último, la cantidad de estudiantes coránicos aumentó a medida que disminuyeron los ingresos rurales por causas naturales, como plagas del cacahuete y sequías, así como por el abandono sistemático del sector rural por los planificadores estatales; los habitantes de la ciudad acabaron por considerar a los estudiantes coránicos vagabundos y golfos. De ahí que, cuando empezó el auge petrolero, los estudiantes coránicos se habían convertido en una gran población flotante, cuya experiencia reflejaba muchas de las tensiones inherentes al desarrollo capitalista periférico de Nigeria; no obstante, era una categoría social que se mantenía gracias a la constancia de la ética y de las normas de caridad islámicas profesadas por los habitantes de la ciudad.

Los *gardawa*, las redes coránicas y el capitalismo semi-industrial

La magnitud del cambio producido por el incremento de los precios del petróleo en la economía nigeriana durante la década de los setenta, se puede aquilatar a partir de las siguientes estadísticas: en 1970 el total del ingreso federal, incluyendo las ganancias obtenidas por todos los artículos de exportación, fue aproximadamente de 1 000 millones de dólares; para 1980 ese mismo ingreso se aproximaba a los 23 mil millones de dólares. ¿Cuáles fueron las consecuencias de esta gran inversión de dinero manejada por las instituciones estatales en una ciudad musulmana septentrional como Kano? Para empezar, es necesario saber que el aumento del ingreso petrolero ocurrió al mismo tiempo que una severa sequía, por lo que el equilibrio de las relaciones entre las zonas rurales y urbanas se debilitó tanto por factores naturales como socioeconómicos. A diferencia del aumento en la demanda mundial de productos agrícolas provenientes de pequeños propietarios, que propiciaba una distribución pareja y descentralizada de las ganancias en los estratos regionales y sociales, el incremento deter-

minado por la OPEP en los ingresos del petróleo nigeriano dio como resultado la centralización estatal. De esta manera el nivel económico de la aristocracia local musulmana y del gobierno del estado de Kano acabaron por depender del precio y de la demanda de petróleo en el mercado mundial. Las rentas petroleras y la centralización estatal a nivel federal determinaron que el acceso a los ingresos del Estado, en forma de contratos estatales, préstamos y una gran corrupción, se convirtiera en el camino perfecto para la acumulación de capital entre la pequeña burguesía mercantil e industrial del norte. De ahí que la burguesía burocrática estatal colocara miles de millones en proyectos de infraestructura urbana (por ejemplo, calles nuevas y modernas que atravesaban la parte vieja de la ciudad de Kano) y, por supuesto, grandes edificios para oficinas; la pequeña burguesía respondía invirtiendo en edificios para oficinas, así como en casas para profesionistas, empleados y obreros. La producción industrial aumentó, aunque no en proporción a la demanda de empleo asalariado de los migrantes.

Por estas razones, la industria más dinámica durante el auge petrolero fue la construcción. Una de sus características es que requiere de gran número de trabajadores no capacitados durante temporadas breves, pero con salarios comparativamente altos. Debido a que el precio del trabajo se incrementó enormemente después de los aumentos de salario de Udoji (1975) y después de la rápida subida de los precios de los alimentos en las ciudades, la construcción moderna con cemento sustituyó a la construcción tradicional de adobe; hay que señalar que los *gardawa* de origen rural eran muy diestros en la técnica del adobe, pero desconocían la construcción moderna con cemento. Además, la infraestructura estatal moderna, calles, instalaciones industriales y nuevas zonas residenciales (situadas en terrenos confiscados a los campesinos de los suburbios densamente poblados), así como nuevas instituciones comerciales y de educación estatal, como la Universidad Bayero, alteró radicalmente la forma física y las relaciones espaciales de Kano. Más aún, como la compensación a los campesinos (si es que la obtenían) no se calculaba según la tasa del mercado sino más bien como una gratificación por las molestias y se destinaba a hacer mejoras, entonces la expansión física, dirigida por el sector estatal,

era considerada ilegítima por muchas de sus víctimas y sus defensores. Hay que advertir que durante la Segunda República (1979-1983), algunos incendios "espontáneos" en el Ministerio de Trabajo y Arbitraje y en la Dirección de Planificación Metropolitana de Kano destruyeron los registros de transacciones de terrenos. Al igual que en la capital federal de Lagos, la mayoría de los observadores calificaron estos incendios de premeditados y destinados a encubrir las transacciones corruptas de bienes raíces de los funcionarios estatales y sus amigos en las transferencias de terrenos de los campesinos de los suburbios, quienes a menudo participaban en su calidad de *gardawa* en las complejas redes de la escuela coránica. Por último, la forma física de la ciudad se transformó mediante un proceso de *gentrificación* (aburguesamiento) que provocó que zonas donde antes residían los trabajadores pobres, como Tudun Wada, se convirtieran en el objetivo principal de los especuladores, quienes arrasaron las viejas casas y las reemplazaron por modernas estructuras de cemento.

Tomando en cuenta el cambio en la forma física, otra transformación de igual envergadura fue la internacionalización del consumo. Es obvio que antes de la guerra civil y del auge petrolero existía una gran desigualdad social y económica en Kano. Pero el gasto público del dinero era restringido, siguiendo generalmente las normas de dignidad musulmanas. Más aún, las grandes riquezas estaban confinadas a la clase mercantil e industrial y su aliada, la aristocracia musulmana, que ocupaba puestos burocráticos. Para documentar la transición a la internacionalización del consumo, podrían citarse las espléndidas mansiones de los ricos, la proliferación de aparatos de música y televisión o el estilo de vida dispendioso y transnacional de los nuevos ricos, quienes "alzaban el vuelo" para hacer compras en Londres; pero el indicador ideal desde la perspectiva de los *gardawa* es el aumento de propietarios de automóviles. Las nuevas calles están hechas para ese objeto de consumo de las élites, ya que los pobres que caminan o van en bicicleta no requieren de avenidas de cuatro carriles. El Estado subsidiaba a los empleados administrativos mediante créditos baratos la compra de automóviles, por lo que la adquisición se multiplicó durante el auge petrolero: por ejemplo, en 1970 el

registro de automóviles en Kano llegó a 693, es decir, el 18.2% del total de los registros; en 1976 el número se había elevado a 5 595, o sea el 24.8% del total, lo que implica un aumento del 707.4%.⁹ Por último, como sabe cualquiera que haya manejado en Kano, en ninguna parte es tanta la tensión producida por el desarrollo rápido y desigual como en las calles, donde la competencia y la imprudencia matan a miles cada año.

Antes de analizar los efectos que tuvo en los *gardawa* de Kano el capitalismo semi-industrial durante el auge petrolero, es necesario analizar el efecto de la presión desigual y a menudo ilegítima que la riqueza petrolera ejerció sobre la estructura social de Kano. Hay que hacer notar los cambios: el crecimiento urbano probablemente tuvo un promedio de siete u ocho por ciento al año, el gran aumento en el ingreso y el consumo (de personas que no pueden explicar legítimamente el origen de aquél), la confiscación de tierras del campesinado suburbano (adjudicadas por los funcionarios del Estado a sí mismos o a capitalistas rentistas), el incremento del número de *hajj* o peregrinos a La Meca (cerca de 100 000), a menudo con fines corruptos (por ejemplo, venta de drogas, contrabando y mercado negro de moneda extranjera), la obtención de acciones en compañías indigenizadas por los líderes de las hermandades, quienes servían de intermediarios para ciertos capitalistas y, por último, un aumento espectacular y sin precedentes en el nivel de la violencia y los delitos urbanos. Aun cuando resulta difícil medir el incremento en la desigualdad de ingresos, virtualmente todas las fuentes concuerdan, incluyendo Bienen y Diejomaoh, en que la brecha entre pobres y ricos se ha ampliado según las estadísticas oficiales, y en que éstas, debido a que gran parte de los ingresos se obtienen ilegalmente, reducen mucho la ampliación de la brecha. Un estudio del Banco Mundial (1982) estima que del 52 al 67% de la población urbana de Kano se encuentra en el “nivel de absoluta pobreza”, es decir, recibe menos de 472 dólares *per capita* al año.¹⁰ Abundan los ejem-

⁹ A. Frishman, “Urban Transportation Decisions in Kano”, manuscrito no publicado, Ginebra, Nueva York, p. 12.

¹⁰ R. Sarly, “Urban Development Strategy in Metropolitan Kano”, citado en Frishman.

plos que ilustran el despojo material, el detrimento de la salud, puesto que Kano carece de albañales, y son prácticamente interminables los informes sobre la corrupción extendida en el gobierno, ante una miseria humana igualmente extendida. Finalmente, hay que señalar que la facción conservadora (pro NPN) del populista Partido de la Redención de los Pueblos (PRP) no se aleja de este patrón. Según *West Africa* (30 de enero de 1984), cuando el nuevo gobierno militar realizó un cateo en la casa del gobernador Alhaji Sabo Bakin Zuwo (perteneciente al PRP) se encontraron “apilados” 3.4 millones de nairas (5.1 millones de dólares).

Restricciones materiales a la reproducción social de los *gardawa* urbanos

Es necesario situarse ahora en un micronivel, a fin de ilustrar cómo la transformación de las estructuras estatales, la economía urbana y el detrimento de la vida comunitaria amenazaban la capacidad de los *gardawa* para reproducirse tal como lo hicieran por siglos. No se eliminaron las oportunidades de obtener ingresos, pero las innovaciones con elevada proporción de capital socavaron ciertamente sus actividades tradicionales para la obtención de pequeños ingresos. Ya se han señalado las consecuencias que la reducción de las construcciones de adobe, para favorecer las de cemento, tuvo sobre las oportunidades de los *gardawa*. Además, la proscripción de los carritos manuales ordenada por las autoridades gubernamentales locales —aun cuando era una ocupación denigrante que se asociaba con el consumo de drogas— eliminó una oportunidad de obtener ingresos para los *gardawa* de más edad o más proletarizados. Por último, la presión competitiva generalizada sobre los productores independientes de artículos de consumo —artesanos, pequeños comerciantes y productores en pequeña escala— redujo el ingreso de los *gardawa* debido a los cambios producidos en los gustos: como en el caso de la sastrería, donde se redujo la demanda de manufacturas tradicionales.

Además de esta oportunidad de obtener pequeños ingresos, los *gardawa* dependían de la caridad, que consistía en darles hospedaje en los vestíbulos de las casas (es decir, el *malla-*

min tsoro). Sin embargo, hubo cambios que redujeron la disponibilidad de este espacio. Primero, la inflación y el crecimiento de la población crearon una clase de rentistas ávida de acumular capital mediante la construcción de casas, tanto en las zonas elitistas de la ciudad como en las obreras; además, se volvió común construir una segunda planta hasta en las casas de adobe, lo cual obligaba a prescindir del vestíbulo. En segundo lugar, los terrenos para construir manejados por el Estado se volvieron muy costosos: mientras que en 1970 era posible comprar un terreno en la zona obrera de Tudun Wada por 200 o 300 nairas, para 1978 el precio se había elevado a más de siete mil nairas. Por ello, las nuevas construcciones ya casi no contaban con el tradicional vestíbulo para albergar a los nuevos migrantes, pues se trataba de maximizar la recuperación de la inversión en el espacio urbano. En tercer lugar, otra restricción para albergar a los *gardawa* surgió con el empleo cada vez más difundido de rejas de hierro y tranca en los vestíbulos, para asegurar la casa contra los ladrones y los robos a mano armada, que constituyen una industria creciente en la Nigeria contemporánea. El miedo a los robos va a la par con el aumento de la desigualdad de los ingresos, y ambos crearon una ansiedad comprensible y cada vez mayor en los grupos de propietarios y grupos de ingresos medios, que se expresaba como un temor a ser robados por los *gardawa*, quienes obviamente estaban cada vez más empobrecidos y tenían un aspecto personal zarrapastroso. De ahí que en la década del auge petrolero los *gardawa*, esa categoría social que antes reproducía la ideología del Estado islámico y ofrecía la oportunidad de ganar méritos mediante la caridad islámica, acabó por ser redefinida por las clases de nuevos ricos como una categoría social peligrosa e inmoral. Posteriormente, los efectos de la política educativa estatal habrían de marginarlos aún más. Sobra decir que las cuatro grandes insurrecciones urbanas del movimiento 'yan tatsine sólo han servido para confirmar en la mente de los grupos de mayores ingresos que los *gardawa* son un grupo social peligroso.

Uno de los rituales que señala el alba y el atardecer en Kano es el sonido de los estudiantes coránicos que cantan fuera de las residencias a cambio de sobras de comida, y es tradición

que en los hogares se prepare suficiente comida para distribuirla entre los *gardawa* itinerantes. Por supuesto, antes del auge petrolero, cuando los alimentos se producían en la casa y eran baratos en relación con los salarios urbanos, las normas islámicas sobre la caridad correspondían a las necesidades de consumo de los *gardawa*. Pero ya en la época en que Marwa incitaba a sus *gardawa* a tomar el control del cuartel 'Yan Awaki en el barrio Birni de Kano, la economía alimentaria urbana se había transformado dramáticamente; en gran parte debido a las distorsiones introducidas en el mercado de trabajo rural por los altos salarios que se pagaban a los trabajadores de origen rural durante el auge de la construcción urbana. Entre 1970 y 1978, la producción real de alimentos *per capita* de Nigeria decreció en un 1.5% al año. Para 1980, el costo del total de importaciones de alimentos excedía los 2 900 millones de dólares, de los cuales tan sólo el gobierno federal había importado 1 500 millones de nairas por concepto de granos, cifra que contrasta con los 46.4 millones de nairas del total de las importaciones de 1965.¹¹ Debido a la corrupción, los aumentos salariales planeados para asegurar el apoyo político de los burócratas y la mala administración económica generalizada, se produjo una tasa de inflación galopante que se calcula por lo menos en un 20% anual. El cuadro 1 presenta los costos de los alimentos de 1971 a 1980, comparados con el salario inicial de los obreros industriales; hay que subrayar que los *gardawa* obtienen sólo una fracción de los ingresos obreros. Por lo tanto, para 1980 los salarios reales habían bajado con relación al costo de los alimentos, que aumentó alrededor del 600% en el caso del mijo. Nótese que el arroz subió sólo ligeramente en comparación con los salarios de la industria hasta 1980, año en el que, aun después de un aumento en la tasa salarial, el aumento del precio del arroz excedió con mucho a los aumentos en la tasa de salarios iniciales de los obreros. La razón estriba, por supuesto, en que las importaciones de arroz estuvieron determinadas por la distribución de licencias de importación, las cuales, a su vez, eran distri-

¹¹ Estas estadísticas fueron tomadas de M. Watts, *Silent Violence*, Berkeley, University of California, 1983, capítulo 8.

Cuadro 1. Precios de los alimentos y salarios industriales en Kano, 1971 a 1980*

Item	Noviembre 1971	Noviembre 1975	Aumento 1971-75**	Noviembre 1978	Aumento 1971-78**	Noviembre 1980	Aumento 1971-80**
Mijo (medida)	0.17	0.50	(1.94)	1.10	(5.47)	1.20	(6.05)
Arroz (medida)	0.83	1.60	(0.92)	2.50	(2.01)	5.50	(5.62)
Sorgo (grano de Guinea) (medida)	0.21	0.50	(1.38)	1.00	(3.76)	1.00	(3.76)
Res (kilo)	0.93	—	—	2.50	(1.68)	3.50	(2.76)
Aceite de palma (botella cervecera)	0.17	0.70	(3.11)	1.55	(8.11)	1.00	(4.88)
Aceite de cacahuete (botella cervecera)	0.25	0.85	(2.40)	1.25	(4.00)	0.70	(1.80)
Pimienta (medida)	0.33	—	—	1.00	(2.03)	3.50	(9.60)
Salario inicial de un obrero industrial	0.87	1.75	(1.01)	2.25	(1.58)	3.85	(3.43)

* Salarios y precios en nairas (una naira = aproximadamente 1.65 de dólar).

** Tasa de aumento = $\frac{\text{Precio en determinado año} - \text{Precio en noviembre de 1971}}{\text{Precio en noviembre de 1971}}$

(Precio en noviembre de 1971)

buidas por el régimen de Shagari para recompensar a sus adeptos políticos y financieros. Así pues, un costal de 50 kg, que costaba entre 17 y 20 nairas desembarcar en Lagos, costaba entre 80 y 100 nairas en los mercados del interior, dependiendo de la estación. De ahí que, desde el punto de vista de los *gardawa* y de otros grupos de bajos ingresos, la inflación y las contradicciones de la economía petrolera no sólo estaban minando la base institucional de su subsistencia, sino que los villanos eran la élite política y los comerciantes en alimentos que especulaban y los almacenaban a fin de cosechar ganancias asombrosas.

La contradicción final que debilitó a los *gardawa* itinerantes y a sus *mallam* residía en la decisión de las élites musulmanas del norte de apoyar el Programa de Educación Básica Universal. Como veremos más adelante, la reestructuración del Estado a partir de la guerra civil fue crucial para el surgimiento del *'yan tatsine*: para que las élites musulmanas del norte pudieran ejercer su hegemonía como lo habían hecho desde Mur-tala Mohammed en el transcurso de los regímenes de Shagari y Bukari, era necesario reducir el desequilibrio técnico y educativo entre los estados septentrionales y los meridionales de Nigeria. Por ello, el auge petrolero permitió al estado federal iniciar un ambicioso programa para la Educación Básica Universal (UPE). Antes de que existiera este programa, el Estado invertía muy poco en la educación escolar básica de los estados septentrionales, con excepción de los centros urbanos. Por ejemplo, en los primeros años de la década de los setenta, menos del 10% de los niños en edad escolar del estado de Kano asistía a la escuela primaria. Más aún, la mayor parte de estas matrículas se daba en los centros urbanos y la matrícula de la escuela primaria en las zonas rurales era insignificante. Es seguro que, a largo plazo, las consecuencias de este programa acelerarán el flujo rural, que ya ha sobresaturado los servicios urbanos y perjudicado a las instituciones de subsistencia que mantienen las escuelas coránicas peripatéticas. Además, la UPE produjo un cambio social muy importante: la reducción de la resistencia cultural a la educación occidental, que afecta tanto al *mallam* itinerante como a sus *gardawa*.

Hay pruebas fidedignas que confirman que hasta los obre-

ros analfabetos reconocen que el camino a la prosperidad para sus hijos es el sistema de educación moderno. Aún en 1972, por ejemplo, tanto los trabajadores como los residentes de Tudun Wada, donde hice trabajo de campo, reconocían que la educación occidental era indispensable para que sus hijos salieran adelante en la Nigeria moderna. Claro que los padres afirmaban que seguirían enviando a sus hijos a la escuela coránica en las tardes, pero es obvio que el monopolio virtual de la educación que tenían los *mallam* tradicionales se ve amenazado por este cambio. Por supuesto, los *mallam* y la educación coránica no desaparecerán; sin embargo, el rango del *mallam* y del estudiante coránico, enraizado como está en la reproducción de un Estado musulmán precapitalista, será desplazado gradualmente por la educación occidental, la alfabetización en inglés y un sistema de *status* que se basa en la educación moderna. Hasta ahora las industrias se veían forzadas a reclutar obreros sin educación, incluyendo a los estudiantes coránicos, pero con el número cada vez mayor de personas que han terminado la primaria es obvio que la educación escolar básica se convertirá en el nivel mínimo para conseguir trabajo, como ya ha sucedido en las ciudades nigerianas meridionales. De ahí que tanto la introducción de la educación occidental como los niveles de educación más estrictos exigidos por los administradores de las fábricas tenderán a marginar y desplazar a los *mallam* itinerantes y a sus estudiantes coránicos.

Además de los cambios desfavorables en la economía urbana, en la organización y la facilidad para encontrar hospedaje, en la disponibilidad y el precio de la comida, así como el cambio en la definición social de los *gardawa* —de ser objeto de la caridad islámica a ser una amenaza peligrosa por su calidad de lumpenproletariado— la UPE promete asestar el golpe final a la tradición del *mallam* peripatético y los *gardawa*. Todas estas transformaciones no sólo debilitaron el rango y los mecanismos de reproducción de esta otrora honorable institución islámica, sino que además se dieron en el transcurso del período más corrupto y distendido de anarquía social que haya consignado la historia nigeriana. No hay necesidad de citar a científicos sociales objetivos ni a observadores internacionales, basta tener como testimonio las últimas declaraciones del jefe de

Estado nigeriano en turno para conocer las angustiosas condiciones sociales y económicas a las que se enfrentan los *gardawa* en las ciudades de Nigeria del norte.

El papel mediador del Estado: las reformas del gobierno local y la represión policiaca

Hasta ahora se han descrito las condiciones económicas y sociales que minaron la capacidad de los *gardawa* para reproducirse y mantenerse de acuerdo con sus expectativas históricas. Obviamente, tales condiciones generaron una crisis material, social y cultural en los *mallam* itinerantes y sus *gardawa*. Pero en tanto que la anarquía, la distensión y la corrupción concomitantes al auge petrolero crearon las condiciones necesarias para explicar la atracción de los *gardawa* por la ideología y el carisma profético de Maitatsine, yo sostengo que los cambios en la organización del Estado nigeriano y su aparato de seguridad contribuyeron en forma independiente a la insurrección *'yan tatsine*. El lector recordará que Marwa fue expulsado durante la época del emir Sunusi, quien fue depuesto en 1963. En esa época, es decir, durante la Primera República, la Autoridad indígena (*Native Authority*) era administrada por burócratas locales, con una modesta educación musulmana patrimonial, quienes poseían buenas redes de información, al igual que la policía y los tribunales de la Autoridad indígena. La disidencia, fuera religiosa o política —como podría confirmar cualquier miembro del partido de oposición de Aminu Kano (es decir, el NEPU)— era suprimida por la fuerza bruta, a la que no obstaculizaban las restricciones de un proceso formal. Hay que subrayar que Marwa regresó de la República de Níger a Kano durante el período del gobierno militar, cuando la policía y los tribunales de la Autoridad indígena fueron puestos bajo jurisdicción federal. Más aún, para 1980, las reformas del gobierno local habían eliminado virtualmente a los otrora poderosos funcionarios de la Autoridad indígena y crearon consejos gubernamentales locales electos, que generalmente eran administrados por élites educadas en la universidad. Hay que decir que éstas no residían en Birni, donde se congregaban los

gardawa, sino más bien en las zonas residenciales elitistas de Nassarawa. En realidad, como una medida moderada de este cambio de residencia, por mera casualidad fui invitado a cenar a la casa de un prominente funcionario del estado de Kano la noche del 18 de diciembre de 1980, cuando se produjo la insurrección *'yan tatsine*. Desafortunadamente, él no estaba informado del potencial destructivo de este movimiento y le tomó desprevenido. Resulta difícil creer que el funcionario del gobierno indígena que era responsable de Birni haya sido tomado tan de sorpresa. Hay que recordar que aun después de que Marwa y sus *gardawa* se enfrentaran por primera vez a la policía, tomaron rehenes e hicieron barricadas en el barrio de 'Yan Awaki, donde tuvieron en jaque a la policía nacional nigeriana durante 10 días; sólo un tumulto frente a la casa del gobernador forzó a éste a pedir la intervención del ejército. En consecuencia, la reorganización del Estado, especialmente a nivel local, y su carácter federal permitieron a Marwa reunir sus fuerzas y resistir a la policía por más de 10 días, hasta que la intervención del ejército destruyó literalmente el cuartel con gran pérdida de vidas.

El segundo elemento relacionado con el Estado es la relación peculiar de la policía nigeriana con el *'yan tatsine*. Según un informante que discutió la condición de la policía con un hombre preso por ser seguidor de Maitatsine, éste afirmó que consideraban a la policía como una expresión contemporánea del demonio y, por lo tanto, era obligatorio para el *'yan tatsine* atacarla cada vez que se enfrentaba a ella. Es notorio que la opinión general en Nigeria afirma que la policía no es confiable, es corrupta y tiende a la violencia indiscriminada. La policía antimotines se ve forzada a mantener el orden ante una inexorable crisis de legitimidad. Es más, el Comité de la Cuenta Pública registró (1980) la corrupción dentro de la policía cuando se tuvo que encargar de supervisar al gobierno federal militar después de la transición a un gobierno civil. Según el informe del comité, los actos de la policía eran tales que "si se hubiese encontrado una situación similar en cualquier otro departamento, se habría llamado a la policía para que investigara".¹²

¹² *West Africa*, 9 de noviembre de 1981.

Si se examina el papel desempeñado por la policía antimotines y la opinión que de ella tenían personas que no pertenecían a los "fanáticos" del *'yan tatsine*, resulta fácil comprender el tipo de razonamiento implícito en la definición hecha por el *'yan tatsine* de la policía como expresión contemporánea del diablo. Dadas las herramientas ideológicas con que cuentan los *gardawa* para su defensa, el definir a la policía como el diablo parece estar más del lado defensivo que del fanáticamente ofensivo. Durante 1982, por ejemplo, el partido de oposición, PRP, se quejó abiertamente del comportamiento de la policía mediante un cartel propagandístico que mostraba a los policías como opresores, lo cual condujo a uno de sus teóricos a la cárcel por algún tiempo. Pero fue en el plan de irrigación de Bakalori, en el que los campesinos no recibieron la justa compensación por las tierras que perdieron, donde la policía antimotines se ganó una condena generalizada. Según un folleto publicado por el reconocido historiador nigeriano Y.B. Usman, después de que los campesinos se dieron cuenta de que no iban a recibir ninguna compensación (estimada en 3.5 millones de nairas) del gobierno del NPN del estado de Sokoto, interrumpieron las actividades de los trabajadores del plan de irrigación y lo bloquearon. Al poco tiempo se enfrentaron con policías antimotines y el resultado fue un policía muerto. Como respuesta, la policía antimotines atacó el poblado la mañana del 26 de abril de 1980 "...abriendo fuego y matando indiscriminadamente a cuantos pobladores quiso, incluyendo, por supuesto, a niños pequeños".¹³ Además, el folleto alega que murieron por lo menos 386 personas y que las autoridades encubrieron el hecho. Como se trata de un folleto político publicado por un partido de oposición, podría ser considerado una fuente parcial; sin embargo, hay que hacer constar que esta confrontación ocurrió sólo ocho meses antes de la insurrección de Kano.

No obstante, a partir del golpe que puso fin al régimen de Shagari, las críticas públicas contra la policía antimotines han ido en aumento. Según un informe de *West Africa*, en el que se pasaba revista a las reformas del nuevo gobierno de

¹³ Y.B. Usman, *Political Repression in Nigeria*, Gaskiya, Zaria, 1982, p. 85.

Bukari, aparece la siguiente descripción de la policía:

“Acerca de la policía —que ha sido acusada de haber colaborado voluntariamente con los políticos en la violación de los derechos de los ciudadanos— el inspector general, señor Etim Inyang, prometió finalmente una depuración, en respuesta a una vigorosa demanda pública de que se hiciera una purga.”¹⁴

Él ya había ordenado que el cuerpo policiaco antimotines (del cual se sabía que había aterrorizado a los nigerianos con su política de “matar y huir”) fuese retirado de todos los estados con excepción de Lagos, donde se mantendría, según dijo, “por razones de seguridad”.

Así, definir a la policía antimotines como “el demonio” puede interpretarse como algo primitivo y basado en la ignorancia, pero la percepción que se tiene de las fuerzas de seguridad estatales está en consonancia con la oposición secular y la política del nuevo gobierno militar.

Lo importante aquí es que la policía no sólo era el instrumento más visible, brutal y corrupto de un sistema igual e irremediablemente corrupto, sino que su papel de mantenedora del orden en comunidades urbanas tensas y empobrecidas a menudo provocó insurrecciones. Así, de acuerdo con *West Africa* (12 de marzo de 1984), el levantamiento más reciente en Yola ocurrió cuando la policía decidió arrestar a los “fanáticos”, aun cuando se hubiesen comportado conforme a la ley, y “la lucha comenzó cuando los policías se presentaron a ejecutar el arresto”.¹⁵ Una vez más, numerosos informes de testigos confirman que la policía asesinó brutalmente, sin un juicio o un proceso formal, a los sobrevivientes de la insurrección de Kano, después de torturarlos frente a testigos en la dirección central de policía, de ahí que el papel de las fuerzas de seguridad estatales en la provocación de las insurrecciones posteriores, como la de Kaduna (donde se reportó que un alto oficial de la policía fue muerto y desmembrado) y la de Yola, requiera una investigación más profunda.

¹⁴ *West Africa*, 23 de enero de 1984, p. 149.

¹⁵ *West Africa*, 12 de marzo de 1984, p. 581.

La importancia de la ideología

Hasta ahora he afirmado que las transformaciones económicas, sociales y políticas que acompañaron el auge petrolero crearon las condiciones necesarias para que un grupo desplazado, pero con conciencia de su papel moral como los *gardawa*, se sintiera atraído por la ideología milenaria de Maitatsine. Aunque aún no he llevado a cabo una investigación más amplia, y que sería necesaria, sobre los orígenes ocupacionales de sus seguidores, se sabe que muchos trabajadores ocasionales —como los acarreadores de agua, mozos y porteros— se encuentran entre sus adeptos. Se trata, claro está, de las ocupaciones clásicas que se dan en esta “bolsa de trabajo flotante”, según la descripción de Shea, durante el periodo precapitalista. Además, en concordancia con la hipótesis sociológica clásica de que los elementos desclasados se sienten atraídos por un movimiento milenarista, se sabe que uno de los porteros de las murallas de Birni en Kano, ocupación realmente marginal, era seguidor de Maitatsine. Pero en un plano más general, la categoría de los *gardawa*, por definición, está asociada con las ocupaciones marginales y el trabajo esporádico, por lo cual no es de creer que un censo ocupacional sea factible o resulte muy esclarecedor. Los *gardawa* representan más bien el poso que queda al realizar una rápida transición al capitalismo semi-industrial que, al igual que en Europa occidental durante un período históricamente análogo, hace que los desplazados y los vagabundos se sientan atraídos por movimientos religiosos extravagantes.

Cuando se examina la ideología de Maitatsine uno se pregunta inmediatamente cuál es su relación con el mahdismo. No obstante, ni su ideología herética ni lo que proclaman sus seguidores lo asocian con el Mahdi; aun cuando la insurrección de 1980 era cercana al inicio de un nuevo siglo en el calendario musulmán, época en la que la tradición islámica del Sudán occidental afirma que aparecerá un reformador. Más aún, las noticias de los diarios durante la insurrección de 1980 en Kaduna sugerían que los seguidores de Maitatsine lo consideraban profeta de los africanos, y por ende, el movimiento era como una religión africana indígena. Obviamente, resulta difícil

confirmar esas noticias, ya que los *gardawa* encarcelados se rehusaron a discutir sus creencias con las autoridades policíacas que, para ellos, eran la personificación del demonio.

Los rituales de los 'yan tatsine como, por ejemplo, rezar tres veces al día en vez de cinco y sin dirigirse específicamente a La Meca, el empleo de tatuajes, *juju*, drogas y "arena mágica" invisible para protegerse de las balas de la policía sugieren un movimiento sincretista más que uno mahdista tradicional.

Obviamente, cualquier análisis que se proponga mostrar la fuerza de persuasión de las bases sociales y materiales de un movimiento milenarista ha de considerar cuidadosamente el contenido antimaterialista de la ideología de Maitatsine. No sólo maldijo la extravagancia, la corrupción y las prácticas de consumo decadentes de los nuevos ricos, sino que ordenó a sus seguidores abstenerse de usar objetos modernos de consumo como relojes, bicicletas y automóviles; además les indicó que debían poseer *sólo* el dinero necesario para llegar al día siguiente. Resulta claro que la finalidad de estas creencias era subrayar la superioridad moral de la renuncia material que practicaban los *gardawa* en contraste con el consumo irreflexivo de objetos de origen occidental de las clases ricas y poderosas.

Al mismo tiempo, parece ser que Maitatsine se esforzaba para satisfacer las necesidades materiales de sus seguidores, por lo menos durante la insurrección, durante la cual sus militantes organizaban la preparación de comida para todos (arroz). Más aún, justo antes de la insurrección de Kano, un periódico en lengua vernácula publicó un relato de sus actividades en 'Yan Awaki y los barrios de Kofar Wombai. Según esta fuente, los residentes se quejaban de que Marwa y sus seguidores construían casas en terrenos ajenos, con la excusa de que "todos los terrenos en este mundo pertenecen a Alá, y él no tiene que pedirle permiso a nadie para construir en cualquier terreno".¹⁶ La misma fuente cita la acusación de los residentes en el sentido de que el 'yan tatsine se había apoderado de un baño público para su propio uso, además de que había expul-

¹⁶ Maganar Kano (viernes 19 de diciembre de 1980) p. 8. Deseo agradecer la ayuda proporcionada por el *mallam* Ahmed Bako en la traducción al inglés de este artículo.

sado al cuidador, lo que es una clara referencia de las necesidades de esa clase de vagabundos sin hogar en que se había convertido este grupo de *gardawa*. Los comerciantes del mercado de Kofar Wombai también fueron expulsados de sus tiendas por el *'yan tatsine*, que alegaba que sólo Alá era dueño del mercado. El antagonismo contra los comerciantes de los barrios parece ser una constante, pues tanto en las insurrecciones de Kano como en la de Yola, el *'yan tatsine* se apoderó de los mercados para convertirlos en centros de lucha armada entre ellos y la policía.

Algunas notas a guisa de conclusión

Sería exagerado afirmar que el *'yan tatsine* fue un movimiento de clase puro y simple basado en el lumpenproletariado aunque sí existe un claro antagonismo de clase implícito en su ideología. Si se toma en cuenta su hostilidad hacia los objetos de consumo modernos, tan valorados por las clases más altas, su antagonismo con las clases de comerciantes adinerados, su concepción de la policía —el representante más visible del corrupto aparato estatal— como algo diabólico y el contenido de su alegato, opuesto a la propiedad privada, de que los terrenos y los mercados pertenecen a Alá y su gente, no es posible conciliar una interpretación simple y fanática con este movimiento de protesta. Tampoco es posible explicar adecuadamente las repetidas explosiones sociales que generó este movimiento, a pesar de la extrema brutalidad desplegada por las fuerzas de seguridad, sin tomar en cuenta el origen ilegítimo de gran parte de las riquezas recién adquiridas por las clases dominantes, la escala de corrupción sin precedentes, el desorden urbano y la miseria social generalizada entre las clases urbanas más bajas.

