

Sumario

- Resumen del contenido 2**

- África hoy: reflejos de resiliencia**
Herbert Ekwe-Ekwe 4

- Comunidades de Conocimiento. Creación de Conocimiento y su aplicación para una paz sostenible en África**
Andreas Velthuizen 14

- Bandolero social y orden colonial. El ejemplo del senegalés Yaadikkoon (1922-1984)**
Ibrahima Thioub 39

- Boubacar Traoré: una aproximación**
Nancy Gordon y Jacques Sarasin 55

- Entrevista a Ade Akinfenwa, autor del Diccionario Castellano-Yoruba / Yoruba-Castellano (oozebap. 2013)**
Africaneando 65

- Reseña del *Diccionario básico y aleatorio de la dictadura guineana* de Juan Tomás Ávila Laurel**
Elvira B. 68

Resumen del contenido

-África hoy: reflejos de resiliencia, por Herbert Ekwe-Ekwe

África sigue siendo uno de los continentes más ricos, tanto en la actualidad como en potencia. Lo que no está siempre asociado con el perfil de África es su vasta capacidad de sus ricas granjas, con la capacidad de abastecer óptimamente a generaciones de africanos de manera indefinida. Además, la famosa industria pesquera de Senegal, Angola, Costa de Marfil y Ghana, por ejemplo, o la rica ganadería de Botsuana, los cinturones de batata y plátano de África Occidental, que se extienden desde Camerún hasta el sur de Senegal, la rica producción de arroz, etc., etc., subrayan el potencial que tiene África para poder ser autosuficiente en cuanto a sus necesidades alimenticias. Por otro lado, África como continente superpoblado no resiste un análisis riguroso de la realidad, en especial si contrastamos la superficie de África y el número de su población y la comparamos con los resultados con otros países del mundo. Sin embargo, ningún avance real es factible sin abandonar el sistema de estados post-conquista, esencialmente genocida.

-Comunidades de Conocimiento. Creación de Conocimiento y su aplicación para una paz sostenible en África, por Andreas Velthuizen

¿Cuál es la relación entre creación de conocimiento y la paz sostenible en África? Este artículo se basa en la interacción interpretativa y la participación en focus-groups durante la investigación de campo en colaboración con los Lugares Comunitarios de Conocimiento y el Markus Garvey Pan African Institute, en Mbale y cercanías (Uganda Oriental). Los sistemas de conocimiento están convergiendo hacia una 'glocalidad' de conciencia y acción. La convergencia facilita la complementariedad de instituciones endógenas y modernas, y la participación inclusiva de la comunidad como un bloque de construcción de paz sostenible. El resultado de la búsqueda es que la relación entre la creación de conocimiento y la paz sostenible en África se caracteriza por la interconectividad 'glocal' y la convergencia de conocimiento indígena y universal.

-Bandolero social y orden colonial. El ejemplo del senegalés Yaadikkoon (1922-1984), por Ibrahima Thioub

La trayectoria del senegalés Yaadikkoon es otro fenómeno para mostrar que el llamado "bandolerismo social" es una forma de resistencia a la opresión colonial. Durante varios años, nuestro personaje, detenido, encarcelado y fugado en varias ocasiones, desafió a la policía colonial y se convirtió en el enemigo número 1 del orden político y social. Su singular personalidad inspiró extraordinarias historias donde se mezclan leyenda y realidad. Finalmente, se retiró a su pueblo natal y pasó su vejez leyendo y enseñando el Corán.

-Boubacar Traoré: una aproximación, por Nancy Gordon y Jacques Sarasin

Nos acercamos al artista maliense a través del documentalista Jacques Sarasin, quien realizó la película *Je chanterai pour toi* sobre el famoso cantautor.

-Entrevista a Ade Akinfenwa, autor del Diccionario Castellano-Yoruba / Yoruba-Castellano (oozebap. 2013), por Africaneando

El profesor nigeriano afincado en Barcelona nos habla de su Diccionario, un trabajo que le ha ocupado tres años y que nació a raíz de la petición de un alumno, por la dificultad que tenía en comprender algunas palabras en Yorùbá utilizadas en los actos religiosos. Un trabajo pionero que sirve a su vez como herramienta para acercarnos a la cultura yoruba desde una de sus bases: el idioma.

-Reseña del *Diccionario básico y aleatorio de la dictadura guineana* de Juan Tomás Ávila Laurel, por Elvira B.

Juan Tomás Ávila Laurel es uno de los escritores en lengua castellana más interesantes de la actualidad. También de los menos conocidos... Nacido en Malabo en 1966, su obra deambula por la poesía, el teatro, la novela y el ensayo para trazar intentos. Tal vez un único intento: el de alumbrar un entorno. Un entorno con un contexto, herido de memoria, usurpado de presente y golpeado de futuro.

África hoy: reflejos de resiliencia

Herbert Ekwe-Ekwe

De manera abrumadora, la humanidad africana genera a día de hoy recursos de capital que, a la vez, la mantienen y son exportados al mundo occidental. La noción de que los africanos dependen de alguna manera de Europa/Occidente, o de cualquier otro donativo extranjero, no es más que un mito o, incluso, una gran mentira. De manera ininterrumpida, África ha sido un exportador neto de capital al mundo occidental desde 1981. La increíble cantidad de 400 mil millones de dólares es el número total que África ha transferido a Occidente hasta el día de hoy (Herbert Ekwe-Ekwe, *Readings from Reading: Essays on African Politics, Genocide, Literature*, 2011: 41-42, 176-177). Son, éstas, transferencias legítimas y contabilizadas, generalmente utilizadas para pagar los siempre crecientes pagos por las “deudas” que Occidente reclama a los regímenes africanos desde la década de 1970. En 2010, un estudio de Global Financial Integrity, una centro de investigación de Washington, concluye que África incluso podría haber transferido la suma adicional de 854 mil millones de dólares desde la década de 1970 (“aunque esta cifra podría llegar a ser de más del doble, unos 1,8 mil millones de dólares”, advierte el estudio) a través de exportaciones ilegítimas llevadas a cabo por los “líderes” de los regímenes corruptos de África, con Nigeria como líder de esta lista, con 240,7 mil millones de dólares. En efecto, el Estado africano ya ni siquiera finge estar sirviendo a sus ciudadanos.

Además, aunque esto pueda parecer paradójico, las cifras de comercio, de fácil acceso, indican que estos estados africanos, aparentemente disfuncionales, han llevado a cabo un esfuerzo máximo, año tras año, en la variable clave que los europeos, creadores del mundo, les impusieron desde el comienzo: un refugio que fuera capaz de exportar los productos agrícolas y mineros a los países europeos y al extranjero en general. No se

encuentra ninguna prueba que refute el hecho de que ninguno de estos países haya tenido dificultad para cumplir con su obligada función principal en este acuerdo. Este es el contexto en el que la frase ‘Africa works’ (en el doble sentido de que África funciona y también trabaja), deviene altamente comprensible. La “razón de estado” última del ‘Estado’ africano no es realmente servir a sus ciudadanos, las gentes africanas, sino dar respuesta de manera infalible a las necesidades objetivas de sus creadores extranjeros.

Por ejemplo, gracias al excesivo y continuo *leverage* que británicos y franceses, los dos conquistadores de África por antonomasia, ejercen en estos esencialmente ‘principados’ antiafricanos llamados ‘estados’ en África, ambos países europeos mantienen, a día de hoy, un acceso a los recursos clave más elevado que durante todas las décadas en que dominaron formalmente el continente. Francia, ya desde el liderazgo de Charles de Gaulle que comenzó al final de la Segunda Guerra Mundial y hasta la actualidad con François Hollande como presidente, tiene muy claro el concepto de ‘soberanía’ en la llamada francofonía africana, asegurándose de haber invadido estos 22 países en 51 ocasiones desde 1960 (para un excelente estudio sobre el control hegemónico francés sobre las finanzas y economías africanas en estos países, ver Gary Busch, ‘Africans pay for the bullets the French use to kill them’, [1]).

En cuanto a los británicos, pura avaricia y oportunismo parecen ser los principios que les guían, si atendemos a su posición de principal exportador de armas a África, incluidos a los países genocidas (ver, por ejemplo, la candidez del periodista Charles Onyango-Obbo en una entrevista de la BBC, ‘UK arming african countries’, [2]). Ciertamente, franceses y británicos nunca lo han tenido tan bien en África.

Los recursos de capital a los que nos venimos refiriendo, tanto legítimos como ilegítimos, son fondos de proporciones colosales producidos por la misma humanidad que cualquier comentador o proyecto de desarrollo categorizaría sin duda de ‘pobre’ y ‘necesitado’ de ayuda exterior. Durante los últimos treinta años, estos fondos podrían y deberían haber provisto de programas de sanidad en el continente africano; así como una red integrada de comunicación, escuelas y universidades; haber transformado la agricultura para acabar con el hambre, la malnutrición, hambrunas y muertes por inanición, y, finalmente, habría parado la emigración de 12 millones de africanos,

incluidos los de clase media e intelectuales, hacia América, Europa, Asia y a cualquier otro rincón del mundo desde la década de 1980.

Pero, a pesar de estos tiempos grises de economías pulverizadas y estados fallidos y desmoronados en África, no deberíamos olvidar nunca que aquellos que hacen que la situación de la gente sobre el terreno no sea mucho peor de lo que es, son africanos, individuos que, bien con su trabajo solitario, concienzudamente, o bien en equipo o en grandes grupos logran alimentar, vestir, dar hogar, educar y proporcionar servicios sanitarios e, incluso, ocio a sus familias, inmediatas o extensas, así como a sus comunidades, vecindarios, pueblos, etc.

Por ejemplo, un cirujano que no sólo trabaja incansablemente en un hospital de la ciudad, ayudándose de recursos limitadísimos, sino que también utiliza sus minúsculos ahorros para construir un centro de salud y una carretera de acceso a su pueblo, con tratamiento subvencionado; la enfermera, que trabaja viajando alrededor de su amplio distrito sanitario, ayudando a los pacientes que, o bien no pueden costearse el desplazamiento, o bien no pueden, físicamente, desplazarse hasta el centro médico; el diplomático que, aunque ya retirado, ha movilizado a su comunidad para crear un servicio de cuidado medioambiental que involucra tanto la construcción de parques públicos, la recolección de basuras y un cierto volumen de reciclaje, además de actividades extraescolares gratuitas; el conductor de autobús que cede su vehículo para ayudar a los supervivientes de un nuevo pogromo a 350 millas de distancia; los activistas por los derechos civiles e intelectuales que son capaces de movilizar en tiempo récord a los miembros de sus grupos de debate *online* para acabar arrestando a un contratista que estaba a punto de escabullirse cargado de millones de dólares de fondos públicos destinados a la construcción y rehabilitación de un aeropuerto internacional inicialmente construido por la propia comunidad; estiramientos de programas individuales o becas para estudiantes de varios niveles, provisiones de salarios para trabajadores escolares y universitarios, construcción y mantenimiento de infraestructura vital en pueblos y condados, etc. etc. Estos son los autores que, ocupadamente, están escribiendo el camino del renacer de África.

Para acabar de ayudar al continente a dar este paso, los doce millones de emigrantes africanos mencionados anteriormente, a día de hoy, constituyen los principales

exportadores de capital hacia África. Los africanos, en la actualidad, envían más dinero al continente que la ‘ayuda al desarrollo’, año tras año. En 2003, según el Banco Mundial, estos africanos residentes fuera del continente enviaron la impresionante suma de 200 mil millones de dólares, invertidos directamente en sus comunidades (World Bank, "Migrant Labour Remittances in Africa", Africa Regional Paper Series, No. 64, Washington, November 2003: 12). Esta cifra es cuarenta veces mayor que la ‘ayuda al desarrollo’ durante el mismo año en términos reales, es decir, quitando los persistentes ‘gastos generales’ (Fairouz El Tom, "Do NGOs practice what they preach?" [3]). Para ponerlo en una sola frase: la humanidad africana, a día de hoy, genera, de manera abrumadora, los recursos de capital que, a la vez, sostienen su existencia y, además, buena parte de este capital es exportado al mundo occidental. Es precisamente la misma humanidad que se ha beneficiado de esta misteriosa situación (durante décadas ya, y lo seguirá siendo porque se ha garantizado seguir beneficiándose indefinidamente de él, a no ser que esto lo paren los propios africanos) la que constantemente ha dado la imagen, perversamente, de estar dando caridad. La idea de que los africanos son dependientes de algún modo del mundo europeo/occidental o de cualquier otro donativo exterior es un mito, o una mentira flagrante, perpetuada por un círculo de académicos y de medios de comunicación que, de hecho, en un pasado no muy lejano, habría estado en la vanguardia de los que ‘justificaron’/‘racionalizaron’ la esclavitud y/o la conquista y ocupación de África.

Ciertamente, esta gran mentira histórica no puede continuar. África está dotada de los recursos humanos y de capital para construir civilizaciones avanzadas, siempre y cuando los africanos abandonen los sistemas estatales disfuncionales en que han sido forzados a organizarse por sus creadores, como comentaremos más adelante. Así, el problema más acuciante de los últimos 57 años, de presunta restauración de la independencia, debería haber sido cómo administrar la increíble abundancia de recursos, humanos y no humanos, para el expreso beneficio de las gentes, en lugar de ir repartiéndolos de manera criminal.

Población, comida, futuro

Habitualmente, en la academia, los medios de comunicación y demás foros en los que se debate la grave crisis del África contemporánea en relación a su población, existe una

retórica ‘políticamente correcta’ (como fuente de información útil para observar esta retórica, ver, Roland Olivier, ‘The condition of Africa’, Times Literary Supplement, London, 20 September 1991: 8). Se concluye, normalmente, que África requiere que su población disminuya, y/o que el crecimiento de la población es una medida clave para alcanzar una solución. Al contrario, como demostramos, África es, en realidad, un continente que está lejos de estar superpoblado. El aumento de la población normalmente tiende a considerar un determinado número de factores. Primero, existe una teoría que afirma que, dado el área que ocupa actualmente África y sus 54 entidades regionales llamadas Estados, no pueden sostener a la población existente, y menos aún la ‘proyección de población’ esperada para los años venideros. Examinaremos el grado en que esta teoría resiste un análisis riguroso, primero contrastando la superficie de África y su población para luego comparar los resultados con otros países del mundo.

La población de África es, en la actualidad, de alrededor de mil millones de personas, que cubre una increíblemente vasta superficie terrestre de 30.221.533 km², lo que equivale a cuatro veces el tamaño de Brasil (todas las cifras estadísticas sobre países y población provienen del Banco Mundial, Informe de Desarrollo Mundial de 2012, el Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas y el Informe de Desarrollo Humano de 2012). La superficie de Etiopía es de 1.221.892 km², lo que equivale a cinco veces el tamaño de Gran Bretaña (244.044 km²) Sin embargo, la población de Gran Bretaña tiene una población de 62 millones de habitantes, tres cuartas partes de la que tiene Etiopía, 83 millones. Somalia, por ejemplo, es 2,6 veces mayor que Gran Bretaña y solamente tiene 9 millones de habitantes. Sudan y Sudan del Sur ofrecen una estadística aún más fascinante. Mientras la suma de sus superficies es diez veces mayor que la de Gran Bretaña, entre ambos tienen 45 millones de habitantes, un 70% de la población de Gran Bretaña. De hecho, la superficie agregada de Sudán y Sudán del Sur es igual a la de India, en la que viven 1,22 mil millones de personas, es decir, más que la población total de África.

La superficie de Gran Bretaña es una décima parte de la República Democrática del Congo, 2.345.395 km², similar a la de los dos sudanes juntos, o a la de India. En otras

palabras, la República Democrática del Congo es diez veces mayor que Gran Bretaña, pero su población total es de 71 millones de personas, 9 millones menor. De hecho, la superficie de la República Democrática del Congo es casi el doble de la de Gran Bretaña, Francia y Alemania juntas (1.275.986 km²), y tiene solamente un tercio de la población de estos tres países europeos (208 millones). Inevitablemente, las pruebas llevan a preguntarnos dónde está toda esta gente.

En segundo lugar, vamos a examinar países de tamaño similar. Francia tiene una superficie de 547.021 km², parecida a la de Somalia. Sin embargo, la población de Francia es casi siete veces la de Somalia. De manera similar, Botsuana es un poco mayor que Francia, con 660.364 km², pero tiene una población de 2 millones de personas, una minúscula proporción en relación a Francia. La superficie de Uganda es de 236.039 km², similar a la de Gran Bretaña 244.044 km², pero con una población de sólo 33 millones, más o menos la mitad de la británica. Y también pasa algo por el estilo con Ghana, cuya superficie es de 238.535 km². Este país, sin embargo, tiene solamente 25 millones de habitantes, menos de la mitad.

Si vamos a comparaciones sur-sur, también encontraremos pruebas evidentes de la falacia de que la población africana es numerosa o 'potencialmente explosiva'. El tamaño de Irán, 1.647.989 km², es dos tercios el de Sudán y Sudán del Sur juntos, pero su población es de 75 millones de habitantes, por los 45 de los países africanos. México tiene una superficie de 1.943.950 km² (aproximadamente la misma que los dos sudanes), pero, con una población de 115 millones de habitantes, multiplica por 2,5 la de ambos países africanos. La superficie de Pakistán es de 803.937 km², similar a la de Namibia, 864.284 km², pero la población de Pakistán es de 174 millones por los 2 millones de habitantes que tiene este país del África Austral. Y, mientras que Bangladesh tiene 143.998 km² de superficie, cosa que hace que sea una octava parte de Angola (1.246.691 km²) o Sudáfrica (1.221.029 km²), su población es de 159 millones, una cifra muchísimo mayor que la de Angola, con 13 millones, o Sudáfrica, con 50. Si tuviéramos que volver atrás en las comparaciones iniciales, Angola y Sudáfrica son 4-5

veces mayores que Gran Bretaña, pero con un quinto y cuatro quintos de la población del país europeo.

