



FUNDACIÓN SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN PARA LA PAZ

**ÁFRICA SUBSAHARIANA**

**CONTINENTE IGNORADO**

**ÁFRICA SUBSAHARIANA,  
CONTINENTE IGNORADO**

FUNDACIÓN  
SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN PARA LA PAZ

**ÁFRICA SUBSAHARIANA,  
CONTINENTE IGNORADO**

COLECCIÓN «ACTAS», 79

Serie «Estudios para la paz», 25

FUNDACIÓN  
SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN PARA LA PAZ

## **ÁFRICA SUBSAHARIANA, CONTINENTE IGNORADO**

CARMEN MAGALLÓN PORTOLÉS  
ALICIA CAMPOS SERRANO  
KAYAMBA TSHITSHI NDOUBA  
MBUYI KABUNDA BADI  
LUCÍA ALONSO OLLACARIZQUETA  
FEDERICO ABIZANDA ESTABÉN  
AINHOA MARÍN EGOSCOZÁBAL  
ÓSCAR MATEOS MARTÍN  
ITZIAR RUIZ-GIMÉNEZ ARRIETA  
MATEO AGUIRRE  
JOSÉ JULIO MARTÍN SACRISTÁN  
SOLEDAD VIEITEZ CERDEÑO  
JUSTO LACUNZA BALDA  
CARMEN DE LA PEÑA  
JAIME ATIENZA  
IRENE MILLEIRO

© Fundación Seminario de Investigación para la Paz

**Edita:** Gobierno de Aragón  
Departamento de Educación, Cultura y Deporte

**Portada:** Pablo Cano Lahoz, Uci\_X

**Fotografías:** Félix M. Medina

**Impresión:** Octavio y Félez

**ISBN:** 978-84-8380-283-0

**Depósito legal:** Z-2336-2011

**La Fundación Seminario de Investigación para la Paz (Fundación SIP)** fue constituida a finales de 2002 para dar personalidad jurídica propia al trabajo realizado desde 1984 en el marco del Centro Pignatelli de Zaragoza. Su objetivo es contribuir a la investigación para la paz en sus múltiples facetas con un enfoque interdisciplinar, independiente en su orientación. El patronato está formado por dos miembros designados por el Centro Pignatelli, uno por la Compañía de Jesús y uno por cada una de las instituciones públicas que mantienen convenios de colaboración con la Fundación SIP (Gobierno de Aragón y Cortes de Aragón). También está vinculada por un convenio específico con la Universidad de Zaragoza. Es miembro fundador de AIPAZ (Asociación Española de Investigación para la Paz) y, desde 2004, está asociada al Departamento de Información Pública de la Organización de Naciones Unidas.

**P**osee una importante biblioteca, hemeroteca y centro de documentación, de acceso público. Mantiene cada año un proyecto colectivo de sesiones de estudio y debate, programa cursos especializados, realiza trabajos de investigación, elabora informes y propuestas, organiza actividades de Educación para la Paz y pretende incidir en la opinión pública a través de los medios y los movimientos sociales. Colabora estrechamente con otras instituciones dedicadas a la investigación para la paz en el ámbito nacional e internacional.

**E**ntre sus publicaciones colectivas se cuentan:

*En busca de la paz* (1986), *Cultura de la paz y conflictos* (1988), *Naciones Unidas y otras claves para la paz* (1990), *Procesos de cambio y retos pendientes: Este de Europa, China y Sáhara Occidental* (1991), *América Latina y nuevos conceptos de seguridad* (1992), *El Magreb y una nueva cultura de la paz* (1993), *Los nacionalismos* (1994), *Convulsión y violencia en el mundo* (1995), *Cultura de la tolerancia* (1996), *Desarrollo, maldesarrollo y cooperación al desarrollo. África subsahariana* (1997), *Los derechos humanos, camino hacia la paz* (1997), *Los conflictos armados: génesis, víctimas y terapias* (1997), *Europa en la encrucijada* (1999), *Asia, escenario de los desequilibrios mundiales* (2000), *La paz es una cultura* (2001), *La inmigración, una realidad en España* (2002), *Pacificar violencias cotidianas* (2003), *El pulso de América Latina* (2004), *Propuestas para una agenda de paz* (2005), *Afrontar el terrorismo* (2006), *El Mediterráneo, ¿confrontación o encuentro?* (2007), *El agua, derecho humano y raíz de conflictos* (2008), *La emergencia de China e India en el siglo XXI* (2009), *Todavía en busca de la paz* (2010) y, ahora, *África Subsahariana, continente ignorado*.

**A**demás, sus miembros son autores de una larga serie de monografías e informes.

**E**n 1988 recibió de Naciones Unidas el premio **Mensajero de la Paz**, en 1999 se le otorgó el premio **León Felipe por la Paz** y en 2009 el premio **Aragón**.



**Centro Pignatelli**

Pº de la Constitución, 6

Teléfono +34 976 217 215 - Telefax +34 976 230 113

Correo electrónico: [sipp@seipaz.org](mailto:sipp@seipaz.org) - Web: <http://www.seipaz.org>

50008 Zaragoza, España

# ÍNDICE

<i>Presentación</i> , por <i>Carmen Magallón Portolés</i> .....	13
1. <i>La realidad del África Subsahariana</i> .....	19
¿Cómo nos acercamos al estudio de África Subsahariana?, por <i>Alicia Campos Serrano</i> .....	21
África en los umbrales del siglo XXI: estereotipos, claves actuales y desafíos, por <i>Kayamba Tshitshi Ndouba</i> .....	37
Síntesis del debate .....	57
2. <i>El Estado y las instituciones políticas</i> .....	75
Evolución de los sistemas políticos africanos y de las relaciones interafricanas, por <i>Mbuyi Kabunda Badi</i> .....	77
Sudáfrica: El alcance del «milagro», por <i>Lucía Alonso Ollacarizqueta</i> .....	103
Síntesis del debate .....	117
3. <i>Desarrollo socio-económico</i> .....	141
Recursos, desarrollo e inserción de África en el sistema internacional, por <i>Federico Abizanda</i> .....	143
El nuevo marco de relaciones euroafricanas: debates e implicaciones para el desarrollo, por <i>Ainhoa Marín Egoscozabal</i> .....	185
Síntesis del debate .....	197
4. <i>Conflictividad y humanitarismo</i> .....	221
Entre el «nuevo barbarismo» y la «maldición de los recursos»: características, narrativas y debates de los conflictos armados en África, por <i>Óscar Mateos Martín</i> .....	223
La nueva agenda de construcción de la paz en África: oportunidades y desafíos, por <i>Itziar Ruiz-Giménez Arrieta</i> .....	255
Síntesis del debate .....	273
5. <i>Refugiados, desplazados, migrantes</i> .....	297
Los refugiados y desplazados en África Subsahariana, por <i>Mateo Aguirre</i> .....	299
Movimientos migratorios internos y externos en África Subsahariana, por <i>José Julio Martín Sacristán</i> .....	321
Síntesis del debate .....	335

6. <i>Sociedad, culturas y religiones</i> .....	357
Sociedades y culturas africanas en clave de mujeres y en perspectiva de género, por <i>Soledad Vieitez Cerdeño</i> .....	359
Islam y Sociedad en África: Religión, Cultura, Ley y Tradición, por <i>Justo Lacunza Balda</i> .....	381
Síntesis del debate .....	401
7. <i>Política exterior y Cooperación al desarrollo</i> .....	419
África en la política exterior de España, por <i>Carmen de la Peña</i> .....	421
Desarrollo y coherencia de políticas en África subsahariana, por <i>Jaime Atienza e Irene Milleiro</i> .....	445
Síntesis del debate .....	463

## PRESENTACIÓN

Este libro realiza una aproximación interdisciplinar a la realidad del África Subsahariana, desde distintas perspectivas: histórica, política, socioeconómica, cultural y religiosa, y de relaciones exteriores; analiza también la conflictividad y los modelos de acción humanitaria y de cooperación vigentes.