Tal como afirmara recientemente *West Africa* en un comentario, lo que más sobresalta a los nigerianos es la naturaleza “endémica” de los estallidos, a pesar del gran derramamiento de sangre y la represión, la proscripción legal del movimiento y el asesinato de su profeta. Incluso la perspectiva más civilizada, por lo menos según las ciencias sociales, de la Comisión Anigolu, que indica que el desempleo y la marginalidad de

los *gardawa* los hizo “más vulnerables a la tentación” no es acertada, como sucede con las explicaciones de las protestas sociales urbanas basadas en Durkheim. Pues aunque los *gardawa* estén desarraigados y depauperados, y aun cuando su solución sea extravagante y suicida, el contenido objetivo de su crítica a las clases recién enriquecidas, a su libertinaje y a la actividad represiva de la policía es compartido por una proporción significativa de las clases urbanas nigerianas más bajas. Por lo tanto, la popularidad temporal del golpe apenas encubre la profunda crisis de legitimidad a la que se enfrentan los grupos gobernantes de la Nigeria contemporánea, especialmente desde que el régimen de Shagari hipotecó el ingreso nacional. Si las desarraigadas, despojadas y reprimidas masas urbanas se reunieran en torno a un jefe con una ideología coherente y una buena organización, entonces la energía antinstitucional expresada por el *'yan tatsine* podría obtener un resultado radicalmente diferente de la autodestructiva protesta milenarista.

Traducción del inglés:
CARMEN CHUAQUI

ESTUDIOS SOCIOLINGÜÍSTICOS
Y LITERARIOS

ARTISTA, ARTE Y SOCIEDAD EN ÁFRICA

MBYE BABOUCAR CHAM*

AL EVALUAR LOS 25 AÑOS de independencia de Gana, en el editorial de la revista *West Africa* del 8 de marzo de 1982 se encuentra la siguiente observación:

...Gana lo ha tenido todo, lo ha visto todo, probado todo, hasta el punto que, si todo el mundo aprendiera automáticamente las lecciones que da la experiencia, los ganeses serían ahora seres superiores. El misterio que desconcierta a muchos observadores y a ganeses por igual es cómo un país que parecía —e incluso todavía parece— poseer todo lo que es necesario para tener la categoría de nación de desarrollo mediano, autónoma y exitosa, dotada favorablemente con recursos tanto naturales como humanos, hubiera llegado al punto en que todos los signos han coincidido en señalar en la misma dirección: hacia abajo.¹

En vez de recurrir a las estadísticas o al análisis económico para arrojar luz sobre este problema de la declinación del estado, el editorial recurre a un enfoque literario y procede a "...mirar a Gana a través de los ojos de sus escritores de ficción." (p. 627). Semejante enfoque supone un vínculo entre literatura (arte, en general) y aquellos procesos e instituciones que moldean y definen a la sociedad humana y al comportamiento, de modo que un examen sistemático de los escritos de artistas como Ayi Kwei Armah, Kofi Awoonor y Ama Ata Aidoo se convierte en un examen sistemático de la condición ganesa y, por extensión, de la africana a lo largo del tiempo.

El vínculo entre literatura y sociedad tiene su base teórica

* Del Programa de Investigación y Estudios de África de la Universidad de Howard, Washington, D.C. Trabajo presentado en la conferencia sobre "Estado y Sociedad en África", organizada por el Centro de Estudios de Asia y África, de El Colegio de México, México, 24-28 de octubre de 1983. Patrocinada por el Consejo de Investigación en Ciencias Sociales.

¹ *West Africa*, 8 de marzo de 1982, p. 627.

en el realismo² que plantea una relación dinámica entre la obra de arte (novela, poema, película, etc.) y el contexto material y social del cual la obra emerge, puesto que el producto de la misma también un producto de este mismo contexto. La relación es dinámica porque no es determinista o mecánica. El realismo no es un libre tránsito entre la obra de arte y la realidad, aun cuando reconoce la cualidad mimética —en el sentido aristotélico de la palabra— de la obra de arte, ni es tampoco un simple acto de “sostener un espejo” para que “refleje” meramente la realidad. La obra de arte es un vehículo especializado de expresión, con principios y convicciones que emanan de y operan dentro de un contexto social dado cuya naturaleza no es la misma que la de la obra de arte. En otras palabras, el arte es diferente de la vida, pero no puede estar divorciado de ella. El realismo reconoce la relativa autonomía de ambos y explicita el carácter de la vinculación e interacción entre ellos. Tal vez este nexo ha sido captado en forma más gráfica por un joven director de cine de Alto Volta, Gastón Kaboré, quien, al hablar de su último film *Wend Kúuni*, lo expresó de la siguiente manera: “La vida inspira los cuentos y los cuentos devuelven a la vida una lección, o un alma y un nuevo aliento”. En ninguna parte es más verdadera esta afirmación que en la literatura y cine africanos.

Esta dialéctica entre arte y sociedad es una característica dominante del arte y la sociedad africanos y precede al advenimiento del colonialismo y sus sucesores. Las formas africanas tradicionales de expresión creativa e imaginativa han mantenido siempre ese tipo de relación dinámica con su entorno social; de ahí proviene la afirmación muy común de que la noción del arte por el arte es extraña a la estética africana. Una forma de apreciar mejor la naturaleza, los matices y el significado de esta compenetración es observándolos desde un punto de vista histórico, porque este enfoque desplegará ciertas continuidades y cambios que nos ayudarán a entender mejor las obras

² Véase Terry Eagleton, *Marxism and Literary Criticism*, Berkeley, 1976; Henri Arvon, *Marxist Aesthetics*, Ithaca, NY, 1970; Georg Lukacs, *Studies in European Realism*, Londres, 1972 y *The Historical Novel*, Londres, 1962; Sánchez Vázquez, *Art and Reality*, Nueva York, 1973.

de artistas como Armah, Ngugi, Sembene, LaGuma y la razón por la cual algunos de ellos se ven a sí mismos como las encarnaciones contemporáneas del espíritu del artista tradicional.

La documentación existente sobre la naturaleza, actividades y esfuerzos de las sociedades precoloniales es vasta y no requiere mayor elaboración aquí. Un hecho importante establecido por los documentos y que tiene relevancia para nuestro objetivo actual es la preocupación de esas sociedades por realizar esfuerzos orientados a mejorar las condiciones de vida para satisfacer las demandas y necesidades humanas. Pero mucho más importante para nosotros ahora es conocer el papel que el artista desempeña en estos esfuerzos. ¿Cuál es la naturaleza del arte y qué papel desempeña en el contexto de la sociedad africana precolonial? ¿Quién es allí el artista y cuál es la relación de él o ella con los individuos y estructuras que gobiernan, controlan, regulan o manejan la sociedad?

El arte verbal africano se transmite casi completamente a través del medio oral, el que su vez está compuesto de dos elementos principales: el verbal y el no verbal. La limitación de espacio no nos permite hacer un examen detallado de estos dos elementos, pero basta con llamar la atención sobre la existencia de esta dualidad, porque muy a menudo la ignorancia o la negligencia ante la dimensión no verbal ocasiona la tendencia a desechar la narrativa oral como algo simple y poco elaborado. El lenguaje, las imágenes, el estilo y el contenido del arte verbal africano están fuertemente enraizados en su entorno y en su conjunto son muy familiares a su auditorio. Esto explica la relación orgánica entre el artista y su auditorio en este contexto. La difícil situación de la expresión creativa africana moderna en lenguas extranjeras se deriva de la ruptura de esta relación orgánica, hecho que explica los intentos de algunos artistas actuales de buscar otros medios de expresión, tales como el cine, capaces de restablecer o al menos aproximarse cercamente a esta relación entre artista y auditorio.

En cuanto al artista, se pueden establecer dos amplias categorías que calcen con los diversos tipos. Están los artistas profesionales (tanto seculares como clericales) y los no profesionales, aun cuando se encuentran muchas áreas de convergencia en

la realización de su arte. La diferencia proviene del grado de especialización, de la naturaleza del auditorio y de la relación con la estructura de poder.

Veamos el caso del artista profesional y no profesional wolof para ilustrar en forma muy general las similitudes y diferencias. En la sociedad wolof, que es una sociedad altamente estratificada según líneas de castas, el *gewel* o *griot* presenta una ubicación paradójica. Por un lado, el sistema de castas lo relega a un nivel bajo dentro de la estructura social, por otro, su profesión como artista-intelectual lo eleva a una de las posiciones más importantes e influyentes dentro de los círculos no sólo políticos sino sociales de poder, prestigio y riqueza. Se le estigmatiza socialmente debido a su profesión (el código de conducta noble desprecia lo estridente) y, sin embargo, es su misma profesión la que le garantiza el acceso y la influencia sobre sus supuestos superiores sociales y políticos, quienes, debido a su necesidad de mantener una vida de acuerdo con ciertos ideales fundamentales de su casta o código de conducta de clase, deben, por necesidad, contratar los servicios de un *gewel*, que es el equivalente del poeta cortesano que encontramos entre los malinké, tal como está ilustrado en la épica de Sundiata Keita, y entre los zulués, como en el *Imbongi* de Chaka. El control del *gewel* sobre la palabra y sobre el conocimiento social e histórico lo coloca en una relación de dependencia mutua con los superiores sociales y políticos. Necesita de su apadrinamiento tanto como ellos necesitan de sus servicios como artista, comunicador, maestro y diplomático. De aquí la autoestimación y sentido de condición elevada del *gewel*, que contradice su otra condición definida socialmente como baja.

La autoestimación y el sentido de su propio estatus hacen que el *gewel* establezca una distinción entre sí mismo, que es el *griot* como artista, y el *lebkat* o contador de cuentos, que también es una especie de artista, pero no del mismo calibre que el *gewel*. Todo individuo puede ser un *lebkat* en la sociedad porque para serlo se necesita poco más que oídos bien afinados, un ojo agudo para el detalle y buena memoria mientras va creciendo en sociedad. Sin embargo, no todos pueden llegar a ser artistas en la forma de un *gewel* consumado. Además de

los requerimientos anteriores, el arte del *gewel* exige largos periodos de entrenamiento, aprendizaje y prácticas en ciertas destrezas esenciales y áreas de la sociedad que comúnmente están fuera de la competencia del *lebkat*. Ancou Caam,³ un *gewel* de Senegal, define al *gewel* como alguien que no sólo está dotado de habilidades verbales y no verbales, sino también de *xam-xam* o conocimiento de carácter sociohistórico y cultural. Mamadou Kouyaté, un *griot* de Mali, da la siguiente autodefinition:

Soy un *griot*. Eso soy yo, Djeli Mamadou Kouyaté, hijo de Binetou Kouyaté y de Djeli Kedian Kouyaté, maestro en el arte de la elocuencia. Desde tiempos inmemoriales los Kouyatés han estado al servicio de los príncipes Keita de Mali. Somos portadores del discurso, somos los depositarios de secretos que hospedamos desde muchos siglos. El arte de la elocuencia no tiene secretos para nosotros; sin nosotros los nombres de los reyes se habrían desvanecido en el olvido; somos la memoria de la humanidad. Mediante la palabra hablada traemos a la vida los hechos y hazañas de los reyes...⁴

Semejante dominio sobre la palabra y el conocimiento hace del *gewel* una figura central en la sociedad, tanto para la élite dirigente como para las masas.

El papel del artista-intelectual en la sociedad africana precolonial es, por lo tanto, de una importancia crucial. Él usa su arte para cumplir con el doble papel de animador y educador, de donde le viene su función como conducto de comunicación entre élites, por una parte, y élites y masas, por la otra. Este papel se encuentra vívidamente representado en la épica *Sundiata* citada anteriormente y en el último film de Ousmane Sembene, *Ceddo*, que intenta recrear la estructura de comunicación en el reino wolof en el siglo XIX.

Como vínculo de comunicación entre gobernantes y gobernados, y como guardián y articulador de tradiciones y valores, se le considera un recreador visionario que da vida a estas cosas con fines de dirección sociopolítica. Así, no sólo este artista-intelectual está orientado social y políticamente, también está comprometido moralmente, del mismo modo en que lo está su compañero, artista de "menor grado", el contador de cuentos.

³ Entrevista hecha por Edris Makward en Dakar, abril de 1974.

⁴ Djibril T. Niane, *Sundiata: An Epic of Old Mali*, Londres, 1965, p. 1.

Pero, ¿qué tipo de dirección sociopolítica defiende este artista en la sociedad precolonial? Evidencias de la literatura de muchas sociedades sugieren una orientación más o menos conservadora. Esto es cierto para la mayoría tanto de profesionales como de no profesionales. Aun cuando se dan instancias esporádicas de narrativas anticlase gobernante y antiélite en algunas sociedades precoloniales, la inmensa mayoría de las obras de este período tienden a reforzar el *statu quo* prevaeciente y a rechazar cualquier acto o disposición capaz de romper el equilibrio y la armonía social. En muchas narraciones africanas, la trama se moviliza generalmente desde el conflicto hacia su resolución, pero en la mayoría de los casos se considera que el conflicto es antisocial, de manera que su resolución termina invariablemente con un restablecimiento de la armonía y equilibrio rotos en un comienzo.

En cuanto al profesional, también él tiende a militar de parte del *statu quo*, aunque en ocasiones pueda asumir el papel de crítico, aunque moderado. La crítica, en ese caso, tiende a ser del tipo diseñado para subsanar grietas y errores con el fin de asegurar la existencia continuada del *statu quo*. Tal es el caso, por ejemplo, de cuando el *imbongi* de Chaka lo amonesta —en una de las canciones de alabanza compuesta para él— por los excesos de sus métodos punitivos contra los adversarios sometidos y contra sus propios súbditos.⁵

Debemos apresurarnos, sin embargo, a subrayar nuevamente el hecho de que no todo el arte ni los artistas precoloniales son social y políticamente conservadores. El arte contestatario antiélite se puede ver en canciones y cantares que satirizan directamente, aunque con más frecuencia indirectamente mediante metáforas, las flaquezas y avaricia de los nobles y las debilidades de ciertos elementos de las masas. Debido al poder de la sátira y a su efeco sobre la percepción, el *griot* mantiene una cierta medida de poder sobre la sociedad, que puede usar para fabricar o destruir a individuos a todo lo largo del espectro político y social. El *griot* consumado, con un agudo sentido de integridad y responsabilidad moral, usa este poder juiciosamente para reforzar y articular la justicia para todos, aun cuan-

⁵ Véase Trevor Cope, *Izibongo*, Oxford 1968.

do pueda estar pagado o patrocinado por la élite gobernante.⁶ Hay también otro tipo de *griot*, igualmente versátil artísticamente, pero con menos sentido de obligación moral. Este *griot* se deja llevar por el oportunismo y ajusta sus principios y compromisos según su conveniencia y de acuerdo con su propio interés.

Así, ya sea conservador o contestatario, el arte africano tradicional ha estado siempre inspirado por la dinámica política, social y humana de su entorno material y físico, con el cual ha interactuado siempre en forma dinámica. Esta es la herencia de creatividad artística legada por el artista tradicional. ¿Cómo ha respondido a este legado, aunque usando otros medios y lenguaje, el artista contemporáneo? ¿Cómo se ha definido a sí mismo como artista frente a este legado y a su entorno socio-político?

Muchos artistas contemporáneos declaran que ciertos aspectos de los cánones artísticos tradicionales son paradigmas que, de diferentes maneras, influyen no sólo en la forma y contenido de sus obras, sino también en la propia concepción de sí mismos como artistas en la sociedad. Sorprende poco, entonces, cuando un Leopold Senghor o un Ousmane Sembene declaran ser la encarnación moderna del *griot*. Sin embargo, hablando en general, la respuesta ha seguido tres líneas generales de desenvolvimiento, las que a su vez han estado influidas y moldeadas de diferentes maneras por los diversos mecanismos y procesos inyectados a las sociedades africanas como resultado del contacto con las fuerzas islámicas y eurocristianas. Franz Fanon capta perfectamente las características esenciales de este desenvolvimiento en su formulación de una evolución trifásica de la literatura de la persona colonizada. Fanon denomina estas tres fases consecutivamente como asimilacionista, precombatiente (o Negritud) y combatiente (o revolucionaria) y presenta las siguientes características de cada fase:

En una primera fase, el intelectual colonizado prueba que ha asimilado la cultura del ocupante. Sus obras corresponden punto por punto a las de sus homólogos metropolitanos. La inspiración es europea y

⁶ Véase el ensayo introductorio en *Silamba et Poullori*, París, 1972.

fácilmente pueden ligarse esas obras a una corriente bien definida de la literatura metropolitana. Es el periodo asimilacionista integral... En un segundo momento, el colonizado se estremece y decide recordar...

...Pero como el colonizado no está inserto en su pueblo, como mantiene relaciones de exterioridad con su pueblo, se contenta con recordar. Viejos episodios de la infancia serán recogidos del fondo de la memoria, viejas leyendas serán reinterpretadas en función de una estética prestada y de una concepción del mundo descubierta bajo otros cielos.

...Por último, en un tercer periodo, llamado de lucha, el colonizado —tras haber intentado perderse con el pueblo— va por el contrario a sacudir al pueblo. En vez de favorecer el letargo del pueblo se transforma en el que despierta al pueblo. Literatura de combate, literatura revolucionaria, literatura nacional. En el curso de esta fase un gran número de hombres y mujeres... sienten la necesidad de expresar su nación, de componer la frase que exprese al pueblo, de convertirse en portavoces de una nueva realidad en acción.

El segmento más significativo de la literatura y cine africanos contemporáneos, encabezado por las obras y actividades de Ousmane Sembene y Ngugi wa Thiong'o, está apenas comenzando a entrar en esta tercera fase que Fanon caracteriza como revolucionaria. Cuando Sembene decide poner más énfasis en filmes en idiomas locales que en ficciones en una lengua extranjera y cuando Ngugi opta por escribir ficción y poner en escena obras en Kikuyu, se trata de una elección artística consciente al mismo tiempo que de un acto político deliberado, diseñado para recapturar y desarrollar el concepto tradicional de arte como parte de la sociedad en el contexto de una "nueva realidad en acción".

Así, como sus creativos predecesores, el *griot* y el contador de cuentos, Sembene y Ngugi ven la literatura y el cine como expresión y comunicación, como instrumento para el análisis cultural, político y social, y como producto para la edificación del ser humano. Como tales, todos los asuntos que preocupan al científico político, al economista, al burócrata, al político, etc., caen dentro del ámbito de estos artistas, y es la manera en que ellos trabajan estos asuntos lo que nos permite experimentar y al mismo tiempo reflexionar sobre el carácter y signifi-

⁷ Franz Fanon, *Los condenados de la tierra*, FCE, México, 1973, pp. 202-203.

cado del conjunto de relaciones que constituyen la sociedad. Esta dimensión que ha alcanzado el arte en África se hace más pronunciada cuando consideramos la siguiente pregunta: ¿Quién es el artista africano y cómo se ve a sí mismo?

El escritor y el cineasta africanos contemporáneos no es sólo un artista interesado en cuestiones de estética y técnica, también es una figura profesional, social, económica y política en la sociedad. Como otras personas situadas en posiciones que implican una responsabilidad moral y política, encargadas de la tarea de formular e instrumentar políticas, él es un producto de la sociedad. Es un rey-filósofo y un estudioso (Leopold Senghor); un activista político y un académico (Ngugi wa Thiong'o y Wole Soyinka); un veterano de la guerra colonial/imperialista y antiguo activista sindical (Ousmane Sembene); una madre, activista política y defensora de los derechos de la mujer (Ama Ata Aidoo, Aminata Sow-Fall, Mariama Ba, Bessie Head) o una activista académica obligada al exilio (Micere Mugo); es un antiguo guerrillero y jefe de estado (Agostino Neto), un diplomático y activista político (Alex LaGuma) y un antiguo preso político (Kofi Awoonor y Ngugi). Así, a diferencia de la mayoría de sus homólogos occidentales que tienden a ser refugiados en su propia sociedad con pocas posibilidades de presionar sobre el proceso del poder, el artista africano contemporáneo, como su ancestro, el *griot*, participa activa e intelectualmente en los asuntos de su sociedad en todos los niveles. Es parte de la élite intelectual, con una aguda atención hacia la dinámica interna de su sociedad y del mundo en que ella interactúa con otras fuerzas, pero también es el crítico más perceptivo y retador de esta élite debido a su compromiso con el bienestar del pueblo. De aquí provienen las características abiertamente antiestatales y pro populares de la obra de muchos escritores y cineastas africanos.

Esta característica se manifiesta en la forma de una estructura de opuestos,⁸ que es el patrón estructural dominante que

⁸ Para un tratamiento más detallado, véase Moyo B. Cham, "Artistic and Ideological Convergence: Ousmane Sembene and Haile Gerina", *Ufahamu*, vol. XI, no. 2 (Otoño 1981-Invierno 1982), pp. 140-152.

se encuentra en la mayoría de las novelas y filmes africanos. La naturaleza e interrelaciones de las fuerzas que coexisten y moldean a la sociedad africana se examinan dentro del marco de esta estructura de opuestos, y el concepto de opuestos se deriva de una concepción de estas fuerzas como antagónicas entre sí y, por lo tanto, inmersas en el conflicto. En su manifestación en detalle, la estructura de opuestos en conflicto toma el aspecto de una lucha entre el rico y el pobre, el explotador y el explotado, el poderoso y el sin poder, los que manejan económica y políticamente la sociedad y los manejados económica y políticamente, los terratenientes y los campesinos. La obra de Ousmane Sembene, Ngugi wa Thiong'o, Alex LaGuma, Haile Garima —para nombrar sólo cuatro— está construida sobre la base de estas polaridades de donde surge una acusación gráfica de las estructuras y dinámicas de los sistemas coloniales y neocoloniales de explotación, por un lado, y una reiteración del imperativo de lucha y cambio, por el otro. En *Petals of Blood*, Ngugi realiza un minucioso retrato de las raíces de la crisis en la que se encuentra el estado de Kenya, al igual que su obra en Kikuyu, *Ngaabika Ndeenda* (Me casaré cuando quiera),⁹ pulsó una cuerda tan sensible en la imaginación y conciencia del campesino, que eso lo condujo a que lo detuvieran sin hacerle juicio. *A Walk in the Night*, *In the Fog of the Season's End* y *Time of the Butcherbird*¹⁰ de Alex LaGuma todavía no encuentran nada que se les iguale en cuanto a su hábil exploración y denuncia de la perversa opresión de raza y clase en Sudáfrica, y *Harvest: 3 000 Years* de Haile Cerima capta la dinámica de las relaciones feudales de Etiopía y las fuerzas liberadas por dicho sistema en un determinado momento histórico en la vida de esa sociedad. Es, tal vez, en la obra de Ousmane Sembene donde uno encuentra el tratamiento más congruente y sistemático respecto de los matices del nexo estado-sociedad en Africa.

⁹ Ngugi wa Thiong'o, *Petals of Blood*, Nueva York, 1977; Ngugi wa Thiong'o y Ngugi wa Mirr, *I Shall Marry When I Want*, Londres, 1982.

¹⁰ Alex LaGuma, *A Walk in the Night*, Evanston, Illinois, 1967; *In the Fog of the Season's End*, Londres, 1972; *Time of the Butcherbird*, Londres, 1979.

Ceddo, su más reciente película hasta la fecha, nos remonta en la historia para recrear las estructuras y relaciones de poder en el estado wolof de Jolof en el siglo XIX, en vísperas de su transmisión a manos de musulmanes marabúes aliados a veces con el poder colonial francés. Su primera película, hecha en 1964, *Borom Sarret*, contiene en microcosmos la mayor parte de la temática y de los elementos formales que habrían de madurar más tarde en obras más extensas como *Emitai*, *Mandabi* y *Xala*. Evidente en *Borom Sarret* y desarrollado en *Mandabi* y *Xala* está el tema fundamental de la persistencia y predominio en el estado postcolonial de estructuras, relaciones y preferencias que tuvieron su historia en el estado colonial y, más importante aun, la impotencia y falta de sensibilidad marcada de estas estructuras respecto a las necesidades y bienestar de la sociedad íntegra.

En *Xala*, Sembene presenta una pintura de un estado neocolonial que difiere de su antecedente colonial sólo en términos de la pigmentación de la piel de los individuos que manejan el aparato de estado. Los herederos negros de dicho aparato han hecho poco por alterar radicalmente o reemplazar completamente aquellas estructuras que originalmente fueron diseñadas para encerrar al estado en una relación de dependencia con el centro metropolitano. Esto es lo que sugiere el personaje principal en *Xala*, El-Hadji Abdou Kader Beye, al atacar a sus colegas de la exclusiva fraternidad de la "Chambre" cuando éstos últimos toman la medida de expulsarlo de su grey. El-Hadji Beye les recuerda a sus colegas la verdadera naturaleza de su situación como burguesía dependiente y falsa:

Somos un atado de patentes. ¿Quiénes son los dueños de los bancos?, ¿de las compañías de seguros?, ¿de las fábricas?, ¿de los negocios?, ¿del gran comercio?, ¿de los cines?, ¿de los hoteles? Todas esas cosas y muchas otras están fuera de nuestro control. No somos otra cosa que cangrejos en una canasta. ¿Queremos el lugar del ex ocupante? Lo tenemos. Esta habitación es la prueba. ¿Y qué cambio se ha producido aquí en general o en particular? El colonialista es más fuerte y poderoso que nunca antes, escondido en nuestro interior, aquí en este mismo lugar. Nos promete las sobras de la fiesta si nos comportamos bien. ¡Qué tenga cuidado el que pretenda molestar su digestión, el que

quiera una mayor ganancia! ¿Qué es lo que somos? ¡Patanes! ¡Agentes! ¡Mercachifles! ¡En nuestra fatuidad nos decimos "hombres de negocios"! ¡Hombres de negocios sin fondos!¹¹

La "Chambre", cuyos miembros hace desfilar Sembene ante nuestros ojos, se convierte en una metáfora del estado, hecho reforzado por la llamativa similitud en la apariencia física entre el presidente de la "Chambre" y el entonces presidente de la República de Senegal.

El discurso de El-Hadji es también una metáfora del discurso del estado postcolonial en África y su relación con los mendigos (robo, explotación y desprecio) refleja la relación entre el aparato de estado en Senegal y el conjunto de las masas campesinas. Cuando El-Hadji decide tomar una tercera esposa en una ceremonia extremadamente elaborada y costosa, no podemos sino recordar los costosísimos proyectos de prestigio que invariablemente terminan siendo elefantes blancos que caen a plomo sobre más de un régimen africano. El costoso estilo de vida de El-Hadji, así como sus creaciones compromisos, no son congruentes con sus ingresos. Se endeuda sin remedio, pierde todo su bagaje superfluo y se siente humillado ante los dictámenes. También aquí se pueden deducir paralelos con las tendencias actuales hacia la expansión del estado, la declinación de la base de ingresos, el endeudamiento externo, los elevados niveles de dependencia y vulnerabilidad y los levantamientos sociopolíticos en África.

Sembene usa la noción de "xala" para explorar la idea de impotencia en dos niveles: el individual y el estatal. Wolof concibe la impotencia de dos maneras. El primer tipo, llamado "yoom", es natural en cuanto se trata de un defecto biológico con el cual se nace y por lo tanto es incurable. Por otro lado, "xala" designa el tipo de impotencia que es más psicológico que natural, en cuanto a que se cree que una persona, con la ayuda de poderes sobrenaturales, puede echar el mal de "xala" sobre otra persona. Puesto que es de manufactura humana, se considera que este tipo de impotencia es curable. Esta es la razón por la que Yaye Bineta, al saber de la incapacidad

¹¹ Ousmane Sembene, *Xala*, Westport, Connecticut, 1974.

de El-Hadji para consumir el matrimonio con su “hija”, observa que “lo que una mano puede hacer la otra puede deshacerlo”. Esta observación, que encierra el peso de un proverbio, se convierte en el principio movilizador más significativo en *Xala* y refleja la visión profundamente materialista de la vida que tiene Sembene.

En el plano individual, Sembene usa la noción de “xala” para satirizar y condenar la lujuria, vanidad y dependencia cultural de una pseudo burguesía sobre cuyos hombres descansan los asuntos de estado. La impotencia sexual de El-Hadji, su incapacidad de consumir el matrimonio, se traduce, en el otro nivel, en la impotencia del estado para llevar a cabo y satisfacer las expectativas populares articuladas ya desde los trastornadores días de la lucha nacionalista por la independencia. El mensaje importante que Sembene nos imparte en todo esto es, pues, el hecho de que la impotencia, especialmente la del estado, no es natural ni permanente. Está determinada históricamente, es obra del hombre y es temporal. Por lo tanto puede ser curada por la gente. Dada entonces la naturaleza temporal de esta impotencia, que deriva en parte de la dependencia de patrones y modelos externos y en parte de las escisiones internas de clase, cualquier resolución satisfactoria de la crisis del estado y la sociedad, dramatizados en *Xala*, debe tomar en cuenta, desde el punto de vista de Sembene, la participación plena de todos los segmentos de la sociedad. Esta postura populista constituye el mensaje básico de *Mandabi* y define la orientación de su última novela, *Le Dernier de L'Empire*,¹² hasta ahora la única evaluación artística de amplitud sobre los primeros veinte años del estado y la sociedad postcolonial en Senegal, bajo el liderazgo de Leopold Senghor.

En *Mandabi*, Sembene es incluso más detallista en su examen del carácter de la burocracia postcolonial y de su tendencia a excluir y frustrar a las masas a las que se supone deben servir. Lo que en otro caso sería una mundana acción de rutina, esto es, cambiar en moneda una orden de pago, se convierte en una pesadilla y en una revelación para Ibrahim Ding, el protagonista principal de *Mandabi*. Su intento de transformar en

¹² Ousmane Sembene, *Le Dernier de l'Empire*, París, 1981.

efectivo una orden de pago lo pone frente a frente con el mundo de la burocracia estatal, cuyas prohibiciones laberínticas lo abandonan irremisiblemente a las artimañas y tretas de una amplia variedad de fríos burócratas, inescrupulosos y embaucadores. A fin de poder cambiar su orden de pago, Dieng necesita una tarjeta de identificación que no posee. En la Oficina de Correos le dan instrucciones de que vaya con la Autoridad Policial a conseguir su tarjeta, pero allí se le dice que para obtener una tiene que tener un certificado de nacimiento, una fotografía tamaño pasaporte y timbres fiscales. Como no tiene pruebas de su nacimiento, la Policía lo instruye para que vaya al Registro Civil a obtener el certificado de nacimiento pero, puesto que desconoce la fecha exacta de su nacimiento (ese tipo de registro se maneja en forma diferente en la cultura de Dieng), no se le puede otorgar un certificado. Frustrado e incapaz de conseguir nada por sí mismo, Dieng acude a familiares, miembros de la élite, para que lo auxilién; de aquí en adelante las cosas empiezan a andar. Lo ayuda un sobrino bueno y considerado, pero luego lo engaña vergonzosamente otro sobrino intrigante y egoísta a quien Dieng otorga poder para gestionar la orden de pago a su nombre. Después de cambiar el cheque, el segundo sobrino se guarda el dinero y le dice al incrédulo tío que fue víctima de un ratero, coronando de este modo lo que para Dieng ha sido un verdadero bautismo de fuego en su encuentro con los servidores del poder estatal. Dieng resuelve transformarse en un timador como todos los que le rodean, pero el cartero le recuerda su responsabilidad y le sugiere la posibilidad de un cambio a través de la acción concertada de todos los segmentos de la sociedad, especialmente de Dieng, su mujer y sus hijos.

A través de esta dura prueba de Dieng, Sembene dramatiza la insensibilidad de las prohibiciones burocráticas y cuestiona la racionalidad de la existencia de estructuras que no desean o no son capaces de servir a las necesidades de la mayoría de la población, de la cual Dieng es un representante típico. En todas sus obras, Sembene, al igual que Ngugi y muchos otros escritores y cineastas africanos progresistas de la actualidad, operan con la premisa de que él es "...la boca y oídos del pue-

blo",¹³ papel que en el contexto habitual corresponde al del *griot* en la cultura africana tradicional. Para Sembene, es obligación del artista "...plantear problemas de carácter histórico con el fin de ayudar al avance de la conciencia que tiene un pueblo de su propia historia y luchas",¹⁴ un prerrequisito vital, según Sembene, para una buena y clara comprensión de la común condición africana. Como artista, establece límites definidos al papel de su obra en el contexto de la realidad social. De ninguna manera pretende saber todas las respuestas y soluciones a los problemas planteados en su obra, a la que no se la debe ver como programática ni como delineadora del cambio sociopolítico. Como otros artistas africanos, Sembene ve su arte como un intento de provocar debates que ojalá logren que el pueblo desee emprender acciones concretas a largo plazo con vistas a una transformación profunda de la sociedad. Así, no se espera que un poema, un novela o una película creen una revolución social, pero pueden afectar la conciencia de quienes están en una posición para hacer la revolución.

Si bien los artistas africanos contemporáneos obtienen inspiración técnica y conceptual del *griot* y del contador de cuentos tradicional, también difieren de ellos en la medida en que inequívocamente se alinean con los intereses de la mayoría de la sociedad. Mientras que el *griot* tiende a estar identificado con los círculos de poder y prestigio políticos y sociales y con el mantenimiento del *statu quo*, al artista contemporáneo se le ve frecuentemente como un adversario de estos círculos y del *statu quo*, especialmente en los casos en que este último está claramente en contra de los intereses de la mayoría. Los *griots*, los contadores de cuentos, los escritores y los cineastas coexisten hoy en África y aun cuando cada uno de ellos pueda relacionarse con la dinámica de la vida sociopolítica contemporánea según su propia idiosincrasia, todos comparten la concepción del arte como una parte integral y crucial de la sociedad, que es importante en primer lugar por la manera especial en que ilumina el complejo de relaciones y fuerzas que definen y moldean a la sociedad a lo largo del tiempo.