Recordatorios clave, genocidio, estados ‘post-berlin’

Finalmente, debemos volver a la cuestión de los recursos, su disponibilidad o falta de disponibilidad, y, por lo tanto, la capacidad de que sean, o no, utilizados para dar apoyo a la población africana, otro componente de la falacia de la superpoblación africana. Más del 50% de Uganda es tierra cultivable, en buena medida de la más rica de África, pero permanece sin serlo. Si Uganda incrementara significativamente su producción de comida, no sólo podría ser autosuficiente, sino que también podría abastecer a los países vecinos sin problema. Las estadísticas globales de la situación africana son todavía más reveladoras si se tiene en cuenta las posibilidades del continente a largo plazo. Sólo una cuarta parte de la tierra potencialmente arable del continente está siendo cultivada en la actualidad (FAO y IIED, "What effect will biofuels have on forest land and poor people's access to it?", 2008). Además, una proporción cada vez mayor de esta tierra está siendo asignada a cultivar bienes para la exportación (cacao, café, té, cacahuete, ‘sisal’, flores y plantas, etc.) en un momento en que hay un colapso evidente, en todas partes, del precio de estos productos en el mercado internacional. En los últimos 30 años, el precio real medio de estos productos africanos en el extranjero ha sido un 20% inferior al que tenían en las décadas de 1960 y 1970, justo después del período de ‘restauración’ de las independencias. Y por lo que hace al 75% de tierra no cultivada, ésta representa el 60% de la tierra potencialmente cultivable de todo el planeta (John Endres, ‘Ready, set, sow’, *The Journal of Good Governance Africa*, nº 6, noviembre 2012: 1). El mundo conoce perfectamente los minerales estratégicos como coltán, cobalto, cobre, diamante, oro, hierro, manganeso, fosfatos, titanio, uranio y, por supuesto, el petróleo que se encuentra prácticamente en todas las regiones del continente.

África sigue siendo uno de los continentes más ricos, tanto en la actualidad como en potencia. Lo que no está siempre asociado con el perfil de África es su vasta capacidad de sus ricas granjas, con la capacidad de abastecer óptimamente a generaciones de africanos de manera indefinida. Además, la famosa industria pesquera de Senegal, Angola, Costa de Marfil y Ghana, por ejemplo, o la rica ganadería de

Botsuana, los cinturones de batata y plátano de África Occidental, que se extienden desde Camerún hasta el sur de Senegal, la rica producción de arroz, etc., etc., subrayan el potencial que tiene África para poder ser autosuficiente en cuanto a sus necesidades alimenticias. Lo que la actual situación socioeconómica de África demuestra es extraordinariamente tranquilizador, puesto que la tierra dedicada al cultivo está siendo expandida, con el objetivo de dirigirse a las necesidades de consumo interno de África. El uso de la tierra dirigido a la agricultura para comida debe convertirse en el foco de la política agrícola en la nueva África, al contrario de lo que se está llevando a cabo, con el funesto desperdicio en productos para la exportación o el más recientemente observado 'land-grab', la parcelación de tierra para uso de gobiernos y organizaciones extranjeras, que ocurre en todo el continente (ver la excelente obra de Emeka Akaezuwa, "Stop Africa Land Grab' movement" [4]).

A la vista de los recursos de los que dispone África, es una tragedia inexplicable e inexcusable que cualquier niño, mujer u hombre africano no pueda acceder a la comida. África posee una superficie espaciosa, rica y arable que puede sostener a su población, que es una de las menos densamente pobladas del mundo, suficiente para la generación actual y para un futuro indefinido. Sólo hay una condición necesaria: darse cuenta de este objetivo. África debe utilizar estos inmensos recursos para el beneficio de sus gentes en el marco de unas normas negociadas de nuevo, una distribución sociopolítica radicalmente descentralizada que debe abandonar el modelo de Estado 'asesino' o 'Estado berlinés', como deberían ser llamados de manera más apropiada (Ekwe-Ekwe, *Readings from Reading*: 27, 41, 44, 69, 200). Estos principados que existen bajo el nombre que les dieron sus creadores (Nigeria, Níger, Chad, Sudán, República Centroafricana...) son una aglomeración rudimentaria, inorgánica y alienante, de espacios que han asfixiado y encorsetado a las naciones africanas con una historia, una cultura y unas aspiraciones evidentemente diferentes.

Ahora ya no necesitamos que nos recuerden que el objetivo de estos principados es destruir o desestabilizar a tantos distritos electorales, naciones y gentes con recursos en el marco de una política que ha puesto una marcha genocida. Aquí, el ejemplo del pueblo igbo de África Occidental no puede ser olvidado. Es éste uno de los pueblos más industrioses, sujeto al más largo genocidio conocido en tiempos modernos por el estado

de Nigeria. El genocidio de los igbo es el genocidio fundacional de la post-conquista (europea) de África. Inauguró la actual época de pestilencia. Durante 44 meses (desde el 29 de mayo de 1966 hasta enero de 1970) y con una barbarie y un encarnizamiento indescriptibles inéditos en África desde el genocidio alemán sobre el pueblo Herero de Namibia a principios de 1900, las instituciones del estado de Nigeria, civiles y militares, asesinaron a 3,1 millones de igbos, un cuarto de la población de esta nación. Entender las políticas ocultas tras el genocidio igbo y el post-genocidio, ayuda a tener una visión profunda y clara de los rasgos dominantes y constitutivos de las políticas alrededor de África en los pasados 50 años.

En el resto del territorio, los africanos permanecieron generalmente callados a la vista de los acontecimientos de Nigeria, pero no previeron las graves consecuencias que su indiferencia tendría en los genocidios subsiguientes en Ruanda, Darfur, los montes Nuba, Cordofán del Sur (los últimos tres en Sudán) y en Zaire/República Democrática del Congo, así como en otras guerras alrededor del continente. De la misma manera que los perpetradores nigerianos del genocidio igbo se salieron con la suya y escaparon sin ser censurados por el resto del continente, otros regímenes genocidas y brutales continuaron por la misma senda, asesinando a la escalofriante cifra de 12 millones de personas, consideradas 'indeseables' u 'opponentes'. Estos 12 millones de asesinados en baños de sangre masivos podrían haberse salvado si los africanos hubieran ejercido una oposición robusta en contra del genocidio del pueblo igbo.

Está muy claro que los factores que han contribuido a determinar la paupérrima calidad de vida de la población de África están muy vinculados al desuso, uso parcial o mal uso de los recursos del continente, año tras año. Esto ocurre gracias a los asfixiantes estados berlineses, cuyos recursos estratégicos están siendo utilizados, en gran medida, por y para los estados occidentales y otros países y grupos locales que existen sólo para controlar la situación desesperada en que se ha convertido el destino del africano medio. Como resultado, los sectores mayoritarios de los pueblos africanos deben aún liderar el proceso de reconstrucción y transformación social por sí mismos. Seguramente, un marco político urgentemente reconstruido, que dé soporte a la cultura y que ayude a mejorar la calidad de vida de los africanos, es el foco de atención más acuciante para el continente.

Un movimiento inmediato que los estados alrededor del mundo, especialmente Gran Bretaña y el resto de los países occidentales, Rusia o China, entre otros, pueden hacer para apoyar el esfuerzo de los africanos y las africanas para liberarse de estos estados genocidas y disfuncionales es prohibir la venta de armas en África. Esta prohibición debe ser total. Una prohibición total de armas en África mejoraría radicalmente la lucha por la construcción de nuevos estados democráticos y descentralizados que garantizarían y respetarían los derechos humanos, la igualdad y la libertad de sus individuos y sus gentes, puesto que esto sería el imperativo sobre el que basarían su supervivencia.

47 años y 15 millones de asesinatos después, los africanos, finalmente, se han dado cuenta de que no pueden conseguir ningún avance real sin abandonar el sistema de estados post-conquista, esencialmente genocida. Este estado es la ruina para la existencia y el progreso de África. Apoyar la transformación africana iniciada por los pueblos africanos y no por las élites que constituyen el mapa típico del continente debe ser un objetivo compartido, a largo plazo, con el resto del mundo, especialmente con Occidente.

Notas

1. <http://www.afrohistorama.info/article-africans-pay-for-the-bullets-the-french-use-to-kill-them-82337836.html>
2. http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/politics/699255.stm
3. <http://www.pambazuka.org/en/category/features/87395>
4. <http://www.stopafricalandgrab.com/author/emeka-akaezuwa/>

***Herbert Ekwe-Ekwe** es profesor visitante en el programa de derecho constitucional en la Universidad de Fortaleza, Brasil, y un especialista en el estado y el genocidio en las guerras de África. Este es el ensayo que escribió para una conferencia de un día sobre África el lunes 20 de mayo de 2013 en la Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza (Brasil). Desea agradecer a la Profesora Mônica Dias Martins y a su equipo la posibilidad de participar en una conferencia exitosa, llena de discursos cautivadores e interesantes llevados a cabo por académicos y estudiantes de ámbitos muy diferentes. *Obrigado!* Traducción: Africaneando.

Comunidades de Conocimiento. Creación de Conocimiento y su aplicación para una paz sostenible en África.

Andreas Velthuisen

La resolución de conflictos requiere conocimiento, no sólo a través de los procesos educativos formales, sino también un conocimiento inherente a la experiencia vital en el mundo real de la gente. Quien se dedica a la resolución de conflictos necesita entender las causas y las consecuencias del conflicto y las habilidades para encontrar soluciones innovadoras y creativas, así como valores humanistas para activar una transformación pacífica de la sociedad. Necesita desarrollar las habilidades para, a la vez, restaurar relaciones y promover una equidad, así como hacer avances significativos en términos culturales, interculturales y de contextualización histórica que asegure una paz sostenible. Una comprensión tan avanzada requiere habilidades y conocimientos muy específicos junto a una acción sostenible.

Frente a este panorama, surge la pregunta: ¿cuál es la relación entre creación de conocimiento y paz sostenible en África? Como la relación es, probablemente, multidimensional, no puede abarcarse en un artículo limitado como este. Así que el objetivo de este trabajo es identificar los principios específicos de creación de conocimiento y paz sostenible que puedan servir de base para una futura investigación.

La base de esta discusión es el estudio de la literatura y la interacción y participación interactiva en *focus-groups* durante el trabajo de campo en colaboración con las Community Sites of Knowledge (CSoK) y el Markus Garvey Pan African Institute, en Mbale y su cercanía, en Uganda Oriental, así como la participación en un simposio, una conferencia y un seminario cuyas temáticas principales estaban relacionadas con el

tema en cuestión. La investigación incluye centros de conocimiento de Uganda e instituciones de enseñanza moderna comprometidos con estas comunidades de conocimiento. La investigación, en definitiva, se centra en un nivel local, pero con la conciencia de que cada comunidad forma parte de una sociedad más amplia que, a su vez, integra la humanidad global.

La investigación se aproxima al estudio de manera transdisciplinaria, teniendo en mente que el conflicto y las disputas son multidimensionales. Por lo tanto, cruza las fronteras de cada disciplina hacia un espacio donde las demandas de conocimiento pueden ser evaluadas y validadas para explicar la creación de conocimiento para la paz sostenible. Este acercamiento requirió una recopilación de datos y una interpretación de información dentro de un marco epistemológico específico, en este caso la manera de saber del clan de los Iteso como parte de la sociedad del África Oriental. La investigación, además, requirió de vínculos interactivos con estudios sobre la paz, un campo transdisciplinario en sí mismo.

La discusión será explicada a partir de diversas asunciones teóricas que subrayan la propia discusión e incluirá los conceptos de 'glocalogía', producción de conocimiento y paz sostenible. Finalmente, se presenta el impacto de la investigación en teoría y en la práctica de la producción de conocimiento para una paz sostenible. Y, a modo de conclusión, se identifican algunos principios de producción de conocimiento para la paz sostenible, seguidos de recomendaciones que pueden llevar a soluciones a causas de conflicto que impiden la paz sostenible en África.

Hipótesis teóricas

Este artículo afirma que la paz sostenible en África depende de la institucionalización de paz y cooperación informada por un sistema de producción de conocimiento. Este se caracteriza por una conciencia holística o 'glocal' donde comparte el saber aprendido del conocimiento indígena, pues el conocimiento exógeno y el endógeno conducen a la reconciliación, participación, convergencia, transformación, construcción y renovación del Estado. Estos conceptos los debatiremos a continuación con mayor detalle.

Según Nonaka, la producción de conocimiento se basa en hacer explícito el

conocimiento tácito. Los activos intangibles del conocimiento son descritos como conocimiento tácito, como capital intelectual, a saber: educación colectiva, habilidades, experiencia, energía y actitudes que influyen en la producción de servicios. La poseen los individuos y es renovable.

El conocimiento explícito es tangible, y se conserva en formato escrito o grabado. Incluye libros, manuales, bibliotecas de revistas, políticas y procedimientos, que pueden ser identificados, articulados, capturados, compartidos o aplicados. Puede incluir grandes bases de datos que pueden ser explotadas para mostrar tendencias o patrones que pueden ser útiles para procedimientos de negocios. Se formaliza, captura y utiliza para producir un mayor valor. [1]

Durante el Quinto Congreso Anual Internacional sobre el Conocimiento, la Cultura y las Organizaciones para el Cambio, presentado en la Universidad de Agean en Rodas durante 2005 [2], una conclusión general fue que existe una corriente que disminuye el control sobre el conocimiento tangible y enfatiza compartir el conocimiento tácito entre culturas a través del 'boca-oreja'. Un marco social en el que el conocimiento puede ser creado y transferido entre culturas y disciplinas, favoreciendo las relaciones de colaboración y sensibilidad cultural, está convirtiéndose en una buena práctica.

En este contexto, el debate de la 'creación de conocimiento' será utilizado teniendo en cuenta que la generación de conocimiento nuevo necesita una actividad que incluya tanto el conocimiento tácito como el explícito como parte de una transferencia de conocimiento entre gente como parte de un proceso de aprendizaje y de toma de decisiones o un discurso reflexivo.

La producción de conocimiento para una paz sostenible parte de la asunción de la 'glocalogía' como objetivo epistemológico para desarrollar una conciencia holística que pueda traer aparejada una nueva moral y una sociedad 'glocal'. Esta sociedad estará basada en una 'ciudadanía glocal' y una nueva 'economía glocal'. Una sociedad justa a través de un aprendizaje fortalecedor y comprensivo, basado en la recuperación de la palabra divina y la fuente divina (el 'corazón'). Esto significa el reconocimiento de la importancia del diálogo entre tradiciones diferentes en la búsqueda de la verdad. [3]

Para este debate, el primer elemento es que esta 'Verdad' tiene un componente de

conocimiento indígena, al que Hoppers se refiere como conocimiento en relación a la tecnología, la sociedad, las instituciones, la ciencia y el desarrollo, incluyendo la parte vinculada a las luchas para la liberación. Se trata de excavar las tecnologías que hay detrás de las prácticas y artefactos, arquitectura, medicina y farmacología, para moldear un nuevo contexto de participación democrática y desarrollo, en 'tiempo real', tanto a nivel de la comunidad y la nación como a nivel global. [4]

Este conocimiento indígena se convierte en conocimiento endógeno cuando las experiencias locales son engendradas, producidas, cultivadas, encontradas o afectadas por el contacto con otras influencias. El término 'endógeno' permite la creación de un conocimiento por un sistema social específico y una difusión de este conocimiento entre culturas, asumiendo que este conocimiento no es estático. El conocimiento endógeno resulta visible en la medida en que las personas conectan unas con otras y con el resto del universo, centros y redes de conocimiento compartido, procesos y herramientas que impactan en la vida de la población. [5]

Ake afirma que, a menos que luchemos por un desarrollo endógeno de la ciencia y el conocimiento, nunca nos podremos emancipar completamente como africanos. Aunque los principios de la ciencia sean universales, sus puntos de crecimiento, la aplicación y los problemas específicos que soluciona dependen de las circunstancias y de la sociedad en que estos son producidos. [6]

El conocimiento endógeno viene desde el punto de vista privilegiado de la población local y no de las élites occidentales. Es, por lo tanto, un conocimiento afrocéntrico que conduce al empoderamiento de la gente africana, que no depende del desarrollo de líderes eurocéntricos ni americanizados. [7]

El conocimiento exógeno (desde el punto de vista africano), es el conocimiento acumulado durante siglos en diferentes aspectos de la vida, compartido con los africanos y con la apropiación africana del conocimiento disponible en otros lados. Esta apropiación debe coincidir con una reapropiación crítica del propio conocimiento endógeno africano, sumado a un proceso de acumulación y producción de conocimiento, para una capitalización posterior. [8]

Dia explica que la relación repetida entre indígenas, conocimiento endógeno y exógeno,

se afirma en el requisito básico para la producción de conocimiento: la necesidad de un nuevo proceso de participación que se centre en la construcción de convergencias entre las instituciones formales e informales, empoderando a beneficiarios locales y comunitarios. La convergencia empieza cuando tanto el sistema formal como el indígena reconocen la necesidad de interacción sostenida. Las instituciones informales necesitan crear relaciones con las formales, alrededor de programas y proyectos que fomenten sinergias entre las instituciones que interactúan para conseguir convergencias institucionales. [9]

La convergencia y la sinergia en las instituciones para la paz sostenible se enfatizan con la afirmación de que la construcción de paz es una empresa multifacética que incluye la construcción de una gobernanza democrática, la protección de los derechos humanos, el fortalecimiento del marco legal, la promoción del desarrollo sostenible, el acceso equitativo a los recursos y la seguridad medioambiental. [10] Una vez emprendidas las acciones (en este caso, el desarrollo de conocimiento entre sociedades a través de la convergencia del conocimiento formal e informal) en un contexto internacional o nacional, la paz se institucionaliza, lo que conlleva la ausencia de conflicto armado ('paz negativa') y a la implicación de un número pequeño de actores políticos (un componente de la 'paz positiva'), considerada como paz sostenible. [11]

Estas asunciones teóricas remarcan dos puntos importantes para el debate actual:

-Los sistemas de conocimiento convergen hacia una conciencia y una acción 'glocales', forzando sistemáticamente una revisión en la percepción histórica de que el conocimiento indígena debe ser subordinado y, por lo tanto, inferior al conocimiento Occidental.