Comienza planteando la cuestión de los estudios africanos, los retos que plantea África como objeto de estudio. Alicia Campos explica los distintos paradigmas que han marcado el conocimiento de esta zona del mundo: el modelo de la tribu, la teoría de la modernización, la teoría de la dependencia, el neoconstitucionalismo y el neopatrimonialismo. Por su parte, Kayamba Tshitshi Ndouba subraya que no podemos hablar de África como algo uniforme, y critica el persistente enfoque catastrofista que se proyecta sobre este continente. Es cierto, escribe, que en África Subsahariana la pobreza multidimensional alcanza sus valores máximos, aunque también lo es que existe una gran diversidad entre países. Al mismo tiempo, se muestra esperanzado ante algunos avances, aportando en apoyo a esta afirmación datos referentes a la evolución del Índice de Desarrollo Humano (IDH) en África, los flujos de la inversión extranjera directa, el crecimiento económico intercontinental, y la representatividad de la mujer en el parlamento, que es más alta que en Asia Meridional, los Estados Árabes y Europa Oriental, aunque este logro se vea menoscabado por las disparidades de género en la educación.

Sobre el Estado y las instituciones políticas, Mbuyi Kabunda Badi hace un balance que incluye mejoras y retrocesos. Entre las mejoras, destaca la emergencia de una sociedad civil cada día más responsable, el papel de los partidos de la oposición como contrapoder y los medios de comunicación en el despertar de la conciencia ciudadana. Entre los aspectos negativos, la manipulación autoritaria de las instituciones, las leyes electorales restrictivas, la permanencia del fraude, la manipulación electoral, el clientelismo y el establecimiento de regímenes represivos, bajo la excusa de los intereses superiores y colectivos de la nación.

Singularizando a Sudáfrica, Lucía Alonso Ollacarizqueta recupera la evolución histórica de los acontecimientos que llevaron a este país a romper con el régimen del *apartheid*. Señala que existe cierta decepción entre los que lucharon por la caída del *apartheid*, porque esperaban otra cosa. En cuanto a la situación económica, aunque el nivel de industrialización de Sudáfrica es más alto que el de otros países, el problema es que durante años se creó un espejismo de riqueza y ahora emerge una realidad más complicada. Hay mucho desempleo y los bajos niveles de educación y capacitación profesio-

nal no favorecen la mejora. Una consecuencia es el aumento de la violencia, algo que desafortunadamente tampoco es distintivo ni exclusivo de este país.

El capítulo siguiente está dedicado al desarrollo socio-económico y a la inserción de África en el sistema internacional. Federico Abizanda Estaben escribe que la promesa del desarrollo de África no se ha cumplido, debido más a fracasos políticos que económicos: fracaso de la clase política, de la occidentalización y de la independencia. África no ha elegido su modo de incorporación al sistema mundial, lo ha sufrido como actor pasivo y prácticamente todas sus estructuras (políticas, económicas, comerciales, monetarias, etc.) están orientadas a facilitar y garantizar el funcionamiento del sistema en función de sus propias exigencias. Diseñada desde fuera, ocupa el lugar que se le ha asignado, gracias también a la complicidad de las elites locales. Hoy África es un continente que produce lo que no consume y consume lo que no produce. En cuanto a las relaciones euroafricanas, en relación con el desarrollo, Ainhoa Marín Egoscózábal profundiza en los compromisos adoptados por la UE en el marco de Cotonú, para la reducción de la pobreza en África no solo a través de la ayuda al desarrollo sino con los nuevos acuerdos comerciales EPAs (*Economic Partnership Agreements*).

Óscar Mateos Martín analiza el mapa, las tendencias y algunas de las principales características de los conflictos armados africanos; critica los discursos dominantes que han dado explicaciones reduccionistas sobre sus causas, básicamente los enfrentamientos tribales, y el control y la codicia por los recursos. No obstante, en los últimos años, un enfoque multidisciplinar, con aportaciones de la antropología, la economía, las relaciones internacionales, los estudios de paz o la historia, ha dado un giro epistemológico al análisis de los conflictos en África, presentándolos como procesos sociales complejos, multidimensionales y multicausales. Ante la agenda de construcción de paz que desarrolla la Comunidad Internacional, Itziar Ruiz-Giménez Arrieta desvela y desmonta el significado de lo que llama «la paz liberal», en un contexto en el que África se ha convertido en uno de los nuevos espacios de resistencia contra los factores locales, nacionales, regionales e internacionales que generan y reproducen sistemas de poder profundamente injustos para la mayoría de la población mundial. Para ella, una de las estrategias de resistencia es dismantelar las dinámicas que están detrás de las supuestas buenas intenciones del «complejo de paz liberal», al que no considera parte de la solución sino del problema.

En el capítulo siguiente, Mateo Aguirre nos invita a reflexionar sobre la situación de los refugiados y desplazados en el África Subsahariana: cómo viven, cuáles son las causas que han provocado su desplazamiento forzado, qué respuestas ofrece la Comunidad Internacional ante contextos tan dramáticos y qué credibilidad merece el trabajo humanitario. Previamente

define el marco y las fronteras para abordar este tema, ya que el término de «subsahariano», a su entender, puede resultar equívoco: países con gran número de refugiados y desplazados, como Chad y Sudán, están a caballo, tanto geográfica como culturalmente entre el África Sahariana y la Subsahariana. Sus regiones del Norte se sitúan en el desierto, su religión es el Islam; mientras las del Sur se extienden en las húmedas selvas tropicales, son cristianas o practican el animismo; una duplicidad geográfica y cultural que está en la base de muchos de sus conflictos.

Por su parte, José Julio Martín-Sacristán Núñez habla de los flujos migratorios, internos y externos, en África Subsahariana, remontándose a la historia y especificando los pueblos que los protagonizaron. En tiempos más recientes, la tendencia dominante en la migración interna ha sido el movimiento de las zonas rurales hacia las urbanas, debido a la persistencia de la pobreza extrema en las comunidades de origen. Ofrece una visión general sobre cómo la globalización está afectando los flujos migratorios en África. Para algunos países estos movimientos migratorios han sido beneficiosos, al favorecer su desarrollo utilizando una mano de obra que no ha tenido que formar. Para otros, en cambio, la fuga de cerebros y de sus mejores ciudadanos los mantiene en una espiral de pobreza de la que les es difícil salir, si no cambian las reglas del juego del comercio exterior.

Al aproximarse a la sociedad y las culturas africanas en clave de mujeres, Soledad Vieitez Cerdeño refiere cómo los movimientos de mujeres africanas hablan de sus enormes avances aunque queda mucho para alcanzar la igualdad de género. De lo que no cabe duda es de la capacidad organizativa y de incidencia de las africanas. Ellas han sabido engarzarse con los movimientos globales para ejercer presión sobre las Naciones Unidas y donantes internacionales, ganando influencia, peso en la representación política, microcréditos y modificación de los roles de género. Las africanas han propiciado cambios jurídicos y políticos de gran calado, han contribuido al enunciado de las Constituciones, sobre la tierra, la herencia, la ciudadanía, la violencia doméstica, la violación y el estupro; han luchado contra la corrupción y se han involucrado en instituciones continentales, regionales y nacionales. También han accedido a puestos políticos relevantes, incluso a la presidencia, como es el caso de Ellen Johnson-Sirleaf, en Liberia.