¹³ Entrevista en *África*, no. 71, julio de 1977, p. 80.

¹⁴ *Ibid.*, p. 80.

LENGUA, ETNIA Y CONSTRUCCIÓN NACIONAL EN ÁFRICA NEGRA: EL CASO DE ZAIRE

SYLVAIN CARREAU
El Colegio de México

ESTE TEMA PUEDE CONDUCIR AL INVESTIGADOR a ciertas preguntas: ¿Se puede hablar de una “lengua” sin “etnia”? En el sentido inverso, ¿es posible referirse a una “etnia” sin hablar de su “lengua” correspondiente? ¿Una lengua, por sí misma, dispone de una fuerza suficiente para integrar o desintegrar a individuos de uno o de varios grupos homogéneos o heterogéneos? ¿Cuál es, en África negra, la incidencia de las lenguas, por una parte extranjeras (es decir de colonización) y por otra nacionales, en el proyecto estatal de construcción nacional?

Intentar responder estas preguntas ayudará quizás a comprender la problemática principal de este trabajo, o sea, “de qué manera esa África negra, a la vez homogénea y plural, tanto lingüística como étnicamente, lucha por la construcción de una nación fuerte capaz de promover el desarrollo integral de sus habitantes”.

Por otro lado, conviene hacer algunas aclaraciones sobre el uso de los conceptos “linaje”, “clan”, “tribu” y “etnia”, que a veces se prestan a confusiones inútiles cuando no se captan de un modo funcional, esto es, en virtud del contenido que los diferentes grupos sociales afectados les confieren en el curso de su vida cotidiana. Puesto que, de hecho, el problema no consiste, por ejemplo, en saber si tal grupo debe ser denominado “tribu” y tal otro “etnia”, sino más bien en conocer la idea y la proyección que todo grupo social se hace de sí mismo en cuanto a su supervivencia y a su reproducción, es decir, a su conservación.

A este respecto, y si nos atenemos a Lobho Lwa Djugudjugu,¹ quien se inspira en las observaciones de Balandier y de Mercier, diríamos que:

El linaje es el conjunto de parientes vivos con un ancestro común real, es decir no ficticio o mítico. Mientras que el clan está formado por individuos o conjunto de linajes cuyo ancestro común, muy alejado en el tiempo, puede ser ficticio o mítico, en cuyo caso el parentesco se vuelve más una cuestión de contrato social que de consanguinidad. Sin embargo, el clan es generalmente un grupo unilineal y exógamo de parientes: si es patrilineal comprende un ascendiente masculino, los hijos de los dos sexos y los hijos de los descendientes masculinos que también descienden de la línea masculina.

Paralelamente al clan patrilineal, el clan matrilineal está formado por un ascendiente femenino, los hijos de los dos sexos y los descendientes femeninos en la línea materna. El clan se diferencia, pues, del linaje por su envergadura y por el ancestro a partir del cual se establece el árbol genealógico del grupo. La misma relación se encuentra entre linaje y descendencia, entre descendencia y familia extendida y, finalmente, entre ésta y la familia nuclear.

Pero ¿cuándo se pasa del clan a la tribu y a la etnia? Esta pregunta plantea el problema de la delimitación exacta entre familia, linaje, clan y tribu, problema que no es fácil de resolver respecto a las sociedades africanas.

El esquema teórico que acabamos de trazar no es sino una construcción mental, puesto que la realidad social está demasiado matizada para adecuarse fácilmente a una clasificación tan sistemática.

En efecto, en lo que se refiere a los ba-kongo, por ejemplo, no se sabe con precisión, dice Balandier, dónde conviene insertar la noción de tribu que en particular nos ocupa. Lo mismo ocurre con el grupo fang: los límites entre el clan y la tribu siguen siendo frecuentemente imprecisos y, según Balandier, en el Alto Gabón un grupo es considerado tribu, en tanto que en las regiones costeras aparece como clan.

Mercier piensa con razón que ante todo conviene recordar que hay que cuidarse de toda definición esquemática y estereotipada de la tribu, así como subrayar que todas las manifestaciones del tribalismo están lejos de tener siempre la misma significación. Frente a un modelo teórico necesariamente estereotipado, nos encontramos con realidades en movimiento; y Mercier llega a la conclusión de que la realidad étnica no puede jamás ser delimitada objetivamente, que un grupo étnico no es en definitiva más que la teoría que sus miembros se hacen de él.

¹ Djugudjugu, Lobho Lwa, *Société et politique en Afrique traditionnelle: Bahema et Walendu du Zaïre*, Kinshasa, PUZ, UNAZA, 1980, p. 155.

Lo que nosotros denominaríamos la *conciencia intra-étnica*.

Dicho esto, precisemos que la elaboración y el desarrollo de este tema se basan en hechos históricamente conocidos e incluso vividos. Por eso nuestro planteamiento, lejos de quedarse en la teoría, es fundamentalmente histórico-evolutivo y pragmático. Razón por la cual este trabajo incluirá tres puntos esenciales, a saber: África precolonial y colonial; África independiente y sus problemas sociolingüísticos; y, finalmente, análisis del caso de Zaire.

África precolonial

Una de las características más destacadas de las sociedades africanas anteriores a la penetración colonial es su homogeneidad lingüística respectiva. Gracias a esta homogeneidad lingüística, la comunicación entre los individuos de un mismo grupo es fácil y dicha homogeneidad contribuirá ampliamente a la realización de los proyectos primordiales y vitales de los grupos y, en consecuencia, influirá también en la formación así como en la consolidación de los reinos e imperios precoloniales, tales como Dahomey, Abomey, Yoruba, Kongo, Monomotapa, Buganda, Bushi, Malí, Ghana, Mossi, Songhai, Lunda, Kuba, Zúlú y otros.

En el curso de este periodo precolonial puede observarse, por otra parte, que los conflictos entre reinos o entre imperios que desembocaban en la expansión de unos sobre otros, no implicaban necesariamente el abandono de las lenguas de los vencidos en favor de las de los vencedores. Del mismo modo que los vencedores, aunque se impusieran política y, en ciertos casos, administrativamente, no tenían mayor preocupación por imponer sus lenguas, de suerte que en el seno de un mismo gran imperio, o de un reino extenso, podían encontrarse diversas comunidades lingüísticas.

Por otra parte, la colonización va acompañada de una imposición religiosa (cristianismo), político-administrativa, de un nuevo sistema de explotación económica, de una imposición lingüística y cultural en la mayoría de los casos, sobre todo en la colonización de los franceses y belgas. Pierre Maes

reconoce lo anterior cuando dice: “Durante las conquistas coloniales en África, los militares primero, luego los administradores y después los colonos y los comerciantes, consideraban evidente la superioridad de su idioma sobre el que hablaban los ‘indígenas’.”²

África colonial

Si bien es fácil delimitar políticamente el África denominada “precolonial” del África “colonial”, el problema se plantea en cuanto a la dimensión etnocultural y sociolingüística. Contrariamente a lo que ocurre en las antiguas colonias españolas de América Latina, por ejemplo, las culturas africanas, apoyadas en sus lenguas respectivas, se mantienen y viven paralelamente al sistema colonial, que tiene grandes dificultades para controlarlas.

En el África negra francófona se impone la lengua francesa en la enseñanza y en la administración colonial. Sin embargo, conviene señalar que el contacto entre colonizador y colonizado, como ocurre en todas partes, se realiza, en un primer momento, a través de un intérprete que, a la larga, terminará por perder su función en cuanto el proceso de asimilación lingüística se haya consumado en beneficio del colonizador francés.

En estas colonias, hablar francés para los negros equivalía a “ser instruido, aproximarse más al hombre ‘mágico’ blanco, separándose progresiva e inconscientemente de su auténtico ambiente cultural”. Por eso serán numerosos los padres que enviarán a sus hijos a las escuelas dirigidas generalmente por misioneros católicos o a escuelas laicas. Con un solo objetivo: hacer de sus hijos prototipos de blancos, tal como lo planificaba la misma filosofía colonial francesa. También por eso, esos jóvenes tienen tendencia a olvidar (si no es que a perder) sus respectivas lenguas maternas en provecho de la nueva lengua de enseñanza, cuyos conceptos de transmisión del saber

² Maes, Pierre, “Asegurar la supervivencia de las lenguas africanas”, en *Le Monde diplomatique en español*, julio de 1981, p. 12.

no tendrán nada que ver con el modo de vida, con el pensamiento, con la cultura propia, en suma, de cada uno de esos alumnos.

Lo que acabamos de decir de las antiguas colonias francesas del África negra no es completamente distinto de lo que ocurrió en las ex colonias belgas de África central: el Congo Belga, Ruanda y Burundi. Ahí, hablar francés, para los colonizados, también equivalía a aproximarse al hombre blanco sin esperanza de poder igualarlo algún día, puesto que la filosofía colonial belga, caracterizada de “paternalista”, no pensaba dar nunca la oportunidad a los colonizados de alcanzar el nivel de vida de los ciudadanos belgas. Bastaba formar a los colonizados sólo hasta un nivel que pudiera permitirles servir mejor a la causa colonial, o sea, la explotación máxima y en todas sus formas de las colonias y sus poblaciones. Por otra parte, esa capa ínfima de la población que accedía a la enseñanza del francés, comienza a verse un poco diferente de los analfabetos del francés, de modo que su proyección vital la conducirá a imitar al blanco y mostrar a los suyos que está en vías de pertenecer a otro mundo de valores. Por lo tanto, deja de comer con la mano, se viste como el blanco, habla y grita a los suyos como lo hace el blanco cuando se dirige a sus subalternos negros, y demás.

En el sistema escolar, desde la primaria hasta la secundaria (cuatro años, excepto en las pequeñas escuelas que son seis años) el francés será la lengua de enseñanza por excelencia, sobre todo en los centros urbanos. Las lenguas vernáculas se utilizarán en segundo término y sólo en las escuelas primarias.

En lo que se refiere a las antiguas ex colonias británicas del África negra, hay que señalar que —pese a la existencia de la filosofía de la “administración indirecta” o *indirect rule*, que consiste en otorgar determinada “autarquía” a las comunidades negras por mediación de sus respectivos jefes tradicionales— el colonizador inglés tampoco dejó totalmente de lado su lengua en el proceso de enseñanza en sus colonias. Son sobre todo quienes tengan posibilidad de ir a la escuela en los centros urbanos los que estarán en contacto frecuente con el inglés, dado que el sistema de administración colonial facilita, por su naturaleza, la transmisión del saber a través de las lenguas verná-

culas según las regiones. El inglés, que se enseña como una lengua secundaria, se considera como una disciplina al mismo nivel que otras materias. Oscar Uribe Villegas describe la situación en estos términos: "En el África de habla inglesa, el inglés se enseñaba como materia y no se le empleaba como lengua de instrucción; por eso su conocimiento llegó a ser ahí inferior al que los africanos tenían del francés en el África de colonización francesa."³

Esta breve descripción del panorama sociolingüístico del periodo colonial en el África negra sería incompleta si no mencionáramos el caso del árabe como lengua extranjera en el África negra, que precedió sin duda a la penetración o, mejor dicho, a la expansión del francés y del inglés en África.

En realidad, algunos de los países africanos se enfrentaban bajo la colonización francesa o británica a un doble problema: el uso ya fuera del francés o el inglés, o del árabe. El problema se resolvió en ciertos casos en favor de las nuevas lenguas: francés o inglés. En otros casos fue el árabe el que prevaleció en algunos sectores educativos. En otros casos aun, se asistió a una especie de simbiosis o convivencia entre el árabe y una de esas dos lenguas europeas.

Así, en Senegal, país islamizado en un 80%, aunque sea necesario reconocer la gran expansión del francés en la enseñanza y en el marco administrativo colonial, las escuelas coránicas, producto del islam, se desarrollaron al margen del francés. La misma situación se produce en el norte de Camerún, en Mauritania, en Malí y en el norte del Chad, donde predomina el islam.

En Nigeria, cuyo norte está fuertemente islamizado, el árabe, a través de las escuelas coránicas, predomina sólo en el terreno religioso, puesto que son sobre todo las lenguas vernáculas, como hemos mencionado, las que servirán como lengua de enseñanza en la mayoría de las ex colonias británicas.

En lo que se refiere al África negra de expresión portuguesa, antiguamente colonizada por Portugal, la situación sociolingüística de los colonizados no es diferente a la vivida en las

³ Uribe Villegas, Óscar, *Problemas sociolingüísticos africanos*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1983, p. 5.

colonias belgas. La filosofía colonial portuguesa en el África negra, fundada en una especie de segregación en todos los niveles, no facilita el acceso de un buen número de colonizados a la enseñanza. De modo que es sobre todo en el seno de las comunidades resultantes de un mestizaje entre colonos portugueses y autóctonos negros donde se observa un número más o menos elevado de escolarizados que, como consecuencia de ello, están en contacto con la lengua portuguesa como lengua de enseñanza. Esto se puede observar claramente en Angola, Guinea-Bissau, las Islas del Cabo Verde y Mozambique. Lo que precede no quiere decir que algunos negros no mestizos no hayan vivido el mismo problema.

En otras capas de la población continuarán predominando las lenguas vernáculas. A veces, como por ejemplo en el Congo Belga, éstas se utilizarán como lenguas de enseñanza en las zonas rurales, mientras que el portugués será enseñado como una materia entre otras. Sin embargo, conviene señalar que, aunque en las escuelas de los centros urbanos el portugués fuera utilizado como lengua de enseñanza, ello no excluía que se le tomara en cuenta como una materia a la que había que estudiar profundamente.

En todos estos sistemas coloniales, la tendencia de las misiones será promover la evangelización a través de las lenguas locales. De ahí la abundancia, durante la colonización, de numerosos trabajos escritos por misioneros sobre las lenguas africanas. Esos textos, en forma de gramáticas o léxicos, servirán a veces a los administradores coloniales, sobre todo en las antiguas colonias británicas y belgas, en el ejercicio de sus funciones.

Hemos esbozado, de un modo sintético, lo que fue la situación sociolingüística en el África negra durante su colonización. Es fácil darse cuenta de que, pese a la imposición —como en el caso de las antiguas colonias francesas— de una lengua extranjera como lengua de enseñanza y de comunicación entre colonizador y colonizado, las lenguas vernáculas no han podido ser destruidas del todo. Ello por la simple razón de que, por una parte, no toda la población podía ser alfabetizada y, por otra parte, de que incluso esta proporción reducida de alfabetizados no podía separarse totalmente de su cultura fundamen-

tal, que se expresaba a través de las lenguas vernáculas propias de cada grupo social. Lo que, por lo demás, hará de esta capa de alfabetizados un sector de bilingües y, por lo tanto, de intermediarios lingüísticos entre el colonizador y los respectivos pueblos, ignorantes del idioma francés.

Asimismo, es fácil percatarse de que ahí donde la imposición de una lengua extranjera no fue muy marcada, como en las antiguas colonias británicas, las lenguas vernáculas no hicieron sino progresar siguiendo una dinámica multiforme que les permitirá, al menos a algunas, afirmarse como las lenguas nacionales y oficiales de los nuevos estados independientes a partir de su acceso a la independencia.

Es el caso del kiganda en Uganda, hablado por 2 900 000 personas en 1977; del kikuyu y del lúo en Kenia, hablados respectivamente por 2 800 000 habitantes y 1 900 000, según cifras del mismo año, sin olvidar el kiswahili, utilizado como lengua nacional de comunicación; de este mismo kiswahili, que es la lengua más hablada en Tanzania, con 1 300 000 individuos, y que alcanza a 20 millones de hablantes, si se incluyen todos los que la utilizan como lengua secundaria, abarcando incluso las Islas Comores, Zaire, Kenia y otros países de África Oriental; del kinyarwanda y del kirundi, respectivamente en Ruanda y Burundi; del lingala, del kikongo y del tshiluba en Zaire; del hausa, con 25 millones en Nigeria y otros millones en Camerún, Chad, Benin, Togo y Ghana; del yoruba, con 8 millones en Nigeria y otros países vecinos; del ibo, con 3 millones en Nigeria en 1973; del kibemba en Zambia; del mbundu en Angola; del shona y del ndebele en Zimbabwe, etcétera.⁴

Todo lo anterior no quiere decir que donde el francés fue impuesto y suficientemente expandido no progresaran algunas lenguas vernáculas. A este respecto tenemos los ejemplos del gran impacto del wolof en Senegal, hablado por el 36% de la población y utilizado como segunda lengua por un 45%;⁵ del toucouleur, hablado igualmente en Malí y en Gam-

⁴ Grimes, Barbara F., *Ethnologue*, California, Wycliffe Bible Translators, Inc., 1978, pp. 184, 117, 178, 139, 140 y 155.

⁵ Grimes, Barbara F., *op. cit.*, p. 160.

bia; del soninké, hablado en Mauritania; del bambara, hablado en Malí, Costa de Marfil y Burkina Fasso; del baulé, mucho más expandido en la Costa de Marfil; etcétera.

África independiente y sus problemas sociolingüísticos

Si bien el plurilingüismo se presenta como un fenómeno universal, es absolutamente imposible subestimar su preponderancia en el seno de las naciones del tercer mundo y más precisamente, en África. No es necesario volver a describir todas las características del África independiente inmediatamente después de su independencia. Sin embargo, sería quizá difícil mostrar la proyección de las lenguas africanas, en relación con los grupos a los que pertenecen, en la construcción de las naciones africanas si no hacemos alguna referencia a estas características. Por eso las presentamos aquí, aunque de manera breve.

Es bien sabido, al menos para quienes han leído algo de la literatura política de los primeros años de la independencia en el África negra, que los nuevos estados independientes de África adoptaron, políticamente, estructuras gubernamentales copiadas de sus antiguas metrópolis. Así fue cómo desde 1957, fecha que marca la independencia del primer estado del África negra (Ghana), hasta 1965, de un modo general, la forma predominante de los gobiernos fue la "parlamentaria", basada en el multipartidismo.

Hay que decir también que, pese al advenimiento de las independencias políticas, no existe una ruptura total con las ex metrópolis. A tal efecto, sobre todo en el plano económico y financiero, se prolonga una dependencia de estos nuevos estados respecto de sus antiguas metrópolis que se denomina con un eufemismo que oculta esta neocolonización o recolonización: "cooperación", incluyendo la asistencia técnica a los jóvenes estados en diversas áreas: sanitaria, financiera, educacional y otras.

En el terreno sociolingüístico, en estos estados africanos no hay tampoco ruptura entre las lenguas de colonización y los estados. Ello por muchas razones. En primer lugar, los jóvenes estados constituidos artificialmente, es decir, basados en

una reproducción colonial que respondía a los objetivos de explotación que habían presidido el reparto arbitrario de África, se enfrentan al problema inmediato de construir naciones homogéneas sobre fundamentos heterogéneos.

Recordemos al respecto que la lucha por el poder en estos jóvenes estados implicó que se recurriera al apoyo de los clanes, tribus o etnias. Así resurge el problema de la identidad grupal homogénea frente al nuevo estado, que pretende ser unitario y nacional. Todos los que se interesen en el estudio de las políticas africanas de los primeros años de la década de los sesenta observarán que son sobre todo luchas fratricidas e interétnicas las que caracterizan la dinámica sociopolítica de la mayoría de los estados africanos inmediatamente después de su independencia. En Kenia, por ejemplo, los lúo toleran que un gikuyu asuma la conducción del país, el presidente Jomo Kenyatta; en Ruanda y en Burundi se asiste a luchas políticas sangrientas entre los batutsi (minoritarios) y los bahutu (mayoritarios); en el Congo-Leopoldville (hoy Zaire), las luchas intertribales conducen al nuevo estado a secesiones (la de Katanga, 11 días después de la proclamación de la independencia, y la de Kasai); en África occidental, en Dahomey (hoy Benin), Togo, Nigeria, Ghana, etc., hay minorías étnicas que están descontentas con sus nuevas formas de composición gubernamental y prefieren rebelarse contra el poder establecido constitucionalmente.

En segundo lugar, y como corolario de lo que precede, cada comunidad cultural —por no decir tribal— tiende a salvaguardar lo “suyo”, que implica también el lenguaje, o sea la comunicación. En otros términos, no se puede concebir las luchas intertribales sin hacer alusión a los conflictos interlingüísticos que implican o provocan, puesto que la lengua es uno de esos factores principales que hacen y deshacen a las sociedades.

De ahí el gran problema que tienen los nuevos estados para determinar la lengua vernácula por la que van a optar y convertir en la lengua oficial en el seno de esos estados pluriétnicos. De ahí que la opción sea por la única alternativa neutra que corresponde a los estados producto de la colonización: el uso de la misma lengua de colonización como lengua oficial.

Por tanto, se produce una inevitable recolonización lingüística por parte de las ex metrópolis para asegurar de algún modo una cierta unidad sociolingüística en esas nuevas entidades independientes.

En tercer lugar, sería también ingenuo creer que el que no se haya producido ruptura a nivel lingüístico se debiera únicamente al surgimiento de las luchas tribales en África. En realidad, este problema no se ha de aislar de la estrategia global de la colonización que, de un modo u otro, transmitió y expandió su cultura a esos "incultos", a esos "indígenas". Y esta transmisión o esta expansión cultural colonial sólo podía hacerse a través de la lengua del colonizador. Y esta lengua del colonizador es utilizada durante aproximadamente 80 años, duración de la colonización europea en África, para aproximar o unir falsamente a comunidades que, en realidad, no tenían nada en común, al menos lingüísticamente, antes de la dominación colonial.

De ahí se deriva una resistencia tácita a la cultura colonial que toma la forma de integración nacional en la lucha contra el colonialismo cuando, en realidad, cada comunidad tribal, en el seno de un mismo territorio colonizado, no había olvidado lo "suyo". De ahí proviene también ese resurgimiento, con las independencias, de las luchas por recuperar lo "suyo", luchas que conducen al resultado esperado por el colonizador en su estrategia de dominación: disgregación del nuevo estado independiente, teniendo como consecuencia el recurso a la ex metrópoli correspondiente para resolver sus problemas.

Y así los nuevos estados africanos independientes se ven obligados a conservar como lengua oficial ya sea el francés, el inglés o el portugués. Pero ello no impide que esos jóvenes estados manifiesten ciertas resistencias contra esas lenguas, al menos en lo que concierne a sus poblaciones. Pierres Maes corrobora nuestra observación al escribir lo que sigue sobre la lengua francesa en África:⁶

Si bien el uso del francés tiende efectivamente a extenderse con bastante amplitud en el Congo y en Gabón, pero casi siempre como segunda lengua, la afirmación es totalmente inexacta para los demás estados don-

⁶ Maes, P., *op. cit.*

de el francés es esencialmente la "lengua oficial", o una de las lenguas oficiales, es decir la de la escuela y la de la administración. Todas las investigaciones han demostrado que gran parte de las conversaciones entre africanos, aun en las grandes ciudades, se realizan en la lengua materna si los interlocutores tienen una en común, y en otra lengua africana en caso contrario; lengua que se ha convertido, en el transcurso de los años, en la lengua de comunicación, o en una de ellas dentro de las fronteras de los nuevos estados independientes.

Tal es el caso del wolof (valaf) en el Senegal, del bambara o diula (jula) en Malí, del haussa (hawsa) en Níger, del sango en la República Centroafricana, del moré y el diula en Alto Volta, del árabe (dialecto turku) en Chad, del árabe (dialecto hassania) en Mauritania, y nuevamente del diula en toda la Costa de Marfil. Por lo tanto, el francés sólo se utiliza entre africanos, fuera de la escuela y de los estrados judiciales, cuando los interlocutores no pertenecen al mismo grupo etnolingüístico, y por supuesto en las conferencias internacionales, en las que el francés se impone a todas como la única lengua común.

Sacar de este último hecho la conclusión de que estos estados serían plenamente francófonos equivaldría a decir que Francia y Alemania serían países anglófonos cuando un presidente de la República de Francia o un canciller alemán utilizan el inglés en sus conversaciones frente a frente.

Esta abusiva extensión del concepto de francofonía, con fines puramente políticos, tuvo hasta ahora el resultado práctico de impedir a las lenguas africanas desempeñar el papel que normalmente deberían tener en el desarrollo cultural, y también económico, de los pueblos africanos, manteniendo al mismo tiempo para el gran público francés la peligrosa ilusión según la cual existirían 200 millones de personas que hablan realmente francés, cuando las estimaciones serias no superan los 90 millones.

Por otra parte, puede observarse que algunos países africanos experimentaron pocos problemas o casi ninguno en lo que se refiere a la elección de una lengua vernácula oficial, o utilizaron ésta en yuxtaposición con la lengua de colonización, considerada también como oficial. Éste es sobre todo el caso de pequeños estados en los que el problema del plurilingüismo no es muy acentuado y donde la homogeneidad etnocultural y sociolingüística es muy grande. Como ejemplos de estos casos se puede mencionar Ruanda, con el kinyarwanda; Burundi, con el kirundi; Lesotho, con el sotho; Swazilandia, con el swazi; Togo, con el ewe; Somalia, con el somalí o somalinya; Tanzania, donde pese a la existencia de 115 lenguas, el swahili predomina y es considerado lengua nacional, oficial y de co-

municación por excelencia, mientras que el inglés es secundario y se limita a las capas más escolarizadas del país; Etiopía, con el amharic, hablado por 8 400 000 personas;⁷ Zambia, con el chibemba, considerada como la lengua de comunicación más expandida, etcétera.

Otros estados, ante el mosaico lingüístico al que se enfrentan, optan sencillamente por la lengua de colonización como lengua oficial utilizada en la enseñanza y en la administración pública, seleccionando, al mismo tiempo, como lenguas nacionales de carácter semioficial a las que incluyan al mayor número de ciudadanos. Es el caso de ciertas ex colonias francesas de África, como las mencionadas más arriba en la cita de Pierre Maes, y sobre todo es el caso de Zaire, que será objeto de análisis en la parte siguiente de este trabajo.

El caso de Zaire

Zaire es un vasto país situado en África central. Su superficie es de 2 345 000 km², habitados por aproximadamente 30 millones de ciudadanos zaireños, según el censo de 1980. Estos 30 millones de habitantes no hablan, desgraciadamente, una misma lengua (situación que hubiera podido contribuir ampliamente a los esfuerzos gubernamentales por tener una sola lengua vernácula oficial en lugar de recurrir al francés). Ello nos lleva a interrogarnos sobre la situación sociolingüística en Zaire.

En Zaire se cuenta con más de 250 lenguas, a las que se denomina impropriamente "dialectos". Sin embargo, al hablar de las lenguas en Zaire, Barbara Grimes registra sólo 193.⁸ Ello se debe al criterio que utilizó para determinar qué es lengua y qué no lo es. Lo más importante a considerar aquí es que Zaire constituye uno de esos raros países donde el plurilingüismo predomina y refleja esa proliferación etnocultural que tiene mucha incidencia en la política nacional.

Sin embargo, para resolver este problema de multilingüis-

⁷ Grimes, Barbara F., *op. cit.*, p. 96.

⁸ Grimes, Barbara F., *op. cit.*, p. 200.

mo a nivel nacional, el gobierno zaireño ha resuelto adoptar una serie de medidas que enumeramos, describimos y comentamos a continuación.

Primero, la lengua oficial es el francés. Ésta puede ser considerada la lengua principal de comunicación en los medios alfabetizados que han cursado al menos la escuela primaria completa. Por ello, en Zaire, un intelectual de la región del Kasai, donde la lengua dominante es el tschiluba, se comunica a través del francés con sus colegas de Kivu, de Bajo Zaire o del Ecuador, donde la mayoría habla, respectivamente, las lenguas kiswahili, kikongo y lingala. El francés es a la vez, en la educación primaria y secundaria, la lengua de enseñanza (de comunicación de la ciencia) y una disciplina entre otras que es preciso, desde luego, conocer bien. En postsecundaria, el francés se utiliza únicamente como lengua de enseñanza, a menos que algunos estudiantes opten por una licenciatura o un grado equivalente en letras francesas, caso en que el francés es profundamente estudiado como disciplina y especialidad universitaria.

Puede percibirse, pues, la importancia del francés como lengua de enseñanza, como disciplina, como lengua de comunicación entre intelectuales pertenecientes sobre todo a grupos sociolingüísticos diferentes, como lengua oficial y, por lo tanto, como lengua de uso en la administración pública y privada del estado zaireño. Sin embargo, pese a este control inevitable por el momento y representado por el carácter oficial del francés, hay en el seno de las comunidades nacionales de Zaire una especie de repugnancia por el francés, considerado siempre, por supuesto, como lengua de dominación, de los intelectuales y de los pretenciosos. Veremos luego de qué modo la lengua francesa subsiste a los ataques sociales en Zaire.

Segundo, existen en Zaire lo que se puede calificar de "lenguas vernáculas principales o de comunicación secundarias". Estas lenguas corresponden a las cuatro grandes zonas sociolingüísticas del país. Se trata del kiswahili, en el este del territorio zaireño y hablado por 2 500 000 personas en 1972;⁹ del kikongo ya leta o kituba, hablado en el sudeste del país por

⁹ Grimes, Barbara F., *op. cit.*, p. 199, citando a Nida, Eugene A., *The Book of a Thousand Tongues*, segunda edición, Nueva York, United Bibles Societies, 1972.

1 500 000 individuos en 1970;¹⁰ del tschiluba, hablado en las dos regiones del Kasai y en parte en Shaba por 4 613 400 personas (un 18% de la población en 1976);¹¹ y, finalmente, del lingala, hablado principalmente en la capital del país (Kinshasa) y entre los bangala del nordeste de Zaire. Esta última lengua, el lingala, tiene tendencia a expandirse en todo el país por diversas razones: por ser la lengua de la capital; por ser la lengua utilizada, a escala nacional, por el primer mandatario en todos sus mensajes a la población; por ser, de algún modo, la lengua vernácula importante de la región de origen del presidente; por ser, desde la época colonial, la lengua de todas las fuerzas armadas de Zaire.

Sin embargo, veremos más adelante que, pese a esta estrategia político-gubernamental de promover al lingala, eventualmente, como la única lengua nacional capaz de sustituir al francés, existen asimismo opiniones contrarias que surgen de los otros tres principales grupos sociolingüísticos rivales ante este problema.

Si se califica a estas cuatro lenguas de “vernáculos principales o vehiculares secundarias” ello obedece a que, por una parte, son nacionales y corresponden a grandes agrupamientos lingüísticos del país, y por otra, porque facilitan, en el seno de cada una de las zonas donde se practican (es decir sus respectivas zonas de origen), la comunicación entre diversos grupos sociales que disponen de otras lenguas, a las que algunos “lingüistas” denominan impropriamente “dialectos”, cuando es evidente que se trata de lenguas, sin importar la cantidad de individuos que las utilizan ni la superficie más o menos reducida en la que se hablan, o la existencia o no de estructura gramatical escrita. Y aquí no hay que perder de vista que incluso ciertos tipos de comunicación hablada, calificados hoy de lenguas por esos lingüistas eurocentristas y limitados, revisten las mismas características de lo que se califica hoy de “dialectos”. El problema fundamental sigue siendo el de saber *quién* califica, con *qué criterio* y para *qué fin*, a un deter-

¹⁰ Grimes, Barbara F., *op. cit.*, citando a Nida, E. y Fehderau, Harold, “Indigenous pidgins and koines, *International Journal of American Linguistics*. 36, 116-155, 1970.

¹¹ *Ibid.*, p. 194, citando a *World Almanac*, 1978.

minado sistema de comunicación oral como “lengua” o a otro como “dialecto”.

Digamos, finalmente, que estas cuatro lenguas, teniendo en cuenta su amplia difusión a escala nacional, han conducido al gobierno actual a calificarlas de “nacionales” con carácter semioficial. Es decir que aparecen en el mismo nivel, después del francés, que sigue siendo la única lengua oficial en Zaire.

Tercero, además del francés y las cuatro lenguas vernáculas principales que acabamos de mencionar, existen también las que se puede denominar “lenguas vernáculas secundarias”, generalmente y por error calificadas de “dialectos”. Se trata, en realidad, de todas las demás lenguas zaireñas vivas en el seno de esas cuatro zonas sociolingüísticas mencionadas.

Entre esas lenguas encontramos algunas que son habladas por una población que varía entre los 100 mil y los 500 mil habitantes, o sea la población o más que la población de algunos estados del planeta.

Además, algunas de esas lenguas vernáculas secundarias de Zaire disponen de obras bien concebidas y estructuradas sobre las literaturas de sus pueblos y sobre el aprendizaje de las respectivas lenguas. Y a veces esas lenguas son utilizadas por los medios de comunicación de masas para movilizar a toda la población local (que suele no conocer la lengua vernácula principal correspondiente a la zona) en programas de carácter político y cultural.

Puede mencionarse a este respecto el *mashi*, en el Kivu Central y el Kivu Sur. Esta lengua dispone de numerosas gramáticas escritas, generalmente, por misioneros. También hay obras sobre la historia del reino de Bushi y acerca de la filosofía de los *bashi*.¹²

¿Qué observamos en Zaire en este orden de cosas? Cada vez que el presidente visita oficialmente la localidad de Bukavu, ciudad capital de la región o provincia de Kivu, toda la población (aunque en parte es swahilífona) es movilizadada a través de la radio y la televisión en lengua *shi*, considerada la lengua de los autóctonos de Bukavu.

¹² Ver al respecto Kagaragu, A., *Émigani bali bántù* (“Los proverbios eran los hombres”), Diócesis de Kivu, Bukavu, 1983.

En las escuelas primarias de Bushi —especialmente en las zonas rurales de Kabare, Ngweshe, Nyangezi, Kalehe, etc.— el mashi, al menos durante los tres primeros niveles de primaria, actualmente y durante la colonización (en el curso de toda la actividad de formación), era utilizado como lengua de enseñanza paralelamente al francés, que en ciertos lugares no era siquiera tomado en cuenta como lengua de enseñanza.