-La complementariedad de las instituciones endógenas y modernas y la participación inclusiva de las comunidades son la base para la paz sostenible, la transformación y el progreso.

Estas proposiciones serán analizadas con las observaciones y los resultados del trabajo de campo llevado a cabo, mano a mano, con las Community Sites of Knowledge de P'Ikwe e Iwokudan, clanes del Uganda Oriental. [12]

Las Comunidades de Conocimiento de P'Ikwe e Iwokodan

Entrevistas semi-estructuradas, sesiones informativas con la gente mayor de la comunidad e interacciones interpretativas con la comunidad P'Ikwe revelaron cómo, motivada por la preocupación por la pobreza creciente, la profundización de las desigualdades y el inevitable conflicto, la sociedad Iteso de Uganda implementó los 'Lugares comunitarios de conocimiento' (CSoK, por sus siglas en inglés).

P'Ikwe

Los CSoK son un concepto holístico que sigue un modelo intrínseco usado para enfrentarse a condiciones socioeconómicas y medioambientales después de la guerra, cuando la población retornó de los campos en 1992, poniendo el conocimiento en funcionamiento. Este paradigma sigue una agenda rural, aplicando sostenibilidad y resiliencia dentro de una 'comunidad glocal'. El desarrollo humano sucede a través del reconocimiento de un 'Creator', y la relación entre uno mismo, la naturaleza y otros seres humanos. Los CSoK son un acercamiento a la auto-organización y cooperación entre la gente pobre que necesita una auto-transformación frente a la marginalización persistente por parte del Gobierno central.

Volver a poner en el centro la agenda rural necesita la movilización de recursos endógenos, información narrativa, memoria histórica, diálogo y compartir el conocimiento para sentar las bases para una producción económica que combine los principios espirituales de la comunidad con la metodología analítica y científica.

Diversas plataformas están siendo usadas para que se produzca la eclosión de la innovación rural, la construcción de capacidades y, también, para poder ofrecer un aprendizaje persistente y unas habilidades individuales para hacer frente a la vida. La comunidad local (población muy vulnerable) está organizada en los '4H-Clubs', (clubes de las 4 haches, por las iniciales en inglés de '*Head, Heart, Heat and Health*', cabeza, corazón, calor y salud), en colaboración con familias extensas, como la unidad socioeconómica básica. Los líderes del cambio de la comunidad, las escuelas, los socios estratégicos y agentes de otros interesados también juegan un papel fundamental como plataformas para compartir conocimiento y para movilizar a la acción.

La Iniciativa para la Comunidad de P'Ikwe sigue una metodología que junta

conocimiento de la comunidad, de la academia y de otros miembros en un Centro Comunitario de Estudio. Una vieja granja es utilizada como sede. En este Centro Comunitario de Estudio se recogen prácticas y conocimientos indígenas y endógenos sobre agricultura. Éstos son recogidos por escrito, codificados e informatizados. Al mismo tiempo, los trabajadores del conocimiento del CRC recogen información de temas predeterminados para proporcionar un conocimiento adicional a la comunidad, a la vez que realizan seminarios periódicos o debates con el Marcus Garvey Pan-African Institute de Mbale, o con representantes del Departamento de Agricultura de la Universidad de Kampala. El CRC, en definitiva, sirve como centro integrador de conocimiento.

Estos saberes llegan de nuevo a la comunidad a través de los "Key Farmer Trainers" (formadores de campesinos), donde se enseña la mejor metodología para los proyectos agrícolas, utilizando todo el conocimiento posible y focalizándolo en proyectos que puedan derivar en generar ingresos, como la producción de miel. El "Farmer Trainer" juega el papel de 'facilitador del cambio', de mentor, supervisor y administrador del conocimiento, utilizando a la comunidad como 'laboratorio viviente' para producir proyectos comunes. Lo que es significativo en este contexto es que el uso de la tecnología, como por ejemplo la grabación electrónica de datos, puede ayudar al "Farmer Trainer" a capturar y distribuir conocimiento. En la mayoría de los casos, el proceso de enseñanza toma lugar bajo, por ejemplo, una manguifera, árbol del mango, en el pueblo, cosa que indica que la eficiencia del proceso de aprendizaje no depende de las instalaciones modernas.

El conocimiento se pone directamente en práctica en un Centro de Valor Añadido donde se produce aceite de girasol para la venta en el mercado abierto, utilizando equipamiento moderno. El Centro de Valor Añadido es un buen ejemplo de proceso que involucra la selección del tipo correcto de semilla de girasol para las condiciones climáticas específicas del área en que debe producirse la mayoría del mejor aceite, una metodología de plantado, recolección y la subsiguiente producción del aceite. Las semillas son proporcionadas por la Organización para la Investigación de la Agricultura Nacional. El Instituto de Investigación Agrícola Namalere diseña tractores animales, desbrozadoras y máquinas recolectoras para la comunidad a base del conocimiento

proveniente de la propia comunidad, con las características que deben tener para que se adapten con éxito a las tierras de la región.

El caso del CSoK de P'Ikwe muestra la fusión entre el conocimiento endógeno indígena y el conocimiento exógeno moderno aplicado a una agricultura encaminada al empoderamiento de la comunidad y a la restauración de estructuras. En un sentido amplio indica un camino para establecer instituciones e interacciones mejoradas entre comunidades marginadas y gobiernos centrales en general, contribuyendo al desarrollo humano como requisito para el buen gobierno, la prestación de servicios y la paz social.

Iwokudan

Utilizar estructuras tradicionales para contribuir a la buena gobernanza también se ve ilustrado mediante los *focus-group* y las interacciones interpretativas con los líderes de la comunidad Iwokodan, un clan Iteso de Kamuge, en el distrito de Pallisa, cerca del pueblo de Mbali, en el noreste de Uganda. En este caso, la forma endógena de gobernanza y las estrategias de resolución de conflictos tienen un significado específico.

Antes del colonialismo, la heterogénea sociedad ugandesa estaba dominada por jefaturas y clanes, descritos más adelante por los antropólogos occidentales y sus seguidores africanos como 'tribus' o entidades sociales separadas. En este contexto, la organización política de los Iteso estaba basada en clanes y la gerontocracia, que regulaba las costumbres tradicionales. Estas, a su vez, controlaban el comportamiento social, la armonía y la estabilidad. [13]

La unidad política y social básica con carácter judicial y administrativo era el clan. El líder era llamado *Apolon ka Aketer*, normalmente una persona con coraje, imparcial y sabia, elegida entre los mayores. Él arbitraba en caso de disputas. En los casos más serios, como asesinatos y deudas, el proceso de resolución se llevaba a cabo entre el *Apolon ka Aketer* y los *Airabis* o *Aurianet* (Consejo de ancianos). Un acuerdo exitoso incluía compensación y ceremonia. [14]

Hoy, el CSoK del clan Iwokodan se estructura de manera en que los mayores forman su clan con su propio 'Gabinete', que consiste en varios 'Ministerios', basados en estructuras indígenas desarrolladas mediante influencias coloniales y modernas que

han evolucionado en lo que podrían ser denominadas estructuras endógenas. Esta estructura de gobernanza sirve como mecanismo para resolver conflictos y disputas, de la manera en que siempre se han hecho las cosas en esta comunidad.

Un *focus group* en Iwokudan (Uganda Oriental) articuló cómo la comunidad resulta empoderada para dispensar justicia tradicional restauradora a día de hoy, fusionando los enfoques moderno y tradicional. Como el sistema legislativo moderno ugandés falló a la hora de dispensar justicia, demostró ser un sistema más accesible en comparación con el lento y costoso aparato estatal. Los tribunales tradicionales tienen menos tecnicismos en comparación con los procedimientos rígidos de una corte moderna, que la mayoría de la gente no entiende. Además, estos tribunales tradicionales, en lugar de ser punitivos, son reconciliatorios.

En Iwokodan, los mayores de la familia extensa forman "el tribunal de jurisdicción original" o *cooj* (que significa hoguera). El caso se eleva al nivel del pueblo (*etem*) donde el caso es escuchado por el líder, y luego al nivel del condado (*ebuku*). La fusión con el sistema moderno tiene lugar cuando éste es llevado a la Corte de Apelaciones 'Napollon', que pertenece al Ministerio de Justicia.

El *focus-group* continuó explicando cómo una disputa sobre un terreno en que dos hermanos llevaban más de veinte años discutiendo se resolvió a nivel de clan. El padre, que había fallecido, no había dejado instrucciones claras sobre quién debía heredar la tierra. Consecuentemente, los dos hermanos entraron en conflicto e, incluso, llegaron a dividir la tierra. El recurso a las cortes modernas no produjo resultados, incluyendo una espera de más de una década en el Tribunal Superior. Al ver que la disputa tomaba visos violentos, los mayores del clan intervinieron para resolver la disputa de una vez por todas.

Largas charlas, que incluyeron la narración de la historia del conflicto en que las mujeres del clan tuvieron un lugar destacado, resultó en la decisión de que un zahorí debía dar consejo a los mayores. Para no entrar en detalles, se entiende que un zahorí contactaría con el padre, para que éste le diera una solución sobre lo que él deseaba. El padre, que indicó la desaprobación sobre el comportamiento de sus hijos, insistió en que la solución adecuada era la propiedad y la toma de decisiones compartida. Los dos hermanos aceptaron el veredicto de los ancianos y la paz volvió a reinar en la

comunidad.

El clan comunitario de los Iwokodan muestra cómo las estructuras tradicionales pueden servir al propósito de un buen gobierno en un contexto moderno, incluyendo la resolución de disputas de forma tradicional como complemento al sistema legal actual. Además, demuestra que el conocimiento colectivo de la comunidad, incluyendo no sólo la educación formal o lo que se hereda de la experiencia, sino también lo que podría ser llamada la ‘realidad de las creencias’, puede empoderar a la comunidad para que sea capaz de resolver sus propios problemas de la manera en que lo han estado haciendo durante siglos. También muestra que las estructuras tradicionales endógenas de las comunidades rurales sirven de base para una infraestructura gubernamental local clave para una amplia democratización participativa, que además puede ser valiosa para la prevención y resolución de conflictos.

Evaluación

Los CSoK de P’Iwke e Iwokudan son buenos ejemplos de ‘glocalogía’ en acción. En estos ejemplos no sólo se encuentra el uso del conocimiento endógeno para la producción física de productos agrícolas y la aplicación de técnicas endógenas a la fabricación de herramientas, sino que también es un ejemplo vívido de la convergencia del conocimiento para la prevención y resolución de conflictos.

El conocimiento local incluye ideas que provienen de las costumbres. Unas ideas que deben colocarse en un contexto de cosmología holística y de interconexión entre el ser humano y la naturaleza, algo que se manifiesta visiblemente dentro de los CSoK, vinculándolo a las instituciones de enseñanza moderna. De este modo, la fusión y validación del conocimiento en este ambiente cultural específico puede conseguirse con personal experto en epistemología, agentes de transformación para la auto-emancipación de la sociedad.

Lo que hace especiales a las comunidades de P’Iwke e Iwokudan es que, a través de iniciativas lideradas por la propia comunidad se consigue, con éxito, revivir una forma tradicional de vivir y gestionar los asuntos domésticos, así como las estructuras del clan. Además, se puede recuperar la memoria histórica y algunos conceptos clave del saber comunitario. También consiguen uniones exitosas con el ‘conocimiento moderno’

para crear y aplicar el saber endógeno para el auto-empoderamiento y salir, así, de una situación de pobreza y marginación extremas.

Impacto en las prácticas de creación de conocimiento en África

Kwesi Kwaa Prah destacó la necesidad para una convergencia entre conocimiento e instituciones al recordar que, desde el colonialismo, en África el proceso de generación y reproducción de conocimiento ilustra la idea de la misión ‘civilizatoria’, a través de la cual gran parte de africanos fueron cristianizados y se les enseñó a leer y escribir para que, así, fueran útiles al colonialismo. Este esquema de educación y conocimiento fue heredado, con escasas modificaciones, por el Estado post-colonial. El desarrollo de África debería estar basado en la propia cultura y la vida social africana para que se pudiera acceder a ella a través de las lenguas africanas, como forma natural de identificación social y de acceso al conocimiento de la gente. Las ideas occidentales deben fundirse dentro de la cultura africana y devenir adaptaciones culturales africanas de formas de vivir occidentales o modos universales de pensar y de comportarse en sociedad. Este enfoque debería evitar las convenciones, los valores y las actitudes del tradicionalismo arcaico y, a su vez, absorber prácticas e innovaciones que refuercen las bases culturales de las sociedades africanas. Las instituciones que han ido evolucionando durante miles de años no deberían abandonarse, sino reformarse para que continúen siendo relevantes en la vida social de individuos y colectivos. [15]

Los CSoK ponen en práctica estas ideas para, ante todo, ayudar a las comunidades involucradas a emanciparse de las prácticas coloniales para alcanzar lo que es relevante y aplicable en el contexto contemporáneo. Los usuarios del conocimiento acaban siendo generadores de nuevo conocimiento y participan activamente en recopilar, ofrecer, evaluar, validar, analizar y dar sentido a la creación de un nuevo conocimiento útil para la toma de decisiones, la enseñanza o, simplemente, para poder buscar soluciones de manera crítica.

La participación de la población en la creación de conocimiento nos recuerda la idea de Naciones Unidas donde todos los seres humanos son seres creativos y portadores de un conocimiento tácito y explícito en una ‘sociedad del conocimiento’ que incluye a todos los miembros de una comunidad de creación y utilización de conocimiento y que promueve una calidad de vida y seguridad para todos, en todas partes. Para que ésta se

convierta en una ‘Sociedad del Conocimiento Inteligente’ (diferente de una ‘Sociedad del Conocimiento Nominal’) se requiere dotar de un nuevo sentido al desarrollo y de un compromiso real para convertir el conocimiento en bienes y servicios. Las empresas privadas y la economía de mercado combinan las capacidades de la moderna Tecnología de la Comunicación e Información con información y pensamiento de grupo organizado en espacios compartidos para la creación de conocimiento. Las instituciones y organizaciones permiten que la gente y la información se desarrollen sin límites para ser producidos y utilizados en masa mediante la sociedad como conjunto. [16]

Esta explicación refleja la realidad en muchas comunidades en el mundo moderno. Sin embargo, conseguir este ideal en un contexto rural en desarrollo requiere un compromiso especial. Los CSoK que estamos analizando demuestran este compromiso y muestran que la implicación de los miembros de la comunidad es el punto de partida crucial hacia una creación de conocimiento exitosa para soluciones sostenibles y, en este caso, una paz duradera. El sentido de dirección está ya ahí, y es una plataforma sobre la que ir construyendo, tomando conciencia que sin la ayuda de las TIC y su infraestructura la producción de conocimiento será lento. Es clave, por lo tanto, que la interconectividad entre las comunidades ‘glocales’ sea puesta en marcha y mejorada a través de la tecnología moderna.

El trabajo de campo confirma los resultados de Velthuisen de que la producción de conocimiento en África implica un proceso de valor añadido en el cual todas las reclamaciones de conocimiento se incluyen en un proceso hacia un conocimiento global, conseguido a través de la cultura del aprendizaje. Esto implica ajustar las prácticas en la comunidad para poner en marcha la creación de redes como un requisito indispensable para la emancipación, para participar en un mundo globalizado y para competir, si es necesario. Esto también implica la comunicación interactiva para compartir concepciones del mundo divergentes y transferir conocimiento sobre un ambiente ‘glocal’ en el cual se reconoce la diversidad cultural, tanto en el sentido de la respuesta como de la creación de nuevo conocimiento. Los procesos deben estar en marcha para lograr conocimiento tácito (lo que está en la mente de la gente, a veces sólo articulado de través de narrativas) visible y útil. [17] La apertura de los Centros de

Estudio Comunitario está en la misma línea que los hallazgos de Velthuisen sobre el establecimiento de un centro de conocimiento como buena práctica para la creación de saber. Según estos hallazgos, los centros de conocimiento y la práctica de los académicos con una nueva visión de futuro, dan un mejor entendimiento de las causas y las consecuencias del conflicto y los cambios en el comportamiento

Un centro de conocimiento ideal debería contemplar:

-Representar a la sociedad en sentido amplio, acomodando el capital intelectual de la comunidad, a la vez que lo vincula a otros interesados que eligen promover o entender la situación para contribuir a la búsqueda de soluciones.