El potencial humano es la mayor riqueza del continente, afirma Justo Lacunza Balda, la juventud africana, el legado cultural, el caudal lingüístico, el sueño de libertad, el afán por aprender, el tesón en la adversidad y el resurgir religioso son parte esencial del continente africano. En esta riqueza de culturas y religiones, Lacunza mira el continente africano bajo el prisma religioso y cultural del Islam; aborda su llegada, extensión y propagación en África, así como su impacto en las sociedades y las culturas africanas: como

fe, religión y cultura; como orden moral, jurídico y social; como autoridad religiosa y poder político; en sus tendencias y vertiente mística, y también en su vertiente más radical y extremista.

En el último capítulo, Carmen de la Peña expone la política exterior española en África Subsahariana, ahora considerada zona prioritaria. Esta prioridad y la nueva política nacen de compromisos políticos como el nuevo concepto de vecindad, la lucha contra la pobreza, el cumplimiento de los Objetivos del Milenio (ODM) y el contexto de globalización. Está recogida en el Plan África, cuyos objetivos generales son: apoyo a los procesos de consolidación de la democracia y construcción de la paz y la seguridad; contribución a la lucha contra la pobreza; promoción de las relaciones comerciales y de inversión entre España y África y del desarrollo económico africano; consolidación de la asociación con África en materia migratoria; refuerzo del papel de España por la vía multilateral y a través de la UE, y consolidación de la presencia política e institucional española en África. Así como tres objetivos transversales: los derechos humanos, la igualdad de género y la sostenibilidad medioambiental. Además, se ha creado Casa África y una nueva Dirección General para África dentro del MAEC.

Finalmente, Intermón Oxfam expone la situación en África Subsahariana, la única región del planeta en donde la pobreza ha aumentado desde la década de los setenta. Entre los datos que aporta, están los siguientes: el 80% de la población del continente, más de 700 millones de personas, carece de lo indispensable para una vida digna y la esperanza media de vida se ha desplomado a los 41 años, en gran parte debido a la pandemia del VIH/SIDA. En el Informe de Desarrollo Humano del PNUD 2010, de los 30 países con índices de desarrollo humano más bajos, 28 están en África Subsahariana, siendo el último Zimbabwe. La crisis económica también ha tenido un impacto en los países en desarrollo, aunque también ha habido ciertos progresos en los ODM.

Para Intermón Oxfam, el reto de la pobreza en África subsahariana precisa de un abordaje más profundo y un esfuerzo más ambicioso: se necesita pasar de una política de mera cooperación a una política de desarrollo. Y sobre todo, avanzar en la coherencia de las políticas, una mayor coherencia entre los programas de cooperación internacional y las otras políticas que afectan a los países africanos, como las políticas migratorias, comerciales, energética, o pesqueras. España, dicen, es un ejemplo paradigmático de incoherencia, pues mientras las Agencia Española de Cooperación Internacional ha situado a África entre sus prioridades, multiplicando recursos y esfuerzos para reducir la pobreza, otras políticas gubernamentales trabajan exactamente en el sentido contrario. De modo concreto y pragmático, sus propuestas son las siguientes: más y mejor ayuda hacia África; mejorar la fiscalidad domés-

tica en África Subsahariana; fomentar la transparencia en las empresas del sector de hidrocarburos; convertir al Plan África en una herramienta fundamental de la coherencia de políticas para el desarrollo, y poner en práctica el compromiso asumido por España en el propio Plan África, la Ley de Cooperación, el Plan Director de la Cooperación Española y tantos otros documentos; y reforzar la Dirección General de África subsahariana en el Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación.

Como en toda la serie de trabajos de investigación colectiva publicados por la Fundación SIP, en este volumen se incorporan las ponencias tal como fueron expuestas, así como una amplia síntesis de los argumentos intercambiados en los debates a que aquellas dieron lugar.

El proyecto de trabajo que ha servido de base a este libro es deudor del apoyo de las Cortes de Aragón. Hemos de agradecer su edición al Departamento de Educación, Cultura y Deporte del Gobierno de Aragón. Es obligado reconocer el trabajo de Teresa Merino en la transcripción de los debates y el de María Isabel Yagüe en la edición de los originales.

CARMEN MAGALLÓN PORTOLÉS

*Directora de la Fundación Seminario de Investigación para la Paz*  
Zaragoza, febrero de 2011

# **1. LA REALIDAD DE ÁFRICA SUBSAHARIANA**

---



*M. Soledad Vieitez Cerdeño*

En nuestra mirada a las sociedades y culturas africanas en clave de mujeres y con perspectiva de género, es relevante ubicar a las personas, mujeres y hombres del continente, históricamente. Para mal más que para bien, los datos sobre África y los paradigmas que sustentan, incluidas las cuestiones relevantes al género, tienen un contexto particular, aquel del **desarrollo** y la **cooperación internacional** (Vieitez, 2002a). Dicho contexto ha colocado espacial y temporalmente a sus gentes en una intrincada y paradójica situación. De hecho, desarrollo y cooperación han constituido, no solo el eje vertebrador (Rist, 2003; Robertson, 1984), sino también la forma en que nos hemos aproximado, nuestras miradas «científicas» al conocimiento de las sociedades y las culturas africanas (Mohanty, 1988; 1991; 2003; Etienne y Leacock, 1980). Esto es muy importante señalarlo, ya que marca la enorme diferencia entre haber nacido en un entorno que ha sido colonizado o no; entre llevar la pesada carga de ser considerado «subdesarrollado» y «pobre» o no (Schech y Haggis, 2002; Rahnema y Bawtree, 1997; Escobar, 2002; 1997). Hemos conocido a las mujeres africanas y las relaciones de género en el continente, a partir de la necesidad de que las mujeres se integraran en el desarrollo mediante la cooperación y salieran de esa condición «indigna» que concede la pobreza (Boserup, 1970; 1990; Boserup y Liljencrantz, 1975; Sachs, 1992). A medida que iban cambiando los paradigmas en cuanto al género y el desarrollo, íbamos también incluyendo nuevas aportaciones sobre las propias mujeres africanas y su papel en sociedades y culturas (Berger, 2003; Berger y White, 1999; Nashat y Tucke, 1999).

Hay desde luego un largo recorrido en los estudios de género, especialmente en cuanto al desarrollo, entendido este último como igualdad de oportunidades y opciones económicas de hombres y mujeres. Encontramos numerosos abordajes y recetas sobre cómo vencer el subdesarrollo de aquellos países en vías de descolonización, como los africanos, y a los cuales ya se habían aplicado algunas transformaciones en esa dirección durante los últimos estertores del colonialismo (Cf. Robertson, 1984). Lo que sí parece claro a estas alturas es que las recetas fueron decididas *a priori* para África y buena parte de América Latina o Asia. De lo que se hablaba, en realidad, era de equiparar las formas de producción europea con dichas regiones, de modo que pudieran «integrarse» en el sistema internacional. Los retos tenían que ver con la creación de tres ámbitos político-económicos específicos: estado, nación y desarrollo, ninguno de los cuales existían, como tales, en África con la descolonización. No podemos olvidar que se crean más de cincuenta países de golpe y en unas cuantas décadas del siglo pasado. Para las mujeres africanas