Lo que acabo de decir del mashi vale también para algunas otras lenguas zaireñas calificadas de “dialectos”. Así pues, nuestra pregunta a los lingüistas sigue en pie: ¿cuándo hay que calificar a un sistema de comunicación verbal de “lengua” o de “dialecto”? ¿Y con qué criterio hay que hacerlo?

Si hay que partir del criterio del volumen o la magnitud de la población que utiliza un sistema dado de comunicación oral, nos arriesgamos a equivocarnos. ¿Por qué? Porque, por ejemplo, varias lenguas que subsisten en Zaire, como el mbuti (35 mil hablantes en 1972), el kifuliro (56 mil), el kilega (150 mil en 1972), etc., son mencionadas como lenguas por Grimes,¹³ mientras que el mismo autor califica erróneamente al mashi de dialecto emparentado con el kihavu, hablado en la isla de Idjwi, y reconoce luego (seguramente sin darse cuenta de que cae en una evidente contradicción) que los bahavu (que son los que hablan el kihavu) aprenden el mashi en lugar de ocurrir lo contrario. Esto implicaría, naturalmente, que los bashi (que hablan el mashi) comprenden generalmente el kihavu y que, por lo tanto, el mashi parecería mucho más completo que el kihavu o, más aún, mucho más amplio que el kihavu, que en tal caso tendría que ser considerado —para utilizar ese anticuado y erróneo concepto al que los lingüistas del tipo de Grimes son tan afectos— como un “dialecto” próximo al mashi y no al contrario.

Además, el número de individuos que habla el mashi es mucho más elevado que el de los que hablan kihavu. Los bashi superan ya las 400 mil almas, lo que, además, nos hace dudar de la cifra de 262 mil personas que Grimes, al referirse a su colega William E. Welmers, atribuye a los bahavu.

Recordemos que nuestra preocupación no es la de perder-

¹³ Grimes, Barbara F., *op. cit.*, pp. 191, 195.

nos en ese tipo de debates improductivos consistente en determinar qué es "lengua" y qué es "dialecto". Lejos de ello, nuestra posición sigue siendo la misma: toda comunidad, por grande o pequeña que sea, a partir del momento en que existe y tiene conciencia de su existencia, dispone de un sistema de comunicación que puede ser verbal o codificado a través de signos apropiados. Incluso se habla de un lenguaje de los animales. En este caso es la comunicación hablada la que nos interesa. Podemos decir, entonces, que toda comunidad dispone de una lengua.

Y decir que tal comunidad posee una lengua y tal otra un dialecto plantea de nuevo el problema ampliamente superado y discriminatorio propio de los antiguos antropólogos, etnólogos e historiadores, cuando hablaban de las sociedades que eran objeto de sus investigaciones como de sociedades sin cultura, sin historia, sin civilización, comparadas con las suyas que, por supuesto, tenían una cultura, una historia, una civilización y quién sabe cuántas cosas más. Al mismo tiempo nos permitimos tomar sinceramente partido para denunciar este tipo de investigaciones que permanecen en estado primario y tienden a subjetivizar el objeto mismo de la investigación para dar una visión falsa de su realidad.

Estas observaciones hechas sobre el kihavu y el mashi son también válidas para el caso de otras lenguas zaireñas calificadas incluso en la actualidad de "dialectos" zaireños. Si nos ubicamos a escala internacional, nos damos cuenta, por ejemplo, de que esa misma lengua shi hablada por más de 400 mil personas, que viven en un territorio mucho más grande que la pequeña isla caribeña de Granada, continuará siendo considerada dialecto frente al arawak (700 hablantes), el djuka (19 mil a 20 mil) o el matawari (1 000 hablantes en 1977, según el Instituto Lingüístico de Verano), consideradas lenguas en Surinam, cuya población total no excedía los 440 mil habitantes en 1976, según el Almanaque Mundial de 1978. De ahí que los mismos prejuicios, al menos en los lingüistas partidarios de tal división, sean los que rijan los criterios de apreciación entre qué es lengua y qué es dialecto.

Después de haber analizado la situación sociolingüística en Zaire, conviene aludir a un problema muy emparentado,

si no es que implicado, con el de la situación sociolingüística: se trata de la dinámica sociolingüística en Zaire ante el proyecto estatal de construir una nación.

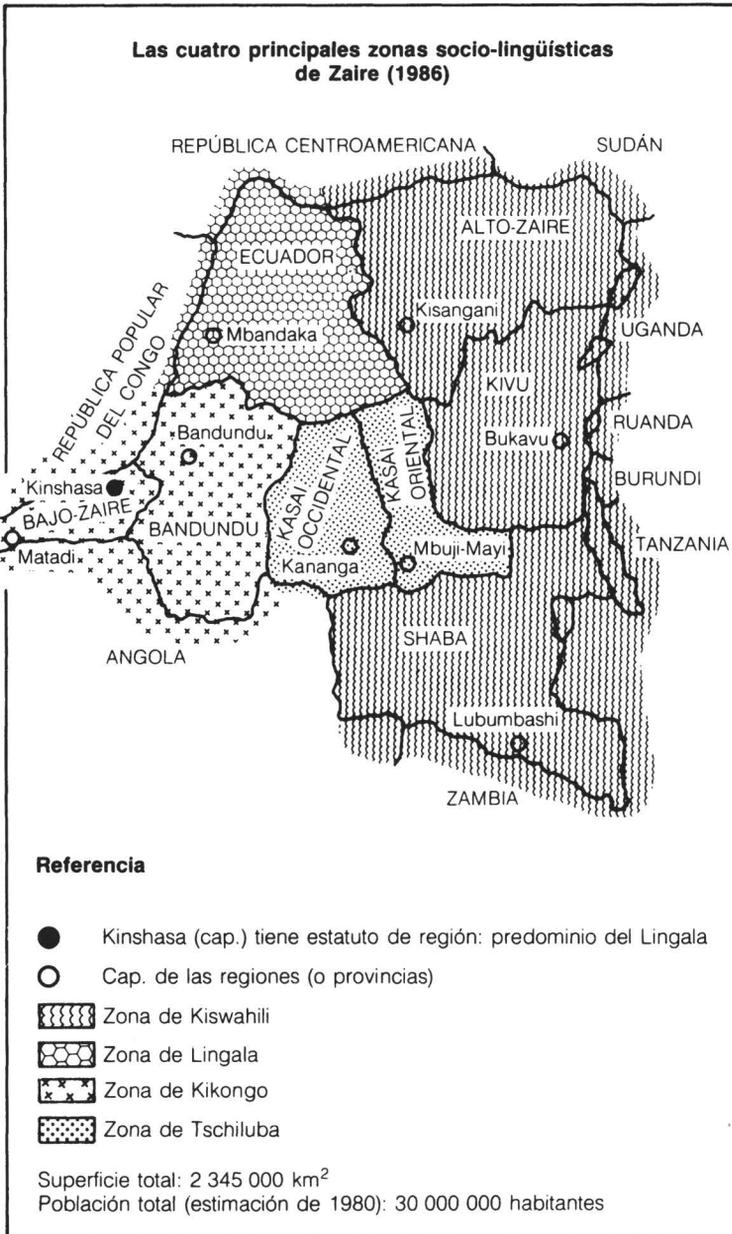
Dinámica sociolingüística en Zaire y problemática de la construcción nacional

En este punto trataremos de ver de qué manera las lenguas zaireñas, ligadas desde luego a las culturas nacionales, por no decir étnicas, se enfrentan al proyecto del estado de construir una nación zaireña y se desarrollan con él. Todos los esfuerzos y todas las preocupaciones gubernamentales por elegir una sola lengua zaireña que sustituya al francés serán asimismo objeto de las reflexiones que siguen.

En cierto modo, como ya hemos dicho, las lenguas sirven para identificar a las comunidades y diferenciarlas unas de otras. Al mismo tiempo, las lenguas pueden constituir un factor de aproximación y de alejamiento a la vez entre diversos reagrupamientos humanos. Cuando aproximan se puede decir que cumplen un papel positivo de integración grupal; cuando alejan se dice que juegan un papel negativo de desintegración grupal. Así pues, es difícil y hasta incorrecto tratar de separar radicalmente la problemática de una lengua de la problemática sociopolítica y cultural de la sociedad en el seno de la cual se desarrolla. En el mismo orden de ideas, se puede decir que, en Zaire, es difícil disociar la problemática sociolingüística de la problemática étnica y nacional.

Las rivalidades que existen entre las diversas etnias de Zaire en su prosecución del poder, se reflejan asimismo a través de las rivalidades que enfrentan a las lenguas que corresponden a las etnias en competencia. Y sabemos que las lenguas sirven como medio de expresión de la apreciación que puede tener un agrupamiento sociolingüístico dado de uno u otros reagrupamientos.

En Zaire, inmediatamente después de 1960, cuando surgieron las luchas interétnicas, muchos espectadores se preguntaron si era posible construir realmente una "nación" congoleña capaz de reabsorber todas esas tendencias separatistas que se manifestaban en el seno del nuevo estado independiente. Es-



tos conflictos se prolongaron a lo largo de los cinco primeros años de la independencia de una manera muy acentuada para aplacarse sólo con el nuevo régimen militar, en vigor hasta nuestros días, del actual mariscal Mobutu, que dio un golpe de estado contra los civiles en el poder las primeras horas del 25 de noviembre de 1965.

¿Cuál fue la situación de las lenguas vernáculas durante esos cinco primeros años? Naturalmente, acompañaron a esas luchas intergrupales. Los bakongo se sienten unidos por el kikongo; los baswahili, aunque étnicamente heterogéneos, se aproximan, según las circunstancias y los intereses políticos, gracias al kiswahili, que les dará más tarde una dimensión geopolítica a sus miembros; la gente del este del país, para denominar a los grupos políticos unidos de baswahili; los baluba de los dos Kasai, pese a sus conflictos internos, se sentirán como tales gracias y a través del tshiluba; los bangala se unen principalmente por el lingala, aunque hay, sobre todo entre la población de la capital, Leopoldville, otros agrupamientos étnicos no lingalófonos que utilizan esta lengua, sin duda por razones circunstanciales.

Así, este fenómeno se acentúa hasta tal punto que hay varios casos de agrupamientos tribales que se expresan políticamente de un modo unificado por el hecho de hablar una misma lengua. Esto es tan cierto que diferentes líderes políticos del período 1960-1965 y de la actualidad, para constituir partidos políticos, se dedican al reclutamiento de miembros en el seno de sus propias tribus donde se habla la misma lengua. Es decir, que en lugar de que los partidos partan de una base ideológica dada, a la manera de los países de Europa occidental productores de nuevos estados, se fundan a partir de una base meramente tribal o sociolingüísticamente homogénea, capaz de asegurar su supervivencia frente a los otros partidos que se le oponen. El primer presidente de la República Democrática del Congo, Joseph Kasavubu, por pertenecer a la etnia kongo se convierte en el líder de la Abako (Alianza de los Bakongo). El va incluso más lejos en su visión del proyecto político-étnico: la creación de un estado federal donde el Bajo Congo (hoy Bajo Zaire), feudo de los bakongo, sea un estado autónomo federado.

Esta tesis es combatida por el primer ministro, Patrice Lu-

mumba, de la etnia atetela. Pese a sus loables esfuerzos por la construcción de un Congo unitario, tesis que es la que prevalecerá en definitiva, a través de su partido el MNC/L (Movimiento Nacional Congolés, ala Lumumba, puesto que existía también el MNC/K, ala Kalondji, de la etnia luba, de Kasai del Sur, disidente de Lumumba), Lumumba no escapará en cierto modo a las implicaciones de la estructura tribal que se considera la "seguridad etnopolítica primaria" del nuevo estado.

Los baluba de Katanga, mayoritarios (bajo la conducción de su líder, J. Sendwe), y los tchokwe se unen a los proyectos separatistas de Moise Tschombe, de la etnia lunda. Viven, pues, en secesión respecto del resto del país desde el 11 de julio de 1960, o sea, a partir de sólo 11 días después de la proclamación de la independencia del país.

Por dondequiera, en el seno de las asambleas provinciales de la joven República Democrática del Congo, las luchas interparlamentarias se basan en criterios tribales estructurados y uniformes más que en criterios político-ideológicos. C.K. Lumuna-Sando expresa esta correlación etnia/partido/poder en los siguientes términos:¹⁴

La conciencia tribal se expresó entonces en favor de afirmar a cada quien su cultura en la heterogeneidad de los centros urbanos. (...) Así, en 1950, los mongo, en Kinshasa, llegan a afirmar con Roger Bolamba, Ileo, Njoku y otros: "Nosotros no somos bangala." Asimismo, desde 1953, los hermanos Lulua forman un movimiento de reacción contra la hegemonía de los lubakasianos en Luluaburg y sus alrededores; mientras que los songye, en 1958, crean con Dominique Manono el Movimiento de la Unidad Basongye para hacer contrapeso a la polarización Luba-Lulua. En todas partes del país, entre los warega, los bashi, los bakusu, o en la guerrera Balubakat, surgida de la Conakat, los años 50 viven el auge de las organizaciones tribales en los centros urbanos.

Los partidos políticos que entran en liza para reivindicar la independencia, casi todos emanan de esas organizaciones tribales, culturales, dirigidas por los nacionaltribalistas que se han desarrollado en los centros urbanos. *El MNC de Lumumba (octubre de 1958), el PSA de Gizenga y el CERE de Weregemere, Kashamura, Bisukiro y el PNP (coa-*

¹⁴ C.K., Lumuna-Sando, *Zaire: Quel changement pour quelles structures? Misère de l'opposition et faillite de l'État (La mémoire historique d'un peuple)*, Bruselas, ediciones África, 1980, pp. 52-53.

lición de “moderados que surgen de la ex Unión Congoleesa en 1959”, creada en *Lubumbashi por Kalenda y Kitenge y asesorados por el abogado belga A. Rubens, en 1957) tienen una envergadura universalista, nacionalista. Pero más allá de su ideología, sus estructuras son, en su base, un conjunto o cártel de asociaciones tribales* (ex cártel Balubakat, Fedeka, Atcar, en Lubumbashi, en el caso del MNC/L).*

La defección de Joseph Ileo y de Kalondji Albert, que creó su ala MNC/K para el Kasai, y la solidaridad mutua de los Ankutshu-Tetela, hermanos de raza de Lumumba, son otros testimonios de la ideología nacionalista y de la estructura de un movimiento que no escapaba al prisma del nacionalismo tribal en la politización de las masas. El CEREА en el Kivu —creado por Bisukiro, Kashamura y Weregemere el 28 de agosto de 1958— no escapó a ese prisma pese a sus opciones ideológicas “antitribalistas”, “nacionalistas” e incluso socialistas.

Pero en Kasongo, Kindu, así como en Bukavu, el CEREА, no obstante su ideología, no se libra de los conflictos tribales a través de las actitudes nacionaltribalistas de los ciudadanos, ante los bashi, los barega, los babembe en Kivu del Sur, los bakusu-tetela en el Maniema y otras naciones tribales.

Después de alianzas sucesivas con el ABAKO, el PSA, el MNC/Kalondji (1959), el CEREА experimentó disensiones internas, antes de que Kashamura optase por la alianza con el MNC/L. Surgieron entonces el CEREА del Kivu del Norte, con Jean Miruho, el CEREА bastión del Kivu, con Kashamura en Kivu del Sur, y el CEREА-Weregemere en Uvira.

Desde 1965 hasta nuestros días, si bien se puede decir que la situación ha cambiado, ello sólo es válido en cuanto a la supresión del pluripartidismo en favor del monopartidismo, con tendencia desde entonces a atenuar a escala global ese fenómeno étnico que, de hecho, continúa.

El Movimiento Popular de la Revolución (MPR), el único partido fundado el 20 de mayo de 1967 por el presidente Mobutu Sese Seko, pretende reunir a todos los ciudadanos de Zaire en el seno de un mismo estado, de una misma nación, hasta el punto de reproducir imágenes exógenas a la realidad zaireña como el “partido-estado”, el “partido-pueblo” o el “partido-nación”.

Una de las razones que presidieron la fundación del MPR fue sin duda la preocupación del nuevo gobierno por poner

* Las cursivas son nuestras.

fin al tribalismo, que, hay que reconocerlo, estaba a punto de adquirir un cariz desintegracionista de grandes proporciones. Es por eso que en Zaire todos los zaireños —desde que son concebidos en el seno materno— son miembros del MPR. Por otra parte, el presidente fundador lo ha precisado en estos términos: *Olinga, olinga te ozali se membre ya MPR* (“Quieras o no, eres miembro del MPR”).

Podría pensarse que el MPR hubiera podido absorber totalmente el problema étnico en su aspecto negativo, si no se hubiese identificado íntegramente con la persona de su presidente fundador, quien, tal vez inconscientemente, tiende a replantear el problema en su estado anterior étnico, es decir, a apoyarse políticamente y sobre todo en los “suyos”, que en este caso pertenecen al mismo clan (los bangwandi) y son de la misma zona (Mbandaka) y de la misma región (Ecuador).

Alejado de esta triste tendencia, el MPR tal vez hubiera conducido con el tiempo a una cristalización progresiva de diferentes etnias con un mismo lenguaje en el marco de la realización de un mismo proyecto político global, es decir, nacional. El régimen actual intentó sin éxito encontrar un camino que pudiera contribuir a la supresión del tribalismo. Se trataba de una política de “permuta de los agentes y funcionarios públicos del estado” para que trabajasen en zonas sociolingüísticas diferentes de las suyas. Así, por ejemplo, un swahilífona iba a trabajar en una zona tshilubáfona y viceversa, mientras que un lingalófono era trasladado a una zona swahilífona, kikongófono o tshilubáfona.

Esta política tuvo, por cierto, sus consecuencias. En primer lugar, el nuevo permutado llegaba a una zona desconocida en donde tenía que aprender a adaptarse social y lingüísticamente. Esto no es fácil, sobre todo cuando se es mayor para poder aprender una lengua nueva sin disponer de una infraestructura mínima adecuada. Pues, si bien en las oficinas se utiliza el francés para la elaboración de los documentos administrativos, en realidad la comunicación se efectúa generalmente en la lengua vernácula del lugar de que se trate.

En segundo lugar, los hijos de los agentes o de los funcionarios en traslado de servicio están obligados a estudiar como disciplina, si se encuentran en los tres primeros niveles de pri-

maria, un curso sobre la lengua de la zona a la que llegan. Tendrán por supuesto menos dificultades que sus padres, pero no hay que perder de vista que estos niños, en su casa, continuarán haciendo también uso de su lengua de origen, no obstante el peso de la nueva lengua a la que se confrontan. De ahí, los choques culturales que se producen a veces, acompañados de cierta confusión en el aprendizaje de la nueva lengua. Y no olvidemos que puede ocurrir que dos años después los padres del niño sean enviados a trabajar a otra parte.

En tercer lugar, si bien es preciso reconocer que esta política tuvo ciertos méritos —por ejemplo, el de hacer conocer a los agentes y funcionarios y sus familias otros lugares de su país y las lenguas que allí se hablan, las demás culturas, etc.— tampoco se puede ocultar que no tardó en enmascarar el aspecto tribal en su estrategia de acción. ¿Cómo ocurrió esto? Los funcionarios responsables de ordenar las permutas de sus agentes o subalternos enviaban siempre a algunos de ellos, según criterios a menudo subjetivos, a zonas donde las condiciones de vida eran ya sea fáciles o difíciles, según los casos. A las zonas con mejores condiciones de vida se enviaba frecuentemente a personas de la propia etnia, a amigos pertenecientes a otras etnias o a individuos que, mediante regalos remitidos a los jefes, sobornaban para satisfacer su deseo de ubicarse en tales zonas. Y a las zonas con condiciones de vida difíciles —lugares donde existe, por ejemplo, la enfermedad del sueño, o donde el costo de la vida es muy elevado a causa de la escasez de bienes de consumo primarios o de la imposibilidad de la agricultura— se enviaba a desconocidos o gente indeseable, como si se tratase de un arreglo de cuentas, de un castigo.

Así pues, esta política de permutas fue vista con malos ojos por muchos ciudadanos del país, que vieron en ella un puro favoritismo para ciertos agrupamientos sociolingüísticos y un castigo para otros agrupamientos.

Otro fenómeno importante que se tiene que analizar aquí es el del choque entre las cuatro lenguas vernáculas principales de Zaire y el efecto o los efectos derivados de ello. Como dijimos, el choque entre estas cuatro lenguas nacionales de carácter oficial reflejó siempre la competencia sociopolítica existente entre los diversos grupos sociales que las hablan de modo

predominante. Por ello, el swahilífono, en su zona sociolingüística de origen, no tolera que se le hable en otra lengua que no sea la suya, y sobre todo no tolera que se le hable en lingala, lengua que considera la de los que quieren imponerse sobre los otros por la fuerza. El mismo caso es válido para un kogófono. Los balubófonos se muestran mucho más agresivos cuando escuchan en su zona a un lingalófono o a un kongófono expresarse en su lengua respectiva. Para los lingalófonos, sobre todo los de la capital, todo el que no se exprese o se exprese mal en lingala es tachado de "mutoka" (lo que quiere decir: proveniente de..., sobreentendiéndose que es del interior, de la provincia, del campo). El apodo de "mutoka" implica un menosprecio a toda persona que no hable o hable mal el lingala. Esto refleja las impresiones espontáneas del hombre de la calle, aunque a veces también en medios considerados intelectuales exista y pueda apreciarse ese mismo tipo de menosprecio interlingüístico.

¿Pero, cuál es en realidad la situación de Kinshasa ante esos conflictos entre lenguas? Si es cierto que la lengua dominante y la más usada en Kinshasa es el lingala, ello no excluye el uso —pese a su escasa densidad— de las otras tres lenguas vernáculas principales en la capital, debido al carácter "cosmopolita" de la ciudad, si es posible hablar de cosmopolitismo de una ciudad a escala de un país en relación con las provincias que lo constituyen. Hay diferentes etnias con sus lenguas correspondientes, aunque hablen el lingala por la necesidad que imponen las circunstancias, que han elegido vivir en Kinshasa. De modo que en la capital el lingala tiene tendencia a funcionar como lengua de comunicación frente a las demás lenguas vernáculas, principales o secundarias, que allí se hablan.

Lo que precede también es aplicable a las lenguas vernáculas secundarias que existen en cada una de las cuatro zonas sociolingüísticas principales del país. En el Shaba, un muluba —que habla kiluba— tiene tendencia a despreciar a un mubemba, un kalunda o un tchokwe y viceversa. En el Bajo Zaire, zona del kikongo por excelencia, un muyansi menospreciará a un muyaka, a un pende, y viceversa. En la región de Ecuador, un mungwandi tiende a menospreciar a un mongo, a un ngbaka, y viceversa. En el Kivu, un mushi tenderá tam-

bién a despreciar a un murega, a un mukusu, a un munande, y viceversa.

Nos damos entonces cuenta que este fenómeno de menosprecio o de diversos grados de intolerancia entre las diferentes lenguas del territorio zaireño no puede separarse, sin riesgo de caer en un análisis parcial e incompleto, del fenómeno étnico al que sigue permanentemente ligado.

Finalmente, ¿cuál es la situación del francés en este conflicto interlingüístico del Zaire? Frente a esta división continua de Zaire a través de sus manifestaciones etnolingüísticas, hasta ahora la única alternativa para que todos los zaireños adopten un mismo sistema de comunicación hablada ha sido el francés. Pero hemos hecho constar que la mayor parte de la población no utiliza el francés. Es cierto. Sin embargo, a nivel oficial, el francés ha podido expresar ante el mundo exterior lo que se denomina “un Zaire homogéneo”, lingüísticamente hablando. Dicho en otros términos, “un Zaire francófono”, pese a las deficiencias que implica este concepto de francofonía. Son entonces, en cierta medida, las contradicciones internas del país las que favorecen en nuestros días el mantenimiento del francés a la cabeza de las demás lenguas nacionales.

Pero no hay que perder de vista la resistencia manifestada por las diversas agrupaciones sociolingüísticas zaireñas al uso del francés como lengua oficial, aunque reconozcan, cada una por su parte, su incapacidad actual de optar por una sola lengua nacional y oficial capaz de sustituir al francés. A este respecto, es preciso señalar que en Zaire la resistencia a la lengua francesa se manifiesta en tres niveles.

En primer lugar, en cuanto a las masas, según hemos mencionado, toda persona que tienda a expresarse en francés fuera de la escuela es considerada jactanciosa, pretenciosa, acomplejada. Lo más natural para las masas es que cualquier persona se exprese en alguna lengua vernácula, a riesgo de ganarse, de lo contrario, la desconfianza de la gente. En Kinshasa se llega incluso a denominar a los zaireños que tienen la manía de hablar en francés fuera de la escuela o, en cierta medida, de las oficinas, *je les connais* (“los conozco”). Sin duda porque pretenden *connaitre* (“conocer”) más que los demás y usan

a menudo el verbo "conocer" en su conversación.

En segundo lugar, en el plano burocrático la resistencia al francés también se hace patente. Aunque el francés sea utilizado para la redacción de los documentos administrativos, públicos o privados, la comunicación entre agentes o funcionarios de las empresas públicas o privadas se efectúa frecuentemente en la lengua nacional correspondiente en general a la zona sociolingüística de que se trate, a menos que los agentes o funcionarios tengan que trabajar con extranjeros (europeos o ciudadanos de otros países africanos) o con nacionales que no conozcan la lengua nacional de la zona en cuestión. En estos casos la comunicación se efectúa en francés. Lo anterior no excluye, por supuesto, el uso del francés en la burocracia por parte de aquellos zaireños que prefieren mantenerse apegados a él. En todos los casos la tendencia general es el uso de las lenguas nacionales.

En tercer lugar, la resistencia al francés se manifiesta en la enseñanza universitaria y superior. Pese al uso del francés como lengua de enseñanza, se observa que fuera de las aulas tanto estudiantes como profesores, cuando son del mismo origen étnico, tienen tendencia a expresarse en sus respectivas lenguas vernáculas, principales o secundarias, según los casos.

Es decir, que la propia universidad, que ha de ser considerada como el centro por excelencia del desarrollo del francés, manifiesta una cierta resistencia a esta lengua, que utiliza como un mal necesario para facilitar la transmisión del saber. En algunas universidades del Zaire, se puede ver con frecuencia que los estudiantes se dan explicaciones de matemáticas o de química en tshiluba o en otras lenguas nacionales según el caso.

Por último, antes de terminar, digamos unas palabras sobre los esfuerzos desarrollados por el gobierno y por los lingüistas del país para tener una sola lengua nacional oficial que pueda facilitar la unidad nacional del estado pluriétnico zaireño.

Actualmente, en el mundo en general y en África en particular, el estado tiene como preocupación principal realizar la integración nacional y obtener el bienestar social y material de sus habitantes. Pero entre el fin y los medios para alcanzarlo la brecha sigue siendo grande. En Zaire, la balcanización o la atomización del estado en varias etnias, que cada día mani-

fiestan su identidad particular respecto de lo que sería la identidad nacional global, impide, por supuesto, la realización apacible de la verdadera unidad nacional. Esto es tanto más cierto cuanto que son varias las tesis subjetivas que se enfrentan en Zaire en lo que se refiere al problema de optar en favor de una sola lengua nacional oficial.

En cierto modo ya nos hemos referido a la tesis del lingala. Según los partidarios del lingala, ésta sería la lengua oficial por excelencia dado su amplio uso en la capital y el empleo que hace de ella el presidente, e incluso algunos gobernadores de regiones,¹⁵ en todos sus mensajes a la población zaireña, aun sabiendo que la mayoría de los habitantes del país no comprende esa lengua. El lingala tiene para sus partidarios más posibilidades de extenderse por todo el país que el kiswahili, el tschiluba o el kikongo ya leta. Además, todo el ejército zaireño lo utiliza en cualquier lugar que se encuentren sus miembros.

La tesis del kikongo se basa en el hecho de que el primer presidente del país fue un mukongo. Por lo demás, el kikongo se extiende por una zona bastante amplia: la región del Bajo Zaire y una parte de la población de la capital, buena parte del Congo Brazzaville y el norte de Angola. Lo que tiende incluso a dar una dimensión internacional al kikongo, que representa además a uno de los antiguos reinos más estructurados y organizados del país, a saber el reino Kongo.

La tesis del tschiluba se basa sobre todo en el carácter mucho más dinámico de los baluba, que, estén donde estén, en Zaire o en el extranjero, utilizan sin complejos el tschiluba e insisten en que sus hijos aprendan su lengua en la infancia. Además, el tschiluba se extiende también sobre las dos regiones de Kasai (Kasai Oriental y Kasai Occidental) y es hablado incluso por todos los kasaianos residentes o domiciliados en Shaba o en Kinshasa.

La tesis del kiswahili se funda principalmente en el carác-

¹⁵ Varios gobernadores lingalófonos nombrados en regiones swahilífonas o tschilubáfonas se han dirigido a menudo a los residentes de esas zonas, en sus comunicaciones públicas y a veces sin intérpretes, hablando en lingala, aun sabiendo perfectamente que no los podían entender.

ter internacional¹⁶ de esta lengua, en su estructura gramatical muy elaborada y en la existencia de una publicación relativamente abundante de manuales sobre diversos temas en ese idioma. La misma UNESCO hace uso del swahili para algunas de sus publicaciones.

He aquí pues de qué modo se presentan estas tesis, aunque existen a la vez las argumentaciones elaboradas por diferentes sectores contra cada una de esas tesis.

Así pues, en lo que se refiere al lingala, los opositores de esta lengua sostienen que tiene un vocabulario muy pobre porque incorporó varias palabras francesas. Por otra parte, según sus detractores, es una lengua que el sistema en el poder quiere imponer por la fuerza en lugar de dejar esa tarea a la dinámica social interlingüística. Por último, el lingala es una lengua que no tiene muchos adeptos en comparación con las otras tres lenguas nacionales y que no cuenta con ninguna proyección internacional, salvo en el caso del Congo Brazzaville, donde se habla también el lingala. De ahí que el lingala, de acuerdo con este razonamiento, no pueda ser tomado en ningún caso como lengua oficial.

En lo que se refiere al kikongo, sus opositores argumentan que, aunque se hable en el norte de Angola y en el sudeste del Congo Brazzaville, carece de un dinamismo expansivo a nivel nacional y se limita a la región del Bajo Zaire y, en cierta forma, a la capital, por razones del cosmopolitismo de ésta. Además, el kikongo tiende a reflejar el carácter cerrado de los bakongo. Por lo tanto, el kikongo no cumple con las condiciones objetivas de una lengua oficial.

En cuanto al tschiluba, esta lengua implicaría, en caso de seleccionarse como lengua oficial, un ascenso político de los baluba. Y este ascenso inquietaría mucho a la mayoría de los grupos étnicos del oeste, los bakongo y los bangala, que no

¹⁶ Hablan swahili aproximadamente 40 millones de personas y constituye una asignatura en algunas universidades extranjeras (Sorbona, Lovaina, USA, El Colegio de México, etc.). Se habla además de en todo el este de Zaire, en Ruanda, Burundi, Tanzania, Kenia, Uganda, el sur de Somalia, las Islas Comores, Zambia, el norte de Mozambique, Malawi, el noroeste de Madagascar. En el primer trimestre de 1986 la Organización de la Unidad Africana (OUA) adoptó finalmente el kiswahili como lengua oficial y, por lo tanto, como lengua oficial del continente africano.

toleran a los baluba, calificándolos de ambiciosos, jactanciosos, etc. En Kinshasa se habla incluso del *de mulú vantard* (del “muluba jactancioso”). Por otra parte, el tshiluba está confinado a las dos regiones del Kasai. De ahí su tendencia al aislacionismo, que no es positiva para la expansión de una lengua.

El swahili, por su parte, tiene un alcance mucho más internacional que las otras tres lenguas nacionales principales. Sin embargo, argumentan sus detractores, esta lengua no es de origen zaireño puesto que proviene de la costa oriental africana, de Zanzíbar, y penetra en el territorio de Zaire a través de los traficantes de esclavos, los árabes y los arabizados. De ahí que este origen extranjero del swahili juegue en contra suya como lengua oficial. Y a este respecto cabe preguntarse si el francés —que es hoy oficial— era de origen africano en general y zaireño en particular.

Es fácil darse cuenta de que estos razonamientos, aunque algunos parezcan dotados de sensatez, se distinguen por el subjetivismo étnico que caracteriza desde hace mucho tiempo las luchas políticas de Zaire hasta nuestros días. Ante estas luchas, que tuvieron grandes repercusiones en el aspecto lingüístico de las diversas etnias de Zaire, la solución más sabia y neutra, desde luego como última alternativa, ha sido la de optar por la lengua de colonización, en este caso el francés.

¿Entonces qué conclusión se puede extraer de lo que precede con respecto a ese joven estado africano (Zaire) enfrentado al problema de la construcción nacional desde hace casi 27 años? Algunos teóricos de la problemática sociopolítica africana argumentan que se exagera demasiado al insistir sobre el fenómeno étnico como si éste fuera el único, o el único que importa estudiar. Otros piensan que los intelectuales africanos idealizan el fenómeno étnico influidos en sus investigaciones por algunos africanistas europeos, a tal punto que se llega a la invención pura y simple de las etnias en África. Este tipo de teóricos piensan que existen fenómenos muy importantes —como los problemas del hambre, la cuestión sanitaria, la enseñanza, el militarismo, la integración económica, los intercambios comerciales entre estados africanos, etc.— que podrían ser objeto de estudios trascendentes en lugar de reducir todo al nivel étnico.

Es evidente que todo reduccionismo corre el riesgo de quedarse en el particularismo. Éste, a su vez, puede llevar al subjetivismo, que consistiría en analizar un fenómeno dado de la realidad sólo parcialmente y según las perspectivas del investigador en lugar de captarlo en su totalidad.