-Estar bajo el control de la comunidad y otros actores.

-Poseer un grupo de trabajo activo, cohesionador, que incluya a todos los interesados en una relación de igual a igual.

-Tener una unidad de procesamiento de la información transdisciplinaria donde se lleva a cabo la investigación, se produzca el conocimiento compartido y se busque un sistema de alerta de aquello que puede salir mal.

-Generar productos de conocimiento que presenten ideas innovadoras para la formulación de soluciones.

-Empoderar comunidades para encontrar soluciones a los retos de sus colectividades de manera igualitaria respecto a otros actores.

-Guiar, a través de instrumentos reguladores, aspectos como la confidencialidad, propiedad intelectual y responsabilidad.

-Formar parte de una comunidad de enseñanza intraconectada, colectiva y transdisciplinaria (que incluya el sistema universitario moderno). [18]

Aunque el Centro de Enseñanza Comunitaria de P'ikwe se centra en el conocimiento

agrícola, centros similares pueden producir conocimiento en otras esferas para servir a diferentes necesidades de la comunidad, por ejemplo creando sistemas de alerta para posibles incidentes que puedan ocurrir en el futuro próximo (como genocidios o disputas) o a largo plazo, así como la probabilidad de disputas o conflictos entre comunidades. [19]

En este sentido, Faris apunta que en el contexto africano la teoría y la práctica de los procesos informales deben ser explorados como una método de transformación social y como instrumento para el desarrollo sostenible, particularmente en el área de gobernanza. Dentro de un sistema holístico de resolución de conflictos, estos no están separados de las condiciones socioeconómicas y la cultura de las partes en disputa y sus comunidades.

Malan lo explica con más detalle, indicando que es necesario analizar los conflictos teniendo en cuenta su contexto social, los valores y las creencias, los miedos y las sospechas, los intereses y las necesidades, las actitudes y las acciones, las relaciones y las redes. Todo esto necesita ser tenido en cuenta para explorar las raíces del conflicto. Este entendimiento permitirá prevenir nuevos conflicto y ayudará a la conciliación. Un entendimiento del pasado y del presente que desarrolla, restaura, mantiene y construye relaciones. El interés de la gente alrededor de las partes en conflicto se implica o incorpora, y vuelve al primer plano cuando la comunidad participa en la firma de acuerdos y en la vigilancia de su implementación. [20]

Las conclusiones de Faris y Malan indican que la creación de conocimiento a nivel comunitario son clave para prevenir, vigilar y resolver conflictos, además de restaurar relaciones (la más importante consecuencia en la resolución de conflictos y la participación comunitaria).

Implicaciones de los CSoK para las Instituciones de Enseñanza Modernas

Si la creación de conocimiento a nivel comunitario puede ser mejorada por conocimiento exógeno traído por instituciones de enseñanza moderna, los CSoK indican que las fronteras que solían existir entre el mundo académico y no académico están quedando difuminadas, puesto que el 'intermediario excluido' (en este caso las

instituciones de enseñanza modernas) está siendo progresivamente incluido. El conocimiento es necesario para la producción y las comunidades buscan conexiones económicas y sociales que las conecten a la red global, puesto que África está dirigiéndose hacia una 'economía del aprendizaje'. Los negocios, las comunidades y demás organizaciones no académicas de hoy en día, donde se reúnen grupos de diferentes disciplinas e instituciones, son centros de aprendizaje. [21]

En este aspecto, los CSoK materializan la visión del profesor Nabudere de que una universidad panafricana debe ser un nuevo tipo de universidad, no sólo en su acercamiento a la enseñanza y a la investigación, sino en su misma concepción estratégica y en su situación como base de la emancipación y liberación de la humanidad. Para la universidad panafricana, el camino en busca de la verdad o el saber debe estar construido sobre una base de espiritualidad, de una espiritualidad africana que ha llevado a los africanos a sobrevivir como comunidad durante siglos. [22]

Los logros de los CSoK responden a este recordatorio al ir acortando las distancias entre comunidad y Estado, incorporando la cultura de la comunidad en el proceso de aprendizaje y facilitando la participación de comunidades remotas en el mundo global de la enseñanza. En este caso, la posición estratégica del Instituto Panafricano Marcus Garvey como parte de los CSoK posibilita que las instituciones de enseñanza modernas sean un catalizador para la emancipación y empoderamiento de las comunidades en cuestión. Además, cumple la doble tarea de ser africana y, a la vez, moderna y exógena.

Así que, además, satisface la necesidad de diálogo y comunicación entre civilizaciones y crea un mejor entendimiento de la acción y el ethos humano que recupera la dimensión espiritual de una 'justicia holística' [23]. En este aspecto, la complementariedad de las cortes modernas y las instituciones tradicionales se demuestran a través de las práctica del clan Iwokudan en un contexto de confluencia con las estructuras modernas.

El diálogo y el conocimiento compartido entre formadores, los centros de conocimiento comunitario, el Instituto Panafricano Marcus Garvey y universidades de toda África y más allá, crean la oportunidad para la comunidad de utilizar el aprendizaje global y el del Estado de Uganda en otros Estados en términos de alerta temprana y resolución de conflictos. La cercanía a la sociedad, conseguida por esta iniciativa, crea la oportunidad

para las instituciones de enseñanza moderna de implementar iniciativas similares en otros lugares, tomando en consideración que el éxito de los CSoK de Mbale se basa en que la gente obtenga acceso a un conocimiento para todos (en el cual el uso de la lengua local es esencial), enriqueciendo el contenido de la enseñanza con conocimiento endógeno africano y utilizando metodologías con que la población rural se siente cómoda. En especial, es el reconocimiento de la base moral y espiritual de las comunidades involucradas lo que permite la innovación y la creatividad lideradas por la cultura.

Estos casos también muestran un buen punto de partida para la reivindicación que realiza Makhanya sobre una universidad africana moderna, que debe promover sistemas de conocimiento en toda su diversidad, entre estos asegurar los sistemas de conocimiento africano endógeno como núcleo de su labor. El conocimiento endógeno debe ser visible en la agenda del desarrollo, la enseñanza y el aprendizaje, en el progreso de la investigación y en el compromiso con la innovación y la comunidad. [24]

A pesar de que las universidades modernas tienen, generalmente, un largo camino por recorrer antes de alcanzar un estado ideal, el hecho de que varios institutos de investigación y universidades como la de Makerere se hayan involucrado con los CSoK muestra que es posible introducir el conocimiento indígena y endógeno dentro del programa moderno de enseñanza y llevarlo de vuelta, una vez enriquecido, hasta la gente. Es especialmente significativa la contribución de África a las soluciones sostenibles, sin utilizar soluciones impuestas del exterior.

La experiencia de los CSoK guía por una vía endógena hacia la creación de conocimiento que involucra la comunidad como actor principal y la universidad moderna como el primer instrumento de diálogo y penetración mutua entre el conocimiento local, el mundo de la enseñanza y el sistema de Estados modernos. Bajo este paradigma, sin embargo, el centro de creación de conocimiento no es ni la universidad moderna ni el Estado, sino la comunidad local, con la consecuencia lógica de que el empoderamiento de las comunidades y su capacidad para entender retos y hacer diagnósticos tempranos (como por ejemplo en los conflictos), sólo pueden solucionarse de modo efectivo desde la inclusión de múltiples actores.

Implicaciones para una paz sostenible

El concepto de los CSoK está directamente relacionado con la preocupación que escribe Paris sobre que la rápida introducción de democracia y capitalismo en un marco de ausencia de instituciones efectivas pueda incrementar, en lugar de disminuir, el peligro de nuevos episodios de violencia. Una estrategia alternativa para la construcción de paz en un post-conflicto pone el énfasis en la reconstrucción de una seguridad efectiva y unas instituciones policiales y judiciales como primera piedra en la transformación de Estados derrumbados por la guerra en estables democracias de mercado. [25]

Los CSoK no sólo ponen sobre la mesa una perspectiva metodológica en la resolución de conflictos, sino que también dan soluciones de buen gobierno en un sentido más amplio, dirigiéndose a más de un ‘pilar’ de la gobernanza democrática para la paz. En este sentido, los CSoK son una manifestación de gobernanza democrática, empoderamiento económico, desarrollo social, innovación tecnológica, administración medioambiental y justicia para todos.

Después de la Guerra Fría, la visión sobre la ‘construcción de paz’ en los contextos de postguerra lograron algún éxito, como por ejemplo la estabilidad en Mozambique, pero también fracasos, como la RDC o Sudán, donde la violencia volvió a surgir tras varias iniciativas de pacificación. Para los observadores, quedaba claro que una construcción de paz más sostenible requería mayor énfasis en la construcción de instituciones políticas para la transformación de los Estados en situación de post-conflicto. La construcción de Estado ha emergido como una política global prioritaria y un nuevo paradigma para la construcción de paz en sociedades en post-conflicto. Aún así, la práctica de la construcción del Estado está llena de dilemas para los que no hay soluciones sencillas. Un primer paso es darse cuenta de que la formación de un Estado es, en primer lugar, un proceso endógeno sobre el que los actores internacionales tienen un control limitado. [26]

El uso del conocimiento endógeno para construir estructuras sociales que pueden mejorar las estructuras formales de Gobierno se adhiere al requisito de la construcción institucional, como un imperativo para la paz, que debería incluir a tantos actores políticos como fuera posible. Instituciones de conocimiento como los Clubes 4-H puede

que no tengan inclinaciones políticas, pero sirven como instrumento de movilización para la buena gobernanza y el desarrollo socioeconómico.

Otro aspecto clave para la construcción de paz es prevenir la recurrencia del conflicto. Un sistema de pronta detección y prevención (EWERS) sirve a este propósito. Aún así, en general, los sistemas EWERS en África son débiles y poco adecuados. Para su buen funcionamiento, los EWERS deben formar parte de estructuras bien gobernadas, instituciones democráticas que vigilen de cerca el proceso de construcción de paz en el continente. Los EWERS sólo son exitosos si están en contacto con actores y organizaciones locales. Muchos conflictos emergen del nivel local, así que en ese nivel se puede encontrar mucha información. El papel de los líderes locales tradicionales, las organizaciones de base local y grupos religiosos deviene clave en la labor de recogida de información, ya que ellos mismos tienen que tomar decisiones para una rápida reacción. Las organizaciones continentales y regionales tienen que jugar un papel muy importante en los EWERS. [27]

Los CSoK y, especialmente, los centros de conocimiento pueden convertirse en un instrumento poderoso para dar la alarma. A su vez contienen la posibilidad de un mayor compromiso entre la población local y las organizaciones responsables de la vigilancia y la respuesta a las amenazas. De esta manera, la gente local disfruta de la oportunidad de expresar sus perspectivas sobre las causas de un conflicto y, también, sobre la mejor manera para resolverlo sin necesidad de recurrir a visiones distorsionadas, creadas a la distancia e impuestas sobre ellos.

Principios de la creación de conocimiento para una paz sostenible

Según Zartman, las prácticas tradicionales africanas para la resolución de conflictos pueden reajustarse para encajar en un contexto moderno. Tenemos que determinar qué es nuevo y diferente de lo universal y conceptualizado, cómo han gestionado estos conflictos, cuáles son las condiciones sociales, qué mecanismos y prácticas operan y si es apropiado que la administración de conflictos modernos sea gestionada por los mecanismos tradicionales africanos de resolución de conflictos.

A este efecto, tomando en consideración el impacto de los CSoK en la producción de

conocimiento, en las instituciones modernas de enseñanza y en la paz sostenible, podemos señalar los siguientes principios de producción de conocimiento:

-La interconectividad 'glocal'. Una cercanía a la comunidad, sociedades cada vez más cercanas entre sí, complementariedad de estructuras, creación y recuperación de relaciones, dinámicas de conocimiento compartido mejoradas por las TIC.

-Conversión de conocimiento. El usuario del conocimiento, la comunidad, es un actor principal al procesar el conocimiento, cosa que implica una evaluación, captura, validación, fase de añadido de valor, análisis, recuperación, interpretación y creación de significado colectivas del conocimiento.

-Valor añadido central. Un centro el valor se añade a:

-Una síntesis del conocimiento que puede ser utilizado para la innovación, la toma de decisiones y una alarma temprana.

-El conocimiento de los individuos y de las instituciones de enseñanza moderna.

-Productos para el mercado de consumo o servicios para la comunidad o la sociedad en sentido más amplio.

Estos principios dan forma a la fundación de un modelo que ilustra cómo la humanidad se encuentra en una dinámica convergente, que acerca a las comunidades entre sí, una oportunidad brindada por las comunicaciones modernas y un mundo en 'red'. Los CSoK son una manifestación de esta tendencia a nivel local, donde la gente con problemas usa sus herramientas tradicionales (su conocimiento colectivo) para protegerse y sobrevivir. Al juntarse, aumentan la capacidad de conocerse más los unos a los otros; cruzar fronteras humanas les da la oportunidad de llegar a una paz sostenible y a una mejor calidad de vida.

Conclusiones

La relación entre la creación de conocimiento y paz sostenible en África está caracterizada por la interconexión 'glocal', la conversión de conocimiento y la

centralización del valor añadido. Esta relación sirve como fuerza motora para la creación y aplicación de conocimiento. A través de esta creación, las comunidades africanas pueden conseguir una fusión exitosa para tomar control de su propio destino al transformar la comunidad en un 'lugar de conocimiento'. La paz sostenible lo requiere, no sólo a través de un aprendizaje formal, sino también derivado de la experiencia real de las personas. La búsqueda de una paz sostenible pasa por entender las causas y las consecuencias del conflicto y, así, encontrar soluciones creativas e innovadoras para activar una transformación pacífica de la sociedad.

En la interacción con las comunidades de P'Ikwe e Iwobdan quedó patente que la clave de la producción de conocimiento y su aplicación radica en el proceso y las prácticas que se dan tanto en el 'lugar de conocimiento' como en su relación con otras instituciones. La comunidad local es a su vez el actor que guía y el centro de aplicación del conocimiento endógeno, porque la comunidad está situada donde se cruzan el conocimiento local con el conocimiento proporcionado por las instituciones de enseñanza moderna. De esta manera, las comunidades locales son empoderadas para entender los retos que les esperan, incluyendo los conflictos persistentes y violentos, así como el sistema de alerta temprana para los emergentes.

El empoderamiento de la comunidad incluye el aprendizaje del propio idioma y la participación en programas de contenido sobre desarrollo y metodología específica para una cultura concreta. Los académicos multiculturales participan y facilitan el aprendizaje, preferiblemente en centros establecidos de creación de conocimiento, con el objetivo de fusionar saber y aprendizaje colectivos y establecer una vía para el conocimiento y el entendimiento de las disputas humanas específicas de la comunidad local. De este modo, se pueden prevenir sus propios conflictos de forma endógena e innovadora.

La convergencia del conocimiento a nivel comunitario permite la restauración de relaciones, incrementa la producción de bienes, cambia comportamientos, desarrolla habilidades y contribuye a la creación de instituciones locales, disminuyendo, así, el riesgo de conflictos. El conocimiento pertenece a la gente, y si la gente crea y aplica el conocimiento de manera colectiva y no dualista, genera buenas relaciones que previenen el conflicto y conducen a una paz estable.

La colaboración con la comunidad mejora la cohesión social, el no dualismo, el empoderamiento de la comunidad, y contribuye a la buena gobernanza democrática en general, en especial donde las estructuras están severamente dañadas o destruidas por rivalidades políticas y conflictos violentos. Además, las comunidades de creación de conocimiento exitosas incluyen mecanismos para una temprana alarma de agravios y frustraciones, y también de prevención de conflicto. Los CSoK ofrecen la oportunidad de proyectos conjuntos donde implicar universidades modernas y su interacción con las comunidades, como parte de una unión fundada en los principios de la interconectividad ‘glocal’ y el valor añadido central.

Recomendaciones

Las comunidades deben empoderarse a sí mismas utilizando, por un lado, la riqueza del conocimiento dentro de la propia comunidad y, por el otro, la red de conocimiento global. Así logra producir bienes y servicios y, a la vez, rompe el ciclo de pobreza y restablece valores positivos. El desarrollo de comunidades debe proponer iniciativas como los CSoK, consistentes en centros de aprendizaje como punto de partida, una red de familias participantes, formadores biculturales y académicos observadores para mejorar la resolución de disputas y la prevención de conflictos violentos. Estos espacios deben estar equipados con centros de investigación, centros para el diseño y desarrollo de soluciones locales y centros de enseñanza y provisión de servicios a la comunidad (como por ejemplo de resolución de disputas) dependiendo de las necesidades.

Aquellos dedicados a la resolución de conflictos, deben ser capaces de utilizar la ‘glocalogía’ como una nueva manera de conocimiento para la resolución de disputas y conflictos. Es necesario un nuevo entendimiento para restaurar la justicia y la dignidad de las personas que siguen sufriendo tras conflictos políticos o en situaciones de marginalidad socioeconómica. El hecho de tener en cuenta el contexto histórico de los asuntos actuales no es suficiente a la hora de dar consejo: también hay que entender el contexto actual necesario para obtener una paz sostenible.

Las universidades africanas deben identificar y colocar a los académicos adecuados en las comunidades (donde puedan entenderse en la lengua local) con el objetivo de empoderar a los miembros de la comunidad cuyas prácticas contribuyan a la capacidad

inherente de la comunidad sin dominarla. Facilitadores provenientes de las instituciones de enseñanza moderna deben ser próximos culturalmente a las comunidades para conseguir una relación de empoderamiento mutuo a través del conocimiento compartido.