«integrarse en el desarrollo» y la economía de esos nuevos países significaría también la liberación del yugo de la desigualdad. Muchos países en ese devenir de retos —estado, nación y desarrollo—, de hecho, incluyeron planes estatales de igualdad para sus ciudadanos: Mozambique, por ejemplo (Vieitez, 2001; 2002b). Muchos otros estados incorporaron progresivamente estas políticas en la década de 1980 y 1990, según salían de sus regímenes de partido único (Vieitez y Jabardo, 2006). Cada una de estas cuestiones sería objeto de debate en sí misma y han sido abordadas en distintas investigaciones que no podríamos comentar aquí. Tiene que ver obviamente con la relación del estado con las mujeres y los hombres africanos, las malas relaciones entre feminismo y nacionalismo, los discursos sobre la gobernabilidad en África o la disposición de las gentes africanas hacia la democracia. También nos llevaría hacia el fenómeno de las sociedades civiles (eso de crear nación) y hasta qué punto o no existen dichas ciudadanías en los estados africanos. Una lectura muy frecuente, tanto como discutible en según qué casos, es que no existen tales ciudadanías, sino intereses étnicos y tradicionales, como si las sociedades africanas no tuvieran otras divisiones y diferencias: clase, edad, generación, religión, estilos de vida, etc. Algunas de estas ideas han dominado con creces en las interpretaciones de las relaciones sociopolíticas y económicas africanas, también de las sociedades y las culturas particulares.

¿Cómo crear desarrollo en general y desarrollo para las mujeres en particular? Es una cuestión compleja que ha sido abordada históricamente con algunas propuestas específicas para determinados países, considerados subdesarrollados o, siendo más positivos, en vías de desarrollo: (a) políticas dirigidas hacia las mujeres (desde 1950), (b) políticas de bienestar o beneficencia (donde las mujeres son pasivas y hay que «animarlas» a actuar), (c) políticas de mujeres en desarrollo (MED), fueran contra la pobreza misma o más relacionadas con hacer eficientes a las mujeres (todas ellas MED en sus distintas versiones consecutivas), (d) políticas de *empowerment* (empoderamiento) femenino, muy relacionadas con género en desarrollo (GED), una vez se comienza a hablar de género en realidad y no únicamente de mujeres como grupo meta, o políticas de equidad.

Contamos, sin embargo, con problemas de fondo muy importantes.

El «desarrollo» se ha centrado fundamentalmente en lo económico (con un concepto de lo económico que, además, es muy reducido) y en la eficiencia de las personas para el buen funcionamiento de los mercados. Y no al revés, esto es, centrar el desarrollo en las personas como han puesto de manifiesto las enunciaciones posteriores del desarrollo humano (Guardiola, Strzelecka, López y Gagliardini, 2010). Si desarrollo es únicamente funcionar en contextos urbanos e industrializados fundamentalmente, solo expone-mos un único modelo económico que puede o no funcionar para todo el

mundo. De hecho no lo hace, pero sobre todo esos planteamientos economicistas impiden que lleguemos siquiera a considerar la enorme variabilidad y creatividad de formas de producir, distribuir e intercambiar, consumir o usar el dinero, en definitiva, subsistir (reproducirse) en contextos como los africanos, con economías modernas, pero también populares y solidarias o con economías que muestran comportamientos «de mercado» en los propios hogares (compra-venta de semillas y otros bienes entre cónyuges, por ejemplo) (Gladwin, 1995; Scott y Moran, 1995; Gordon, 1996; James y Etim, 1999; Snyder y Tadesse, 2005).

Por otro lado, la propia construcción del «género» como concepto, ha venido siendo identificada a partir de los lugares económicos de mujeres y hombres sobre la base de una división sexual del trabajo, así como en una concepción particular de unidad doméstica y hogar (generalmente, una familia nuclear y no de varias generaciones o extensa). Relacionados con mercados y hogares, determinados roles y relaciones de género, eso lo sabemos, pero si cambian los lugares económicos, seguro que también lo hacen las cuestiones estructurales que las soportan. Este es un logro de los estudios sobre las mujeres y el desarrollo, a saber: determinar la conexión entre los roles y las relaciones de género en el hogar y en el mercado. Hay una relación estrecha que era necesario visibilizar, pero las conexiones son complejas y el punto de vista muy relevante.

Por último, relacionado también con el desarrollo, la «economía» es un ámbito que sigue dominado por marcos neoliberales y de mercado que no contempla, al menos en sus teorías explicativas más macro, formas y fórmulas alternativas de entender el comportamiento económico, más allá de salarios, empleo, etc. Buena parte de la economía feminista está rebatiendo estas cuestiones, por ejemplo, el hecho de que el denominado ámbito de lo «doméstico», lo privado o el hogar es enormemente relevante para la reproducción de los sistemas económicos, generando, entre otras cosas, plusvalía.

También se ha ampliado, para bien y para mal, el propio concepto «desarrollo», ahora llevado a múltiples aspectos de la vida humana: derechos y libertades, oportunidades y opciones. Una mayor inflación conceptual de la que hablan autores como Arturo Escobar (1997; 2002) o Gustavo Esteva (en Sachs, 1992) genera mayor polisemia, algo más poliédrico, pero no hay desvinculación real de lo económico, sino reformulaciones sobre lo que falla para que lo económico no funcione (falta de libertad en los mercados, más necesidad de liberalización, mayor protagonismo del sector privado...). Incluso en las perspectivas feministas, una buena parte se ha centrado en incorporar a las mujeres al empleo formal. En la década de los ochenta, se comienza a hablar de «fortalecer las instituciones» y de buena «gobernabilidad». En definitiva, el subdesarrollo se debe a fallos institucionales (corrup-

ción o tribalismos, por ejemplo) y no tanto a otras cuestiones. Más recientemente, se han introducido perspectivas continentales, como la aportada por el NEPAD (muy criticada, por cierto, y con razón) o como las que están generando los propios movimientos transnacionales e internacionales de mujeres, a partir de los numerosos marcos (conferencias internacionales, etc.).

NEPAD (Nueva Estrategia para el Desarrollo Africano o *New Partnership for African Development*, en sus siglas en inglés), una iniciativa de los Presidentes Wade de Senegal, Mbeki de Sudáfrica, Obasanjo de Nigeria y Bouteflika de Argelia, desde la Unión Africana (1999), es la propuesta más reciente (e interna del continente) para la promoción femenina, cuyo objetivo concreto es «acelerar la capacitación de las mujeres con el fin de promover el papel que estas cumplen dentro del desarrollo africano». Propone la integración regional y continental, atajar el desequilibrio entre países africanos e industrializados mediante nueva asociación internacional, incorporar los Objetivos del Milenio, etc. Dentro de la Organización para la Unidad Africana (OUA) o Unión Africana (UA), por ejemplo, se crea la *Women's Unit* en 1992, el mismo año en que se celebra la primera Convención Africana de Mujeres. El problema con propuestas como todas las institucionales derivadas de las propias organizaciones regionales, nacionales o continentales es que las políticas continúan siendo de arriba abajo y no al revés (Mkandawire, 1995).

Una segunda clave en nuestra mirada hacia las **mujeres** y las **cuestiones de género en África** tiene que ver con la forma en que la Antropología ha enunciado sus paradigmas, así como documentado y explicado los roles y las relaciones de género en el continente. Sin duda, ello va estrechamente ligado a la organización social (parentesco, matrimonio o descendencia) y económica (producción, distribución e intercambios, mercados, dinero, consumo) de las sociedades africanas (Moore, 1988; Ardener, 1994; Clark, 1994; 2003; Vieitez, 2005).