Sin embargo, también pensar que el "todo" es "todo" por obra exclusiva del azar, conlleva el peligro de conducir a errores de apreciación. Puesto que los componentes de un "todo" son tan necesarios que cada uno de ellos ha de ser estudiado exhaustivamente a fin de comprender el tipo de relaciones que los une entre sí y que, por consiguiente, permiten su integración perfecta, conducente, por lo tanto, a la obtención de ese "todo". Tampoco hay que perder de vista que en sus relaciones, en sus confrontaciones, uno, dos o tres componentes pueden tener más incidencia en los demás, aun sin impedir que cumplan sus papeles respectivos en la constitución y la comprensión del "todo" que forman en su conjunto. Precisamente en este último nivel es en el que quisiéramos situar la comprensión del fenómeno étnico en África en general y en Zaire en particular.

Es cierto que no puede reducirse todo al exclusivo fenómeno étnico en África. Del mismo modo que este fenómeno sigue siendo tan acentuado en el seno de los nuevos estados que no puede ser analizado de una manera simplista, en tanto que invade gran parte de los sectores del estado, si no es que todos, en la mayoría de los países africanos. Para quedarnos sólo con Zaire, objeto principal de esta investigación, ¿qué es lo que se observa en este país?

En el plano político y en cuanto al gobierno, los puestos clave son ocupados por los originarios de una sola región o provincia. En algunos casos puede que se otorgue un ministerio a alguna persona perteneciente a otro grupo étnico (luba, shi, nande, kongo, etc.) que, sin embargo, no tiene la libertad de actuar totalmente según las atribuciones que le corresponden puesto que está secundado a veces por un originario del grupo étnico en el poder (los bangwandi en particular y los nacidos en la provincia de Ecuador en general) y otras por un amigo-cómplice del clan en el poder, aunque pertenezca a otra etnia o región.

Un estado que se pretende “moderno” trata de sobrevivir y de funcionar utilizando variables exclusivamente clánicas que no reflejan adecuadamente las relaciones de linaje que caracterizaban a las diversas relaciones sociopolíticas y económicas del África negra tradicional. Ésta ha sido caricaturizada, traicionada, en la medida en que sirve de pretexto a un solo grupo étnico minoritario para imponerse, gracias a los factores modernos de dominación, sobre todos los demás grupos étnicos del país.

En el terreno económico, los esfuerzos gubernamentales, cuando los hay, tienden a promover únicamente ciertas regiones en detrimento de otras. Y ello basándose en consideraciones político-étnicas. Es el caso, por ejemplo, de la región de Kivu, situada en el centro-este del país, una de las zonas de mayor riqueza agrícola, con un pintoresquismo turístico indudable y que, finalmente, fue completamente abandonada, a tal punto que se observa una completa destrucción de la ecología sin que el gobierno central se ocupe del problema.

Por el contrario, la región de la provincia de Ecuador se beneficia más que ninguna otra de las regiones del país de los factores de promoción socioeconómica: hospital moderno, escuelas nuevas, carreteras pavimentadas, incluso un aeropuerto internacional, aunque sea una zona menos visitada que la anterior, al menos en lo que se refiere a su atractivo turístico. Se observa un desarrollo creciente de la agricultura gracias a los expertos extranjeros (israelíes, sudcoreanos, etc.) importados y bien pagados por el gobierno zaireño. Y sin embargo las universidades y los institutos técnicos superiores de Zaire continúan formando a sus propios ingenieros agrónomos.

En otras regiones, como la de Kasai Oriental, por ejemplo, no se dispone de luz eléctrica fuera de determinadas horas. La central hidroeléctrica de Inga, considerada una de las más poderosas del mundo —capaz de abastecer a toda África con su capacidad completa programada de 40 000 megavatios— suministra hoy electricidad a la región de Shaba, sin duda para su eventual control político en caso de manifestaciones antigubernamentales, atravesando localidades densamente pobladas y a oscuras por la noche. A este respecto hay que reconocer que la mayor parte del territorio zaireño no está iluminado,

a pesar de contar con el famoso complejo hidroeléctrico de Inga.

A escala global del país, las vías de comunicación por carretera, las lacustres, fluviales y ferroviarias, que no están directamente en relación con los intereses político-económicos del grupo en el poder, son deficientes y disponen de equipos vetustos, abandonados en la mayoría de los casos por la administración colonial.

En el plano de la educación y la enseñanza, la tendencia sigue siendo la de privilegiar a originarios de determinadas regiones en detrimento de los de otras. En este sentido y con frecuencia, aun sabiendo que en casi todas partes, si no es que en el mundo entero, hay normas objetivas de juicio para el paso de un nivel de aprendizaje a otro superior, el gobierno zaireño hace abstracción del uso de esos criterios objetivos de admisión para la enseñanza superior y universitaria; en este caso, la obtención del promedio requerido por el sistema educativo del país y la aplicación de esta medida a todos los aspirantes por igual. Muchas veces se admite a candidatos con un bajo promedio mientras que se rechaza a quienes lo tienen más elevado, y ello sobre la base de criterios meramente localistas, regionalistas, clánicos, tribales, étnicos o de simple "amistad". Por otra parte, con el pretexto de crear un equilibrio interregional en la enseñanza, se ha instituido un sistema denominado de "cuota regional" que, de hecho, no hace sino reflejar esta tendencia a admitir candidatos con calificaciones bajas pertenecientes a las regiones privilegiadas en desmedro de los de otras regiones, pese a que éstos tengan una mejor calificación.

Y en lo que se refiere a las becas de estudio universitarias o postuniversitarias en el extranjero, su obtención se logra en más o menos el 90% de los casos sobre la base de los mismos criterios localistas, regionalistas, tribales, étnicos o "amistosos". El responsable busca ante todo promover a los "suyos" antes que aplicar criterios objetivos e independientes, y si quedan todavía algunas becas disponibles se otorgan a "desconocidos" para hacer creer al público que los aspirantes seleccionados son multirregionales o multiétnicos.

Por otra parte, es verdaderamente deplorable que en la mayoría de las universidades y de los institutos superiores pedagógicos o técnicos de Zaire, el hecho de que, a partir de 1975,

el criterio de pertenencia a una misma comunidad sociolingüística entre el profesor y el estudiante haya desempeñado, en cierta medida, un papel decisivo para el éxito o el fracaso de algunos alumnos. Los profesores baluba tendrán tendencia a dejar pasar fácilmente a los estudiantes baluba; los profesores bakongo facilitarán la tarea a los alumnos bakongo, etc. Esto no quiere decir que no existan en las universidades y los institutos superiores zaireños profesores imparciales, responsables y conscientes de su deber de formadores y educadores. Sí existen pero, desgraciadamente, no son numerosos en nuestros días. Por lo demás, corren el riesgo de verse contaminados por el mal gubernamental necesario, el tribalismo en su sentido destructivo.

En lo que se refiere a la estructura del ejército zaireño nadie puede dudar en la actualidad de su carácter mayoritariamente clánico y, en rigor, regional, en cuanto a la composición de sus cuadros dirigentes, es decir, de los principales generales destinados a las tareas de mando más importantes. En estos 10 últimos años se ha asistido progresivamente a retiros prematuros y de carácter político de diversos oficiales superiores del ejército zaireño, a pesar de su capacidad y excelente formación. Esto se ha debido a que no pertenecían al clan en el poder y representaban un peligro eventual pero latente.

Los ejemplos prácticos para demostrar la existencia del peso lingüístico, étnico —y quién sabe de qué otro género— en la vida cotidiana de los estados africanos actuales en general, y de Zaire en particular, son abundantes. La única preocupación que nos ha estimulado a redactar este trabajo ha sido la de presentar la situación lingüística y étnica frente a la problemática permanente de los estados africanos, contruidos desde luego a partir de criterios exógenos, en su tarea de erigir sus naciones respectivas desgraciadamente de acuerdo con el modelo de estado-nación de Europa Occidental, precisamente cuando este concepto de estado-nación se halla hoy en crisis. Para ello basta echar una mirada sobre lo que pasa en Irlanda del Norte, en Bélgica (con los flamencos y los valones), en Francia (con los corsos, catalanes y bretones que ya no quieren ser franceses), lo que ocurre en España (con los vascos, que no cesan de dar dolores de cabeza al gobierno de Madrid, y con los cana-

rios, que reclaman su autonomía) y, finalmente, observar la rebelión de los tamiles del norte de Sri Lanka, que exigen también su autonomía y se sienten mucho más próximos a sus hermanos del estado de Tamilnadu del Sur, perteneciente a la República de la India.¹⁷

Ante estos hechos, ¿deberían los gobiernos africanos continuar perdiendo su tiempo en construir naciones que reproducen el modelo de Europa Occidental y que hoy está en crisis total, o deberían buscar nuevas vías autónomas y propias de su modo de vida, de su cultura? Nos parece que precisamente en esta última alternativa es en la que habrán de centrarse todos los esfuerzos para obtener una óptima integración social de los estados africanos. Puesto que, en realidad, el problema no consiste en suprimir o minimizar las cuestiones lingüísticas y étnicas sino en saber cómo utilizarlas en su justo valor para construir nuevos estados nacionales en el África negra, de modo tal que no puedan caer en esa crisis del estado-nación europeo ya señalada.

Traducción del francés:

EDUARDO MOLINA

BIBLIOGRAFÍA

- CALVET, Louis-Jean, *Linguistique et colonialisme. Petit traité de glotophagie* (París, pbb, 1979).
- DJUGUDJUGU, Lobho Lwa, *Société et politique en Afrique traditionnelle: Babema et Walendu du Zaire* (Kinshasa, PUZ, UNAZA 1980).
- GRIMES, Barbara F., *Ethnologue* (California, Wycliffe Bible Translators, Inc., 1978).
- MAES, Pierre, "Asegurar la supervivencia de las lenguas africanas", en *Le Monde diplomatique en español*, julio de 1981.
- NGALASSO, Mwatha Musanji, "Authenticité et problème des langues au Zaire", en *Jive*, UNAZA-Campus de Lubumbashi, Lubumbashi, 1973, pp. 35-45.
- URIBE VILLEGAS, Oscar, *Problemas sociolingüísticos africanos* (México, D.F., Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1983).

¹⁷ También los sikhs exigen la independencia del Pendjab de la República de la India, que se pretende totalmente unitaria e indivisa contra viento y marea.

LENGUA Y PODER EN TANZANIA: POLÍTICA LINGÜÍSTICA Y ESTADO

ÓSCAR RAFAEL JIMÉNEZ GONZÁLEZ

Introducción

DENTRO DEL CONTEXTO DE LA SITUACIÓN lingüística de los países africanos —desde que éstos se constituyeron como naciones independientes— aparentemente Tanzania es, según la opinión de funcionarios oficiales, uno de los países donde se ha definido una correcta política lingüística. Esta decisión parece haber estado determinada por el papel particular que jugó el swahili, durante la historia precolonial, colonial y poscolonial de África oriental. El swahili, *lingua franca* en África oriental, lengua del comercio indico y del de larga distancia; medio de comunicación en el movimiento de resistencia Maji Maji; lengua utilizada por la administración colonial alemana como instrumento de comunicación vertical con la población y como medio de instrucción en la educación primaria; vehículo de comunicación política del movimiento nacionalista; lengua con una larga y rica tradición literaria tanto escrita como oral, el swahili ha sido comúnmente señalado por su carácter neutral, en tanto que no ha sido asociado con ningún grupo étnico en particular. Tales características han favorecido su adopción como lengua nacional y oficial en Tanzania. Esto y el carácter de estado de partido único asumido poco después de la independencia, junto con la adopción de un proyecto llamado de socialismo africano, llamaron nuestra atención sobre la importancia de la política lingüística en Tanzania independiente. Tal fue el punto de partida de los interrogantes que dieron origen al presente trabajo: ¿cuál fue entonces el papel que jugó el swahili en la consolidación del estado poscolonial? Más allá de un supuesto carácter neutral ¿no existirá otro factor determinante en la importancia que hoy tiene el swahili? ¿Cuáles son los antecedentes de la política lingüística actual? ¿No encuentra esta política ningún factor de contradicción en la situación étnica y de clase?

[216]

La búsqueda de respuestas hizo que nos remitiéramos, necesariamente, a una historia social de la situación lingüística en Tanzania y, en particular, del swahili, así como al estudio de las políticas lingüísticas coloniales. Ésta es una lectura todavía muy parcial, pero aun así constituye un esfuerzo de reflexión que tiene como único interés realizar una aproximación a la realidad africana. Como resultado de este acercamiento al estudio de una lengua capaz de atraer la atención, intentamos dar una visión de la relación entre lengua y poder en Tanzania.

Arqueología de una lengua

En la historiografía sobre África oriental ha predominado la concepción de que el swahili es una lengua mixta. Además, se ha tendido a confundir el origen del término swahili con el origen mismo de la lengua. El swahili como formación lingüística es resultado de la diferenciación glotológica tanto interna como externa, a que dieron lugar los movimientos de población ocurridos en el continente africano, en particular el conocido como la expansión bantú. Ésta aparece asociada a la utilización del hierro, al conocimiento de su metalurgia y al origen de la agricultura.

La lingüística histórica y comparada junto con la arqueología han hecho un aporte fundamental al desarrollo del conocimiento de este proceso. Una de las tesis más aceptadas sobre el origen de la expansión bantú es la de J. H. Greenberg, que se basó en los desarrollos existentes hasta 1940 respecto de la clasificación de las lenguas en África. Greenberg, luego de encontrar una relación genética entre un grupo de lenguas llamadas bantú, se planteó el objetivo de buscar las posibles relaciones externas de estas lenguas con otro grupo, particularmente el de las lenguas llamadas "sudánicas occidentales", con las cuales parecían hallarse de algún modo emparentadas. Esto último hacía pensar que las lenguas bantú no constituían en sí una familia lingüística sino que formaban parte de una rama más extensa. Ésta encontraba su zona de mayor concentración y homogeneidad lingüística en la frontera entre Camerún y Nigeria; allí se ubicaría el punto de origen, o centro, del movimiento conocido como la expansión bantú, de donde éste partiría hacia el este y el sur irradiándose en diferentes direcciones. La tesis de

Greenberg coincide, según las evidencias lingüísticas y arqueológicas, con las tesis sobre el origen de la agricultura y la expansión de la metalurgia del hierro en África (uno de los puntos a partir de donde se extiende, o punto de difusión, se ubica en Nok, Nigeria; el otro sitio que se ha señalado es Meroe, en Sudán). En general, se asocia a los grupos bantú con estos dos últimos procesos, de manera que se les define como agricultores y conocedores de la metalurgia del hierro. Uno de los opositores de Greenberg es el lingüista Guthrie, quien llega a otras conclusiones sobre la clasificación de las lenguas bantú, él ubica el núcleo central de origen o difusión de estas lenguas en la cuenca del Congo. Este debate marcó toda una época en el seno de la SOAS (School of Oriental and African Studies).¹ Algunos historiadores han intentado buscar puntos de convergencia entre las tesis de Greenberg y las de Guthrie. En este trabajo, tomaremos el planteamiento de Greenberg como el más plausible, pues ha sido la base de la clasificación de las lenguas en África que hemos estudiado hasta el momento.

La expansión principal de los bantú tuvo un carácter rápido y extenso, dada la evidencia de la gran homogeneidad lingüística en la mayor parte del África subsahariana. Aunque no parece existir un consenso en cuanto al reconocimiento de un desarrollo por fases de la expansión principal,² en general se ubican varios puntos de difusión, luego de un desplazamiento desde su punto de origen en la frontera entre Nigeria y Camerún. Desde este sitio, los grupos bantú se extenderían hacia toda la zona del bosque, teniendo como límites las orillas del Congo y abarcando la zona oeste del lago Victoria. Allí se asentarían los primeros grupos bantú del África oriental; sin embargo, también se señala un segundo centro de difusión, localizado en el corredor entre el sur del lago Tanganyika y el lago Nyasa. Estas tesis se apoyan en algunas evidencias arqueológicas y lingüísticas; las primeras ubican la localización de los primeros centros bantú de trabajo del hierro, al occidente del lago Victoria; en tanto que las lingüísticas señalan que las lenguas bantú se extendieron, hacia el primer o segundo siglo de nuestra era, desde el sur del

¹ Al respecto véase el artículo de Colin Flight, "The Bantu Expansion and the SOAS Network", en *History in Africa, A Journal of Method*, 15 (1988), pp. 268:301.

² J.E.G. Sutton, "Prehistoria de África oriental", en J. Ki-Zerbo (comp.), *Historia general de África, I* (Paris, UNESCO, 1982), p. 588.

lago Tangañica hasta la costa de Kenia. Esto último debido a que las lenguas habladas en el noreste están relacionadas más estrechamente con las lenguas del sudoeste de Tanzania que con las habladas en los alrededores del lago Victoria.³ A partir de los puntos de difusión señalados se producirían otros desplazamientos, que marcarían la transición del bosque hacia la gran dispersión en las extensas sabanas del sur y del sudeste. Una característica de la expansión es que los grupos bantú fueron asimilando las civilizaciones que iban encontrando a su paso; aunque también se produjo la influencia de las primeras sobre los bantú, como sucedió en el caso de la zona cuchítica del valle del Rift oriental, con la adopción de las técnicas de la pesca y los préstamos lingüísticos.

Como señalamos anteriormente, los movimientos de población, acordes con los cambios, constituyen, al mismo tiempo, procesos de diferenciación lingüística. Las lenguas bantú pertenecen al subgrupo benué-congo de la rama niger-congo, una de las dos ramas en que se divide la familia lingüística niger-kordofaniana; la otra rama es el kordofaniano (de la región Kordofán, en Sudán). Mientras que la segunda rama no conoce división, la primera se subdivide en: 1) oeste atlántico; 2) gur; 3) kwa; 4) benué-congo, y 5) adamwa este. El grupo benué-congo se subdivide, a su vez, en: 1) lenguas de la meseta; 2) jukunoide; 3) río Cross, y 4) bantuoide. En este último grupo se encuentran el bantú, el tiv y otras lenguas menores habladas en la zona media del Benué.⁴ El bantú presenta una división entre bantú este y bantú oeste. Algunos lingüistas como Nurse, Philippon y Spear desarrollaron una clasificación de las lenguas bantú, en particular las del África oriental, siguiendo en general una clasificación sobre la base de zonas geográficas y con una codificación según números y letras.

La arqueología también nos ofrece elementos para ubicar en el espacio y en el tiempo la expansión de los grupos bantú (así como la de los grupos pertenecientes a todas las familias lingüísticas). Los grupos bantú se establecieron en el territorio continental de Tanzania y parte de Kenia y Uganda, en las áreas al sur de los nilóticos. Hallazgos arqueológicos parecen demostrar la existencia de un úni-

³ Durek Nurse y Thomas Spear, *The Swahili* (Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1985), p. 40.

⁴ Joseph Greenberg, "Clasificación de las lenguas de África", en J. Ki-Zerbo (ed.), *Historia general de África, I* (París, UNESCO, 1982), p. 327.

co estilo de cerámica, referido a la primera edad del hierro, en toda la región de los grupos bantú. Se han descubierto estilos diferentes, aunque parecen guardar similitudes; por ejemplo, el estilo "con pequeños hoyos en la base", de la región de los lagos; la alfarería llamada *kwale ware*, en la costa y otros estilos de Zimbabwe y Zambia. Lo importante de este hecho es que podría estar expresando en qué dirección se produjo la expansión de estos grupos, así como sus diferenciaciones. Además, los hallazgos dan lugar al planteamiento de nuevas hipótesis en cuanto al flujo migratorio de los grupos bantú. Recientemente se han registrado dataciones mucho más tempranas. Tal es el caso de la cerámica "con pequeños hoyos en la base" en el noroeste de Tanzania, que arroja la siguiente datación: -450, -550, -1080, -1200, -1470. Según esto, o los bantú se extendieron en una época mucho más temprana de la que los historiadores han pensado, o bien, la difusión de esta cerámica no está asociada con la expansión bantú.⁵

En la historiografía sobre África oriental, y particularmente de la costa, se suele ubicar el origen y la formación de la cultura swahili a partir del siglo VIII. Siguiendo el proceso de lo que se ha llamado la "expansión bantú", es difícil apreciar que haya habido grupos bantú hablantes que llegaran a la costa oriental antes del primer milenio de nuestra era. Esto significa que dicha expansión fue rápida, pero que se realizó cumpliendo ciertos ciclos que no se desarrollaron linealmente (ni en el tiempo ni en el espacio). Durante los primeros periodos de la edad de hierro, la zona donde pudo darse un desarrollo con una densidad de población importante, estaría ubicada a 1 300 km o más de la costa.⁶ Al mismo tiempo, la mayor parte de los dos tercios de la región (Uganda, Ruanda, Burundi, Tanzania, Kenia y parte de Sudán y la zona de Zaire, al este de la selva del Congo) estaba ocupada por grupos bantú, en tanto que al norte de ésta, como ya lo hemos señalado, se encontraban otros cuatro grupos lingüísticos.

La cerámica de la temprana edad del hierro parece sugerir que los grupos bantú fueron los primeros agricultores de la edad del

⁵ Steven Feierman, "Economy, Society and Language in Early East Africa", en Philip Curtin, Steven Feierman et al. (comps.), *African History* (Londres, Longman, 1981), p. 124.

⁶ Roland Oliver, "The East African Interior", en Roland Oliver (comp.), *The Cambridge History of Africa*, vol.3, c.1050-1600 (Cambridge, Cambridge University Press, 1977), p. 622.

hierro, en la mayor parte del este y sur de África. Donde quiera que se haya encontrado esta cerámica, como parte de una secuencia estratificada, se la asocia con la primera evidencia del trabajo del hierro.⁷ En la región montañosa de Kenia no se ha encontrado ninguna evidencia de una tradición temprana perteneciente a la edad del hierro.

En el centro y oriente de Kenia y el noreste de Tanzania se ha identificado una tradición de la temprana edad del hierro, basada en una cerámica que se identificó por primera vez en el sitio de Kwale, en las montañas Digo, junto a Mombasa. Es interesante la afirmación⁸ de que la lengua que hoy en día se habla allí, el giryama, sea la que guarda una relación más estrecha con el ancestral swahili, que se hablaba a lo largo de la costa norte y sur de Mombasa, antes de que se extendiera como *lingua franca* en toda la región de la costa. Pero todavía no existe una evidencia arqueológica que nos permita afirmar que esta tradición practicada en Kwale se extendiera hacia la costa. Sitios de alfarería Kwale han sido encontrados en las laderas de las montañas de Pare y Usambara. De todas maneras, se afirma la evidencia de la penetración agrícola y de asentamientos por parte de los ancestros de los grupos bantú del noreste (pare, chaga, giryama, digo, etc.), en un periodo comparable con los primeros asentamientos de los bantú de la zona interlacustre.

En su estudio léxico-estadístico sobre las lenguas bantú de África oriental, D. Nurse y Gerard Philippson⁹ ubican cuatro grandes grupos de bantú hablantes en la zona: lacustre, noreste, thagicu y chaga-davida. Al grupo noreste —el que más nos interesa porque en él se ubica el swahili— los autores lo consideran históricamente como un conjunto de pueblos que se movía al norte y al este de África oriental, partiendo de un punto en el oeste o sudoeste. Este grupo se subdivide, a su vez, en tres sub-grupos: “tanzania occidental”, “ruvu mayor” y “costa” (sabaki, pare y saghala, respectivamente). El sabaki está constituido por el pokomo, el mijikenda y el swahili. Entre los dialectos del mijikenda están el giryama, el chonyi y el digo-segeju. Según Nurse y Philippson, los dialectos del swahili

⁷ *Ibid.*, p. 623.

⁸ *Ibid.*, pp. 623-624.

⁹ Derek Nurse y Gerard Philippson, “The Bantu Languages of East Africa: A Lexicostatistical Survey”, en Edgar C. Polomé y C.P. Hill (eds.), *Language in Tanzania* (Oxford, Oxford University Press, 1980), pp. 26-27.

(tikuu, mvita, unguja) y del mijikenda son homogéneos, en tanto que el pokomo es más periférico con interferencia del galla, y lógicamente hay una mayor influencia del galla en el norte. Las cifras que estos lingüistas obtienen para el pokomo y los dialectos del swahili del norte no son más altas que las que obtienen para el pokomo y los dialectos del sur. Los datos arqueológicos respecto de la cerámica kwale parecen coincidir con los datos provenientes de los estudios léxico-estadísticos sobre las lenguas bantú de África oriental; siendo más convincentes estos últimos, en cuanto a mostrar la relación lingüística. Si la datación de la alfarería kwale de -1100 y -1260 es exacta —sin entrar a discutir el hecho de que estos datos significarían que la expansión bantú fue mucho más temprana de lo que los historiadores han pensado, o bien que la difusión de los estilos de cerámica no está relacionada directamente con la expansión bantú— se podría plantear la hipótesis de que el swahili tuvo su origen en esta zona bajo la forma de un protoswahili, hacia el último milenio antes de nuestra era, y que los grupos bantú se extendieron desde esta zona hacia el norte de la costa por desplazamientos, con lo que el swahili llegó a ser la lengua ancestral de los asentamientos que se ubicaron allí, incluso antes de que la costa oriental se abriera al comercio a través del océano Índico.

Según Sheriff, la evidencia arqueológica señala que durante los primeros siglos de nuestra era se produjo una rápida penetración en el interior de la costa de grupos que usaban el hierro y que probablemente asimilaron a la población que estaba localizada en la costa. Estos grupos muy bien pudieron haber subido hasta el corredor de la costa, desde el sur de las áreas de Pare y Kwale, detrás de Mombasa. Y a mediados del primer milenio de nuestra era parece que se movieron hacia arriba de la costa, hacia una región tan distante como Barawa y sobre el corredor del Pangani hasta el norte de Pare y la región del Kilimanjaro. Dichos grupos pudieron haber sido agricultores, como los cuchitas de la última edad de la piedra.¹⁰

Aproximadamente desde el segundo siglo (aunque ya hacia finales del primero algunos puntos en el norte sobre la costa se habían convertido, si bien en pequeña escala, en puntos periféricos

¹⁰ A.M.H. Sheriff, "The East African Coast and its Role in Maritime Trade", en Mokhtar (comp.), *General History of Africa, II* (Paris, UNESCO, 1981), p. 555.

del comercio entre el océano Índico y el mar Rojo), árabes del sur la península arábiga y persas iniciaron un activo comercio con el sur de la costa oriental, siguiendo los vientos monzones.

Se supone que para este periodo ya existían asentamientos dispersos de grupos bantú a lo largo de la costa, que no lograron construir una unidad económica sino que constituían una serie de pueblos-mercado, cada uno con su propio jefe, y con apenas un escaso intercambio con el interior. Por lo mismo, debe suponerse también la existencia de una o más lenguas bantú en la costa. Según Yared Magori Kihore hay documentos históricos que sugieren la existencia de una lengua costera nativa ya en el primer siglo a.C.¹¹ Esta observación plantearía una reconstrucción histórica más temprana de los pueblos de la costa y de la lengua llamada swahili. La existencia del término *swahili*, usado por primera vez en el siglo XIV por el historiador árabe Ibn Batuta, ha llevado a desviar, en no pocos historiadores y sociolingüistas, una reconstrucción histórica de esta lengua bantú; las cronologías que se han establecido parecen estar afectadas por el origen mismo del término swahili. Esta apreciación la hace también Magori, quien afirma que el uso de este término en la época de auge de la influencia árabe en la región, ha hecho pensar a algunos que fue en esta misma época cuando empezó a formarse un pueblo costero con tal lengua.¹²

Respecto del tema que nos interesa analizar, la relación entre lengua y poder, es indudable que el estrechamiento de las relaciones entre el interior y la costa a través de la expansión y asimilación de las redes comerciales regionales del interior con las de la costa, marcó la extensión del swahili como *lingua franca*. Podemos decir que la expansión del comercio de larga distancia en toda la zona oriental (tanto en la costa como en el interior) fue también la expansión de la lengua swahili, la cual se convirtió así, en sentido estricto, en una *lingua franca*.

Si bien, como señala Whiteley, en los primeros relatos de las caravanas que penetraron hacia el interior, desde aproximadamente 1824 (cuando el gobernador de Zanzíbar financió una expedición hasta la región de los ñamuezi, la cual regresó con toneladas

¹¹ Yared Magori Kihore, "Tanzania's Language Policy and Kiswahili's Historical Background", en *Kiswahili*, vol. V, 46, núm. 2 (septiembre, 1986), p. 56.

¹² *Ibid.*, p. 56.

de marfil) no hay evidencias directas del uso del swahili, sí se dice que estas caravanas llevaban gente de la costa que dominaban esta lengua. Esto es una evidencia del uso del swahili en el comercio.¹³ Además, se podría suponer que los ñamuezi, que extendieron sus redes regionales de comercio hasta la costa, tenían ya un cierto conocimiento de la lengua para la comunicación y el intercambio en las rutas comerciales. Es necesario tener en cuenta que hubo otras lenguas que tuvieron importancia para el comercio: en la ruta del sur, la lengua utilizada fue el yao; en la meseta occidental, la más importante fue el ñamuezi y particularmente en una forma dialectal, el kirugaruga. Los préstamos lingüísticos favorecidos por el comercio, se dieron igualmente entre lenguas diferentes al swahili.¹⁴ Sin embargo, la fuerza con la que penetraron los comerciantes árabes desde la costa y el hecho de que los grupos localizados a lo largo de las rutas por donde pasaban las caravanas fueran bantú hablantes —aunque con cierta diversidad lingüística— hace suponer que el swahili encontró condiciones más favorables que las otras lenguas para imponerse como *lingua franca*.

La política lingüística de Alemania en Tangañica

La formación social colonial que surgió bajo el periodo de dominio alemán, nació integrando elementos de las formaciones sociales ya existentes. El poder colonial no pudo organizarse sin antes resolver el difícil problema de la comunicación lingüística con la población local. Las compañías comerciales alemanas ya habían penetrado en el territorio a través de las rutas de comercio —antes controladas por los comerciantes árabes— utilizando grupos que hablaban swahili. Fue así como el estado colonial desde su formación —desde 1885 hasta 1907— se organizó considerando los elementos de las formaciones sociales anteriores y que adaptó a sus propias necesidades. Uno de estos elementos fue la lengua swahili, que fue promovida como lengua de la administración y del aparato escolar.

¿Cómo explicar esta política lingüística? Las decisiones se to-

¹³ W. Whiteley, *Swahili-The Rise of a National Language* (Londres, Methuen & Co. Ltd., 1969), p. 49.

¹⁴ John Iliffe, *A Modern History of Tanganyika* (Londres, Cambridge University Press, 1979), pp. 79-80.

maron como parte de una política colonial global y, por lo tanto, no fueron un fenómeno aislado.¹⁵ El uso de una lengua aborígen actuó como elemento fundamental de una política colonial que veía más allá de la cuestión de las lenguas. La política lingüística de Alemania en Tangañica respondió a la necesidad de formar un estado colonial (una prolongación, hasta cierto punto, del estado alemán), de acuerdo con un régimen de administración directa en el contexto de una situación de crisis económica en el país imperialista. La implantación de un régimen semejante por parte de un país con problemas en su balanza de pagos, como era Alemania, tendría en cuenta, por un lado, la necesidad de desarrollar una política colonial que permitiera que la explotación al máximo de la fuerza de trabajo africana contribuyera a pagar los gastos de funcionamiento de la administración colonial, asegurando una ganancia a las compañías alemanas y, por el otro, quizás por la misma razón financiera, promover la construcción de una maquinaria burocrático-militar basada más en el reclutamiento de personal (para los niveles medios y bajos del aparato administrativo y de una fuerza militar y policial) entre los nativos. En 1896, había solamente 37 administradores alemanes en Dar es Salaam y 85 en el resto del territorio; administración débil y de hecho en manos de militares. En los centros administrativos, el oficial distrital, el *bersirksamtmann*, concentraba amplios poderes.¹⁶

Esta política estuvo determinada por una condición interna en la formación social colonial: la existencia del swahili como *lingua franca* desde hacía varios siglos. El hecho de que esta lengua estuviera asociada a una cierta burguesía comercial árabe-swahili, que no sólo controlaba el comercio en la costa sino las principales rutas comerciales hacia el interior del territorio —que, como hemos visto, fueron después utilizadas por las compañías comerciales alemanas— desempeñó un papel fundamental en la decisión que tomaron las autoridades alemanas para usar el swahili. Esta misma burguesía comercial, a pesar de un periodo de resistencia, no sólo le cedió el paso a las compañías alemanas a través de acuerdos y del

¹⁵ Sherida Althehenger Smith, "Language Planning and Language Policy in Tanzania during the German Colonial Period", en *Kiswahili*, vol. 48, núm. 2 (septiembre, 1978), p. 74.

¹⁶ Jean F. O'Barr, "The Evolution of Tanzanian Political Institutions", en William M. O'Barr y Jean F. O'Barr (comps.), *Language and Politics* (La Haya, Mouton & Co., Publishers, 1976), p. 36.

control alemán sobre el territorio, sino que también aportó personal (oficinistas, empleados menores del servicio público, intérpretes, maestros, agentes políticos como los *akidas*, etc.), para el funcionamiento del aparato administrativo colonial. Así, Alemania aplicó el sistema administrativo creado por los árabes. Los *akidas*, quienes eran árabes y africanos, pasaron a ser asistentes del oficial distrital alemán, hablaban la lengua local y el swahili, además, contaban con una educación básica; llegaron así a convertirse en intermediarios entre los administradores coloniales y las poblaciones locales.¹⁷ Los *akidas*, salidos de las escuelas del gobierno, eran nombrados ante la ausencia de jefes con cierto apoyo en los distritos; debajo de éstos se encontraban los *jumbes* o jefes de las aldeas o poblados más pequeños.¹⁸ A menudo algunos jefes que no hablaban swahili eran rechazados por la administración colonial. Este sistema que comenzó implantándose en la costa se extendió posteriormente a varios distritos del interior.