Otros participantes con intereses en la comunidad deben involucrarse en proyectos comunes y concentrarse en la construcción de instituciones democráticas y en el empoderamiento económico de la comunidad para reducir el riesgo de conflicto para una paz duradera. Todos los participantes deben sumar esfuerzos para empoderar a la comunidad local y prevenir o resolver disputas en un sistema endógeno, innovador y pacífico, antes de que la situación escale a una fase en que afecte a toda la sociedad.

Las estructuras estatales deben reconocer la labor de las comunidades locales para la buena gobernanza si a estas se les permite utilizar los procesos consuetudinarios tradicionales para la resolución de disputas en un marco legal no violento. En particular, en situaciones en que el mecanismo de alarma sea clave, pues las comunidades poseen referencias clave a la hora de buscar las causas y las consecuencias de las disputas y la manera más adecuada para resolverlas antes de que estas aumenten. Por consiguiente, esto presenta una herramienta de promoción de gobernanza democrática, prestación de servicios, coherencia social, crecimiento socioeconómico, transformación de las sociedad y paz sostenible.

Notas

1. I. Nonaka, 1998, 'The knowledge creating company', Harvard Business Review on Knowledge Management, ed. P. Drucker. Boston: Harvard Business School Publishing, p. 21.
2. El autor estuvo presente en esta conferencia.
3. D.W. Nabudere, 2012, Afrikology and trans-disciplinarity: A Restorative Epistemology, Pretoria, Africa Institute of South Africa, p191-192.
4. C. Odora Hoppers, 2002, Indigenous Knowledge and the Integration of Knowledge Systems: Towards a conceptual and Methodological Framework, indigenous Knowledge and the integration of Knowledge Systems, Claremont, New Africa Books .p. 8.
5. P.J.Hountondji, Knowledge of Africa, knowledge of Africans. RCCS Annual Review n^o. 1, setiembre 2009,p.10.
6. C Ake, Editorial: raison d' etre. African Journal of Political Economy vol. 1 No.1., 1986. p. i-iv.

7. B.R. Gaidzanwa. 'Critical enquiry into African knowledge production and epistemological systems, with the aim of generating endogenous Afrocentric perspectives and paradigms', presentation in Pretoria, Unisa, 3 octubre 2012
8. Houtondji, *ibid.*
9. M. Dia, Africa's management in the 1990s and beyond: Reconciling indigenous and transplanted institutions. Washington, World Bank, 1996. p. 241.
10. M. Barnett and C. Zürcher, 'The peacebuilder's contract: How external state building reinforces weak statehood', Eds.R. Paris and T. Sisk, *The Contradictions of State Building: Confronting the Dilemmas of Post-War Peace Operations*. London, Routledge. 2008.
11. C. Call, and E. Cousens, 'Ending Wars and Building Peace'. Working Paper Series: Coping with Crisis. New York, International Peace Academy, 2007.
12. Las fuentes de estos datos están semiestructurados en entrevistas y reuniones con "focus group" con ancianos de la comunidad de Iwokodan y P'Ikwe, la gestión del Marcus Garvey Pan-African Institute en Mbale, dirigido en enero de 2012 para el propósito de este estudio. A esto le siguió la participación en una conferencia en homenaje al difunto profesor Dani Wadada Nabudere (el principal exponente de los CSOK en Mabale y sus alrededores) en Kampala, marzo 2012. Para la narrativa interpretativa agradezco al reverendo Sam Ebukalin, coordinador de la Uganda Change Agents Association (UCAA), Roger Eli Wanda del Marcus Garvey Pan African Institute, el Consejo de ancianos de Iwokudan y a la comunidad de P'Ikwe.
13. A. Mafeje, 'The Ideology of 'Tribalism'', *The Journal of Modern African Studies*, vol.9, n^o 2, agosto 1971, pp. 253-261.
14. R. Nzita, and N. Mbagwa, *N. Peoples and Cultures of Uganda*, Kampala, Fountain Publishers, 1998, p.124.
15. Kwesi Kwaa Prah, 'Culture: The Missing Link in Development in Planning', in L. Keita (ed.) *Africa Philosophy and African Development: Theory and Practice*, Dakar, CODESRIA, 2011, pp. 160-165.
16. United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Division for Public Administration and Development Management. *Understanding Knowledge Societies*, New York, United Nations Publishing Section, 2005.
17. A.G. Velthuizen, *The Management of Knowledge: A Model for the African Renaissance*, Doctoral Thesis, Pretoria, UNISA, 2007.
18. *ibid.*
19. J. Faris. *J. Dispute Resolution: towards a new vision*. (<http://www.unisa.ac.za/default.asp?Cmd=ViewContent&ContentID=26247>), 21 junio 2012.
20. J.Malan, *Conflict resolution wisdom from Africa*. Durban, African Centre for the Constructive Resolution of Disputes (ACCORD), 1997, p. 93.
21. D.W.Nabudere, 'The developmental state, democracy and the global society in Africa', paper presentado en la DBSA/HSRC/Wits NEPAD Conference Investment Choices for Education in Africa', 19-21 septiembre 2006, Johannesburgo.
22. D.W Nabudere, 'Towards the Establishment of a Pan-African University: A Strategic Concept Paper', *African Journal of Political Science*, vol. 8, no. 1., Afrika Study Centre, Mbale, Uganda. 2011. p. 1.
23. Nabudere 2012, pp.192-193.

24. M. Makhanya, 'Commemorating the meaning of Africa day today: Reflections', Annual Thabo Mbeki Africa Day Lecture, 2012, Pretoria, Unisa.
25. R. Paris, 'At War's End: Building Peace after Civil Conflict'. Cambridge University Press, 2004.
26. D. Lanz, and D. Péclard, 'Peacebuilding Through Statebuilding?' Zurich, International Relations and Security Network (ISN), Center for Security Studies (CSS), (www.isn.org), 24 marzo 2011.
27. A. Habib, Consultancy Africa Intelligence (CAI), (<http://www.polity.org.za>) 21 febrero 2011.
28. I.W. Zartman, 'Traditional Cures for Modern Conflicts: African Conflict 'Medicine''. Boulder, Lynne Rienner, 2000.p.7.

Referencias

- Ake, C, 1986, 'Editorial: raison d'etre', African Journal of Political Economy Vol.1,1, p. i-iv.
- Barnett, M. and Zürcher, C., 2008, 'The peacebuilder's contract: How external state building reinforces weak statehood', in Paris R. and Sisk, T. (eds.), *The Contradictions of State Building: Confronting the Dilemmas of Post-War Peace Operations*, London: Routledge, pp. 287-303.
- Call, C. and Cousens, E., 2008, 'Ending Wars and Building Peace, International Responses to War-Torn Societies', *International Studies Perspectives* Vol.9, p. 1-21.
- Dia, M., 1996, *Africa's management in the 1990s and beyond: Reconciling indigenous and transplanted institutions*, Washington: World Bank, p. 241.
- Faris, J., 2012, 'Dispute Resolution: towards a new vision', (<http://www.unisa.ac.za/default.asp?Cmd=ViewContent&ContentID=26247>), 21 June 2012.
- Gaidzanwa, B.R., 2012, 'Critical enquiry into African knowledge production and epistemological systems, with the aim of generating endogenous Afrocentric perspectives and paradigms', presentation in Pretoria, Unisa, 3 October 2012.
- Habib, A., 2011, 'Can 53 states ever be equal to 1? A discourse of the prospect of continental integration in Africa' Consultancy Africa Intelligence (CAI), (www.polity.org.za) 21 Feb 2011.
- Hountondji, P.J, 2009, 'Knowledge of Africa, knowledge of Africans', *RCCS Annual Review* no. 1, September 2009, p.10.
- Kwesi Kwaa Prah, 2011, 'Culture: The Missing Link in Development in Planning', in Keita, L. (ed.) *Africa Philosophy and African Development: Theory and Practice*, Dakar: CODESRIA, pp. 160-165.
- Lanz, D. and Péclard, D., 2011, 'Peacebuilding Through Statebuilding?' *International Relations and Security Network (ISN)*, Center for Security Studies (CSS), (www.isn.org), 24 March 2011.

Mafeje, A., 1971, 'The Ideology of Tribalism', *The Journal of Modern African Studies*, vol.9, 2, pp. 253-261.

Malan, J., 1973, *Conflict resolution wisdom from Africa*, Durban: African Centre for the Constructive Resolution of Disputes (ACCORD), p. 93

Nabudere, D.W., 2006, 'The developmental state, democracy and the global society in Africa', paper presented at the DBSA/HSRC/Wits NEPAD Conference 'Investment Choices for Education in Africa', 19–21 September 2006, Johannesburg.

Nabudere, D.W., 2011, 'Towards the Establishment of a Pan-African University: A Strategic Concept Paper', *African Journal of Political Science*, Vol. 8, 1., Afrika Study Centre, Mbale, Uganda, p. 1.

Nabudere D.W., 2012, *Afrikology and trans-disciplinarity: A Restorative Epistemology*, Pretoria: Africa Institute of South Africa, pp.191-192

Nonaka, I. 1998, 'The knowledge creating company', in Drucker, P. (ed.), *Harvard Business Review on Knowledge Management*, Boston: Harvard Business School Publishing, p. 21.

Nzita, R., and Mbagwa, N., 1998, *Peoples and Cultures of Uganda*, Kampala: Fountain Publishers, p.124.

Odora Hoppers, C., 2002, 'Indigenous Knowledge and the Integration of Knowledge Systems: Towards a conceptual and Methodological Framework', in *Indigenous Knowledge and the integration of Knowledge Systems*, Claremont: New Africa Books, p. 8.

United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Division for Public Administration and Development Management, 2005, *Understanding Knowledge Societies*, New York: United Nations Publishing Section.

Paris, R., 2004, *At War's End: Building Peace after Civil Conflict*, Cambridge: Cambridge University Press, Abstract.

Velthuisen, A.G., 2007, *The Management of Knowledge: A Model for the African Renaissance*, Doctoral Thesis, Pretoria: UNISA.

Zartman, I.W., 2000, *Traditional Cures for Modern Conflicts: African Conflict 'Medicine'*, Boulder: Lynne Rienner, p.7.

***Andreas Velthuisen** forma parte del IDRA, Institute for Dispute Resolution in Africa de la Universidad de Sudáfrica. Traducción de Africaneando.

Bandolero social y orden colonial.

El ejemplo del senegalés Yaadikkoon (1922-1984)

Ibrahima Thioub

La presencia del bandolerismo social en el África colonial no sufre ningún tipo de refutación, pues los testigos que lo corroboran son numerosos, diversos y concordantes. Así, en numerosas regiones del continente encontramos muchos ejemplos de iniciativas individuales marcadas por la protesta social. Frente al desafío de las estructuras tradicionales de respuesta, los hombres de acción opusieron un rechazo individual al funcionamiento violento del orden colonial. Escondidos en las zonas que escapaban al control de la nueva autoridad, intentaron llevar a cabo su acción integradora, y el fracaso de esta -cualquiera que fuera el motivo- explicaría algunas carreras de bandoleros sociales.

El presente caso se debe a la falta de inserción de un joven rural en el ámbito urbano. Pero antes de trazar la carrera de Yaadikkoon a partir de su testimonio personal y el de sus contemporáneos [1], expondremos un doble error de la historiografía africana procedente, sin duda, de la reducida cantidad de estudios dedicados a la cuestión: el primero ha consistido en excluir el bandolerismo social de la historia africana y, el segundo, a tener por universales y exclusivas las formas determinadas de desarrollo de un fenómeno vinculadas al contexto específico europeo. Seguidamente, mostraremos que la carrera de Yaadikkoon presenta, de modo irrefutable, los elementos característicos del bandolerismo social.

1. El bandolerismo social: un fenómeno universal

La noción de bandolero social nace de las investigaciones sobre los excluidos y marginales en las sociedades europeas. Los estudios más numerosos dedicados a la

rebelión individual como forma de protesta social tuvieron como marco la cuenca del Mediterráneo en general y la Italia meridional en particular. Este espacio fue escenario de multitud de carreras de bandoleros sociales y, todavía hoy día, permanece como un lugar activo para este tipo de marginalidad [2].

Las condiciones específicas de esta región privilegiada por la investigación académica han sido consideradas, básicamente, como factores explicativos de la emergencia y desarrollo del bandolerismo social: entorno rural, relieve montañoso, nomadismo pastoral, subindustrialización relativa a la debilidad de las estructuras estatales en las zonas excéntricas (islas, montañas), etc. Es así como Maurice Le Lannou explica que la irreductible hostilidad entre nomadismo pastoral y agricultura sedentaria está en el origen de dicho fenómeno [3]. En el mismo sentido, F. Braudel, al oponer la montaña pastoral y guerrera a la llanura agrícola y pacífica, nos advierte de que "la montaña genera, hasta hoy, estos fuera-de-la-ley patéticos y crueles... que revolucionan el funcionamiento del Estado moderno y los carabineros." [4] Esta aproximación centrada en el Mediterráneo y las conclusiones a las que nos lleva han contribuido, ciertamente, a que prevalezca la tesis donde se excluye África del campo del bandolerismo social.

Tomando en consideración un espacio mucho más amplio -el conjunto del continente europeo en el siglo XIX y XX-, E. Hobsbawm llega a conclusiones más desvinculadas de las contingencias locales y nos proporciona una serie de lecturas sobre la cuestión mucho más operativa [5]. Al finalizar su estudio, el bandolerismo social emerge y se desarrolla en las sociedades que han entrado en el engranaje de la economía de mercado. Estas no poseen ningún dominio sobre la relación de fuerzas económicas impuesta desde el exterior y esto, "combinado o no con la invasión extranjera", sacude los equilibrios sociales sin destruir de forma sistemática "los lazos de parentesco y la solidaridad tribal", que permanecen vivos, aunque ineficaces, frente al poder del Estado [6]. Desde entonces, las tentativas individuales de hacer frente a los nuevos desafíos tienden a afirmarse en detrimento de las reacciones colectivas. Esta coexistencia conflictual entre los usos y costumbres locales y la legislación extranjera contraria la ética del grupo empuja a los hombres que tienen algún contencioso con la justicia a refugiarse en zonas inaccesibles durante los periodos de crisis de origen natural o social, como epidemias, hambrunas y guerras.

Los actos y comportamientos que llevan al estatus de bandolero social tienen algo de particular: siempre permanecen conformes a las tradiciones y a la ética de la sociedad, son aceptados como legítimos y, a veces, incluso valorizados. El bandolero social, en consecuencia, es respetado dentro de esta ética por no alejarse de los apoyos necesarios para su supervivencia. Esta particularidad explica la facilidad con la que se reintegra en su entorno desde que cesan las persecuciones judiciales en su contra.

Como defensor de los débiles y corrector de errores y excesos, el bandolero no busca, sin embargo, la instauración de un nuevo orden. Su existencia, en tanto desafío del orden impuesto, suscita la simpatía de su entorno. Percibido como víctima y magnificado como héroe, el bandolero lleva una carrera que puede convertirse en leyenda, lo que le dota de poderes sobrenaturales: invulnerabilidad, invisibilidad, reencarnación y don de ubicuidad son los atributos más universales sobre este tipo de personajes. De hecho, la sociedad proyecta en su trayectoria el cumplimiento simbólico de aspiraciones que la situación real no permite alcanzar. Para ponerse a la altura, el bandolero social se propone objetivos conformes a esta proyección: policías, soldados, funcionarios y comerciantes, todos tomados por guardianes o beneficiarios del orden extranjero. Estos elementos, pilar de la mayoría de rebeliones individuales al orden social impuesto del exterior, cobran diversas formas, según las sociedades y las coyunturas que les ven nacer.

En África al sur del Sahara, la instauración del orden colonial, la penetración avanzada de la economía capitalista controlada, principalmente, por las fuerzas exteriores a las sociedades locales y el mantenimiento de estructuras sociopolíticas antiguas vaciadas de su substancia son algunos de los muchos elementos favorables al surgimiento del bandolerismo social. Si bien este último ha sido objeto de un trato muy marginal en la historiografía africana, la abundancia de estudios dedicados a las reacciones colectivas a la colonización contrastan con la pobreza de las publicaciones sobre las respuestas individuales, donde el bandolerismo social ocupa una importante posición.

Esta carencia procede de un cierto número de prejuicios teóricos muy rebatibles. Se argumenta, por ejemplo, que la tendencia comunitaria dominante en las sociedades africanas -noción que, históricamente, no está delimitada- sería un obstáculo para la expresión, bajo forma marginal, de iniciativas individuales de protesta contra el orden

social. El poder del Estado colonial y su carácter totalitario no dejaría constituir ningún espacio de oposición individual durable. El modo de integración de las sociedades africanas a la economía de mercado sería otro obstáculo y, finalmente, la ausencia de expropiación de tierras -salvo en el Magreb, en África austral y Oriental- habría eliminado de nuestro continente una de las fuentes principales de bandolerismo social: la lucha por el acceso a la tierra. [7]

El silencio relativo a los archivos oficiales sobre la cuestión ha reforzado, durante mucho tiempo, la tesis de la ausencia de bandolerismo social en el África colonial. Sin embargo, parece evidente que África, al igual que otros continentes, no ha escapado de este fenómeno [8]. En Senegal, por ejemplo, la memoria colectiva conserva todavía la trayectoria de individuos que presentan todas las características del clásico "bandolero social": Xelmu Sinki en Waalo, Ould Ma Sheku en el valle medio del río Senegal... E incluso algunos topónimos -como por ejemplo Allu Kaañ y Sangalkam- refuerzan nuestro punto de vista [9].