El trabajo que «pone en el mapa» a las mujeres africanas para el mundo y el desarrollo es de Ester Boserup, *La mujer y el desarrollo económico* (1970) que aporta dos conclusiones relevantes, las cuales se han constatado prácticamente por completo, siendo matizable la segunda. En primer lugar, afirma Boserup, África es un continente femenino, debido a la centralidad en la producción y en la reproducción. Segundo, las mujeres africanas perdieron con la colonización y los sistemas económicos en los que derivaron. Muy relacionada con las teorías de la modernización y criticada por ese excesivo énfasis dado a las mujeres, este libro no solo generó ríos de tinta y puso la atención en el continente, sino que también contribuyó a varios modelos que ligan cuestiones productivas y reproductivas en el continente, relacionados con otros trabajos de antropólogos como Jack Goody, Claude Meillassoux o

Catherine Coquery-Vidrovitch, en las décadas de los sesenta y setenta. Estos trabajos conectan la desigualdad de género, entre otras, con la organización social y económica de la reproducción, como señalaría posteriormente el también antropólogo Alexander F. Robertson en su libro, *Beyond the Family. The Social Organization of Human Reproduction* (1991).

La vinculación de «desarrollo» y «género» con la economía está en la base de cualquier cambio en la posición de las mujeres a nivel mundial y, desde luego, también en África. No cabe duda de que alcanzar el desarrollo, para sociedades como las africanas u otras del mundo, pasaría por el conocimiento de las especificidades, de los modos de vida particulares y de los mercados desde una perspectiva de género. ¿De qué forma los datos africanos desvelan nuevas formulaciones de las conexiones entre desarrollo, género y economía? ¿Qué aprendemos de los casos y los estudios africanos diversos, especialmente, si incluimos las aportaciones de sociólogas, antropólogas, economistas, en definitiva, de los propios científicos sociales africanos?

La producción en estas materias ha sido extensísima al respecto, particularmente en las décadas de los setenta, ochenta y noventa, justo con las primeras reacciones a los enfoques modernizadores y, como han señalado la antropóloga Jane Guyer y otras autoras, la reacción a algunos modelos y estudios sobre desarrollo y género, como el de Ester Boserup (1970), antes mencionado. La implicación de las mujeres en actividades económicas diversas es uno de los primeros ámbitos de investigación feminista en África. En las décadas ochenta y noventa, la mitad de los estudios estaban focalizados en esas cuestiones conectando la economía política del continente con los roles y las relaciones de género. De hecho, hay una serie de ideas fijas sobre los lugares de las mujeres africanas en el desarrollo y las economías que proceden en parte de algunos de estos estudios donde hay como una suerte de mapa regional (Cornwall, 2005; Cf. Hodgson y McCurdy, 2001; CODESRIA, 2004; Cole, Manuh y Miescher, 2007).

En el *África austral* o la región sur predominan estudios sobre impacto de las políticas de la reserva de trabajo en los roles y las relaciones de género, también se aportan investigaciones sobre violencia, protestas populares y resistencias, sobre las mujeres en relación con el estado y sus políticas, siendo la influencia marxista muy evidente. Destacan autoras como Belinda Bozzoli y Cheryl Walker. En *África central y oriental* mucho se ha escrito sobre domesticidad, relaciones maritales y sexuales, opciones de subsistencia, asociacionismo femenino, luchas nacionalistas y «desarrollo». Señalamos en este sentido a las autoras Christine Obbo, Marjorie Mbilinyi, Louise White o Claire Robertson. En estos contextos, las mujeres aparecen representadas en contextos de subordinación y opresión femenina, si bien (sobre todo con Robertson y Obbo) se atisba la agencia de las mujeres y el

activismo de base. Finalmente, en *África occidental* las mujeres africanas aparecen descritas con gran autonomía y poder. Destacamos las contribuciones de Bolanle Awe, Kamene Okonjo y Ama Ata Aidoo. Muchas de las críticas a las visiones occidentales sobre las mujeres y las sociedades africanas vienen de esta región a partir de autoras como las siguientes: Ife Amadiume, Oyeronke Oyewùmi, Catherine Obianuju Acholou, Molará Ogundipe-Leslie, Obioma Nnamaeka y Ayesha Imam. También sobre él se ha dado prioridad al estudio de las unidades domésticas y los hogares (por ejemplo, Simi Afonja, Jane Guyer, Eleanor Fapohunda, Felicia Ekeijuba y Ann Whitehead).

No siempre, como comentamos arriba, los procesos políticos y económicos han tenido un impacto negativo sobre las mujeres; ha habido singulares excepciones estudiadas en casos africanos, tales como el de las *signares* de Senegambia y la costa alta de Guinea en los siglos XVIII y XIX, relatado por George Brooks, en 1983. Se trata de mujeres wolof y lebou que aprovecharon el encuentro colonial para ejercer de intérpretes y dominar sectores económicos. El mayor número de *signares* se encontraba en la Isla de N'Dar en el río Senegal y ya gozaban de bastante independencia en sus sociedades, por lo que se sintieron especialmente atraídas hacia las nuevas oportunidades socio-económicas derivadas del encuentro colonial. Las *signares* crearon una forma de vida que iba más allá de las relaciones económicas y que se perpetuó en la región de Senegambia durante mucho tiempo. Un segundo ejemplo está relacionado con la aplicación de los programas de ajuste estructural y social desde 1982 en adelante en más de 30 países africanos. Nakanyike Musisi (1995) muestra cómo vendedoras ambulantes de comida (sándwiches, bocadillos, etc.) en los mercados nocturnos de Kampala pueden encontrar prosperidad, mediante nuevas formas de relacionarse con los clientes. Musisi analiza, por ejemplo, cómo las mujeres Baganda se involucran en nuevas formas de mercado, mientras reformulan sus identidades y relaciones de género. A veces, los cambios económicos generan huecos que, de pronto, sitúan a las mujeres en el centro de las cuestiones económicas. Siempre están ahí, pero se les presentan oportunidades de acumulación y acceso a recursos y algo de riqueza.

Inicialmente se reducía la subordinación femenina exclusivamente a su situación marital (en tanto que cónyuge y esposa involucrada en los linajes de sus maridos). Sin embargo, buena parte de la investigación ha comenzado a cuestionar la simplicidad con la que se habla de las relaciones familiares, los hogares y las unidades domésticas en África. Entre otros, se documenta y explica que los hogares no son unidades de recaudación única, sino que hay divisiones y parcelas varias de administración (ver, por ejemplo, el libro que editan Daisy Dwyer y Judith Bruce, *A Home Divided: Women and Income in the Third World*, de 1988).

Las investigaciones de la antropóloga Jane Guyer, por ejemplo, han sido cruciales para desmontar muchos de los prejuicios existentes en cuanto a la agricultura femenina en África, especialmente, lo reducido de la división sexual de trabajo (porque no incluye los cambios que se producen, ni explica el valor o la intensidad del propio trabajo de hombres y mujeres). Para Guyer es más relevante analizar la producción con perspectiva de género que hablar de la posición de las mujeres en los sistemas productivos. Sus aportaciones sobre Camerún, y los beti en particular, son muy valiosas para demostrar cómo las mujeres pueden estar en mejor disposición de sacar a sus familias adelante que los hombres, ante la caída de los precios del cacao, por ejemplo, ya que ellos están centrados en la agricultura comercial (muchas veces monocultivo: cacao, algodón, etc.) y sus opciones económicas quedan radicalmente limitadas.