La política lingüística colonial, si se quiere, adopta el carácter de factor extraeconómico, junto con el uso de la fuerza (coerción extraeconómica) y las alianzas con grupos dominantes locales, a fin de alcanzar la extracción de una fuerza de trabajo y generar una producción campesina de cultivos de exportación.¹⁹ La economía colonial provocó una diferenciación entre regiones exportadoras y regiones importadoras de fuerza de trabajo migrante. La movilidad de esta fuerza de trabajo supuso un intercambio lingüístico no sólo entre los mismos trabajadores de diversos orígenes etnolingüísticos, sino también entre éstos y los oficiales y capataces de las empresas y plantaciones. La difusión que ya había alcanzado el swahili como *lingua franca* en el comercio interregional —a través de las rutas que conectaban la costa con el interior— posibilitó este intercambio lingüístico, en la medida en que ciertos usos del swahili se habían generalizado.

Al haberse fijado un alto estándar educativo para el servicio en la administración, al que no respondían ni las escuelas de las misiones ni las escuelas coránicas, se hizo necesario elegir una lengua

¹⁷ *Ibid.*, pp. 56-57.

¹⁸ Cliffe, *op. cit.*, p. 209.

¹⁹ Lionel Cliffe, "Rural Class Formation in East Africa", en *The Journal of Peasant Studies*, vol. 4, núm. 2 (enero, 1977), p. 203.

para la instrucción, y esa selección recayó en el swahili. Pero éste no sólo se constituyó en la lengua para la instrucción educativa sino también pasó a ser la lengua "oficial" del servicio militar.

Estos cambios presionaron para que se produjera una apertura hacia el swahili por parte de las misiones que se oponían a su uso como lengua de instrucción y evangelización. Esta apertura le aseguraba a las mismas una mayor influencia sobre la población local, al mismo tiempo que ponía en buenos términos sus relaciones con las autoridades coloniales. Por otro lado, las contradicciones entre las autoridades coloniales y las misiones —particularmente con las misiones evangélicas luteranas que se oponían a la difusión del swahili y, anteriormente, también al uso del alemán— en torno a la política lingüística alemana, pues éstas relacionaban el swahili con el islam, empezaron a resolverse, aun cuando no de manera absoluta. Un factor importante que contribuyó al cambio de posición por parte de las misiones fue la amenaza que representaba para éstas el islam. El islamismo se impartía en las escuelas, a las cuales asistían principalmente miembros de esta religión y, además, los miembros de los niveles bajos del servicio civil eran reclutados entre aquellos que asistían a las escuelas de gobierno.²⁰ Una posición de apertura hacia el swahili podía asegurarle a las misiones una mayor influencia sobre la población, al mismo tiempo que contrarrestaba la del islam. Así pues, las misiones modificaron un tanto su posición; en su interior existía un sector más lúcido que consideraba que sin el swahili, el elemento progresista entre sus seguidores sería dejado atrás.

En la discusión que se desarrolló en Alemania estuvieron comprometidas tanto las autoridades coloniales alemanas como las corporaciones de comercio, los lingüistas y la misión protestante alemana (compuesta por varios grupos misioneros). Básicamente se presentaron tres posiciones: a) favorecer ampliamente el uso de la lengua alemana, como símbolo del dominio alemán y un sentimiento en contra del uso de las lenguas locales, en cuanto su uso podría conducir a despertar un sentimiento nacional antialemán; b) el favorecimiento del uso de las lenguas "vernáculos", como lengua, según la concepción de la misión protestante alemana está constituida en una parte fundamental por factores étnicos comu-

²⁰ Smith, *op. cit.*, p. 79.

nes; los grupos étnicos fueron creados por Dios con sus costumbres, lenguas y carácter y eso no debía ser destruido por una manipulación artificial, y c) la posición sustentada por Carl Meinhof, lingüista especializado en lenguas africanas, quien argumentaba que el conocimiento de la lengua alemana por parte de los africanos, quienes así serían capaces de leer los periódicos alemanes y oír las conversaciones en alemán, se utilizaría para que los africanos les enseñaran a su gente los planes de los alemanes y les mostraran las situaciones moral y política de Alemania. Meinhof sostenía que los empleados del servicio civil de las colonias debían aprender las lenguas locales y que el alemán sólo debería enseñarse a unos pocos individuos.

Estos temores contrastaron con la realidad. Los primeros intentos que se hicieron en las escuelas del gobierno colonial en Tangañica, por utilizar el alemán como medio de instrucción, fracasaron rotundamente.²¹

Es imprescindible mencionar las reformas que empezaron a introducir en el swahili las autoridades coloniales. Una de estas reformas tuvo que ver con la ortografía y su objetivo era eliminar la excesiva influencia del árabe.

La política lingüística había contribuido, así, al desarrollo y a la expansión del swahili. La relación entre la política colonial general y la política lingüística, la que había entre lengua y poder, quedó firmemente establecida durante ese primer periodo de colonialismo. El swahili adquirió así un estatus indisputable, por lo menos entre las lenguas locales. Analicemos ahora qué cambios o qué continuidad se da en la política lingüística de Gran Bretaña respecto de lo anterior.

Administración indirecta y política lingüística

Luego de la derrota alemana en la primera guerra mundial, Gran Bretaña obtuvo las colonias alemanas, bajo la forma de mandato territorial, a través de la Liga de las Naciones; pero, de hecho, Tangañica fue incorporada como colonia. Así el 1 de febrero de 1920, la antigua colonia alemana pasó a ocupar un lugar en el imperio.

²¹ *Ibid.*, p. 78.

Un mandato británico, acordado en julio de 1922, le dio a Gran Bretaña plenos poderes de legislación y administración.²²

Para responder a la pregunta de cuáles son los cambios que se produjeron en la política lingüística colonial cuando el estado colonial pasó de manos de la burguesía monopolista alemana a la burguesía británica, es indispensable analizar los cambios que se presentan en el estado colonial. Gran Bretaña no modificó inmediatamente la política lingüística aplicada por Alemania en el territorio colonial puesto que, por un lado, se encontró con un hecho lingüístico indisputable: ya había una lengua local que servía para la instrucción y que era de uso corriente en la administración colonial; por otro, Gran Bretaña no procedió de golpe a una reorganización inmediata del estado colonial, sino que durante los primeros años mantuvo la división administrativa en distritos y siguió utilizando como agentes a los *akidas*. La situación cambió cuando Gran Bretaña adaptó su política lingüística a su política colonial global, en particular, al régimen de la administración indirecta, implantado en Tangañica a partir de 1926.

Sobre el concepto de administración indirecta

En un sentido general, la administración indirecta fue el ejercicio o la práctica de la administración colonial a través de autoridades locales llamadas tradicionales. Esta concepción propia de la política colonial, antítesis de la doctrina de la asimilación, está fundamentada en el criterio de que el mejor método de administración colonial era el uso de las instituciones nativas existentes. Por lo menos en lo que respecta a su formulación teórica inicial, por parte de los franceses, la administración indirecta sería así un sistema dinámico de gobierno local.²³ Brevemente podríamos definir cómo la administración indirecta o gobierno a través de los jefes locales; según la apreciación de Coulson, fue un intento de gobernar un país por medio de los jefes locales o, al menos, de darles la idea de que eran sus jefes quienes gobernaban el territorio.²⁴

²² Iliffe, *op. cit.*, p. 247.

²³ Kenneth Ingham, *A History of East Africa* (Londres, Longman, 1962), p. 299.

²⁴ Andrew Coulson, *Tanzania a Political Economy* (Oxford, Clarendon Press, 1982), p. 94.

Pero el régimen de la administración indirecta implicaba algo más que eso y no se puede entender sino a partir de una caracterización del estado colonial en su conjunto, de la organización del poder colonial. En Tangañica la puesta en práctica de la versión británica de ese régimen, tuvo que tomar en cuenta la peculiaridad de que ese territorio era una ex colonia alemana. El estado colonial, ahora bajo el control de la burguesía metropolitana británica, mantuvo todavía durante los primeros años, particularmente durante la administración civil de sir Horace Byatt, algunos elementos de la forma de administración anterior: los *akidas* y la división territorial en distritos;²⁵ pero, al mismo tiempo, se introdujeron algunos elementos, como el Consejo Ejecutivo, introducido en 1920, que tenía el carácter de órgano asesor del gobernador y estaba compuesto por miembros oficiales y/o elegidos (composición que se mantuvo hasta 1939).

Sin embargo, el aparato administrativo en sus niveles más altos se conformó con personal de expatriados o con elementos educados en las mejores escuelas y que tenían dominio del inglés. La administración indirecta, que se concretó en la creación de las autoridades nativas —lo cual se expresó con la consigna de “buscar al jefe”— fue una práctica de ingeniería social que modificó la geografía política del territorio. Ellos tenían el poder y crearon una nueva geografía política.²⁶ El concepto de “etnia” o “tribu”²⁷ estuvo en la base de la puesta en práctica de este sistema. En cierta forma, se trató de la construcción de un nuevo *espacio colonial*. Aquí se encuentra la contribución máxima de Donald Cameron (gobernador desde 1926 hasta 1931): la política de la administración indirecta, la construcción de sistemas conciliares para pueblos sin estado.²⁸

Es en esta forma de organización del poder colonial y de reor-

²⁵ J. Clagett Taylor, *The Political Development of Tanganyika* (Londres, Oxford University Press, 1963), p. 43.

²⁶ Iliffe, *op. cit.* p. 324.

²⁷ La antropología británica, que pensaba en las sociedades aborígenes africanas en términos de “tribu”, sustentaba la teoría de la administración indirecta de Lorde Lugard y Donald Cameron. Los términos “tribu” y “tribalización” aparecen en este trabajo sólo cuando los utiliza algún historiador al que se hace referencia en algunos apartados, y en general, aparecen entre comillas, señalando nuestra distancia de la llamada ideología del tribalismo. A propósito, véase una crítica a esta ideología en el artículo de Archie Mafeje, “The Ideology of ‘Tribalism’”, en *The Journal of Modern African Studies*, vol. 9, núm. 2 (agosto, 1971), pp. 253-261.

²⁸ Iliffe, *op. cit.*, p. 323.

ganización del estado bajo el sistema de la administración indirecta —en la cual el estado alcanzó una relativa autonomía con respecto de la base económica de la formación social colonial— donde encontramos la lógica de la política y prácticas lingüísticas de Gran Bretaña. Al imponer la administración indirecta promovió la consolidación del *bilingüismo*.

La correlativa autonomía del estado colonial tuvo que ver con la relativa importancia económica que el territorio de Tangañica ocupaba en el conjunto de la región de África oriental. En este sentido, la adopción de una política según el modelo de África occidental —pequeña propiedad y producción campesina—, lo mismo que las contradicciones con los colonos, se reflejaron en dos sistemas diferentes de control político.²⁹

De todas maneras, las autoridades locales debían contribuir a garantizar el control político (entre sus funciones se encontraba mantener el orden) y, por otra parte, cumplían una función económica: recolectar el impuesto garantizando la apropiación de un excedente por medio del financiamiento del aparato administrativo colonial. Además, en cierta forma debían asumir la calificación de la fuerza de trabajo nativa a través de las escuelas de las autoridades nativas. El régimen de la administración indirecta por medio de la política de “tribalización”, mediatizó el proceso de formación de las clases sociales en el espacio colonial.

Estado colonial y práctica lingüística.

Aparato administrativo y práctica lingüística

Si el swahili fue la lengua de la administración colonial bajo el dominio alemán —con la peculiaridad de haber sido más un elemento de comunicación y/o control político que un factor que permitiera ascender en la administración—, en esta etapa pasó a ser una lengua subordinada respecto del inglés, que era la lengua del poder colonial. En el plano de la administración cumplió la función específica de ser, además de vehículo de instrucción en la escuela, un medio

²⁹ Walter Rodney, “The Political Economy of Colonial Tanganyika 1890-1930”, en M.H. Y. Kaniki (comp.), *Tanzania Under Colonial Rule* (Londres, Longman, 1980), p. 148.

de comunicación desde los niveles más altos —incluido el gobernador— hasta los más bajos.

Si bien, durante los primeros años Gran Bretaña mantuvo ciertas formas de la anterior estructura administrativa (distritos), así como el sistema de servicio civil incluso con el trabajo de los *akidas* (jóvenes educados en swahili), reclutó su personal para el servicio civil, sobre todo en los niveles medio y bajo, entre los nativos egresados de las escuelas de las misiones inglesas —particularmente de la UMCA que contaba con el St. Andrew's College en Kiungani, Zanzíbar— donde se impartía una educación en inglés y en swahili. Gran Bretaña encontró en India otra fuente para reclutar oficinistas con dominio del inglés.

Bajo el dominio británico, el inglés pasó a ser la lengua dominante en los niveles medio y alto de la administración colonial; el swahili ocupó un lugar secundario, por lo menos en lo que respecta al estado colonial y sus aparatos ideológicos. El inglés tuvo predominio en los órganos de carácter consultivo, como el Consejo Legislativo y el Consejo Ejecutivo, incluso hasta después de la segunda guerra mundial, y ese dominio se extendió aun en los niveles distritales y en el sistema del servicio civil. Sin embargo, al mismo tiempo se daba el uso del swahili en el nivel distrital, ya que ésta le facilitaba la función administrativa de control y supervisión a los oficiales distritales, los cuales podían tener un conocimiento del swahili mayor que el de las lenguas locales ("vernáculos") o en su defecto podían utilizar un intérprete. Cuando un distrito podía abarcar más de una unidad etnolingüística, el uso del swahili impedía cualquier rivalidad respecto de cuál lengua usar. Según Whiteley, este último fue uno de los factores que influyó para adoptar el swahili como lengua durante la administración colonial británica.³⁰

Cuando ingresaron miembros por elección a los consejos distritales, el conocimiento o no del swahili constituyó un criterio decisivo en su nombramiento. Los arusha suponían que el nombramiento de jefes que tuvieran conocimiento del swahili les daría a ellos un margen más amplio para tratar con el gobierno británico.³¹ Por

³⁰ Wilfred H. Whiteley, "Some Factors Influencing Language Policies in Eastern Africa", en Joan Rubin y Bjorn H. Jernudd (comps.), *Can Language Be Planned?* (Honolulu, The University Press of Hawaii, 1971), pp. 142-143.

³¹ Jean F. O'Barr, "Language and Politics in Tanzanian Governmental Institutions",

otro lado, los consejos locales llevaban a cabo sus discusiones en las lenguas vernáculas.

Vemos así cómo se impuso una práctica bilingüe, que refleja el tipo de reorganización del estado colonial. La afirmación de Coulson de que los británicos tomaron la decisión de continuar usando el swahili como la lengua de la administración y de las cortes es cierta, pero solamente para los primeros años. En realidad lo que Gran Bretaña impulsó fue el *bilingüismo*, con el inglés como lengua dominante de la administración, de la educación y de la ley.

El Consejo Ejecutivo inicialmente estuvo compuesto por cuatro miembros oficiales, que a su vez eran jefes de departamentos del gobierno colonial; este consejo no fue abolido sino hasta 1960. Ni en el Consejo Ejecutivo ni en el Consejo Legislativo había participación de los nativos, y fue sólo hasta 1945 cuando se nombraron los primeros africanos para el Consejo Legislativo. Las líneas que marcaban estos dos consejos, como órganos de poder colonial, se constituían al mismo tiempo en líneas y prácticas lingüísticas diferentes. Incluso, los africanos que se incorporaron en el Consejo Legislativo no alteraron la situación lingüística del mismo, porque al conocer el inglés podían participar en las deliberaciones del Consejo. Esto no estaba explícito en la orden que establecía el Consejo Legislativo; no obstante, las autoridades coloniales eventualmente intentaron que los miembros no oficiales fueran aquellos que tuvieran suficiente conocimiento del inglés.³²

Así, la política lingüística en el Consejo Legislativo limitaba las discusiones y los debates al idioma inglés. Según Cameron —el principal impulsor del Consejo— era imposible encontrar un africano que tuviera el suficiente dominio del inglés como para cumplir adecuadamente con las obligaciones del Consejo. Éste estaba compuesto por 24 miembros, de los cuales aproximadamente 14 eran miembros oficiales y no más de 10 se encontraban en la categoría de no oficiales. La selección de estos últimos no representó un problema fácil, de resolver, en cuanto los criterios que habían de considerarse para su nombramiento. Para Cameron era muy importante tanto la experiencia de éstos como que le garantizaran el apoyo de la no oficialidad (propietarios de plantaciones, banque-

en William M. O'Barr (comp.), *Language and Politics* (La Haya, Mouton & Co., Publishers, 1976), p. 80.

³² Taylor, *op. cit.*, p. 42.

ros, etcétera). Estos criterios se reflejaron en las características nacionales de esta parte del Consejo: sus miembros eran británicos e indios. Esto definió, al mismo tiempo, una decisión lingüística: el idioma a usar en el Consejo Legislativo fue el inglés.

Aparato jurídico y práctica lingüística

El aparato jurídico de la administración colonial británica, parte esencial del estado, reflejó en su práctica lingüística e incluso en sus funciones, la política colonial que se concretó en el sistema de la administración indirecta.

Se dividía en dos tipos de cortes: la alta corte y la corte nativa o local. La peculiaridad de este sistema jurídico era que la primera formaba parte de la estructura administrativa judicial, en tanto que las cortes locales estaban fuera de esta estructura, pero formaban parte de la administración en el nivel distrital. Además de ejercer funciones administrativas, ejecutivas y financieras, las autoridades locales administraban justicia.

La alta corte, que correspondía al modelo de las cortes inglesas, aplicaba en la mayoría de los casos la ley británica y tenía como lengua oficial el inglés. Mientras que en las cortes locales los asuntos eran atendidos en las lenguas locales o en swahili, pero los registros oficiales se llevaban en inglés.

Escuela y política lingüística

Durante la administración británica la escuela, como aparato ideológico, se convirtió en el centro de la política y de las prácticas lingüísticas del estado colonial. La política colonial británica contradujo en la práctica los términos del mandato territorial que había recibido y también el estatus posterior de territorio en fideicomiso, instrumentando el régimen de la administración indirecta. Estas figuras jurídicas —por lo menos en el papel— promovían un “progreso” de la población africana en sus propias líneas, pero de hecho impidieron el desarrollo de una conciencia nacionalista. Como fue explícitamente reconocido por la propia administración colonial, era necesario impedir el surgimiento de un sector o de

una élite de africanos que cuestionara el control del estado. Así, la educación se convirtió en el arma más poderosa en la batalla por ganar la mente de los colonizados.³³

El criterio de desarrollo “en sus propias líneas” se concretó en la existencia de tres instrumentos educativos: una escuela para europeos, otra para asiáticos y una más para africanos. Lo anterior reflejaba: a) una división racial; b) la división social del trabajo en el seno de la formación social colonial, y c) una dinámica nueva de formación y de reproducción de las clases sociales. La política educativa colonial tenía como base el principio de la “educación para la adaptación”,³⁴ aplicado ya en Estados Unidos en la educación de la población de los campesinos con raíces en África; en 1924, ese principio fue propuesto en Tangañica por la Comisión Phelps-Stokes. Es importante anotar que hacia la década de los años veinte, la instrucción en cuestiones agrícolas era el núcleo de los programas educativos. Esta comisión consideraba la lengua como el vehículo más importante para la “adaptación” y veía las lenguas locales como particularmente valiosas. En este sentido, recuerda la posición asumida por las misiones y, en particular, la doctrina de la *Volkmission* durante el periodo alemán.³⁵

En 1926, la instrumentación de la administración indirecta coincide con la reorganización del sistema educativo y la creación de las escuelas aldeanas, donde se impartía educación durante un periodo de cuatro años, utilizando como lenguas de instrucción las lenguas vernáculas y el swahili. Durante este mismo periodo se fundaron las escuelas centrales. La depresión de los años treinta afectó la expansión escolar y hacia finales de esa década apenas si se conoce la existencia de un colegio público en Tabora. Luego de 1938, se produjo una expansión en la educación secundaria; para esta fecha existía un total de cuatro colegios y en ellos el proceso de enseñanza continuaba durante cuatro años más, de los cuales los dos primeros tenían como lengua de instrucción el swahili mien-

³³ Coulson, *op. cit.*, p. 83.

³⁴ Este principio responde a la concepción de una educación que esté de acuerdo con las condiciones “naturales” y “normales” de los nativos, con sus “capacidades mentales” y con su economía “natural”.

³⁵ John White, “The Historical Background of the National Education in Tanzania”, en Edgar C. Polomé y C.P. Hill (comps.), *Language in Tanzania* (Oxford, Oxford University Press, 1980), p. 264.

tras que los otros dos se impartían en inglés. El propósito del gobierno colonial era producir un número suficiente de empleados oficiales de nivel bajo, para manejar la administración local.³⁶

En cuanto a los cambios de la situación lingüística en el aparato educativo es necesario que consideremos, por ejemplo, la situación de las lenguas vernáculas. Hacia 1945, éstas habían desaparecido del sistema educativo, tanto del oficial como del no oficial. Así, los resultados que se iban logrando con la política lingüística en la educación eran, precisamente, la consolidación de un bilingüismo. En éste sentido no es clara la afirmación de que el swahili fuera la lengua de la administración colonial.³⁷ El acceso a la educación secundaria, por ejemplo, se constituyó en un objetivo. Ante un sistema educativo discriminatorio y eurocentrista, lograr el ingreso a la educación secundaria tropezaba con el obstáculo del inglés. Este idioma se estudiaba como asignatura a partir del quinto grado y no fue sino hasta 1956 cuando fue incluido como tal desde el tercer grado. El conocimiento del inglés se convirtió así en la clave para acceder a la educación secundaria. El examen de selección para ingresar a ese nivel era en inglés y consistía principalmente en preguntas tipo ensayo. En la secundaria el idioma de instrucción era el inglés y las solicitudes y entrevistas de empleo normalmente también se hacían en inglés. En algunas escuelas era mal visto el uso de las lenguas vernáculas o el swahili durante las horas de clase.³⁸

Una medida que muestra la relación entre la política lingüística, la política educativa y el sistema de la administración indirecta es la expedición, en 1927, de conservar la Ordenanza sobre Educación y Registros, que fue instrumentada en 1928. Esta acta definía las condiciones que debían cumplir las escuelas para recibir ayuda del gobierno; entre éstas se encontraban: la utilización del swahili, contar con personal suficiente, profesores calificados y un número aceptable de estudiantes. Esta medida puede entenderse como el intento de lograr un control sobre las escuelas de las misiones, más que como una reivindicación del swahili. De todas maneras, la ad-

³⁶ Mohamed Abdulaziz, "The Ecology of Tanzanian National Language Policy", en Edgar C. Polomé y C.P. Hill (comps.), *Language in Tanzania* (Oxford, Oxford University Press, 1980), p. 141.

³⁷ *Ibid.*, p. 143.

³⁸ White, *op. cit.*, p. 269.

ministración colonial reafirmó al swahili como lengua de instrucción en la educación primaria. Según el criterio de Abdulaziz, esta legislación fue el paso más significativo hacia una mayor consolidación de la posición del swahili.³⁹ Desde nuestro punto de vista, la lógica de esta legislación se fundamenta en la aplicación de una política lingüística que promovía el *bilingüismo*, y que desfavoreció al estatus anterior alcanzado por el swahili. Esto queda claro, en la aplicación del Memorándum sobre Educación Nativa a través de la conferencia sobre educación realizada en Dar es Salaam en 1925, luego de las visitas y recomendaciones de la Comisión Phelps-Stokes. Entre las condiciones establecidas en el memorándum para el reconocimiento de las escuelas de las misiones, estaba la inclusión del swahili como lengua de instrucción en la educación primaria y del inglés en la educación secundaria.⁴⁰

La estandarización del swahili

La política educativa colonial impulsada por los británicos fungió también como un factor importante para el desarrollo del swahili, pues durante la administración británica se abrió el camino hacia su estandarización. Esto se convirtió en una necesidad imperiosa, dado el uso de la lengua en la administración y en la educación.

La política educativa colonial propugnaba la adopción de una lengua vernácula para ser utilizada en el mayor número posible de escuelas en el territorio. La elección recayó, indudablemente, sobre el swahili; sin embargo, la existencia de diferentes variantes dialectales y ortográficas en la misma lengua planteaba la necesidad de proceder a una uniformidad, o definición, de una ortografía y un dialecto comunes.

En una conferencia interterritorial celebrada en Mombasa, en junio de 1928, se oficializó la adopción del dialecto de Zanzíbar, el kiunguja, como modelo de la forma estándar del swahili.⁴¹ El

³⁹ Abdulaziz, *op. cit.* p. 141.

⁴⁰ Marcia Wright, "Swahili Language Policy, 1890-1940", en *Swahili*, vol. 35, núm. 1 (mayo, 1965), p. 43.

⁴¹ En general, los lingüistas coinciden en ubicar 14 dialectos en dos grupos (norte y sur): 1) norte: el chi miini, correspondiente a la zona entre Mogadiscio y Chisimaio en So-

kiunguja lo promovió la Universities Mission to Central Africa (Misión de las Universidades para África Central). En general, las misiones tuvieron una destacada participación en la estandarización del swahili y en esta conferencia contaron con representantes, así como también en el Comité Interterritorial que se conformó después.⁴² La decisión no dejó de provocar polémica, a pesar de que en ella pareció haber influido un criterio práctico al adoptarse una forma dialectal que estaba más estrechamente emparentada con las variantes habladas en extensas áreas del interior.⁴³ Los dialectos del norte, en cambio, representan la más temprana tradición escrita que se conoce de la lengua, además de tener la mayor riqueza literaria e histórica escrita.⁴⁴

En síntesis, podemos decir que la política y las prácticas lingüísticas del estado reflejaron una política colonial global y tuvieron su especificidad en el régimen de la administración indirecta y en el *bilingüismo*. El carácter de clase del estado colonial y del régimen político que se implantó, así como la de los aparatos ideológicos, señalan al mismo tiempo líneas lingüísticas de clase. El conjunto de la política colonial provocó el efecto que trataba de impedir: el surgimiento de un sector o de una élite educada y nacionalista que habría de disputarle el control del estado, asimismo, la política

malia; el kitikuu, hablado entre Chisimaio y Fuma, en Somalia; el kipate, de la isla Pate; el kisiu, a lo largo de la ensenada de la isla Pate; el kiamu, de la isla Lamu; el kipemba, de la isla Pemba; el kimvita, de Mombasa, 2) sur: el kivumba, de la isla Sasihi y la costa sur de Kenia; el kitumbatu, de la isla Tumbahi y norte de Zanzibar; el kihandimu, del sur de Zanzibar; el kiunguja, de la ciudad de Zanzibar; el chintang'ata, localizado entre Tanga y Pangani; el kimrima, hablado entre Vanga y Kilwa; el kimgao, localizado en el sur de Kilwa y la costa de Mogadiscio, Edgar C. Polomé, *op. cit.*, pp. 56-57.

⁴² A propósito véase el artículo de G.W. Broomfield, "The Re-Bantuization of the Swahili", en *Africa*, vol. 4, núm. 1 (enero, 1931), pp. 77-85. Es una respuesta al artículo de K. Roel, "The Linguistic Situation in East Africa", en *Africa*, vol. 3, núm. 2; en su respuesta Broomfield se refiere, aunque de forma muy general, a la participación de las misiones. Broomfield tuvo una participación muy importante en la estandarización del swahili; en su artículo expone su concepción particular de la lengua, según la cual el elemento árabe es una parte esencial de la lengua swahili "A non-Arabic Swahili is a contradiction in terms[...] The Swahili language is Bantu plus an Arabic element", pp. 80-82.

⁴³ Whiteley, *op. cit.*, p. 81.

⁴⁴ Aunque no sea nuestro objetivo hacerlo en este trabajo, consideramos que la adopción del kiunguja requiere una amplia investigación. Aquí se podría estar mostrando el peso de las relaciones de poder en la zona oriental que provocaron cambios desde los enfrentamientos entre Mombasa y Zanzibar, ya durante la primera mitad del siglo XIX. Otros elementos presentes podrían ser la influencia que alcanzaron algunas misiones religiosas y el grado de consolidación del dominio británico en la isla.

lingüística colonial británica al tiempo que subordinaba el swahili a un estatus inferior a la lengua colonial,⁴⁵ el inglés, creó las condiciones para que aquél se convirtiera en medio de comunicación y símbolo del movimiento nacionalista.

Nacionalismo, socialismo y política lingüística

A continuación analizaremos cómo penetró el swahili en el movimiento nacionalista y cómo se convirtió en el medio de expresión de la nueva clase que lideró ese movimiento.

Entre los antecedentes del movimiento nacionalista necesariamente hay que señalar el proceso organizativo que se inició desde los años veinte, cuando surgieron organizaciones de diverso carácter: étnicas, deportivas, artísticas, sociedades mutualistas, civiles, asociaciones de comerciantes, etcétera. Dentro de esta diversidad sobresalen las asociaciones de los empleados del servicio civil, las de los comerciantes y de los maestros, los sindicatos y las cooperativas. En 1922, se funda la Asociación Africana del Servicio Civil del Territorio de Tangañica; en 1936, la Asociación Africana de Comercio y Beneficencia, como una sociedad de beneficio para los comerciantes africanos. La prensa en swahili jugó un papel importante en este impulso organizativo. Por ejemplo, en 1937 surgió el periódico *Kwetu*, abierto a los nativos letrados, que tenía el objetivo de difundir conocimientos entre aquellos que pudieran leer y escribir en swahili.

⁴⁵ Se podría decir que se desarrolló una situación de *diglosia*. Este concepto fue utilizado por Charles Ferguson para definir una situación relativamente estable donde se presentan dos variedades de una misma lengua, que cumplen distintas funciones con diferentes usos. Una variedad culta o estandarizada, aprendida a través de la educación y utilizada en la comunicación formal y una variedad baja, utilizada en la comunicación informal o coloquial. Más tarde, este concepto ha sido desarrollado para definir una situación donde se superponen ya no solamente dos variedades de una misma lengua sino dos lenguas diferentes. El bilingüismo durante la administración colonial británica se presentaría en una situación diglósica donde el swahili aparece subordinado al inglés (lengua del poder colonial); esto como efecto de la política lingüística. La estandarización del swahili no contradice tal política a pesar de que contribuyó al desarrollo de esta lengua. A propósito del concepto de diglosia véase Francis Britto, *Diglossia: A Study of the Theory with Application to Tamil* (Washington, D.C., University Press, 1986); Joshua Fishman, *Sociología del lenguaje* (Madrid, Ediciones Cátedra, 1988); R.A. Hudson, *Sociolinguistics* (Cambridge, Cambridge University Press, 1980); Rafael Ll. Ninyoles, *Idioma y poder social* (Madrid, Editorial Tecnos, 1980).

Este hecho tiene una importancia fundamental en la situación lingüística, de la que se beneficiaría el movimiento nacionalista. La mayoría de estas organizaciones, o al menos las más importantes hacia esta época, como la Asociación Africana de Tangañica (AAT) fundada en 1929, tenían sus oficinas centrales en Dar es Salaam o en las otras ciudades costeras, donde dominaba la lengua swahili.

La Asociación Africana de Tangañica desarrolló una labor organizativa en grandes extensiones del territorio. En este esfuerzo, la AAT utilizó el swahili aprovechando la difusión que la lengua había alcanzado en estas zonas. La AAT tenía como su lengua de trabajo el swahili, además de que su constitución estaba redactada en esta lengua.⁴⁶

Lo anterior es aún más importante, pues la historia de la AAT refleja una dinámica social propia de Tangañica: la interacción entre las regiones y los grupos sociales (empleados administrativos, miembros del servicio civil, comerciantes, maestros, estudiantes, etcétera) y la relación entre el campo y la ciudad, particularmente entre la capital y las provincias.⁴⁷ El carácter de estas organizaciones al igual que su composición —no ya étnica sino de clases— eran el reflejo de un proceso, si bien lento, de formación de clases al interior de la sociedad colonial. En particular, el movimiento organizativo en las ciudades es, más o menos, la configuración de una clase media urbana. En una sociedad multilingüe que tiene la particularidad de contar con una lengua local de amplia difusión, la misma lengua, por su difusión misma y su relación con el poder, puede pasar a convertirse en “la lengua” de todas las clases.

En Makerere, centro de generación de jóvenes educados — quienes además de su lengua materna tenían un conocimiento tanto del swahili como del inglés—, se formó en 1943 una rama de la Asociación Africana de Tangañica, tomando como base una asociación que habían fundado allí los estudiantes bajo la presidencia de un estudiante zanaki, Julius Nyerere.

En 1954, a proposición de Nyerere, en una reunión celebrada en Dodoma se discutieron las bases de una nueva constitución. En julio del mismo año se llevó a cabo una conferencia donde se debatieron las bases propuestas por Nyerere, las cuales fueron aproba-

⁴⁶ Abdulaziz, *op.cit.*, p. 144.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 405.

das el 7 de julio, fundándose así la Unión Nacional Africana de Tangañica (UNAT), el primer partido político en la historia del territorio,⁴⁸ sobre la base de la Asociación Africana de Tangañica.