El interés por la carrera de Yaadikkoon radica en el contexto, muy específico, donde se desarrolló: el fin del periodo colonial. Esto aporta una prueba suplementaria de la diversidad de las condiciones en las que surge el bandolerismo social.

2. La dura juventud de Yaadikkoon: un testimonio sobre las dificultades de una época

Yaadikkoon nació en Nguékokh el 22 de diciembre de 1922. De forma tardía y mal integrado en el antiguo reino de Bawol [10], Nguékokh formaba parte de esos pueblos sereers "encerrados en las montañas fronterizas, de difícil acceso, que se extienden cerca de la costa y sobre los relieves del acantilado de Thiès". Es en este "no man's land forestal" [11], en el lado opuesto del acantilado que da a Cabo Verde, donde los subgrupos de la etnia sereer saafi, ndut y njanxeen lograron contener la dominación de los Estados wolof de Kajoor y Bawol [12]. Los njanxeen, en particular, impidieron, mucho después de la penetración colonial, la continuidad de las comunicaciones entre el interior del país y Cabo Verde. Hicieron reinar en la región un clima permanente de inseguridad [13]. La misma palabra "nguékokh" es una deformación del vocablo sereer "ngekax", que significa "refugio" [14].

La administración colonial favoreció la penetración en toda la zona de grupos de wolofs y malinkés para romper esta actitud refractaria a la centralización administrativa. Estos grupos alógenos edificaron sus propios pueblos o se instalaron en aquellas ya existentes y pertenecientes a los autóctonos sereers.

Yaadikkoon descende de esos grupos instalados de forma tardía en la región: es wolof. Su padre, Makha Ndiaye, originario de Jolof, se instaló en Nguékokh a principios de siglo tras una larga peregrinación familiar [15]. Sería, según Yaadikkoon, descendiente directo de Ndiadiane Ndiaye, antepasado legendario wolof y fundador del reino de Jolof que, hasta el siglo XV, dominó políticamente toda la Senegambia septentrional [16]. Yaadikkoon nos ofrece pocos datos de su madre, Yaay Anta Diop, originaria del pueblo de Lewna en el Kajoor.

Nuestro protagonista es, pues, hijo de inmigrantes. Perteneciente a la primera generación nacida en el lugar, no experimenta dificultades de integración y todo ocurre con normalidad. En cambio, son los problemas internos en su familia en el sentido amplio que, muy pronto, le ponen en contacto con una adversidad precoz.

Único superviviente de siete hermanos, Babacar Ndiaye cree deber este privilegio al cambio de su nombre árabo-musulmán Babacar por el sobrenombre Yaadikkoon, con el cual adquiere su fama. Yaadikkoon significa, literalmente, "eres tú quien ha venido" y, bajo una forma resumida, "el que regresa". En región wolof, cuando una mujer pierde a sus hijos de tierna edad, la creencia popular considera que es el mismo niño que regresa en cada parto para volverse a ir rápidamente. El remedio consiste en darle un nombre haciéndole notar que se ha entendido su tránsito. Designado en wolof por el término "yaradal", está en el origen de múltiples nombres del género *Yaadikkoon*, "eres tú quien ha venido", *Ken Bugul* "nadie te quiere", *Xaar Yal-la* "espera a Dios". Esta práctica es igualmente practicada por el resto de grupos étnicos de Senegal (Haal Pulaar, Sereer, Mandinga) y en todo el África Occidental [17].

En 1929, Yaadikkoon queda huérfano de padre. En 1936, vive brevemente en Rufisque en casa de una tía paterna. Rufisque, primer puerto marítimo de cacahuetes de Kajoor y Bawol hasta mediados de la década de 1930, pierde su posición comercial de antaño con la crisis económica. Esto, tal vez, explica la corta residencia de nuestro protagonista

por la ciudad. Emigra a Dakar, donde se instala un año en el barrio de Medina. La capital del África Occidental Francesa (A.O.F.), en plena recuperación económica, se anima alrededor de su activo puerto comercial [18]. Con una mano delante y otra detrás, Yaadikkoon, entonces con 15 años, frecuenta los ambientes más indigentes. Abandonado a su suerte, sin recursos ni vínculos en la ciudad, se refugia en el puerto, lugar de oportunidades de empleo para todos los rurales que han llegado a la ciudad. En el muelle 8, donde elige domicilio entre "las ratas del puerto", tiene que luchar contra los vigilantes, cada noche, para conseguir su derecho a dormir. Durante el día, todos los vagabundos que infestan los muelles del puerto sobreviven gracias a la generosidad de los pasajeros de los barcos [19], pero también de la mendicidad, del robo y de muchas otras prácticas ilícitas, pero más rentables.

Esta dura vida necesita medios constantes de defensa individual para cada miembro de la prole portuaria. Yaadikkoon cuenta, únicamente, con sus propias fuerzas y asiste con regularidad a la sala de boxeo del local del mercado Sandaga, llevado por un marroquí llamado Shimbo "el león". La técnica, junto a una excepcional fuerza física, le protegió de los inconvenientes y, a pesar de su tierna edad, le abrió las puertas del ejército colonial. Se enroló en 1939, antes de la edad legal.

Sus inicios en el ejército fueron en el 6º Regimiento de Artillería Colonial con base en Dakar (actual campo Dial Diop), donde siguió una formación de mecánico-conductor. En 1940, fue enviado a Atar, en el norte del territorio colonial de Mauritania. Permaneció allí poco tiempo: después de una pelea con otros soldados de su mismo rango, fue enviado a Dakar, en el destacamento nº 10. Ese era el lugar de preparación de los reclutas llamados a unirse al frente europeo. Tras seis meses de intenso entreno, como cuenta el propio Yaadikkoon, el último día del embarque, por puro milagro, su nombre no figuraba en la lista de los enviados a la guerra. ¿Es este el origen de su envío al campo disciplinario de Zinder, en la colonia de Níger? Si es así, como él asegura, fue su primera experiencia directa de la injusticia colonial pues, como sostiene, no había hecho nada malo. Tras un largo periplo de un mes y medio, llegó al sur del Níger, a 3000 kilómetros de su pueblo natal, tras haber cruzado Bobo-Dioulasso, Uagadugú y Niamey. Permaneció allí, sin más problemas, hasta 1946.

Su trayectoria y experiencia deja entrever las múltiples dificultades acumuladas

durante el largo periodo de explotación colonial por la sociedad rural senegalesa. La crisis endémica del mundo rural genera una población pobre que, cada vez más numerosa, aumentaba la marginalidad urbana. Un indicio de la profundidad de esta crisis es perceptible en las transformaciones de la naturaleza del movimiento migratorio. Los padres de Yaadikkoon, por ejemplo, vivieron en Rufisque después de su marcha de Jolof antes de establecerse en Nguékokh. Una generación posterior, el migrante se establece mucho más tiempo en la ciudad y allí pasa la mayor parte de sus años activos. Como la parentela rural resultó inadecuada para suplir la estructura familiar tras la muerte de su padre, Yaadikkoon empezó una carrera en el subproletariado urbano de Dakar, donde aprendió lo más rudimentario de la delincuencia básica. Esta situación es fuente de frustración y de escasez que puede conducir, o bien a la revuelta más radical o a la absoluta resignación.

Desmovilizado, habiendo aprendido un oficio y habiendo conocido una buena parte del vasto territorio francés del África del Oeste, Yaadikkoon regresa a Dakar donde, tras la inmediata postguerra y gracias a la reconstrucción, encuentra trabajo como mecánico-chófer en una gran empresa privada en el puerto: Manutention Africaine. Y es precisamente allí, donde todo parece volver al orden (con una carrera normal en un puesto moderno), cuando empieza el calvario de Yaadikkoon.

3. Yaadikkoon, ¿bandolero social?

Acusado de introducir fraudulentamente a delincuentes en el puerto con el remolque de su camión, Yaadikkoon fue despedido de Manutention Africaine. Según él, los supuestos delincuentes no eran otros que los empleados de la empresa. Inmediatamente después, y gracias a la coyuntura, fue reclutado como conductor en la base militar americana de Dakar. Una pelea con un grupo de americanos de la base, "manipulada por la policía", hace que el comandante del campo "le obligue a dimitir". Convencido de ser objeto de una conspiración, posteriormente descubre los protagonistas y los objetivos. Por el momento, no le quedó más remedio que vivir en varios sitios de la ciudad (Grand-Dakar, Calle 19 de Medina), hasta el momento de su arresto por la policía.

Es en el tribunal correccional de Dakar donde conoce el motivo de su comparecencia:

un marine lo había denunciado por una pelea y, justo después, se había hecho a la mar. Así, pasa todo el juicio sin ver a su acusador y, finalmente, es condenado a cinco años de cárcel. De este modo empieza una larga serie de fugas, juicios y encarcelamientos que son el origen de una leyenda donde los hechos reales se mezclan con versiones fantasiosas forjadas de mitos y misterios, unas valorándolo como un ser dotado de una fuerza sobrenatural, otras calificándolo como un vulgar asaltador de caminos [20].

¿Cómo una condena tan banal en el contexto colonial pudo producir este fenómeno tan sólidamente grabado en la memoria colectiva? ¿Cuál es la causa de estos altercados con la autoridad? Yaadikkoon fecha su "revuelta contra la Justicia y los Blancos" en esa condena "injusta" que "juró no cumplir jamás". Según su versión, los problemas empezaron cuando rechazó servir como confidente de la policía. La propuesta se le hizo cuando trabajaba en el puerto, que él consideró como una invitación a la acusación, una práctica formalmente contraria a la ética islámica y condenada en el Corán. Como "buen creyente", rechazó la oferta y, a partir de entonces, la policía buscó "colgarle un muerto" para llevarlo hasta los tribunales.

Yaadikkoon afirma haber sido el objeto de más de 70 juicios. Esta afirmación exagerada indica, por lo menos, que fue objeto de numerosos procesos judiciales. Tras cada condena, logró escapar con la ayuda de fuerzas ocultas, o eso asegura. Cada detención era objeto de un verdadero plan de guerra de la policía. Así, en 1956, un grupo de policías que quería sorprenderlo en su pueblo natal, en plena noche, lo encontró durmiendo, con la cabeza girada hacia el Este, precisa él mismo. Había sido denunciado por uno de sus ex compañeros de celda, un tal Souleymane Dia, al que habría ayudado a escapar. La lucha fue épica contra los cinco policías que formaban el comando de arresto. Armado con un pedal de coche, Yaadikkoon levanta a uno de los policías, que intenta lanzar en un pozo en medio de la casa. Detenido y llevado a Mbour, fue transferido de noche a Dakar. Salvo la referencia a su posición de dormir de cara al Este, la versión de esta detención está confirmada por los policías del comando [21].

El origen de su excepcional forja una leyenda donde los mitos se mezclan con la realidad, al igual que en el resto de biografías de los bandoleros sociales. Llegados a este punto, tenemos que señalar, en la crónica de su reconstituida carrera, los elementos que permiten clasificar el personaje en el bandolerismo social.

El bandolerismo social se arraiga principalmente, aunque no de forma exclusiva, en las sociedades campesinas, suficientemente abiertas al exterior y donde las instituciones tradicionales "cesaron de proporcionar al hombre su primera línea de defensa contra los caprichos de su entorno social" [22]. Con Yaadikkoon, la acción se desarrolla en la ciudad y, cuando la adversidad alcanza un cierto grado, el único recurso que le queda es regresar al pueblo natal.

Una vez en la ciudad, no es acogido por ninguna de las estructuras que, por lo general, tienen el papel de integrar a los nuevos inmigrantes -las asociaciones locales, religiosas o étnicas-, y se las apaña en solitario. El fracaso de esta integración se manifiesta en la primera injusticia que debe afrontar. Yaadikkoon fue empujado a sus últimos aislamientos por una propuesta de empleo que atacaba sus convicciones religiosas y éticas.

Hobsbawm remarca que "el confidente, el policía y el soldado mercenario suelen ser reclutados en el mismo entorno que el bandolero social" [23]. Al rechazar la primera carrera, es fácil encontrarse en la segunda. El paso de una a otra incluso abunda en la historia africana [24]. El mismo autor, enumerando las características del bandolero social, escribe:

"La carrera de un bandolero empieza casi siempre por un incidente que en sí mismo no es grave, pero que empuja al hombre a la rebelión: una trifulca policial dirigida contra el individuo más que contra su crimen; un falso testigo; un error o una manipulación judicial; una condena injusta..." [25]

En el caso que nos atañe, se reúnen todos estos elementos: no sólo el acto de acusación era banal, sino que además el denunciante estaba ausente, situación que reforzó en Yaadikkoon la convicción de que estaba siendo víctima de una deliberada injusticia. En definitiva, se trataba para nuestro protagonista de un simple montaje para obligarlo a aceptar lo que él creía inaceptable. La consecuencia fue la irreversibilidad de su compromiso en la lucha contra estos hechos arbitrarios. Fue así empujado a desafiar cualquier autoridad: judicial, policial e incluso religiosa, y a crearse una buena reputación de protector de los débiles.

Como numerosos bandoleros sociales, Yaadikkoon debe su ruina a una traición. Fue denunciado por otro detenido al que había ayudado a fugarse. También tenía la reputación de invulnerabilidad, creencia clásica en la mitología del bandolerismo social: así, una ramita de madera desviaba los proyectiles dirigidos contra Nicolas Chouaj (1918-1920); Oleska Dovbuch, bandolero de los cárpatos en el siglo XVIII, sólo cayó con una bala de plata [26]. Yaadikkoon estaba bajo la protección de su brazalete y de un amuleto introducido en su piel gracias a una incisión hecha en su antebrazo.

Expresión de un rechazo individual, el "bandolero social" se rodea por una banda formada de manera espontánea y particularmente inestable. La de Yaadikkoon se renovaba sobre la marcha. La localización urbana de su acción impedía la permanencia de reagruparse. Este tipo de desafío al orden social era incompatible, por lo general, con las responsabilidades familiares, por lo que permaneció soltero hasta el fin de su trayectoria.

"Yo poseía un don divino que hacía que cuando luchara nunca estaba solo. Me permitía vencer y me aportaba las llaves de los candados con los que cerraban las cadenas de mis celdas. Con 20 años, durante un viaje a Gambia, conseguí un brazalete llamado "Boulou-Doung" que daba la fuerza de una coza de asno a mis puñetazos. En ese país, recé en un lugar donde había residido El Hadji Omar Tall."

Desde entonces, para "conseguir mi libertad, pasaba algunas noches en vela realizando plegarias y el día X realizaba algunos encantamientos al alba. Así podía pasar por debajo de las barbas de los guardias... Me convertía en invisible."

La carrera de Yaadikkoon es un ejemplo de la siguiente situación: las estructuras tradicionales de regulación social, bajo el impacto colonial, no aseguran completamente su función de inserción y las estructuras modernas todavía no son una alternativa creíble o permanecen inaccesibles a determinados individuos. Es el campo, ampliamente abierto, donde se expresan las iniciativas individuales frente al rigor de la opresión colonial. Objetivo de la policía que quiso ponerlo a su servicio, Yaadikkoon, hombre de acción, no le quedó otra que escoger entre dos vías: aceptar la carrera de confesor contrario a sus creencias o ponerse al margen de la ley.

Yaadikkoon escogió lo segundo. Reaccionó a una situación. Sin embargo, aunque estaba en contra del sistema social, no poseía ningún programa positivo y coherente de nuevo orden social y se limitaba a atacar los símbolos del orden establecido: sus objetivos preferidos eran los policías y los comerciantes libaneses. Por ejemplo, entraba con una jauría de adolescentes en una tienda y se hacía con montones de telas, que repartía entre los transeúntes. El dinero del comerciante lo distribuía entre los miembros de su banda de inestables jóvenes. Incluso llegó a forzar las puertas de las salas de cine y entrar con toda su tropa y con todos aquellos que tuvieran curiosidad para ver qué pasaba allí dentro. Cada vez que aparecía, se formaba de inmediato un grupo de críos con la esperanza de sacar algún provecho del saqueo. Se dice que en estos saqueos dejó de pronunciar cantos religiosos porque se le negó la palabra a propósito de una cuestión de doctrina religiosa que quería aclarar [27].

Justiciero y protector de los débiles [28], actuó en un ambiente poco favorable a este tipo de acción individual: su lucha estaba perdida antes de empezar. Hombre de acción, intentó regresar a la escena, ofreciendo sus servicios como guardaespaldas al candidato al ayuntamiento de Mbour del partido de oposición marxista, el P.A.I.; la oferta fue rechazada debido a su pasado [29].

A principios de la década de 1960, se benefició de una reducción de la condena. Con el fin de las persecuciones judiciales, Yaadikkoon se reintegra, como la cosa más natural del mundo, en su entorno de origen, con el cual, por lo demás, sólo había roto bajo la presión de las leyes y normas impuestas por la autoridad colonial. Retirado en su pueblo, vivió de los ingresos de su huerto y dirigió una escuela coránica hasta 1984, fecha de su muerte.

4. Conclusión

Si bien el material ofrecido en las investigaciones sobre el bandolerismo social en África al sur del Sáhara todavía permanece muy débil y sólo permite conclusiones provisionales, la carrera de Yaadikkoon nos permite, sin embargo, establecer algunas referencias con la esperanza de progresos posteriores sobre la cuestión.