El hecho de que las mujeres sean centrales en la agricultura africana, como de hecho lo son, no es óbice para que automáticamente deduzcamos que cada africana es una esposa dependiente, cultivadora de subsistencia solamente y controlada por los parientes masculinos en términos de acceso a la tierra y al trabajo. Ann Whitehead, sin ir más lejos, demostró que existían fórmulas de «trapicheo», «regateo» (*bargaining*) conyugal mediante las cuales había un pulso sobre el control de los recursos. Otras autoras, como Bridget O’Laughlin han desmontado muchos de los prejuicios en torno al mito de la familia rural africana: una excesiva idealización de los roles y las relaciones de género en ellas.

Los planificadores del desarrollo se han centrado mucho en fórmulas como las siguientes: generación de ingresos o microcréditos para las mujeres (Bryccesson, 1995), para conseguir la igualdad entre hombres y mujeres. Muchos de estos proyectos (por desconocimiento de elementos particulares) han tenido el efecto contrario al esperado o previsto, ya que han resultado en mayores tensiones y «trapicheos» conyugales, los cuales desequilibran las relaciones de género, más que lo contrario. Se trata de una negociación constante para ganar espacios de poder en el que las mujeres se hallan inmersas (si nos tomamos la agencia femenina muy en serio, como deberíamos). Es también importante destacar a quienes son identificadas como beneficiarias de los proyectos de ese tipo, pero en definitiva debemos indicar que, primero, la autonomía económica no implica necesaria y automáticamente la equidad de género o la mejora de la posición de las mujeres y, segundo, muchas veces son las mujeres mayores o aquellas con mejor posición quienes acceden a estas opciones.

Hay muchas limitaciones locales para alcanzar las ventajas del desarrollo. Además está la complejidad de los mundos femeninos (y masculinos) de diversas edades, generaciones, posición, clase, creencias, etc. Solo fijándonos

en el tema del acceso a la tierra en África, según el propio Banco Mundial (*Engendering Development*, 2001) vemos que, en dicha región, existe la mayor heterogeneidad mundial en cuanto a derechos de acceso femenino a la tierra, el cual está generalmente regulado por su pertenencia a grupos sociales y familiares, como servicio por su trabajo, por ventas o usufructos. Hay áreas donde leyes islámicas conceden muchos derechos femeninos: por ejemplo, en áreas norte de Tanzania, costa suajili y zona oriental de Sudán. En el centro y oeste de África, aunque varía según las zonas, las normas locales conceden amplios derechos a las mujeres. No obstante, en la mayoría del África subsahariana los accesos a la tierra vienen determinados en función de la pertenencia a grupos familiares por matrimonio. Así, en la región oeste suelen perder derechos con separación, viudedad o divorcio. En el este, existen complejas fórmulas de propiedades domésticas. Acceden al ganado y la tierra dentro de las mismas con derechos y obligaciones. En el África austral a veces puede llegar a haber un control férreo masculino con pérdida absoluta en caso de separación. Áreas de Zimbabwe serían la excepción a esta regla. Las herencias matrilineales son también muy importantes, si bien muchas de ellas se han venido tornando patrilineales progresivamente. Grupos matrilineales Baulé de Costa de Marfil tienen grandes beneficios, mientras que las mujeres Akan (Ghana) no saldrían muy bien paradas en este sentido.

A día de hoy, en términos comparativos una elevada proporción de mujeres asalariadas de las zonas rurales de Mozambique son divorciadas, separadas o viudas, lo que llama la atención una vez más sobre los cambiantes patrones familiares, en relación con los mercados de trabajo (como indican Carlos Oya y John Sender). Dichas mujeres tienen mejores empleos, invierten más en la educación de sus hijas e hijos, por lo que Oya y Sender sugieren que debe promocionarse el empleo formal, remunerado apropiadamente, en los contextos rurales africanos. Los sistemas familiares de intercambio de bienes han sido también transformados en este sentido, por lo que encontramos nuevos arreglos familiares, donde los pagos de riqueza/precio de la novia (*bridewealth/brideprice*) para el matrimonio han cambiado considerablemente. Por otro lado, contamos con sistemas tradicionales y modernos de ahorro y crédito en las economías populares africanas que dan una idea del manejo de lo económico en contextos de «subdesarrollo» o pobreza: *kivaty* (Tanzania), *stokvels* (Sudáfrica), *tontines* (África occidental), *caixas económicas* (Mozambique); en otros lugares tienen otras denominaciones: *susu*, *xitique*, *moziki*, *likelemba...*; asociaciones de ayuda mutua *mbotaye* (Senegal). Es necesario profundizar más en las formas de inversión femenina en los sistemas rurales africanos. Las formas de reproducción (biológica, mano de obra y social) adquieren nuevas creaciones ante las crisis mundiales, los distintos programas de desarrollo, etc.

Es necesaria la ampliación del concepto «género», más allá de dicotomías (doméstico/público) hacia cuestiones de reproducción, especialmente la social, y un mayor conocimiento de la especificidad de los sistemas de género en las sociedades africanas. Bibi Bakare Yussuf ha hablado de la fenomenología del género, esto es, ver las relaciones de poder y género como un entramado complejo que recoja las vivencias y los valores de las mujeres africanas en sus roles cotidianos y vitales. La historiadora Iris Berger (2003) señala que desde la década de los noventa observamos el estudio de las mujeres como «sujetos históricos generizados», aunque no antes de esa década. Desafortunadamente, durante buena parte de la historia conjunta del género y el desarrollo, sobre todo hemos hablado de mujeres, no de género.

Desde 1990 en adelante, se inician nuevas temáticas y se cuestiona, entre otras cosas, la construcción sociocultural del género y los usos de la categoría «mujer» en las sociedades africanas. En esta línea se revisan las interpretaciones sociológicas de algunas sociedades, como contempla el trabajo sociológico de las nigerianas Ife Amadiume (1987) y Oyeronke Oyewùmi (1997; 2003), sobre las sociedades Igbo y Yoruba, respectivamente. Cabe destacar, por ejemplo, el interés especial de Ife Amadiume en demostrar la flexibilidad de las categorías de género. Por ello nos habla de hijas varones y esposos femeninos, es decir, mujeres que adquieren «estatus masculino» en sus familias a falta de hijos varones, así como mujeres que adquieren «esposas» para cumplir sus ambiciosos objetivos económicos.

Una segunda tendencia de investigación sobre las mujeres del África pre-colonial, como nos comenta Iris Berger (2003), centra su atención en aspectos, antes apenas atendidos, como la maternidad, la sexualidad y el nacimiento de hijas e hijos en sí mismos (y no como variables añadidas a otras transformaciones sociológicas) (Arnfred, 2004). Ciertamente, el estudio de las propias mujeres en regiones diversas, dentro del contexto de los grupos étnicos particulares, ha permitido conocer en profundidad cómo y por qué se producen ciertas transformaciones en los roles y las relaciones de género durante el colonialismo y en tiempos más recientes (Vieitez, 2001; 2002a; 2005).