En el éxito del movimiento nacionalista con la formación de la UNAT se conjugaron varios factores. Primero, los cambios que se produjeron en un nivel mundial en la época de la posguerra empujaron a las potencias colonialistas dominantes a replantear sus políticas en las colonias. En Gran Bretaña resultaba claro para algunos oficiales y administradores, políticos, académicos e incluso para la prensa, que seguir reteniendo las colonias no era algo económicamente rentable.⁴⁹ Segundo, la economía colonial provocó una diferenciación no sólo social sino también regional dando base, en algunas zonas, a la politización de los conflictos. En Mwanza algunos líderes llegaron al radicalismo de demandar que el gobierno colonial iniciara la preparación de los africanos para la independencia.⁵⁰ Tercero, la influencia del nacionalismo desarrollado en otros países, hasta el punto de que en Tangañica aparece el movimiento nacionalista como una creación deliberada.⁵¹ Cuarto, la existencia de redes de comunicación o cadenas de intercambio comercial que se originan a partir de las zonas de agricultura comercial a las regiones proveedoras de alimentos y de fuerza de trabajo, de las cuales la UNAT supo sacar partido. Quinto, la existencia de una lengua local de amplia difusión, el swahili, que se convirtió en el medio de comunicación política tanto al interior del movimiento nacionalista mismo como entre éste y aquellos sectores de la población sobre los cuales tenía influencia. Este papel del swahili está relacionado con la formación de las clases sociales en el territorio y, particularmente, con la formación de una pequeña burguesía local, la única con posibilidades de liderar el movimiento. Esta relación la ilustra el caso de la región Sukuma donde, en 1945, se había formado una unión que reivindicaba el uso de la lengua sukuma. En los años cincuenta, esta unión llegó a ser influida por la "élite local educada", al ocupar la presidencia Henry Chagula, profesor egresado de Makerere y la secretaría por Paul Bomani, dirigente

⁴⁸ Henry Bienen, *Tanzania-Party Transformation and Economic Development* (Princeton, Princeton University Press, 1967), pp. 21-29.

⁴⁹ Coulson, *op. cit.*, p. 110.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 504.

⁵¹ *Ibid.*, p. 486.

cooperativo. Entre los activistas de la UNAT en esta región se encontrarán más tarde comerciantes, empleados de misiones, ex oficiales de la administración y de la policía, etcétera. Aunque la población sukuma constituye la más numerosa de todas las sociedades locales en el territorio y, por lo tanto, la lengua sukuma cuenta con el mayor número de hablantes entre las lenguas vernáculas, la comunicación con el movimiento nacionalista estaba mediada por el uso de swahili, lengua utilizada precisamente por la "élite local". La región de Sukuma, junto con la de Meru, fue uno de los principales bastiones del movimiento nacionalista. Ese apoyo tenía como base el rechazo a las políticas coloniales y a los jefes locales que las impulsaban y a su vez estaba vinculado a un nacionalismo territorial a través de las líneas de comunicación y de liderazgo sustentadas en el cultivo del algodón y en el comercio.⁵²

El 9 de diciembre de 1961, el territorio en fideicomiso de Tanganyika obtuvo su independencia y con este mismo nombre se convirtió en un sistema multipartidario en el seno de la Commonwealth. Este sistema, basado en el "Westminster Model",⁵³ tendría como centro el Parlamento (formado por la Asamblea Nacional y el gobernador general). El Consejo Legislativo, constituido luego de las elecciones de 1960 pasó a formar la Asamblea Nacional. El gobernador general fue Turnbull, a petición de Julius Nyerere, quien representaba al ejecutivo con el cargo de primer ministro.

La clase social local que había liderado el movimiento nacionalista y que estaba representada en la dirección del partido, UNAT, tomó el control del estado, heredando intacta toda la maquinaria burocrático-administrativa anterior. Las contradicciones en el seno de la nueva clase, reflejadas tanto en el interior del gobierno como del partido, pujaron por la transformación de Tanzania en una república bajo una forma de gobierno presidencialista. Uno de los puntos de confrontación fue la puesta en práctica de una política de africanización en todos los niveles. Este movimiento se dio a instancias del comité ejecutivo nacional del partido. Las enmien-

⁵² Iliffe, *op. cit.*, p. 523.

⁵³ El "Westminster Model" es el sistema británico de gobierno o sistema parlamentario que tiene como características la soberanía del Parlamento, la oposición leal, la independencia e imparcialidad del sistema judicial, el sistema electoral basado en un hombre-un voto, etcétera H.G. Mwakyembe, "The Parliament and the Electoral Process", en Issa Shivji (comp.), *The State and the Working People in Tanzania* (Dakar, Codesria, 1985), p. 23.

das a la constitución que eran necesarias para tal efecto se le encargaron al primer ministro, quien las recogió en un documento titulado *Propuestas del gobierno de Tangañica para una república*. En dicho documento aún se reconocía la soberanía del Parlamento. El acta de declaración de la constitución de la república fue aprobada finalmente en la Asamblea Constituyente del 23 de noviembre de 1962. En las primeras elecciones presidenciales realizadas días antes, Julius Nyerere resultó electo como primer presidente ejecutivo y asumió el cargo el 9 de diciembre de 1962, en esa ocasión dirigió su discurso a la nación en lengua swahili. En 1961, pocos días después de la declaración de independencia, el nuevo gobierno estableció que el inglés y el swahili serían las lenguas oficiales.⁵⁴ A partir de 1962, con la constitución de la república, el swahili pasó a ser la lengua nacional.⁵⁵

Estas decisiones lingüísticas llaman la atención por su aparente ambigüedad, particularmente porque dentro del proceso de africanización que se impulsó desde el comienzo de la independencia, se mantuvo también al inglés como lengua oficial del estado independiente. La política de promover un *bilingüismo social* —con respecto al swahili y al inglés— parece ser la posición de algunos dirigentes del gobierno y del partido.⁵⁶ Sin embargo, las decisiones que se adoptaron oficialmente como política lingüística tienen que deducirse, en lo fundamental, de lo que podríamos llamar la swahilización⁵⁷ del movimiento nacionalista cuyos integrantes, en particular la mayoría de sus dirigentes que pertenecía a la “élite” educada, conocían además el inglés.

La nueva clase que estuvo en la dirección del movimiento nacionalista reunió a individuos de diferentes orígenes étnicos y lin-

⁵⁴ Magori Kihore, *op. cit.*, p. 56.

⁵⁵ A propósito del concepto de *lengua nacional* en Tanzania véase Edgar C. Polomé, “Tanzania Language Policy and Swahili”, en *Word*, 30, 1979, pp. 160-170; Wilfred Whiteley, *Swahili. The Rise of a National Language* (Londres, Methuen, 1969); Lyndon Harris, “Language Policy in Tanzania”, en *Africa*, vol. 39, núm. 3 (julio, 1969), pp. 175-200.

⁵⁶ Algunos sociolingüistas parecen atribuir esta política a la posición del ex presidente Nyerere. A propósito véase Yared Magori Kihore, *op. cit.*, pp. 47-67; Lyndon Harris, *op. cit.*, p. 275.

⁵⁷ Llamamos swahilización del movimiento nacionalista a la difusión de la lengua en el mismo, proceso determinado fundamentalmente por las características del proceso de formación de clases en la sociedad colonial, bajo las condiciones de existencia de una lengua local con amplio uso.

güísticos, pero que pasaron a formar parte de una clase media local en formación. Entre ellos se encontraban empleados de la administración, miembros del servicio civil, comerciantes, profesores, empleados de misiones, ex oficiales, dirigentes cooperativos, etcétera. Estos individuos que habían roto efectivamente la barrera “étnica” mediante la educación, la experiencia, los viajes, el empleo, o por su vinculación directa o indirecta con la economía colonial,⁵⁸ encontraron en el swahili un medio de unificación territorial en cuanto clase, lo que les permitió utilizarlo como vehículo de comunicación política en el interior del movimiento nacionalista. De esta forma el swahili pudo garantizarse su futuro estatus a partir de la independencia, como una de las dos lenguas oficiales y como la lengua nacional.

La reorganización del estado poscolonial y la política lingüística

Como ya hemos visto, las decisiones lingüísticas que se adoptaron luego de la independencia tuvieron sus antecedentes inmediatos en la swahilización del movimiento nacionalista —proceso que se continuaría a través de la política de africanización del estado independiente— así como en la formación académica de gran parte de la dirigencia del partido. La clase que asumió el control del estado inició un movimiento de reorganización del mismo, tomando como uno de sus ejes una particular relación entre el estado y el partido, con lo que se llegó a la formación de un estado de partido único. La reorganización estatal influirá en las decisiones lingüísticas adoptadas luego de la independencia, no tanto para modificar-

⁵⁸ El ex presidente Nyerere, de origen zanaki, egresado del Makerere College y de la Universidad de Edimburgo, fue luego profesor en Tabora; Oscar Kambona, también estudió en Inglaterra y se desempeñó igualmente como profesor; Isaa Bhoke-Munanka, de origen kuria, formado en la escuela de Tabora para empleados de la administración, fue secretario de finanzas del partido y luego ministro de Asuntos Internos; Rashidi Kawawa, musulmán y antiguo empleado de la administración colonial, primer secretario general de la Federación del Trabajo de Tangañica, pasó a ser vicepresidente de la República; Shehik Amri Abedi, poeta de origen manyema y dirigente musulmán, luego fue miembro del gabinete; Paul Bomani, sukuma, dirigente cooperativo; M. Kamaliza, empleado de la administración; Selemani Kitundu, comerciante, se desempeñaría luego como comisario de la región de la costa, nombrado posteriormente coronel de las Fuerzas Populares de Defensa.

las en sí mismas sino para articularlas con las políticas generales y en la definición del estatus tanto del swahili como del inglés y del resto de las lenguas vernáculas.

¿Cómo se articula la política lingüística en Tanzania con este proceso de reorganización estatal y con sus fundamentos ideológicos y políticos? ¿Cómo influyen tanto las decisiones como las prácticas lingüísticas del estado en la realidad lingüística general? ¿Qué situación se desarrolló en relación con el swahili, al inglés y al conjunto de las lenguas vernáculas? Intentaremos encontrar las respuestas, por lo menos, durante la primera década de la independencia de Tangañica.

La constitución de 1962, base de la república, dio paso a la formación de un poder ejecutivo fuerte. Esto fue el inicio de un debilitamiento del Parlamento y de una tendencia hacia la supremacía del partido. La lengua oficial del Consejo Legislativo,⁵⁹ que luego del gobierno independiente se constituiría en la Asamblea Nacional, fue el inglés. Bajo el régimen parlamentario multipartidario, el inglés se mantuvo como lengua de trabajo, aunque sus miembros podían utilizar indistintamente el inglés o el swahili. En 1963, con la transformación en república y los consiguientes cambios en el sistema parlamentario, el partido ganó más terreno en relación con este último. Si bien ahora el uso del swahili como lengua oficial en el Parlamento lo democratizaba lingüísticamente, en cuanto a que ya no era requisito saber inglés para ser elegido, los cambios en los procedimientos electorales llevaban ahora a colocar al swahili en una situación de predominio con relación al resto de las lenguas vernáculas. En enero de 1963 se inició un movimiento liderado por el partido hacia la formación de un estado de partido único. El Comité Ejecutivo Nacional del partido adoptó una resolución que autorizaba al presidente a nombrar una comisión que se encargaría de preparar un proyecto de resolución para tal efecto. El 24 de enero se nombró la comisión bajo la coordinación de Raishidi Kawawa, vicepresidente de Tanzania. El 10 de julio de 1965, Tanzania pasó a ser *de jure* un estado de partido único. Esta particular dialéctica entre estado y partido tiene que ver con el proceso de

⁵⁹ Los requisitos que debían reunir los votantes para su registro en las elecciones del 30 de agosto de 1960, para el Consejo Legislativo eran: tener un ingreso anual de 210 dólares; leer y escribir en inglés o en swahili (Bienen, *op. cit.*, p. 55).

formación de las clases sociales, tan peculiar en el proceso de formación de clases en los estados de partido único en África.⁶⁰ En 1965, el swahili fue declarada la única lengua que los candidatos del UNAT podían usar en sus campañas. Algunos sostienen que esta decisión significaba el deseo de mantener al partido libre de cualquier asociación con una lengua "tribal".⁶¹ Podría pensarse, más bien, que una lengua en particular pasó ser considerada como elemento de expresión del poder. El estado y el partido se convirtieron en los principales impulsores de la swahilización; al mismo tiempo se mantuvo una actividad de promoción del swahili desde instituciones surgidas bajo la administración colonial (el Instituto de Investigaciones del Swahili, formado del anterior Comité Interterritorial; el Centro de Literatura de África Oriental). El ministerio de la comunidad y la cultura nacional promovió la compilación de una lista de palabras que se utilizarían en varios ministerios; por otro lado, se produjo el intento de proporcionar un diccionario jurídico para la traducción de las leyes del país.

Durante una primera etapa, lo ideológico predominó en materia lingüística. Una lengua que se identificaba con el partido, podía ser identificada con el estado, como estado de partido único. El papel ideológico que se le asignó al swahili se reflejó en el desarrollo de un vocabulario político; consignas como "Kujenga Taifa" ("Construir la nación") adquirieron un sentido reiterativo en los discursos y en la prensa del partido. Se han formulado ciertas críticas respecto a que durante esta etapa, la política lingüística nacional en Tanzania favoreció el aspecto ideológico, pero sin reforzarlo efectivamente con una instrumentación tecnológica.⁶²

La Constitución Interina de julio de 1965 consagró *de jure* el dominio del partido; en las islas se reconocía constitucionalmente que los únicos partidos eran la UNAT y el PAS.⁶³ El comité ejecutivo

⁶⁰ Horace Campbell, "Nkomati, Before and After War, Reconstruction and Dependence in Mozambique", en *Journal of African Marxists*, núm. 6 (octubre, 1984), p. 59.

⁶¹ Bienen, *op. cit.*, p. 44.

⁶² Whiteley, *op. cit.*, p. 116.

⁶³ El Partido Afro Shirazi surgió en las islas el 5 de febrero de 1957. Hubo otros partidos como el Partido Nacionalista de Zanzíbar, el Partido Popular de Zanzíbar —una disidencia del PAS—, el Partido UMMA —disidencia del PNZ—. En 1965 todavía existían partidos como la Unión Nacional Musulmana de Tangañica, el Partido Popular Democrático —formado en 1962 por C.K. Tumbo, ex líder de la UNAT—, el Partido de la Convención del Pueblo —formado en Mwanza en 1962— y el Partido Nacionalista Empresarial.

nacional de la UNAT se convirtió en el órgano central de formulación de las políticas y de la supervisión de la puesta en práctica de éstas. En adelante, la constitución del partido era parte integral de la constitución interina y el partido se convirtió en una categoría constitucional no común en la teoría general de los sistemas de gobierno parlamentario.⁶⁴ Este movimiento, orientado a lograr la supremacía del partido, reflejaba las contradicciones que se comenzaron a manifestar inmediatamente después de la independencia. La definición de la ciudadanía⁶⁵ y la africanización de la administración y de la economía enfrentaron a comerciantes, profesionales y empleados del servicio civil y a sus voceros (líderes de los sindicatos, miembros del parlamento y algunos periodistas) con el gobierno y el partido.

La situación lingüística general en Tanzania en la época posterior a Arusha

En enero de 1967 se formuló la célebre Declaración de Arusha que define la base ideológica y política del estado según sus dos principios: socialismo (ausencia de explotación, propiedad por parte del estado de los principales medios de producción, democracia, etcétera) y "self-reliance" (desarrollo basado en los propios esfuerzos y recursos). A la Declaración de Arusha siguió un proceso de nacionalizaciones y de formación de organizaciones paragubernamentales, y la formulación de otras políticas conocidas como "socialismo y desarrollo rural" y "educación para la autosuficiencia".

En 1967, el vicepresidente Kawawa declaró que en lo sucesivo el swahili sería utilizado lo más posible en todos los organismos gubernamentales y paragubernamentales. Otras lenguas como el inglés continuarían usándose sólo en aquellas áreas donde el swahili aún no estuviera muy desarrollado.⁶⁶

⁶⁴ Mwakymbe, *op. cit.*, p. 39.

⁶⁵ Estas contradicciones encontraban también su expresión en los cambios en el nivel lingüístico; el significado de las palabras se modificaba como sucedió con la palabra *mwananchi* ("camarada, ciudadano" o literalmente "hijo de la tierra, del país"), que para algunos significaba una distinción entre los africanos nacidos en el territorio y el resto (fundamentalmente los asiáticos). A propósito, véase el artículo de Carol M.M. Scotton, "Some Swahili Political Words", en *The Journal of Modern African Studies*, 3, 4 (1965), pp. 527-541.

⁶⁶ Abdulaziz, *op. cit.*, p. 146.

En 1967 se produjo un hecho de decisión lingüística que quizás haya sido el más importante después de la adopción del swahili como lengua oficial y nacional: la creación del Comité Nacional del Swahili.

Es posible ver cómo este proceso de relación entre el estado y el partido se concreta en el control que ejerce el partido sobre las instituciones estatales encargadas de la formulación de la política lingüística y sobre el control de la ejecución y supervisión de la misma. Lo anterior no se queda sólo en la vigilancia sobre la formulación, ejecución y control de las decisiones lingüísticas, ya que el estado y el partido como tales realizan, a través de todas sus políticas, una práctica lingüística y en ese sentido inciden en muchos niveles de la realidad lingüística. El swahili se convirtió en el medio de expresión y comunicación de las políticas nacionales del estado y del partido. El desarrollo de un vocabulario político en swahili estaba destinado a este objetivo y fue reflejo también de la vitalidad y riqueza de esta lengua; por ejemplo, la palabra *Ujamaa* del swahili sirvió para definir la particular concepción del socialismo en Tanzania o socialismo africano.

La situación lingüística general en Tanzania⁶⁷ hacia la época posterior a Arusha empezó a caracterizarse, en cuanto a la conducta lingüística de su población, como *trifocal*⁶⁸ o *multilingüe*.⁶⁹ Este multilingüismo asumía diversos grados y características según el sector social y/o según se tratara del campo o la ciudad. En términos de la realidad lingüística se fue desarrollando un bilingüismo que favorecía una tendencia hacia una situación de diglosia y de triglosia.⁷⁰

⁶⁷ La República Unida de Tanzania actualmente tiene una superficie de 945 089 km² y cuenta con una población de 21 700 000 habitantes; incluye las islas Pemba, Latham, Mafia y Zanzíbar. Hasta 1964 estuvo constituida apenas por la parte continental y las islas Mafia, bajo del nombre de Tanganyica. Por su parte, Zanzíbar y Pemba se encontraban bajo dominio británico desde 1890 y en diciembre de 1963 se constituyen en una nación independiente. En 1964 se fundó la República Unida de Tanzania con la unión de Tanganyica y la República Popular de Zanzíbar; Tanzania adoptó su nombre en octubre del mismo año.

⁶⁸ Whiteley, 1971, p. 143.

⁶⁹ Polomé, *op. cit.*, p. 38.

⁷⁰ El término *triglosia* es utilizado para referirse a una situación donde interactúan tres lenguas con roles superpuestos. En Tanzania, esta situación se presentaría entre las lenguas vernáculas, el swahili y el inglés. Lógicamente esto sería característico de algunos grupos sociales urbanos. A propósito, véase el artículo de M.H. Abdulaziz Mkilifi, "Triglossia and Swahili Bilingualism in Tanzania", en *Language in Society*, vol.1, núm. 2 (octubre, 1972), pp. 197-213.

Mientras que en el campo tendía a predominar un bilingüismo entre hablantes de una lengua vernácula, como lengua materna y el swahili como segunda lengua,⁷¹ en las ciudades, principalmente de la costa, se daba un bilingüismo entre hablantes del swahili como primera lengua y el inglés. Por supuesto, estos últimos constituyen apenas un porcentaje pequeño de la población urbana; entre ellos precisamente tiende a presentarse una situación de diglosia. Se hablaría también de una situación de intersección entre dos situaciones de diglosia en desarrollo,⁷² una que implica al swahili y una lengua vernácula y otra al swahili y al inglés; la primera sería propia del campo, mientras que la segunda se presentaría en las ciudades.

Otra característica de la situación lingüística hacia esta época se expresa en los fenómenos de mezcla de códigos y cambio de códigos que se presenta en las cortes, como vimos anteriormente.

Lo que reflejaba la realidad lingüística descrita antes eran los cambios en los patrones de adquisición de una lengua⁷³ (aprendizaje del swahili como segunda lengua en la educación primaria; del inglés como lengua de instrucción en la educación secundaria y superior) en la medida en que iba modificándose el contexto social de la adquisición, los cambios en las funciones de una u otra lengua (las lenguas vernáculas adquieren cada vez más un estatus subordinado en relación con el swahili y el inglés, circunscribiéndose sus usos a la comunicación informal, por ejemplo, en el hogar o en el interior de la comunidad), y también la capacidad de comunicación de cada una de las lenguas (obviamente, en la medida en que no existía una política de desarrollo de las lenguas vernáculas y sí un desarrollo léxico en el swahili, las primeras iban quedando cada vez más en desventaja). Esta situación era resultado de las políticas lingüísticas, articuladas a la política global, que se iban imponiendo; las decisiones lingüísticas del estado poscolonial que actuaban so-

⁷¹ Entre los grupos étnicos bantú reportados como bilingües en lengua vernácula y swahili se encuentran: ikoma, suba, ikizu, zanaki, isanzu, pare, bondet, ngulu, zigua, sagara, kaguru, doe, kutu, ndengereko, matumbi, ngindo, pangwa, ndamba, malila, rungwa, pimwe, bende, vinza, jiji, tongwe, vidumdu, sangu, bungu, dhaiso, taveta, mbugwe. Los massai (incluyendo a los arusha y a los baraguya) son reportados como bilingües en swahili. (Barbara F. Grimes (comp.), *Ethnologue*, Dallas, Summer Institute of Linguistics Inc., 1988, pp. 319-327).

⁷² Abdulaziz, 1972, p. 202.

⁷³ *Ibid.*, pp. 199-201.

bre la realidad lingüística favorecían una situación de diglosia aunque modificaban el estatus de las diferentes lenguas, al fijarle funciones diferentes tanto al swahili como al inglés y a las lenguas vernáculas.

No existe un análisis de los efectos de los programas de aldeanización, en particular de la Operación Tanzania, sobre la situación lingüística general. Teniendo en cuenta el carácter fundamentalmente agrario de la formación social de Tanzania —los programas de aldeanización provocaron la movilización, en algunas etapas de carácter forzado y coercitivo, de más de diez millones de personas en el campo—, tal análisis podría mostrar de manera más clara lo correcto o no de las decisiones y prácticas lingüísticas promovidas luego de la independencia. Al no poderse analizar los usos lingüísticos aislados de los cambios que se iban operando en general en Tanzania, particularmente en el campo, como resultado de la instrumentación de la política global del estado y del gobierno, tenemos que preguntarnos en qué sentido y grado estos usos se modificaron también como efecto de la puesta en práctica de los programas de aldeanización. En algunas zonas hubo resistencia a estas políticas. En la región de Dodoma donde se llevó a cabo el programa de aldeanización, el partido nunca ha sido fuerte, y los gogo tampoco han podido tener un control sobre el partido. La diferenciación regional en Tanzania parece reflejarse también en la diversidad regional en cuanto a los usos lingüísticos. Esto puede explicarse por el mayor o menor contacto con el comercio que tuvieron algunas regiones, lo que llevó a una expansión del swahili en el interior (y en algunas zonas más que en otras); por ejemplo, en Tabora, donde predomina el swahili, las lenguas vernáculas no tienen ningún uso en las cortes. Una de las críticas a la política de aldeanización forzosa ha sido que no tuvo en cuenta la diferenciación regional, los patrones de asentamientos,⁷⁴ los cambios en el ecosistema, etcétera. Se podría preguntar también si se tuvieron en cuenta las diferenciaciones lingüísticas. Aquellas regiones que fueron objetivos de la Operación Tanzania como Iringa, Dodoma, Shinyanga, Lago Occidental, es donde se concentran precisamente las zonas en las que persiste un fuerte arraigo de las lenguas ver-

⁷⁴ John Shao, "The Villagization Program and the Disruption of the Ecological Balance in Tanzania", en *Canadian Journal of African Studies*, vol. 20, núm. 2, 1986, pp. 219-239.

náculas sukuma, haya, gogo, hehe, bena, etcétera. La región Dodoma abarca la zona de los sandawe, de lengua no bantú; la región de Arusha concentra la mayor diversidad lingüística de todo el territorio. Dado el carácter forzoso de una etapa de la Operación Tanzania, se podría suponer que la resistencia que se presentó en algunas zonas pudo haber tenido expresiones tales como la resistencia lingüística.

La política lingüística, como vemos, siguió profundizando los patrones de bilingüismo, provocando así los mismos efectos que las políticas lingüísticas coloniales, entre otros, una situación de *diglosia*, ahora entre el swahili y las lenguas vernáculas.

Lo que podemos decir sobre la base de este primer análisis, todavía muy general y global, es que la apreciación de los correcto —según opinión de algunas autoridades oficiales— acerca de la política lingüística del estado poscolonial en Tanzania apenas toma en cuenta un aspecto: la promoción de una lengua local al estatus de *lengua nacional y oficial* pero parece dejar de lado los efectos, hasta cierto punto negativos, que puede tener una política lingüística “monolingüe” en una sociedad multilingüe como Tanzania. Es necesario definir el concepto de *lengua nacional* en el marco de una reflexión sobre la experiencia de la formación del estado nación en África y en especial en Tanzania, dada la peculiaridad que tiene el tipo de estado que se formó allí: un estado de partido único. Las decisiones y prácticas lingüísticas promovidas a partir de este particular tipo de estado parecen responder más que a una solución del problema de la formación de una nación, a una necesidad de legitimación del estado y de hegemonización del partido único.

BIBLIOGRAFÍA

- ABDULAZIZ, M.H. “Triglossia and Swahili-English Bilingualism in Tanzania”, en *Language in Society*, vol. 1, núm. 2 (octubre, 1972), pp. 197-213.
- _____, “The Ecology of Tanzanian National Language Policy”, en Edgar C. Polomé y C.P. Hill (eds.), *Language in Tanzania*. Oxford, Oxford University Press, 1980, pp. 139-175.
- ALTEHENGER-Smith, Sherida. “Language Planning and Language Policy in Tanzania during the German Colonial Period”, en *Kiswahili*, vol. 48, núm. 2 (septiembre, 1978), pp. 73-80.

- ARNOLD, David. "External Factors in the Partition of East Africa", en M. H. Y. Kaniki (ed.), *Tanzania Under Colonial Rule*. Londres, Longman, 1980, pp. 51-85.
- BARKAN, Joel y John Okumu (eds.), *Politics and Public Policy in Kenya and Tanzania*, Nueva York Praeger, 1979, 297 pp.
- BEER, William R. (ed.), *Language Policy and National Unity*. Totowa, N. Y.: Rowman and Alianheld, 1985.
- BIENEN, Henry, *Tanzania, Party Transformation and Economic Development*. Princeton Princeton University Press, 1970, 506 pp.
- BOT Ba Njock, Henri Marcel, Frederick Njoula, Jean Marie Essono y Pierre Jemb, "Les langues africaines et l'unité nationale", en Francois Gastines (ed.), *Les langues africaines: facteur de développement*, Doula, julio, 1973, pp. 2-14.
- BRAUNER, S., Kaping, C., Segere K., "Kiswahili and Local Languages in Tanzania: A Sociolinguistic Study", en *Kiswahili*, vol. 48, núm. 2 (septiembre, 1978), pp. 48-72.
- BRETT, E.A. *Colonialism and Underdevelopment*, Londres: Heineman, 1973, 330 pp.
- BRITTO, Francis, *Diglossia: A Study of the Theory with Application to Tamil*, Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1986, 360 pp.
- BROOMFIELD, G.W., "The Re-Bantuization of the Swahili", en *África*, vol. 4, núm. 1 (enero, 1931), pp. 77-85.
- _____, "The Development of the Swahili Language", en *África*, vol. 3, núm. 4 (octubre, 1930), pp. 517-522.
- BROWN, David y Fulgens Mbunda, "Language Teaching in Primary Schools", en Edgar C. Polomé y C.P. Hill (eds.), *Language in Tanzania*, Oxford, Oxford University Press, 1980, pp. 283-305.
- BUTLER, Allison, et al., *Area Handbook for Tanzania*, Washington, D.C., American University, 1968, 522 pp.
- CAMPBELL, Horace, "Nkomati, Before and After War, Reconstruction and Dependence in Mozambique", en *Journal of African Marxists*, núm. 6 (octubre, 1984), pp. 47-73.
- CLIFFE, Lionel. "Underdevelopment or Socialism? A Comparative Analysis of Kenya and Tanzania", en Richard Harris (ed.), *The Political Economy of Africa*. Nueva York, Halsted Press Division, 1975, pp. 139-185.
- _____, "Rural Class Formation in East África", en *The Journal of Peasant Studies*, vol. 4, núm. 2 (enero, 1977), pp. 195-224.
- CONDON, John C. "Nation Building and Image Building in the Tanzanian Press", en *Journal of Modern African Studies*, vol. 5, núm. 3 (noviembre, 1967), pp. 335-354.
- COULSON, Andrew (ed.), *African Socialism in Practice: The Tanzanian Experience*. Nottingham, Spokesman, 1979, 239 pp.

- _____, *Tanzania: A Political Economy*. Oxford, Clarendon Press, 1983, 394 pp.
- DAVIDSON, Basil. *A History of East and Central Africa to the Late Nineteenth Century*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1969, 338 pp.
- DU Bow, Fred, "Language and Change: Problems in the Development of a National Legal System in Tanzania", en William M. O'Barr y Jean F. O'Barr (eds.), *Language and Politics*, The Hague: Mouton, 1976, pp. 85-99.
- EHRET, Christopher, "The Nilotic Languages of Tanzania", en Edgar C. Polomé y C.P. Hill (eds.), *Language in Tanzania*, Oxford, Oxford University Press, 1980, pp. 68-77.
- FAGE, J. D., *An Atlas of African History*, Nueva York, Africana, 1978.
- FEIERMAN, Steven, "Economy, Society and Language in Early East Africa", en Philip Curtin, Steven Feierman et al. (eds.), *African History*, Londres: Longman, 1981, pp. 117-146.
- FISHMAN, Joshua, *Sociología del lenguaje*, Madrid, Cátedra, 1988, 265 pp.
- FLIGHT, Colin, "The Bantu Expansion and the SOAS Network", en pp. 261-301.
- GREENBERG, Joseph, "Clasificación de las lenguas de África", en J. Ki-Zerbo (ed.), *Historia general de África I*, París, UNESCO, 1982, pp. 315-331.
- GRIMES, Barbara F. (ed.), *Ethnologue*, Dallas, Summer Institute Linguistic Inc., 1988, 748 pp.
- HARRIS, Lyndon, "Language Policy in Tanzania", en *África*, vol. 39, núm. 3 (julio, 1969), pp. 275-280.
- HINO, Shun' Ya, "Territorial Structure of the Swahili Concept and Social Function of the Swahili Group", en Shohei Wada y Paul K. Eguchi (eds.), *África 2*, Osaka, National Museum of Ethnology, *Senri Ethnological Studies No. 6*, 1980.
- HIRJI, Karim F., "Colonial Ideological Apparatuses in Tanganyika under the Germans", en M. H. y Kaniki (ed.), *Tanzania Under Colonial Rule*, Londres: Longman, 1980, pp. 192-235.
- HUDSON, R.A., *Sociolinguistics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, 250 pp.
- ILIFFE, John., "The Effects of the Maji Maji Rebellion of 1905-1907 on German Occupation Policy in East Africa", en Prosser Gifford y W. Roger Louis (eds.), *Britain and Germany in Africa*. New Haven, Yale University Press, 1967, pp. 557-575.
- _____, *A Modern History of Tanganyika*, Londres, Cambridge University Press, 1979, 616 pp.
- INGHAM, Kenneth, *A History of East Africa*, Londres, Longman, 1962, 456 pp.

- INGLE, Clyde, "The Ten-House Cell System in Tanzania: A Consideration of an Emerging Village Institution", en *The Journal of Developing Areas*, vol. 6, núm. 2, pp. 211-225.
- KAVUGHA, Douglas y Donald Bobb, "The Use of Language in the Law Courts in Tanzania", en Edgar C. Polomé y C.P. Hill (eds.), *Language in Tanzania*, Oxford, Oxford University Press, 1980, pp. 229-257.
- KIHORE, Yared Magori, "Tanzania's Language Policy and Kiswahili's Historical Background", *Kiswahili*, vol. 46, núm. 2 (septiembre, 1976), pp. 47-67.
- KOMBO, S.M., "The Role of Swahili Language in Tanzania as Both National and working Language", en *Swahili*, vol. 42 (1972), pp. 39-42.
- _____, "Tanzanie", en Alfa Ibrahim Sow (ed.), *Langues et politiques de langues en Afrique noire*, Nubia, UNESCO, 1977, pp. 340-345.
- KRAMARE, Cheris y Williams O'Barr (eds.), *Language and Power*, Beverly Hills, Sage, 1984.
- KROPACEK, Lubos, "Main Cultural Factors in the Making of Modern Swahili", en *Asian and African Studies*, núm. 13 (1977), pp. 81-97.
- "Le Swahili comme langue de Culture", en *Présence Africaine*, núm. 78 (1971), pp. 49-117.
- MAFEJE, Archie, "The Ideology of 'Tribalism'", en *The Journal of Modern African Studies*, vol. 9, núm. 2 (agosto, 1971), pp. 253-261.
- MAGANA, C., "Kiswahili Language as a Cohesive Factor", en *Tanzania Notes and Records*, vol. 83 (1978), pp. 131-132.
- MARTIN, Denis-Constant, *Tanzanie. L'invention d'une culture politique*. [Paris], Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1988, 318 pp.
- MAZRUI, Ali, "Language and Politics in East Africa", en *Africa Reports* (junio, 1967), pp. 59-61.
- MBILINYI, Marjorie J., "African Education during the British Colonial Period 1919-1961", en M. H. Y. Kaniki (ed.), *Tanzania Under Colonial Rule*, Londres: Longman, 1980, pp. 236-275.
- MHINA, George A., "Problèmes et développement du Kiswahili", en Alfa Ibrahim Sow (ed.), *Langues et politiques de langues en Afrique noire*, Nubia, UNESCO, 1977, pp. 340-345.
- _____, "The Tanzanian Experience in the Use of an African Language in Education: A Case for Swahili", en *African Languages*, vol. 5, núm. 2 (1979), pp. 63-71.
- MWAKYEMBE, H. G., "The Parliament and the Electoral Process", en Issa Shivji (ed.), en *The State and the Working People in Tanzania*, Dakar, Codesria, 1985, pp. 16-56.
- MWANSASU, Bismarck y Cranford Pratt (eds.), *Towards Socialism in Tanzania*, Dar es Salaam, Tanzania Publishing Press House, 1979, 243 pp.