Nuestro personaje sale de una sociedad que no es ni pastoral ni montañosa; su acción tiene como marco principal el ámbito urbano. No obstante, su itinerario expone todos los criterios que definen al clásico bandolero social. Nace en una región desde largo tiempo sometida al poder colonial e incluso intenta integrarse en la sociedad urbana surgida de esta dominación extranjera. Su oposición al orden establecido fue el resultado de una incompatibilidad entre sus valores éticos y el empleo que le ofreció la autoridad colonial. El análisis de su carrera muestra que el conflicto entre los usos y costumbres de las sociedades africanas y las leyes impuestas por el Estado colonial podrían constituir una fecunda pista en el estudio sobre el bandolerismo social. Desde esta perspectiva, sería interesante realizar investigaciones en determinadas regiones donde la ética social choque frontalmente con las concepciones jurídicas del Estado colonial e incluso postcolonial. Pensamos, por ejemplo, en las sociedades manooj, entre Senegal y Guinea-Bissau, que valoran el robo de ganado como una etapa importante de la iniciación que da paso a la edad adulta [30].

El mantenimiento de las estructuras precoloniales frágiles e incapaces de enfrentarse a los nuevos retos surgidos de la violenta irrupción de un orden exterior a las sociedades africanas debe tomarse, igualmente, en consideración. Recordemos que, al principio de la conquista militar y en condiciones diferentes, el orden colonial forjó otra carrera comparable a la de Yaadikkoon con Kaañ Fay.

Las diferencias de los contextos históricos, de la posición social y de las creencias religiosas de ambos personajes marcan considerables diferencias, aunque los dos atacaron los mismos objetivos: los símbolos del dominio extranjero del que fueron víctimas. Resulta difícil reconstituir la carrera de Kaañ [31]. Sin embargo, podemos retener que su acción fue suficientemente eficaz para que el Comandante Superior de Gorée, su contemporáneo, confirmando la tradición oral, escribiera en 1865:

"El puesto de Rufisque es el punto de llegada, desde Gorée, de los productos de Cayor y Baol. Más arriba ya hemos señalado que, hasta 1860, las rutas que llevaban hasta allí estaban infestadas de bandas de ladrones que desvalijaban e incluso asesinaban a los viajeros." [32]

La carrera de Yaadikkoon, en gran medida, y la de Kaañ, bajo la reserva de un estudio más exhaustivo, indican que la consideración de la situación colonial habría aportado

elementos nada descartables para acotar las condiciones de emergencia muy variables y los múltiples modos de expresión del bandolerismo social.

Notas

1. En junio de 1976, conocí al personaje en el marco de una residencia para profesores y alumnos. Igualmente concedió una serie de entrevistas a los periodistas de *Le Soleil* (periódico nacional de Senegal) en agosto de 1972 y febrero de 1984.

2. J. Day: « Banditisme social et société pastorale en Sardaigne », en *Les marginaux et les exclus dans l'histoire*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1979, pp. 178-214.

3. *Idem.*

4. F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, A. Colin, 1966, tomo 1, p. 35.

5. E. Hobsbawm: *Les primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*, Paris, Fayard, 1966, 222 p.

6. *Id.*, p. 18.

7. R. A. Austin: « Social Bandits and Other Heroic Criminals: Western Models of Resistance and their Relevance in Africa », en Donald Grummey (Ed.): *Banditry, Rebellion and Social Protest in Africa*, Londres, James Currey, 1986, pp. 89-108.

8. C. Coquery-Vidrovitch: *Afrique noire, permanence et ruptures*, Paris, Payot, 1985, pp. 230 y siguientes.

9. *Allu Kaañ* o barranco de los ladrones (región de Thiès): por el nombre de un bandolero social que sacudió la región hacia el fin del siglo XIX. Sangalkam (región de Dakar) se traduce literalmente como "cubre Kam", por la acción de un bandolero llamado Kam, que desnudaba a sus víctimas.

10. J. Boulègue: *La Sénégambie du XVe siècle au début du XVIIe siècle*, tesis de doctorado, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Paris, s. d., p. 145.

11. P. Péliissier: *Les Paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*, Saint-Yrieix, 1966, p. 196.

12. J. Boulègue: op. cit., p. 145. Es ilustrativo que los wolofs señalen una parte de estos sereer, los njanxeen, por el término *noon*, que significa "enemigo".

13. Pinet-Laprade: « Notice sur les Sérères, peuplade répandue sur la partie des côtes occidentales d'Afrique comprise entre le Cap-Vert et la rivière du Saloum », *Annuaire du Sénégal et dépendances*, 1865, pp. 130-171. Para un estudio detallado de los sereer, ver Mbaye Guèye: *Les transformations des sociétés wolof et sereer de l'ère de la conquête à la mise en place de l'administration coloniale - 1854-1920*, tesis, Universidad de Dakar, 1989-1990, p. 40.

14. Nguékokh se encuentra en la zona habitada por los sereer jeghem que hablan el sereer de Siin. Todavía hoy día, el pueblo conserva una falsa imagen de sitio de encuentro de todos los expulsados de otras regiones del país por motivos de antropofagia.

15. Su abuelo ejercía la función de marabú en Rufisque, en el barrio de Medina, donde habría crecido su padre.

16. Y. Fal: « Les Wolofs au miroir de leur langue: quelques observations », en J. P. Chrétien y G. Prunier, *Les Ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala, 1989, pp. 112- 124.

17. A. Lainé: « Les enfants-nés-pour-mourir », *Episteme*, 1, diciembre 1990, pp. 87-95.

18. A. Dubresson: *L'Espace Dakar-Rufisque en devenir. De l'héritage urbain à la croissance industrielle*, París, ORSTOM, 1979, pp. 27-29.

19. *Le Soleil* 11 y 12 de abril de 1981.

20. Durante una fuga, fue nadando de Gorée a Dakar.

21. Macoumba Lô, Issa L6, Atou Lô y Oumar Niang bajo la dirección del oficial de policía Mamadou Diallo, *Le Soleil*, 17 de febrero de 1972.

22. E. Hobsbawm: *op. cit.*, p. 17.

23. *Idem*, p. 17.

24. C. Coquery_Vidrovitch: *op. cit.*, 1985, p. 235.

25. E. Hobsbawm: *op. cit.*, p. 30.

26. *Idem*, p. 29.

27. Testimonio de C. T., Mbour, febrero de 1990.

28. Los testigos son unánimes sobre la violencia de sus reacciones ante los maltratos ejercidos en contra de mujeres o niños.

29. Testimonio de Seyni Niang, director de los Cours Privés Ibrahima Niang de Dakar, entonces responsable de ese partido en Mbour y candidato a las elecciones municipales.

30. Una valoración idéntica del robo de ganado es confirmada en Cerdeña por los comentarios recogidos por un pastor de la región: "Cuando un hombre pide la mano de una chica, si no sabe robar, no quieren saber nada de él y se le trata de miserable". Cf. J. Day: art. cit.

31. Las tradiciones conservadas son escasas y, a menudo, difíciles de discernir. La versión más conocida es la ofrecida por Pascal Déthié, profesor en la escuela Saint-Augustin de Thiès. La obtuvo a través del nieto de Kaañ. Ver también el estudio realizado por nuestro colega Ousseynou Faye sobre este personaje, "Mythe et histoire dans la vie de Kaañ Fay du Cangin (Sénégal)", *Cahiers d'études africaines*, 1994/613.

32. Pinet-Laprade: art. cit.

Bibliografía

AUSTIN R.A.: "Social Bandits and Other Heroic Criminals: Western Models of Resistance and their Relevance in Africa", in D. Grummey (Ed.): *Banditry, Rebellion and Social Protest in Africa*, Londres, James Currey, 1986, pp. 89-108.

BOULEGUE J.: *La Sénégambie du XVe au début du XVIIe siècles*, thèse de doctorat 3' cycle, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Paris, s.d.

BRAUDEL F.: *Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand

COQUERY-VIDROVITCH C.: *Afrique noire, permanences et ruptures*, Paris, Payot, 1985.

DAY J.: « Banditisme social et société pastorale en Sardaigne », in *Les marginaux et les exclus dans l'histoire*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1979, pp. 178-214.

DUBRESSON A.: *L'Espace Dakar-Rufisque en devenir: de l'héritage urbain à la croissance industrielle*, Paris, ORSTOM, 1979.

FALL Y.: « Les Wolofs au miroir de leur langue: quelques observations », in J.P. Chrétien et G. Prunier (Ed.): *Les Ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala, 1989, pp. 112-124.

GUEYE Mb.: « Les transformations des sociétés wolof et sereer de l'ère de la conquête à la mise en place de l'administration coloniale 1854-1920 », thèse d'Etat, Université de Dakar, 1989-1990, 3 t.

HOBSBAWM E.: *Les primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*, Paris, Fayard, 1966, 222 p.

LAINÉ A.: « Les enfants-nés-pour-mourir », *Episteme*, 1, Décembre 1990, pp. 87-95. /p. 172/

PELISSIER P.: *Les Paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*, Saint-Yrieix, 1966, 942 p.

PINET-LAPRADE: « Notice sur les Sérères, peuplade répandue sur la partie des côtes occidentales d'Afrique comprise entre le Cap-Vert et la rivière du Saloum », *Annuaire du Sénégal et Dépendances*, 1865, pp. 130-171.

Entrevistas

1 - Pascal Déthié: abril 1990, Thiès.

2 - Seyni Niang: abril 1990, Dakar.

3 - Babacar Ndiaye llamado Yaadikkoon: junio 1976 en Nguékokh.

4 - C. T.: febrero 1990, Mbour.

***Ibrahima Thioub** es profesor en el Departamento de Historia de la Facultad de Letras y Ciencias de la Universidad de Dakar. Traducción de Africaneando.

Boubacar Traoré: una aproximación

Nancy Gordon y Jacques Sarasin

Biografía (por Nancy Gordon)

Boubacar Traoré nació en Kayes, en 1942, una ciudad en la región occidental de Mali, en una familia musulmana de campesinos y junto a tres hermanos más, Kalilou, Baaba, y Maciré.

De niño, Traoré amaba el fútbol, hasta el punto que a los 12 años dejó la escuela «porque no podía dejar de pensar en otra cosa», como escribió Lieve Joris, en su libro *Mali Blues: Traveling to an African Beat*. «Era tan bueno driblando (*kari kari* en bambara) que sus amigos le admiraban. Cuando empezó a cantar, la gente ya le conocía como Kar Kar». En una entrevista con David d'Arcy en la National Public Radio's Weekend Edition, explicó que su hermano mayor tenía una guitarra. Temeroso de su hermano, Traoré esperaba hasta que éste se marchaba para cogerle la guitarra y aprender a tocarla de forma autodidacta: «Solía tocar en "doble escala", con el pulgar tocando el bajo y el índice haciendo la melodía. Un día mi hermano entró y me dijo: "He escuchado a alguien tocando. ¿Eras tú?". Le contesté que no, pero cuando me dijo que lo que había escuchado sonaba muy lindo, lo admití. Mi hermano se quedó muy sorprendido: "Tocas como si fuera una kora, pero la kora tiene 21 cuerdas y tú sólo tienes 6. Si continúas así serás famoso en todo el mundo"».

Poco a poco la música fue desplazando su pasión por el fútbol. Empezó a colaborar en las orquestas de Kayes (como la Orquesta Regional de Kayes), tocando la guitarra y cantando. Posteriormente se desplazó hasta la capital, Bamako. Cuando en 1963 la radio nacional registró ocho de sus canciones, se convirtió en alguien muy popular. Su

canción más conocida, «Mali twist», se convirtió en una especie de himno nacional en un país que acababa de lograr la independencia. En el escenario, Traoré llevaba una chaqueta negra de piel, parecida a Elvis, lo que hizo que también le llamaran el Elvis africano o el «chaqueta negra».

Desgraciadamente, Traoré nunca consiguió dinero de estas canciones. Según Joris, «donó sus canciones a Mali, las retransmitieron en la radio cada día, pero nunca se registraron en un álbum y se comercializaron, así que nunca ganó dinero». El mismo Traoré lo explica así: «Los malienses me amaban. Era su Johnny Halliday, su James Brown, pero nunca tenía dinero ni para comprar cigarrillos».

Por consiguiente, durante la semana trabajaba como sastre. De vez en cuando también trabajaba en la agricultura, donde proporcionaba sal, leche en polvo, semillas y arroz a los campesinos. En los fines de semana, tocaba en una orquesta. En una de sus actuaciones, su futura mujer se enamoró de él. A mediados de los años sesenta, Traoré se casó con Pierrette Françoise, hija mestiza de una maliense y un soldado francés. La pareja tuvo once hijos, aunque sólo tres chicos y tres chicas han sobrevivido.

En 1975, y tras estar muy enfermo, dejó su trabajo como agente agrícola y regresó con su familia a su lugar natal, Kayes. Su padre murió meses más tarde. Traoré abrió un pequeño comercio y también empezó a conrear en las tierras de la familia. Desanimado, ya no tocaba en las orquestas excepto en contadas ocasiones, donde ganaba algo de dinero extra actuando en celebraciones locales. En los atardeceres, cantaba historias, que grababa y vendía en su tienda. Sin embargo, el gran público fue olvidándolo. Alguna gente incluso llegó a pensar que había muerto.

En uno de sus viajes a Bamako, en 1987, la televisión nacional le invitó a actuar. Cantó una canción de amor dedicada a su mujer. Aunque la actuación fue un éxito (incluso llegó a grabar una cinta con un productor senegalés), su vida personal estaba desmoronándose. Dos de sus hijos habían fallecido en la misma semana. Su mujer se marchó a Bandiagara y allí murió poco después tras un nuevo parto. Kar kar estaba deshecho, hasta tal punto que decidió vender todo lo de su tienda y, pocos meses más tarde, emigró a Francia. En París esperaba ahorrar el dinero suficiente para construir una casa para él y sus hijos, que por el momento estaban viviendo con la familia de su

madre. Traoré trabajó en Francia en la construcción mientras vivía en un albergue de acogida junto a otros trabajadores africanos. En los fines de semana, actuaba. Un productor londinense escuchó el cassette de Traoré y le invitó a que realizara una gira por Inglaterra. En un primer momento, Kar kar no le hizo demasiado caso, pero un amigo le convenció. Tras la gira, registró su primer Cd, publicado en la discográfica Stern en 1990. Posteriormente, hizo giras por Suiza, Canadá y Estados Unidos.

A principios de los años noventa, regresó a Mali, donde grabó *Les Enfants de Pierrette*. Este trabajo contiene temas donde habla de la tristeza de sus hijos por la muerte de su madre. Traoré volvió a Europa para grabar *Kar Kar*, publicado en 1992. A partir de ese momento, su vida transcurrió entre Mali, donde pudo construir una casa para sus hijos, y Europa, donde actuó con frecuencia.

En su siguiente álbum, *Sa Golo*, Traoré canta canciones sobre el amor, la historia y la cultura africana. Publicado en 1996, el disco recibió críticas excelentes. Tres años más tarde, publica *Maciré*, titulado así por su hermano, y se publica en el sello Bleu/Indigo. El trabajo incluye la canción «Kar Kar Madison», que había sido un gran éxito en los años sesenta. La revista *Rolling Stone* lo consideró uno de los 50 mejores discos de 1999. Dos años más tarde, el cineasta francés Jacques Sarasin realizó un documental sobre su vida y su obra condensada en 76 minutos y titulado *Je chanterai pour toi / I'll Sing for You*.

Entrevista con Jacques Sarasin a propósito de su documental *Je chanterai pour toi*.

-Háblanos de Boubacar Traoré. ¿Cómo definirías este personaje misterioso e interesante?

-Enigmático. Tras meses y meses juntos, todavía no he comprendido su forma de funcionar. Sus razones y explicaciones, sus actos, están relacionados a una tradición y una educación que se me escapa. Por ejemplo, rechazaba rodar una escena en concreto y, en cambio, aceptaba grabar otras que yo creía que se negaría.

Si decía «no», ya lo podíamos discutir durante años, que nada lo haría cambiar. Estaba convencido que rechazaría rodar la escena sobre la tumba de su mujer, pero aceptó sin problemas. Por el contrario, cuando le propuse filmarlo por la mañana en su casa, se negó sin más explicaciones.

-Esto provoca una espontaneidad en tu acercamiento, ya que no pudiste planificar nada....

-Sí, totalmente. El documental contiene imágenes tomadas al vuelo. Llegábamos a lugares sin saber qué filmar y si él lo aceptaría. Hicimos cientos de kilómetros por el desierto para poder tener unas imágenes precisas de algunos lugares que se compenetraran con ciertas canciones, pero a veces salía directamente del coche para entrar en la mezquita y no salía hasta la noche.

-¿Cuál fue su reacción cuando le propusiste hacer un documental sobre él?

-La idea le interesó. Me dijo, «de acuerdo, ¿cuándo filmamos?». No parecía sorprendido por la propuesta. Creo que hay pocas cosas que le sorprenden. Si le propusieran una gira con Michael Jackson, no pienso que le sorprendiera. Es consciente de lo que representa, aún con su gran humildad. En su juventud, en Kayes, ya era una estrella del fútbol. De ahí su apodo «kar kar», que significa driblar. Explica que viendo jugar a Pelé en la televisión, se dijo a sí mismo: «Es increíble, todo lo que hago también lo hace Pelé. Cuando me rompí la pierna, Dios me ha tomado mis dones de futbolista y se los ha dado a Pelé». Me parece que todavía le gusta más el fútbol que la música, o como mínimo prefiere que sus hijos sean futbolistas antes que músicos.