La esfera doméstica, con la maternidad en particular como ámbito de poder y autonomía económica, es una de las líneas de avance en materia de ampliación del marco de lo económico en direcciones nuevas. Las excepcionales contribuciones de Oyèrònké Oyewùmi han sido en el análisis de la maternidad en África donde, por ejemplo en el caso de la sociedad Yoruba, como en tantos otros conocidos etnográficamente, no lleva a la *separación* de la esfera pública o a limitar el poder de las mujeres. Las recientes revisiones de la maternidad y sus comparaciones con otros modelos del norte de Europa son focos primordiales de revisión de la categoría género (Oyewùmi, 2003;

Arnfred, 2004), así como de las cuestiones ligadas al poder y a la autonomía para las mujeres. La institución africana de la maternidad, en palabras de Oyewùní, sobrepasa la propia cuestión de género, ya que es previa a lo social (o «pre-social»), prenatal, postnatal y «de por vida», por tanto no existiendo ningún equivalente para tal institución, ni rol de género similar, en el caso de los varones. Desde este punto de vista la maternidad, precede a todo lo demás y, por tanto, no podemos «esencializarla», ni trivializar lo que significa para las mujeres africanas desde un análisis del género. En la maternidad Yoruba, una hija o hijo sin madre es huérfana (indiferentemente de si el padre está o no presente). Es tan significativo en este contexto, como en otros, que es el/la bebé antes de nacer quien escoge a la madre adecuada (prenatal). Ante un nacimiento, no solo aparece una entidad, sino dos, a saber: la madre proveedora (*abiyamo*, en Yoruba) y la criatura. La muerte por parto es la mayor tragedia para la sociedad Yoruba, ya que involucra a toda la comunidad y no solo a la mujer. El poder de la mujer embarazada es tal porque vive entre dos mundos, el de los vivos y el de los no nacidos y muertos; algo, nos dice Oyewùní, que solo las mujeres podemos conseguir, de ahí esa fuente de poder tan importante.

Una tercera clave tiene que ver con las **conexiones entre desarrollo, género y economía**, a las que habría que añadir **cultura** (Jolly y Cornwall, 2002a y 2002b), por supuesto. Necesitamos dicho marco de interrelaciones para comprender las sociedades y las culturas africanas que son ricas, flexibles, modernas y tradicionales, aunque sobre todo contemporáneas, adaptables y cambiantes, no ancestrales; desde luego, tanto, igual o más como las de cualquier otra región del planeta. Es ahí donde situamos así mismo las acciones, las estrategias, los feminismos, los movimientos sociales y de mujeres; en definitiva, las alternativas al desarrollo, al género, a la economía global y única, los desafíos y los retos culturales de todo un continente, siempre en el camino, siempre en desarrollo.

Ya hemos comentado la importancia de la implicación de las mujeres en una diversidad de actividades económicas, como ámbito preferente de investigación feminista en África. En las décadas de los ochenta y noventa, más de la mitad de estudios estuvieron focalizados en estas cuestiones. Y así ha seguido en lo que va de siglo. Se constata que las mujeres africanas usan estrategias para contrarrestar pérdidas de espacios, por ejemplo, en el terreno de la propiedad de la tierra. Estas pérdidas femeninas tienen que ver, por ejemplo, con el descenso de la disponibilidad de las mismas (y/o con que los maridos se nieguen cada vez más a «repartirlas»). Movilizaciones importantes en términos económicos (leyes de tierras, subidas de impuestos, crecientes precios de alimentos básicos, etc.) son cada vez más visibles y relevantes en los estudios, si bien son hartamente conocidas en estudios históricos de la época colonial. Ello constata la capacidad de acción y la agencia de las mujeres,

quienes buscan alianzas con el estado, «re-interpretan» y/o reclaman «costumbres» anteriores o nuevas con el fin de conseguir objetivos económicos (acceso a tierras y demás recursos, poder político, etc.). Todo ello de cara a sus propios estados, las entidades regionales o continentales y los diversos agentes del desarrollo. Es muy importante la reinención femenina de la tradición africana, ámbito no suficientemente investigado todavía.

Sobre los movimientos de mujeres en África, debemos reseñar la enorme riqueza y heterogeneidad, así como una enorme pluralidad de voces y grupos en África, histórica y actualmente (Tripp y Kwesinga, 2002; Tripp, Casimiro, Kwesinga y Mungwa, 2009). Los movimientos de mujeres africanas se hicieron especialmente visibles desde la década de los noventa. Las organizaciones femeninas fueron consiguiendo, poco a poco, independizarse de los gobiernos y de los partidos políticos, que habían sido dominantes en cada país. A diferencia de las tres primeras décadas tras las independencias, dichas organizaciones comenzaron a lograr recursos propios, a elegir a sus propias *lideresas* y a forjar, y/o en definitiva escribir agendas propias sobre los derechos de las mujeres, ya nunca más dominadas y/o dictadas únicamente por el partido en cuestión o por el propio aparato gubernamental. Es verdad que muchas de esas hojas de ruta femeninas han venido inspiradas por el feminismo global, pero también hay que señalar que supusieron relevantísimas contribuciones para la comprensión (y el conocimiento) de los propios derechos femeninos en África (Tripp, 2000; 2001; 2004; 2006; Tripp y Kwesinga, 2002; Tripp, Casimiro, Kwesinga y Mungwa, 2009).

El año 2000 marca un hito en la existencia de movimientos de mujeres en el mundo (marchas de mujeres, manifestaciones multitudinarias a escala global, etc.) y en África. Estos movimientos tienen que ver con las tendencias de los estados a reducir déficits y gastos; los recortes en sectores públicos, femeninos en su mayoría, la privatización sistemática en sectores como salud y educación, la intensificación del trabajo no remunerado, donde las mujeres pasan a ser una reserva de trabajo una vez más. En países en desarrollo, la liberalización a ultranza de las economías ha conducido a una concentración de mujeres en determinados empleos y sectores «formales» de la agricultura, industrias de zonas francas, etc. Dos transformaciones substanciales en el empleo, tales como el aumento del mal llamado sector «informal» y el aumento del empleo femenino en sectores feminizados con contratación a tiempo parcial, temporal o eventual...

Las redes creadas en África (también Asia) han generado movimientos transnacionales, donde la agenda feminista forma parte de otras muchas agendas, que tienen que ver con opciones de ciudadanía (marginación, el acceso a derechos políticos y a medios de producción como la tierra, etc.). Debemos incidir en que los foros globales y de movilización internacional

han ayudado a la globalización de estos movimientos por regiones del mundo, por ejemplo, las africanas: centro, este, sur..., pero nunca (o casi nunca) les preceden. Como señala Aili M. Tripp, desde el día en que las parlamentarias ruandesas alcanzaron el 49% de los escaños (cifra que más adelante aumentaría hasta un 56%), el porcentaje más alto del mundo, quienes abogan por una mayor representación política de la mujer, en cualquier rincón del planeta, han dirigido su mirada hacia África para entender mejor los procesos de mejora de la participación femenina en la arena política (Tripp, Casimiro, Kwesinga y Mungwa, 2009). Es muy significativo el hecho de que las mujeres se alejen del sectarismo en todas sus fórmulas, no solo partidarias, sino también religiosas, raciales o étnicas... Hay obviamente muchos riesgos, tales como la conversión de mujeres carismáticas, activistas de primera línea en cargos oficiales y «femócratas». ¿Hasta qué punto benefician a las mujeres? Se dan conflictivas, dialécticas y paradójicas relaciones entre activismo, intelectualidad, *lideresas* políticas locales y/o del desarrollo y la cooperación, profesoras, la sociedad civil y el elenco de agrupaciones femeninas (y feministas), todo ello relacionado con el ámbito de lo político, social y económico (Tripp, 2000; 2001; 2004; 2006; Tripp y Kwesinga, 2002; Tripp, Casimiro, Kwesinga y Mungwa, 2009).

La importancia de los movimientos 50/50 en Sudáfrica, Namibia, Sierra Leona, Uganda, Kenia, Tanzania, Malawi, Gambia y Senegal, son extraordinariamente relevantes. Algunas de las tasas más altas de participación femenina en el poder legislativo las encontramos en África: Burundi (31%), Sudáfrica (45%), Mozambique (39%), Angola (39%), Tanzania (30%), Uganda (32%) y Namibia (27%). Con la excepción de Tanzania, se trata de países que emergen de un conflicto bélico o social de inmensas proporciones, lo que dice mucho de la propia movilización femenina (Tripp, Casimiro, Kwesinga y Mungwa, 2009).