- NINYOLES, Rafael Ll, *Idioma y poder social*, Madrid, Tecnos, 1980, 228 pp.
- NURSE, Derek y Thomas Spear, *The Swahili*, Philadelphia, University of Philadelphia Press, 1985, 133 pp.
- _____, "The Bantu Languages of East África: A Lexicostatistical Survey", en Edgar C. Polomé y C.P. Hill (eds.), *Language in Tanzania*, Oxford, Oxford University Press, 1980, pp. 26-67.
- O'BARR, William y Jean F., O'Barr (eds.), *Language and Politics*, The Hague, Mouton, 1976, 506 pp.
- O'BARR, Jean F., "The Evolution of Tanzanian Political Institutions", en William M. O'Barr y Jean F. O'Barr (eds.), *Language and Politics*, The Hague, Mouton, 1976, pp. 48-67.
- _____, "Language and Politics in Tanzania Governmental Institutions", en William M. O'Barr y Jean F. O'Barr, (eds.), *Language and Politics*, The Hague, Mouton, 1976, pp. 69-84.
- OJIGBO, A., Okion, "Swahili and the Politics of National Integration in Tanzania", en *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire*, Cap Dakar, IFAN, Senegal, vol. 34, serie B, núm. 3, pp. 524-557.
- OLDEROGGE, D., "Migraciones y diferenciaciones étnicas y lingüísticas", en J. Ki-Zerbo (ed.), *Historia general de África I*, Paris, UNESCO, 1982, pp. 295-314.
- OLIVER, Roland, "The East African Interior", en Roland Oliver (ed.), *The Cambridge History of Africa V, 3, c.1050-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, pp. 621-669.
- _____, *The Missionary Factor in East Africa*, Londres: Longman, 1970, 301 pp.
- PHILIPPSON, Gerard, "Étude de quelques concepts politiques swahili dans les oeuvres de J.K. Nyerere", en *Cahiers d'Etudes Africaines*, vol. 10 (1970), pp. 530-545.
- POLOME, Edgar C., "Tanzania Language Policy and Swahili", en *Word*, 30 (1979), pp. 160-170.
- _____, "Language and Religion in Tanzania", en *Orbis*, vol. 30, núm. 1-2 (1983), pp. 41-59.
- _____, "Sociolinguistic Problems in Tanzania and Zaire", en *The Conch*, vol. 4, núm. 2 (1972), pp. 64-83.
- _____, "Standardization of Swahili and the Modernization of the Swahili Vocabulary", en István Fodor y Claude Hagège (eds.), *Language Reform*, Hamburgo, Buske [s.f.], vol. 3, pp. 53-77.
- _____, "Problems and Techniques of a Sociolinguistically Oriented Language Survey: The Case of the Tanzania Survey", en Sirarpi Ohanessian, Charles Ferguson y Edgar C. Polomé (eds.), *Language Surveys in Developing Nations: Papers and Reports on Sociolinguistic Surveys*. Arlington, VA., Center for Applied Linguistics, 1975, pp. 31-50.

- _____, "Swahili in Tanzania", en Edgar C. Polomé y C.P. Hill (eds.), *Language in Tanzania*, Nueva York, Oxford University Press for Internat. African Inst., 1980, pp. 79-100.
- PRATT, Cranford, *The Critical Phase in Tanzania, 1945-1968*, Nairobi, Oxford University Press, 309 pp.
- RODNEY, Walter, "The Political Economy of Colonial Tanganyika 1890-1930", en M. H. Y. Kaniki (ed.), *Tanzania Under Colonial Rule*, Londres, Longman, 1980, pp. 128-163.
- RUBIN, Joan, and Bjorn M. Jemu, *Can Language Be Planned?* Honolulu: The University Press of Hawaii, 1971, 343 pp.
- SAUL, John, *The State and Revolution in Eastern Africa*, Nueva York, Monthly Review Press, 1979, 454 pp.
- SCOTTON, Carol Myers, "Some Swahili Political Words", en *The Journal of Modern African Studies*, vol. 3, núm. 4 (diciembre, 1965), pp. 527-541.
- _____, "The Linguistic Situation and Language Policy in Eastern Africa", en *Annual Review of Applied Linguistics*, 1981, pp. 8-20.
- SHAO, John, "The Villagization Program and the Disruption of the Ecological Balance in Tanzania", en *Canadian Journal of African Studies*, vol. 20, núm. 2 (1986), pp. 219-239.
- SHARIFF, Ibrahim N., "Waswahili and their Language: Some Misconceptions", en *Kiswahili*, vol. 43, núm. 2 (septiembre, 1973), pp. 67-75.
- SHERIFF, A. M. H., "The East African Coast and its Role in Maritime Trade", en G. Mokhtar (ed.), *General History of Africa II*, Paris, UNESCO, 1981, pp. 551-567.
- _____, "Tanzanian Societies at the Time of the Partition", en M. H. Y. Kaniki (ed.), *Tanzania Under Colonial Rule*, Londres, Longman, 1980, pp. 11-50.
- SHIVJI, Issa B., *Class Struggle in Tanzania*, Dar es Salaam, Tanzania Publishing House, 1976, 182 pp.
- _____, "Development of Wage-Labour and Labour Laws in Tanzania-Circa 1920-1964: A Study in Law, State and Society", tesis doctoral, Universidad de Dar es Salaam, 1982, 603 pp.
- STEIN, Howard, "Theories of the State in Tanzania: A Critical Assessment", en *The Journal of Modern African Studies*, vol. 23, núm. 1 (marzo, 1985), pp. 105-123.
- SUTTON, J. E. G., "Prehistoria del África oriental", en J. Ki-Zerbo (ed.), *Historia general de África I*, Paris, UNESCO, 1982, pp. 485-519.
- _____, "El África oriental antes del siglo VII", en G. Mokhtar (ed.), *Historia general de África II*, Paris, UNESCO, 1983, pp. 577-600.
- TAYLOR, J. Clagett, *The Political Development of Tanganyika*, Londres, Oxford University Press, 1963.

- TEMU, A.J., "Tanzanian Societies and Colonial Invasion 1875-1907", en M. H. Y. Kaniki (ed.), *Tanzania under Colonial Rule*, Londres, Longman, 1980, pp. 86-127.
- _____, Canute W., "The Development of Political Vocabulary in Swahili", en *Kiswahili*, vol. 41, núm. 2 (1971), pp. 3-17.
- _____, "The Role of African Languages in the Technological Advancement of Africa: The Case of Kiswahili in Tanzania", en *Langage et l'homme*, vol. 22, núm. 64 (1987), pp. 134-136.
- UNOMAH, A. C. y J. B. Webster, "The Expansion of Commerce", en John E. Flint (ed.), *The Cambridge History of Africa-vol. 5, c. 1790-1890*, Londres, Cambridge University Press, 1976, pp. 270-319.
- VON Freyhold, Michaela, "The Post-Colonial State and its Tanzanian Version", en *Review of African Political Economy*, vol. 8 (1977), pp. 75-89.
- WHITE, John, "The Historical Background of the National Education in Tanzania", en Edgar C. Polomé y C.P. Hill (eds.), *Language in Tanzania*. Oxford: Oxford University Press, 1980, pp. 261-282.
- WHITELEY, W.H., *Swahili: The Rise of a National Language*. Londres, Methuen, 1969, 150 pp.
- _____, "Some Factors Influencing Language Policies in Eastern Africa", en Joan Rubin y Bjorn H. Jernudd (eds.) *Can Language Be Planned?*, Honolulu: The University Press of Hawaii, 1971, pp. 141-158.
- WRIGHT, Marcia, "Swahili Language Policy, 1890-1940", en *Swahili*, vol. 35, núm. 1 (mayo, 1965), pp. 40-48.

LA LITERATURA SWAHILI COMO DOCUMENTO PARA LA HISTORIA DE ÁFRICA

JOSÉ ARTURO SAAVEDRA CASCO
El Colegio de México

*Wapi wa Kiungu wayaza kumbi
na masheke mema wake Sarambi?
walaliye nyumba za vumbivumbi
ziunda za miti ziwaliye*

*Wa wapi ziuli wa Pate Yunga
wenyi nyuso ali zenyi mianga?
wangiziye nyumba za tangatanga
daula na ezi iwaishiye*

*Kwali na mabwana na mawaziri
wenda na makundi ya askari
watamiwe na nti za makaburi
pingu za mauti ziwafundiye*

Sayyid Abdalla bin Ali bin Nasir, *Al-Inkishafi*, estrofas 59-61

MUCHO SE ha escrito acerca de la cultura swahili y de la particularidad de sus rasgos constitutivos. A partir de la colonización europea en África oriental, ocurrida a finales del siglo XIX, estudiosos de diversas nacionalidades se dieron a la tarea de investigar las costumbres y la organización social de los pueblos que habitaban desde el sur de Mogadishu hasta la región de Kilwa, la franja costera y sus inmediaciones. Resultado de un proceso migratorio cuyos orígenes se remontan al siglo VIII d.C., surgió una cultura con elementos árabes, indios, persas y bantúes que, mediante el establecimiento de importantes ciudades-estado, desarrolló una red comercial que la unió con diversos pueblos ubicados en la cuenca del Índico y en el lejano Oriente. Tan peculiar proceso histórico, así como el complejo mestizaje —tanto biológico como social— que moldeó a la cultura swahili, atrajeron la curiosidad científica de

[389]

etnólogos, antropólogos e historiadores, quienes veían en los swahili a un pueblo islámico con fuertes pertenencias africanas, que se alejaba de los estereotipos atribuidos a la mayoría de las sociedades que habitaban el continente africano. A través de los años, las investigaciones realizadas sobre dicho pueblo revelaron su enorme riqueza cultural y sus aportaciones a nivel universal. Sin embargo, en lo referente al estudio de su pasado precolonial, se siguió manteniendo la postura de recurrir a fuentes exógenas a la cultura swahili, a pesar de contar ésta con una literatura preservada por medio de la escritura árabe.¹ La justificación de esa actitud fue considerar que la literatura swahili como tal no podía aportar conocimientos históricos por estar dedicada a aspectos religiosos, líricos y morales, alejados de referencias directas a acontecimientos y vicisitudes de la sociedad. Afortunadamente, el reconocimiento de la diversidad existente entre las culturas extraeuropeas, junto a nuevas metodologías y enfoques interdisciplinarios han contribuido a modificar la actitud de los investigadores en los últimos veinticinco años, siendo ahora el estudio de la literatura swahili una tarea fundamental para el conocimiento del África oriental anterior a la colonización europea.

El objetivo del presente trabajo es mostrar las características principales de los géneros literarios swahili escritos antes y durante la colonización europea, y la manera como éstos fueron rescatados y analizados por los estudiosos desde finales del siglo XIX. Asimismo, se busca determinar cuál es el tipo de información histórica que dichos géneros pueden aportar, cómo usarlos como fuentes primarias y cuáles son sus limitaciones, además de la presentación de ejemplos del manejo de los textos como documentos históricos. A partir de la información contenida aquí se elaborará en el futuro un estudio que aborde específicamente las fuentes documentales escritas en lengua swahili que contienen datos acerca de la colonización inglesa y alemana en África oriental, y que pueden con-

¹ Un ejemplo de tal actitud puede verse en H. Neville Chittick y Robert Rotberg (comps.), *East Africa and the Orient*, en donde se publica un apéndice de fuentes árabes y chinas para el estudio de África oriental, sin mencionar nunca sus similares en lengua swahili.

tribuir a conocer mejor el punto de vista de la población de la costa ante tal proceso histórico.

*Wapi wa Kiungu wayaza kumbi
na masheke mema wake Sarambi?
walaliye nyumba za vumbivumbi
ziunda za miti ziwaliye**

La literatura swahili anterior a la colonización europea

La cultura swahili es una de las pocas culturas africanas que cuentan con literatura escrita desde tiempos antiguos.² Como resultado de la turbulenta y variada historia de las ciudades-estado swahili, sólo quedan fragmentos de textos del siglo XVII y unos cuantos materiales completos procedentes de la segunda mitad del siglo XVI. A partir de ese periodo, la cantidad de dichos materiales aumenta considerablemente.³ Los textos preservados muestran que la literatura swahili precolonial estaba dividida en dos grandes géneros: el *mashairi* y el *utenzi*.

El género *mashairi* comprende poemas cortos de estructura sencilla pero con ritmo y métrica fijos, cuyos temas principales son de corte religioso, loas a Alá, Mohammed y los profetas; y profano, consejos morales, poemas amorosos, etc. Su producción fue intensa a partir del siglo XVI y se conserva actualmente gran cantidad de ellos.⁴

* ¿Dónde están aquellos que alguna vez se criaron en los recintos secretos de Kiungu?/ ¿Y los virtuosos sheiks de Sarambi?/ Ellos duermen ahora en sus moradas de polvo/ donde la madera los cubre.

² Es necesario recordar que la escasez de fuentes escritas ha obligado a los estudiosos africanistas a modificar sus estrategias metodológicas y a trabajar con otro tipo de fuentes para reconstruir el pasado precolonial de las sociedades africanas. La arqueología y sobre todo la historia oral son las fuentes por excelencia en este caso. Sin embargo, dado el tema que aquí se aborda, analizar el manejo de fuentes de este tipo, en el caso de los swahili, queda fuera de los alcances del presente trabajo.

³ John Sutton, *A Thousand Years of East Africa*, pp. 57-79.

⁴ Se puede considerar que Jan Knappert ha sido el más grande preservador y traductor de este tipo de poesía. Véase Jan Knappert, *A Choice of Flowers: An Anthology of Swahili Love Poetry*, Kenia, Heinemann, 1973, donde se reúnen poe-

El género *utenzi* comprende composiciones cuya extensión es mucho mayor que las del género *mashairi* y no posee ni una métrica ni un ritmo fijos, pues éstos pueden variar en cada verso del poema. Sus temas centrales son sumamente variados y pueden dividirse en los siguientes rubros: a) *hadithi*, historias ficticias que pueden tener o no un mensaje o contenido didáctico y que tratan temas muy variados que son, por lo general, profanos; b) *kisa* (*visa* en plural), cuentos con moraleja y fines didácticos; c) *ngano*, *heyaka* y *masimulizi*, historias que no presentan muchas diferencias entre sí, que en ocasiones toman la estructura de un diálogo cuyos tópicos recuerdan a las fábulas de la literatura occidental, dado que sus personajes son animales o seres fantásticos y contienen en muchos casos una moraleja al final;⁵ d) *habari* o *kabari*, sin duda lo más cercano a obras de corte histórico que incluyen las crónicas de las ciudades-estado y de las villas, así como el origen y desarrollo de las dinastías que gobernaron a dichas ciudades.

De la descripción de los dos géneros literarios swahili señalados antes se puede deducir que ambos se mueven casi en su totalidad dentro del ámbito de lo que denominamos poesía y casi nunca —con excepción de algunos *habari*— en el de la prosa. Esto es particularmente significativo si se considera que no es sino hasta la colonización europea cuando se difundió y popularizó rápidamente el género de la prosa en la literatura swahili. Además, los *habari* escritos en prosa antes de la presencia de los europeos fueron transcripciones de historias orales solicitadas por los gobernantes de la época, que frecuentemente utilizaban el árabe y no el swahili como vehículo de comunicación.⁶ Así pues, la mayoría de los textos que contienen información útil para los historiadores son materiales escritos en verso. Desde mi punto de vista, la consecuencia de eso fue que autores como Lyndon Harries subestimaron la utilización de tales textos como documento histórico, conce-

mas tanto de autores antiguos como contemporáneos. Respecto a la poesía islámica véase Jan Knappert, *Swahili Islamic Poetry*, Leiden, E. J. Brill, 1971.

⁵ Elena Z. Bertocini, *Outline of Swahili Literature*, p. 12.

⁶ J. Sutton, *op. cit.*, p. 77.

diéndoles tan sólo el valor de obras literarias.⁷ La estructura en verso de los *utenzi* con información histórica hizo que éstos fueran remitidos al terreno de la literatura: esto se debió a varias causas, una de las cuales fue que los primeros estudiosos y recopiladores de la literatura swahili tenían ante todo intereses lingüísticos y de conocimiento de la lengua. Así pues, las preocupaciones antropológicas, literarias y lingüísticas rebasaron las de corte histórico cuando se estudiaron los contenidos de los textos swahili.⁸ Por otra parte, los historiadores de fines del siglo XIX —con todos los prejuicios de la escuela positivista— despreciaron a la literatura swahili pues ésta no reunía la información que dentro de los criterios eurocéntricos se consideraba esencial para ser un documento histórico: manejo cronológico adecuado, datos verificables en otras fuentes primarias e información que pudiera reconstruir procesos sociopolíticos de un país o una comunidad. Tuvieron que transcurrir algunas décadas del presente siglo para que los historiadores de África oriental tomaran en cuenta a los *utenzis* como documentos históricos.

El *utenzi*, aunque versificado, ofrece una serie de datos sumamente útiles para el historiador, además de que nos recuerda la presencia de una clara influencia árabe.⁹ El *utenzi* informa sobre la procedencia del autor del poema y de su familia, las causas por las que el autor elaboró el poema y a quien está dirigido. Asimismo, si se habla de una guerra o de un acontecimiento en particular se introducen los antecedentes del evento y los nombres de quienes, a juicio del autor, lo

⁷ Lyndon Harries, *Some Swahili Poetry*, p. 25.

⁸ E. Z. Bertoncini, *op. cit.*, p. 28.

⁹ Hasta lo que he investigado toda la literatura swahili precolonial se inscribe dentro del género poético. En el caso particular de los *habari* podemos sugerir la influencia de la historia poética producida en Irán entre los siglos IX y X d.C., y que, sin duda, fue conocida a través de la intensa migración procedente de Shiraz, Persia, ocurrida en las postrimerías del siglo XI hacia las costas de África oriental. En el caso de los swahili el género *habari* se encuentra en la línea de producción de los *utenzi*, aunque no encontramos el equivalente al "Ta'rih" de la historiografía árabe. Probablemente la historia oral practicada en la cultura swahili se acercaba a este último género, aunque obviamente más en cuanto a su función narrativa que en relación con la precisión cronológica; véase Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, pp. 11-17 y 179-180. J. Sutton, *op. cit.*, pp. 78-79.

hicieron posible. En las crónicas e historias dinásticas, por su parte, resaltan los hechos memorables de los dirigentes de la comunidad. Las principales limitaciones del *utenzi* giran en torno a las imprecisiones de los datos que contiene, a la falta de continuidad de su exposición —ya que se intercalan anécdotas o sucesos alejados de la historia principal— y, por sobre todo, a la ausencia de cronologías, pues no hay un manejo de fechas que ubiquen mínimamente los hechos que se refieren. No obstante, por medio de los *utenzi* se pueden observar las influencias culturales de otros pueblos, las preocupaciones centrales del momento en que se escribió la obra y los procesos históricos que tuvieron lugar, ya sea con base en referencias directas o circunstanciales.

La preservación de los diversos tipos de *utenzi* se inició durante el periodo colonial y se intensificó con el advenimiento de las independencias de los países de África oriental. Jan Knappert es de los pioneros de la recopilación de los *utenzis* del tipo *hadithi*. Gracias a tal recopilación se ha podido ubicar la mitología y las leyendas que componen la tradición del pueblo swahili.¹⁰ Posteriormente, W.H. Whiteley, a través del *East African Swahili Commitee Journal*, publicó varios *utenzis* y materiales biográficos en prosa escritos en lengua swahili.¹¹ En 1966, G.S.P. Freeman-Grenville publicó una antología de documentos donde destacan las crónicas de Kilwa y Pate.¹² Por su parte, J.W.T. Allen ha publicado *utenzis* de corte religioso e histórico, de suma importancia.¹³ A su vez, James de Vere Allen ha hecho estudios respecto a la utiliza-

¹⁰ Hasta el momento la mejor recopilación de este tipo de historias se encuentra en Jan Knappert, *Myths and Legends of the Swahili*, Nairobi, Heinemann Kenya, 1979. A través de su lectura es posible percibir las influencias culturales de la literatura swahili procedentes de India, Arabia y Persia.

¹¹ Entre estos materiales destaca la obra de Abdul Ibn Jamaliddini, *Utenzi wa Vita vya Maji Maji* (1957), y *Maisha ya Amed bin Muhammed el Murjebi Yaani, Tippu Tip* (1974), la cual es la autobiografía del célebre Tippu Tip, traficante de esclavos, quien participó en los procesos de colonización de África oriental.

¹² G.S.P. Freeman-Grenville, *The East African Coast: Selected Documents*, Londres, Oxford University Press, 1966, pp. 35-40 y 250-263.

¹³ Véase la obra de Hemedi bin Abdallah bin Said el Buhriy, *Utenzi wa Vita vya Wadachi Kutamalaki Mrima* (1960), y la antología *Tendi (Six Examples of Swahili Classical Verse)*, (1971).

ción de la literatura swahili como documento histórico. A continuación presentaremos la manera como este autor analiza un poema considerado como piedra angular de la cultura swahili, el *Al-Inkishafi*.

*Wa wapi ziuli wa Pate Yunga
wenyi nyuso ali zenyi mianga?
wangiziye nyumba za tangatanga
daula na ezi iwaishiye**

El *Al-Inkishafi* y sus aportaciones al conocimiento histórico

El *Al-Inkishafi*¹⁴ (Revelación al alma) es uno de los poemas swahili más conocidos y difundidos en el mundo entero.¹⁵ El tema principal de la obra es la reflexión mediante la cual el autor del poema increpa a su propia alma sobre los placeres efímeros que el mundo le ofrece a los hombres, y sobre el engaño que esto representa al alejarlos de la virtud y la piedad. Dicho poema pertenece a la tradición didáctica de las culturas islámicas, en donde el texto está orientado a instruir a los lectores para que mejoren su comportamiento y su moralidad. Su intención es señalar que la gloria y la riqueza, por ser temporales, no sólo pueden decepcionar al corazón sino que reducen las posibilidades que tienen los individuos para llegar al

* ¿Dónde están los héroes de Pate/ cuya nobleza traía consigo la gloria?/ fueron encerrados en celdas de arena/ dejando lejos la grandeza en que vivían.

¹⁴ La palabra *inkishafi*, de clara procedencia árabe, proviene de la palabra árabe *kashaf* cuyo significado es 'examinar'. En swahili existe a su vez el verbo *kukashifu*, el cual se refiere a la acción de revelar un secreto litúrgico o esotérico a un individuo o a una comunidad. Véase J.V. Allen, notas a *Al-Inkishafi*, p. 14; Frederick Johnson, *Standard Swahili/English Dictionary*, Londres, Oxford University Press, 1939, p. 143.

¹⁵ La primera traducción del *Al-Inkishafi* fue realizada por el rev. W.E. Taylor y se incluye en la obra de C.H. Stigand, *A Grammar of Dialectic Changes in the Kiswahili Language*, Cambridge, 1915, pp. 73-105, en una versión incompleta, la cual fue complementada por Alice Werner en *Zeitschrift für Eingebornen-Sprachen*, 1932, p. xvii; posteriormente, William Hichens tradujo la obra bajo el título de *Al-Inkishafi—The Soul's Awakening*, Londres, Sheldon Press, 1939, en donde se incluye un extenso estudio literario y cultural del poema, en el que Allen se basa para su análisis histórico.

paraíso. El poema hace una abundante descripción de los lujos en que vivían las clases dirigentes de la ciudad de Pate y de las poblaciones vecinas; posteriormente confronta tales imágenes de esplendor con las de la decadencia y la muerte, recordando que hasta el hombre más rico y afortunado terminará inevitablemente en los fríos recintos de una tumba. Al final se hace alusión a los castigos que el infierno le depara a aquellos que en vida se entregaron por completo a los placeres disolutos. El poema exhorta al lector a volver a la senda de la virtud que lo conducirá a Dios y al consuelo eterno.

Aunque en apariencia un poema con tales contenidos se encuentra alejado de toda información histórica, mediante ciertos elementos que señala Allen es posible situarlo en el contexto de eventos de particular importancia por los que atravesaban en ese momento las ciudades-estado swahili.

Generalmente se acepta como autor del *Al-Inkishafi* a Sayyid Abdalla bin Ali bin Nasir, descendiente del sheikh Abubakar bin Salim a quien se menciona en la crónica de Pate.¹⁶ El autor recuerda en su obra a su ilustre antecesor al igual que a otros de sus familiares, quienes gozaban de posiciones prominentes en la sociedad de Pate, indicando con esto el sector privilegiado del que procede Sayyid Abdalla.¹⁷ No obstante, la temática del poema revela un enorme desencanto y gran pesimismo en el autor. Aunque no exista información precisa se cree que el poema fue escrito alrededor de 1820; por ese entonces la ciudad de Pate, cuyo poder político y económico había alcanzado su cenit entre los siglos XVII y XVIII, se encontraba al borde del colapso. La dinastía Nabahani de Pate había concertado una alianza con la familia Mazrui de Mombasa con el fin de montar una expedición militar en contra de Lamu, ciudad que experimentaba un enorme crecimiento económico y cuyo puerto se había convertido en un punto neurálgico del comercio del Índico.¹⁸ Lamu logró derrotar a la expedición. Mientras Mombasa pudo recuperarse en poco tiempo de tal descalabro, Pate se precipitó a la ruina definitiva

¹⁶ G.S.P. Freeman-Grenville, *op. cit.*, p. 257.

¹⁷ Sayyid Abdalla bin Ali bin Nasir, *Al-Inkishafi*, stanza núm. 57.

¹⁸ J. de Vere Allen, *op. cit.*, p. 18.

ya que jamás recuperó su lugar estratégico en las costas orientales. El esplendor y el boato de las familias dominantes de Pate se eclipsaron al perder el control del comercio en la región. El nivel privilegiado que tenían esas familias no pudo sostenerse y muchos de los habitantes de Pate tuvieron que abandonar sus lujosas mansiones en la ciudad para cohabitar con los moradores de las humildes aldeas de la isla. La pobreza y rusticidad de las aldeas contrastaba con la magnificencia de la ciudad, condenada a perderse en el abandono. Muchos edificios se convirtieron en ruinas y casi toda la riqueza en joyas, ornamentos y porcelanas chinas se perdió para siempre. Tales acontecimientos se reflejan claramente en el poema y sirven como ejemplo de la fragilidad de los bienes materiales a los que éste se refiere. El discurso moralizante y la invitación a los lectores a que vuelvan a las oraciones y al recogimiento son parte de la superficie que cubre un conjunto de elementos sociales muy complejos.

Un aspecto en el que coincide la mayoría de los historiadores es el de la vulnerabilidad de las ciudades-estado swahili respecto a la riqueza económica y a la disponibilidad de recursos. Antes de Pate, Kilwa y Malindi habían tenido el mismo destino; y ciudades como Mombasa, Lamu y Zanzíbar habían pasado por serios altibajos a lo largo de cuatro siglos. Una ciudad que perdiera el control del comercio local no podía sostener durante mucho tiempo los costos de la sociedad urbana, acostumbrada a vivir en la abundancia. Aunque se siguiera manteniendo el control sobre las rutas de esclavos y de marfil hacia el interior, la dependencia de decisiones tomadas por familias de zonas rivales, las cuales se disputaban las redes comerciales, disminuía la capacidad económica de las hegemónías en otro tiempo dominantes.

Por otra parte, la fragmentación de los centros urbanos en pequeños poblados ponía de manifiesto la enorme brecha existente entre la sociedad swahili de la ciudad y la perteneciente a la aldea. Los de las ciudades consideraban una humillación perder sus lujos y cambiar sus casas de piedra por construcciones de palma y adobe. Los swahili del área rural eran considerados ignorantes y carentes de civilización por los swahili urbanos, quienes además sostenían una identidad étnica

diferente por sentirse más cercanos a los árabes que a los pueblos africanos.

En opinión de Allen, la descripción del abandono y la ruina de Pate mencionada en *Al-Inkishafi* refleja las condiciones políticas y sociales en que vivía la población swahili de la ciudad cuando se escribió el poema.¹⁹ Así pues, vemos cómo las deducciones del autor muestran la posibilidad de interpretar el *utenzi Al-Inkishafi* como un documento histórico que lo convierte en un instrumento de alcances insospechados para el conocimiento de un periodo crucial en la historia de África oriental.

*Kwali na mabwana na mawaziri
wenda na makundi ya askari
watamiwe na nti za makaburi
pingu za mauti ziwafundiye**

La utilización de los *utenzi* como documentos para la historia de la colonización de África oriental

Como ya señalamos, los trabajos para la recopilación de la literatura swahili en general y de los *utenzi* en particular fueron incrementándose durante el transcurso del presente siglo. A fines del siglo XIX, al consolidarse la colonización europea en África oriental, el *utenzi* siguió utilizándose para narrar en verso historias, crónicas y sucesos importantes de la comunidad swahili. Sin embargo, este género tuvo que competir con el creciente ejercicio de la prosa que los escritores africanos cultivados en las escuelas establecidas por las misiones cristianas practicaron con inusitada celeridad. La prosa en la literatura swahili se difundió a partir de los trabajos de Edward Steere (1870), Carl Büttner (1892) y Carl Velten (1907). Estos autores publicaron en lenguas europeas cuentos, fábulas y crónicas rescatadas de la tradición oral o de textos con escritura árabe que transcribían, a su vez, tradiciones orales pre-

* ¿Qué fue de los señores y ministros?/ ¿de los príncipes y sus tropas?/ Conducidos a los contornos de la tumba/ sujetados por los grilletes de la muerte que los engulle.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 18-21.

servadas con anterioridad.²⁰ Paralelamente surgen las primeras autobiografías escritas por africanos, que los historiadores reconocen como fuentes primarias para el estudio de África oriental.²¹ No obstante, la función de los *utenzi* como medio para recordar acontecimientos importantes de la sociedad swahili continuó poniendo en evidencia de qué manera este grupo sufrió el nuevo orden político bajo el mando europeo y se adaptó a las nuevas circunstancias imperantes.

Las características principales de estos *utenzi*, su manejo metodológico, la información histórica que nos proporcionan y sus limitaciones serán objeto de un trabajo más detallado sobre estos aspectos.²²

Bibliografía

- ALLEN, James de Vere, *Al-Inkishafi*, notas y estudio introductorio, Nairobi, East Africa Literature Bureau, 1977.
- BERTONCINI, Elena Zúbková, *Outline of Swahili Literature*, Leiden, E.J. Brill, 1989.
- CHITTICK, H. Neville y Robert Rotberg, *East Africa and the Orient*, Nueva York, African Publishing Company, 1975.
- HARRIES, Lyndon, *Some Swahili Poetry*, Londres, Claredon Press, 1962.
- ROSENTHAL, Franz, *A History of Muslim Historiography*, Leiden, E.J. Brill, 1968.
- SUTTON, John, *A Thousand Years of East Africa*, Nairobi, British Institute in Eastern Africa, 1990.

²⁰ E. Bertoncini, *op. cit.*, pp. 13 y 28-31. Por la información que proporciona Bertoncini y otros investigadores es posible inferir que antes de la colonización europea la tradición oral ocupaba el espacio de la prosa, mientras que la literatura escrita se desarrolló totalmente, a través del *Utenzi* y el *Mashairi*; tal proposición se refuerza cuando se comprueba que las crónicas recopiladas, provenientes de siglos anteriores, jamás fueron conocidas en sus manuscritos originales sino en transcripciones posteriores hechas con base en tradiciones orales.

²¹ *Loc. cit.*; véase en particular la nota núm. 11.

²² En relación con las cualidades del *utenzi* como documento histórico durante la colonización véase el estudio que se hace del *Utenzi wa Vita vya Maji Maji* en José Arturo Saavedra Casco, "La rebelión Maji Maji: un análisis historiográfico", Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México, 1995, tesis de maestría (inédita).

África: perspectivas para su cultura e historia, volumen I
se terminó de imprimir en mayo de 2009
en los talleres de Formación Gráfica, S.A. de C.V.
Matamoras 112, col. Raúl Romero
57630 Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México.
Portada: Irma Eugenia Alva Valencia.
Tipografía y formación: El Atril Tipográfico, S.A. de C.V.
Cuidó la edición la Dirección de Publicaciones de
El Colegio de México.

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

Esta antología dedicada al estudio de África forma parte de la conmemoración del 40 aniversario del Centro de Estudios de Asia y África y, al mismo tiempo, es un homenaje a la publicación ininterrumpida desde 1966 de su revista *Estudios de Asia y África (EAA)*, inicialmente *Estudios Orientales*. En sus dos volúmenes el lector encontrará algunos de los mejores trabajos publicados en la revista sobre la región de África subsahariana.

Este conjunto de textos académicos constituye una importante contribución al análisis de la historia, las circunstancias políticas, la economía y la cultura del continente africano. Ante la imposibilidad de reproducir la totalidad de los materiales publicados en la revista *EAA* respecto a África, se han seleccionado artículos que, además de su calidad, vigencia y originalidad, son un reflejo de la amplitud de enfoques desde los cuales se ha estudiado ese continente en El Colegio de México. Se incluyen investigaciones de profesores que han impartido cursos, tanto del Centro como visitantes; de estudiantes y de egresados del programa de posgrado, así como de colaboradores externos. Estas antologías llenan un vacío importante en la bibliografía académica sobre África, aún muy escasa en lengua española. Ofrecen textos que serán sin duda de gran utilidad para estudiantes de carreras universitarias como historia, relaciones internacionales, literatura y sociología. Son además útiles para un público más amplio interesado en temas del continente africano, que son poco tratados por los medios de comunicación, y para quienes buscan una análisis más profundo sobre problemas económicos y políticos contemporáneos de África.

Este primer volumen incluye trabajos metodológicos y estudios aplicados en ciencias sociales basados en reflexiones epistemológicas y disciplinares, así como investigaciones en historia social y estudios sociolingüísticos y literarios.

ISBN: 978-607-462-028-3



 EL COLEGIO
DE MÉXICO