-Su música ha evolucionado muchísimo. En sus inicios, en los sesenta, era un rocker! En el documental vemos imágenes de Traoré con su grupo, y su estilo es como el de Johnny Hallyday. Alguien comenta en la película que Kar kar fue el primero en transformar el twist al estilo maliense.

-Se dio a conocer en los «grins», esos pequeños clubes que fueron cerrados por el nuevo gobierno ya que peligraban de convertirse en «hogares de la revolución». Los jóvenes

desertaban de las reuniones políticas para tocar música. Como todos los jóvenes de su generación, estuvo muy influenciado por la música y el cine norteamericano.

Fue el primero en cantar twist con una guitarra eléctrica, con su tema «Mali twist», algo novedoso en África. Más tarde, sus canciones fueron más blues. En realidad no es un compositor en el sentido estricto, sino que toma temas clásicos como «Mariama» o «Soundjata», que son grades epopeyas, y los transforma en textos adaptados a la música.

-Se le ha comparado a los grandes bluesmen africano-americanos, como Robert Johnson, John Lee Hooker...

-Su música es verdaderamente blues, en todos los sentidos. Canta el sufrimiento y especialmente el dolor que le provocó la muerte de su esposa Pierrette, el gran amor de su vida. Su canción «Je chanterai pour toi» está dedicada a ella.

-«Nadie ha sufrido tanto como yo» le dijo a Llieve Joris en el libro *Mali Blues*.

-No pudo estar a su lado cuando murió, y eso le corroe por dentro. Se lamenta de haber aceptado que ella se fuera a Bandiagara....

-En el documental también muestras imágenes de cuando Mali obtuvo su independencia. Imágenes magníficas de trabajadores en blanco y negro.

-Son imágenes de archivo filmadas por los rusos y yugoslavos, que apoyaban el régimen del presidente Modibo Keita. Los encuadres son magníficos, aunque sean películas de propaganda. Esas imágenes de obreros están totalmente coreografiadas.

-En esa época, las canciones de Kar kar, especialmente «Mali Twist», servían de despertador matutino para incitar a la población a trabajar por el país. «Hijos de Mali, tomad las riendas...»

-Sí, participó en este estallido de energía que conoció Mali con su independencia. En sus canciones pedía especialmente a los malienses que regresaran al país, pero abiertamente nunca apoyó al poder político. No creo que la política fuera su interés

principal. Como muchos de sus compatriotas, su mayor preocupación era sobrevivir. En esta canción se pueden escuchar gritos de animales, es algo sorprendente.

De hecho, fueron los técnicos que abandonaron los comandos del estudio de grabación para hacer de animales. Un antiguo técnico que conocí me lo dijo: «¡El gallo soy yo!». Hemos incluido fragmentos en el disco que sale con la película.

-En el documental, uno de sus amigos les dice: «Ahora estamos con la mierda al cuello. ¡En el 63 nos hiciste creer que Mali sería un paraíso!».

-Sí, la población en general creía muchísimo en esto, en las imágenes lo vemos. Existe bastante nostalgia del periodo de Modibo Keita. Actualmente el país se encuentra en una miseria tal... Kayes está en un estado catastrófico.

-«La revolución cultural aportó muchos cambios, pero meno libertades», afirma Boubacar Traoré.

-El país salía de la colonización. Hubo un periodo de esperanza con la llegada de rusos, yugoslavos y chinos, que construyeron carreteras, puentes... Diez años más tarde, todo se interrumpió. Diversos edificios, hospitales, colegios, se quedaron a medias. Toda una dinámica desapareció. Modibo Keit fue derrocado en 1968 por una junta militar liderada por Moussa Traoré.

-Kar kar conserva una parte de misterio, un dolor no confesado, el mismo que escuchamos en sus canciones. Más que una larga entrevista, has privilegiado las aportaciones de diversos testigos.

-Quería realizar una película que reflejara mi visión de esta persona, y no sólo un reportaje sobre él. Tengo horas grabadas de entrevistas, pero hasta cierto punto me pareció inútil que confirmara en palabras lo que ya canta de forma tan magnífica. Lo que puede decir sobre la inmigración, por ejemplo, lo resume en pocas palabras en una de sus canciones: «Puedes ser un rey en tu casa, pero desde que emigras, ya no eres nadie».

Me pareció más interesante buscar las opiniones de sus mejores amigos, por ejemplo.

¡Sin querer hacer psicología, ni sociología ni un docudrama! Kar kar no hubiera contado directamente todo su periodo de miseria cuando trabajo en la construcción en la periferia de París, donde tuvo que dormir en el suelo de una cocina de un albergue para inmigrantes.

He privilegiado los ambientes, su guitarra, sus viajes interiores. No es fácil ganarse la vida en África. Kar kar debe alimentar a toda su familia: sus hijos, sus primos, sus hermanos que no consiguen dinero suficiente. Muchas de sus acciones se justifican por esta razón. Malik Sidibe, el gran fotógrafo, hacía exposiciones por todo el mundo, es reconocido internacionalmente, tiene dinero, pero también tiene una gran familia que alimentar y cuando está en Mali, duerme en el suelo de su estudio porque hay demasiado gente en la casa como para descansar. Es así. Mi intención era proponer un viaje alrededor de Kar kar.

-Dejas al espectador el tiempo suficiente para apreciar este viaje.

-Actualmente, la edición de las películas suele ser rapidísimo. Pero, ¿por qué quitar un plano cuando estás cómodo? La falta de dinero para rodar se convirtió finalmente en una ventaja. Me tomé tiempo para acompañar a Kar kar, sin presiones. He conseguido hacer el proyecto como me lo había planteado, tanto en el momento de rodar como en la edición.

-El ritmo de la película se compenetra con la música de Kar kar, nos permite sentir esta sensación del tiempo que transcurre.

-Sí, en primer lugar quería tener una cámara en movimiento de forma permanente y evitar también caer en el formato de postal. Hemos iluminado en pocas ocasiones. Utilizamos el mismo filtro para todo el rodaje, excepto en la ceremonia de duelo porque era casi de noche, y en la casa de Montreuil para tener una luz más fría.

-No estamos ante un reportaje al uso, sino que te acercas de manera sensible a las imágenes, sonidos, colores y sentimientos que alimentan su música.

-Sí, es un ritmo que se compenetra con la música. El ingeniero de sonido ha hecho un trabajo formidable, a veces había decenas de personas detrás nuestro que hacían un ruido increíble. Cuando Kar kar estaba listo, debíamos rápidamente colocarnos y filmar. ¡Cómo explicarle que necesitábamos una hora para instalar la cámara y despejar el lugar!

Hemos filmado precipitadamente, unas 20 horas en dos meses y medio, lo que es poco, no llega ni a media hora por día. Sin embargo, hemos pasado mucho tiempo en los lugares, hablando con la gente, comiendo con ellos... En Tombuctú pasamos todo un día para localizar una casa que tuviera el suelo de arena y los arcos de arcilla; visitamos más de cien casas.

-¿Y la secuencia en el tren?

-Tardamos horas en filmarla. En la ida, no pudimos filmar nada, ya que la cámara provocaba una agitación general. A la vuelta, empezamos a filmar con una cámara digital y mostrábamos el resultado a los viajeros. También la dejábamos para que todo el mundo filmara y experimentara con ella, lo que provocó muchas risas. Una vez esto, pudimos sacar la otra cámara. Todo pasa por el juego y el humor. Por suerte, el operador que teníamos adora bromear y todo el vagón reía. Le decía a Kar kar: «Ahora te haremos saltar por encima de la montaña, y saltas en paracaídas mientras cantas tu canción». Y la gente reía.

-La película también es un viaje al corazón de los grandes lugares de Mali: Tombuctú, Bandiagara en la región Dogón... Vemos imágenes magníficas del río Níger.

-Sí, hay un descubrimiento del país, pero cada lugar lo escogimos en función de su vida, los lugares donde había vivido o que tienen relación con sus canciones, como la mezquita de Tombuctú, o en Niafunké, para encontrarnos con Ali Farka Touré.

-El dúo con Ali Farka Touré es un gran momento.

-Kar kar no quería ir. Una vez, en Bamako, había recibido a Ali Farka, pero este nunca le había devuelto la cortesía. Para Kar kar, no debía ser él, más viejo, quien se desplazara una vez más. Durante tres semanas intenté convencerlo. ¡Casi lo encerramos

en el coche y marchamos! Ali Farka Touré fue muy simpático, nos recibió muy bien y hasta nos ofreció dos corderos a nuestra llegada. Acto seguido, los dos se encerraron en una de las habitaciones, de donde salieron dos horas más tarde con una sonrisa. Imposible saber de que hablaron.

-A petición de Compay Segundo, Kar kar hizo un regreso fulgurante, y «Je chanterai pour toi» se distribuyó con éxito. ¿Cómo lo vivió?

-Kar kar vive completamente alejado del show-business. En realidad no tiene amigos músicos. No creo que este éxito haya significado algo en su vida personal. Para él, es el destino.

-Su guitarra tiene un sonido muy particular.

-Toca la guitarra como se suele tocar la kora, con tres dedos. Es el único que toca de esta forma. Hizo una gira con Bill Frisell, uno de los más importantes guitarristas de jazz norteamericanos. Frisell es un fan de Kar kar. Esta gira, con unos 40 conciertos, debería haberse hecho antes, pero Kar kar la anuló. Telefoneó la tarde antes de su viaje para decir que no venía. ¿Por qué? Nadie lo sabe, excepto él. Todos sus amigos le telefonearon para hacerle cambiar de idea, pero no lo consiguieron. Kar kar tiene su misterio...

-Tu película ha llamado la atención de Jonathan Demme, que aceptó presentarla.

-Jonathan Demme estaba rodando en Francia, y una amiga, que trabajaba con él, le mostró la cinta del documental. A Demme le encantó y se ofreció a ayudarme. Poco después, cuando la película se presentó en el Festival de Nueva York (2001), hizo algo increíble. Él se encontraba a más de cien kilómetros, trabajando en el montaje de su película, una producción de 100 millones de dólares. Cogió su coche para venir a la 1 del mediodía a la proyección en pleno centro, un domingo, que coincidía con la maratón de Nueva York. Compró 25 entradas y las repartió entre sus invitados. De todos modos, probablemente el cumplido más bonito que me han hecho vino de una realizadora africana, que tras la proyección me dijo: «El único problema con tu película, es que eres tú quien la ha hecho». Esta afirmación me dejó entender que quizá

he llegado a comprender una mínima parte de una mentalidad y de un sentimiento africano tan alejados de nuestra cotidianidad occidental.

Referencia:

<http://www.jechanteraipourtoi.com>

Entrevista a Ade Akinfenwa, autor del Diccionario Castellano-Yoruba / Yoruba-Castellano (oozebap, 2013)

-Explícanos cómo empezaste con la idea de hacer un diccionario.

-La idea nació a raíz de la petición de un alumno mío, por la dificultad que tenía en comprender algunas palabras en Yorùbá utilizadas en los actos religiosos de la religión yorùbá. La elaboración duró aproximadamente 3 años y ha sido de gran ayuda a mis alumnos.

-¿Qué dificultades te has encontrado con la traducción? Vemos que hay palabras que no se encuentran en castellano y que tienes que recurrir a una frase para explicarlas...

-La elaboración del diccionario no sido fácil porque hay palabras que no se encuentran en castellano y tuve que recurrir a frases explicativas, por ejemplo: Anticipar, *Ṣe iṣajú akokò*.

-Nos comentabas que es una herramienta dirigida no sólo a las personas de habla yoruba o que desean aprender el idioma. ¿A quién más va dirigido?

-A los practicantes de la religión Yorùbá especialmente los hispanos parlantes y a la comunidad de yorùbá en la diáspora para no perder su origen.

-¿Cómo está siendo recibido esta obra pionera?

-Muy bien, especialmente entre los practicantes de la religión yorùbá y la comunidad yorùbá en España.

-¿Qué alcance tiene el idioma yoruba actualmente?

-Hay alrededor de 50 millones en el mundo que hablan yorùbá, principalmente en Nigeria donde representa un 21% de la población de 170 millones. También Benín, Togo, Cuba, Brasil, Venezuela, Trinidad y Tobago son algunos de los países donde está presente la lengua yorùbá.

-También ejerces como embajador de tu cultura. Recientemente diste una conferencia en Barcelona sobre la medicina yoruba. ¿Puedes hacernos un breve resumen de tu presentación?

-No se puede hablar de la medicina yorùbá sin hablar de Osanyin. Desde un punto de vista conceptual, el herbalismo Osanyin es una religión, una filosofía, y una ciencia, Así, los practicantes de Osanyin, buscan el equilibrio entre la salud corporal, su ser espiritual (realidad inmortal), y su relación con el Ser Supremo. Esto se logra a través de hierbas, baños espirituales, una vida recta, dieta, y la realización de determinados rituales. Por esto, Osanyin es un viaje interior que abarca todos los aspectos de la vida.

La medicina Yoruba tiene sus raíces en el culto de Ifa, un texto religioso revelado por el profeta místico, Orunmila, hace más de 4.000 años en la antigua ciudad de Ile.

Las enseñanzas de Orunmila al Pueblo Yoruba se centran en la adivinación, la oración, el baile, gestos simbólicos, la superación personal y comunitaria, los baños espirituales, la meditación y la farmacia herbaria. Aunque la medicina Yoruba se ha practicado en África durante más de 4.000 años, sus principios fundamentales son poco conocido fuera de los países donde se ha venido practicando. Las técnicas médicas de diagnóstico y tratamiento que emplea, tratan no solo de neutralizar las fuerzas negativas de la enfermedad en el cuerpo humano, sino también lograr el esclarecimiento espiritual y la superación como medios para liberar el alma.

Para entender los principios de la medicina yoruba , hay que tener en cuenta otra cultura médica de la que ella procede, la medicina del Antiguo Egipto, lugar donde por primera vez en la historia médica se separaron los elementos religiosos, mágicos y empíricos, y de donde, hacia el año 750 a.c., el griego Hipócrates, padre de la medicina occidental, aprendería los principios y las técnicas que llevaría a Europa.

Cuando el Pueblo Yoruba inició su emigración desde el Valle de Nilo, hace más de 4.000 años, llevaron consigo la ciencia médica egipcia, sus conocimientos herbarios, y fueron incorporando a ambos su propio ideario religioso y sus hábitos culturales.

Referencia: Diccionario Castellano-Yoruba / Yoruba-Castellano, oozebap. Barcelona, 2013.
Disponible en papel y en PDF en <http://oozebap-zoco.org/12-diccionario-yoruba-castellano>

**Reseña del *Diccionario básico y aleatorio*
de la dictadura guineana
de Juan Tomás Ávila Laurel**

Elvira B.

Juan Tomás Ávila Laurel es uno de los escritores en lengua castellana más interesantes de la actualidad. También de los menos conocidos... Nacido en Malabo en 1966, su obra deambula por la poesía, el teatro, la novela y el ensayo para trazar intentos. Tal vez un único intento: el de alumbrar un entorno. Un entorno con un contexto, herido de memoria, usurpado de presente y golpeado de futuro.

Su escritura en voz alta son frases que no dejan indiferente al lector. Lector, en primer lugar, ecuatoguineano. Él mismo confesaba: «Las dificultades que se tienen en Guinea para compartir reflexiones de este tipo no estriban solamente en las restricciones de las autoridades a la libertad de expresión, también son debidas a la extrema sensibilidad que tienen los guineanos ante la publicación de aspectos censurables de sus comunidades o formas de vida».

Aún así, su exposición pública es universal y, con el tiempo, va filtrándose más allá de las fronteras ecuatoguineanas, en especial tras la publicación de la antología *Letras transversales: obras escogidas* en la editorial madrileña Verbum en 2012. Humor y cordura, sinceridad y coraje: de pie, despojado, se muestra el escritor ante una realidad compleja, cruda e inevitablemente violenta.

En 2005, Ediciones Pángola de Malabo, publicó su libro *Cómo convertir este país en un paraíso. Otras reflexiones sobre Guinea Ecuatorial*. A modo de diccionario, Ávila Laurel iba descubriendo todos los matices que conforman una dictadura desgarradora, con entradas tan sugerentes como «Papá», «Comunidad de vecinos» o «Cuba, China y Corea».

El mismo formato y algunas de las reflexiones compiladas en esa obra han servido ahora para configurar un trabajo mucho más accesible para el lector hispano: el *Diccionario básico y aleatorio de la dictadura guineana*, publicado en Barcelona por Ceiba. Un ejercicio crítico minucioso al mismo tiempo que de gran nivel literario hacen de esta obra una lectura obligada para todas aquellas personas que deseen adentrarse en el mundo del escritor que, lo creamos o no, es también el de todos.

Referencias

- *Diccionario básico y aleatorio de la dictadura guineana*, Ceiba, Barcelona.
- *Letras transversales: obras escogidas*, Verbum, Madrid, 2012.

oozebap y la Revista Africaneando son proyectos autogestionados.

Si quieres contribuir a nuestra independencia y sostenibilidad,
asóciate por 35€ al año, un libro de regalo y el 40% de descuento
en las compras que realices en nuestra web.

Más información en www.ozebap.org

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

Colaboraciones y suscripciones gratuitas en
africaneando@oozebap.org

Un proyecto de oozebap, www.ozebap.org
Barcelona, 2013