Desde 1990 en adelante, las mujeres comenzaron a aspirar a puestos políticos nacionales e internacionales con mayor énfasis: candidatas femeninas a la Presidencia (Kenia y Liberia), nominadas por sus partidos para la presidencia, como son los casos de Angola, Burkina Faso, Guinea-Bissau, São Tomé y Príncipe, República Centroafricana, Kenia, Nigeria o Tanzania. Según Aili Mary Tripp, las contribuciones de las mujeres africanas están relacionadas con el enunciado de las constituciones africanas, las batallas legislativas sobre aspectos relacionados con la tierra, la herencia, la ciudadanía, la violencia doméstica, la violación y el estupro. Especialmente relevantes, también, han sido las batallas contra la corrupción política que incluso han costado la vida a algunas mujeres o la resistencia a la afiliación étnico política, que tanto se dice aquejan a los estados africanos y sus elites políticas (Tripp, 2000; 2001; 2004; 2006; Tripp y Kwesinga, 2002; Tripp, Casimiro, Kwesinga y Mungwa, 2009).

Los movimientos africanos han respondido a innumerables asuntos con estrategias de todo tipo en materias esenciales: pobreza, conflicto, violencia, marginación política. Las mujeres son actrices globales que parten de la transformación de sus propias sociedades y hogares. Hablamos de quienes han sabido engarzarse con los movimientos globales para ejercer presión sobre las Naciones Unidas, otras agencias multilaterales y, ciertamente, sobre los donantes internacionales. Las africanas han propiciado cambios jurídicos y políticos de toda magnitud y calado, tales como cartas, protocolos, convenciones y tratados, siempre desde sus circunstancias locales concretas, para asegurarse de que sus demandas alcanzaran las agendas políticas, así como para involucrarse en instituciones continentales, regionales y nacionales en África: SADC, ECOWAS, NEPAD... Por consiguiente, los movimientos africanos de mujeres se han beneficiado de los cambios políticos internacionales, así como de los movimientos feministas transnacionales. De ese modo, han ganado en influencia, en representación política, microcréditos, presupuestos de género y, de forma muy relevante, en el tratamiento de las cuestiones culturales que restringen los cambios en las propias construcciones de género (Tripp, 2000; 2001; 2004; 2006; Tripp y Kwesinga, 2002; Tripp, Casimiro, Kwesinga y Mungwa, 2009).

La década de 1990 ha marcado no solo la liberalización política de buena parte de África, sino que ha provocado nuevas formas de activismo femenino y feminista, dando pie a nuevas formulaciones sobre los derechos femeninos a alcanzar. Si bien las activistas dentro de los movimientos africanos de mujeres, generalmente, piensan que aún hay un largo recorrido antes de que la igualdad de género sea un hecho, constatamos que ha habido enormes avances en la última década (2000-2010) que devienen de toda esa actividad anterior (1980-2000). Los mayores logros han sido en educación, salud y representación política. No cabe duda de que el feminismo se ha convertido en una fuerza ideológica de primera magnitud, especialmente entre la nueva generación de activistas, quienes han redefinido el término para que les sirva en los contextos africanos. (Tripp, 2000; 2001; 2004; 2006; Tripp y Kwesinga, 2002; Tripp, Casimiro, Kwesinga y Mungwa, 2009).

### Referencias bibliográficas

- ARNFRED, S. (Ed.) (2004), *Re-thinking Sexualities in Africa*, Uppsala, The Nordic Africa Institute.
- (Ed.) (1994), *Persons and Powers of Women in Diverse Cultures, Essays in commemoration of Audrey I. Richards, Phyllis Kaberry and Barbara E. Ward*, Oxford, Berg Publishers Ltd.

- BERGER, I. (2003), «African Women's History: Themes and Perspectives», *Journal of Colonialism and Colonial History*, 4 (1).
- BERGER, I. y WHITE, E. F. (1999), *Women in Sub-Saharan Africa. Restoring Women to History*, Indianapolis, Indiana University Press.
- BOSERUP, E. (1970), *Women's Role in Economic Development*, Londres, Allen y Unwin.
- (1990), *Economic and Demographic Relationships in Development*, Johns Hopkins University Press.
- BOSERUP, E. y LILJENCANTZ, C. (1975), *Integration of Women in Development. Why. When. How*, United Nations Development Programme.
- BRYCESON, D. F. (Ed.) (1995), *Women Wielding the Hoe. Lessons from Rural Africa for Feminist Theory and Development Practice*, Oxford, Deborah F. Berg Publishers.
- CODESRIA (2004), *African gender scholarship: Concepts, methodology and paradigms*, Gender Series, 1. Council for the Development of Social Sciences Research in Africa (CODESRIA), Dakar.
- COLE, C.; COLE, M.; MANUH, T. y MIESCHER, S. F. (Eds.) (2007), *Africa after Gender?*, Bloomington, Indiana University Press.
- CORNWALL, A. (Ed.) (2005), *Readings in Gender in Africa*, The International African Institute and School of Oriental and African Studies (SOAS), Londres.
- CLARK, G. (1994), *Onions are my husband. Survival and Accumulation by West African Market Women*, Chicago, The University of Chicago Press.
- (Ed.) (2003), *Gender at Work in Economic Life*, Walnut Creek, Altamira Press.
- EADE, D. (Ed.) (2002), *Development and Culture: A Development in Practice Reader*, OXFAM.
- ESCOBAR, A. (1997), «Anthropology and Development», *International Social Science Journal*, 154: 497-516.
- (2002), «The Problematization of Poverty: The Three Worlds and Development», en *Development: A Cultural Studies Reader*, S. SCHECH y J. HAGGIS (Eds.), Oxford, Blackwell Publishers, pp. 79-92.
- ETTIENNE, M. y LEACOCK E. (Eds.) (1980), *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*, Nueva York, Praeger Publishers.
- FERGUSON, J. (1990), *The Anti-Politics Machine. «Development», Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*, Cambridge University Press.
- (2002), *The Constitution of the Object of «Development»: «Lesotho as a Less Developed Country»*, en S. SCHECH y J. HAGGIS (Eds.), *Development: A Cultural Studies Reader*, Oxford, Blackwell Publishers, pp. 93-102.
- GLADWIN, C. H. (Ed.) (1995), *Structural Adjustment and African Women Farmers*, Gainesville, University of Florida Press.

- GORDON, A. A. (1996), *Transforming Capitalism and Patriarchy: Gender and Development in Africa*, Lynne Rienner Publishers.
- GUARDIOLA WANDEN-BERGE, J.; STRZELECKA EWA, K.; LÓPEZ CASTELLANOS, F. y GAGLIARDINI, G. (Eds.) (2010), *Economía y Desarrollo Humano: Visiones desde distintas disciplinas*, Colección Periferias, 8, CICODE, Universidad de Granada.
- HODGSON, D. L. y MCCURDY S. A. (Ed.) (2001), «*Wicked*» *Women and the Reconfiguration of Gender in Africa*, Oxford, James Currey.
- JAMES, V. U. y ETIM J. S. (Eds.) (1999), *The Feminization of Development Processes in Africa. Current and Future Perspectives*, Praeger Publishers.
- JOLLY, S. y CORNWALL, A. (2002a), *Gender and Cultural Change. Overview Report*, BRIDGE, Institute of Development Studies.
- (2002b), *Gender and Cultural Change. Supporting Resource Collection*, BRIDGE, Institute of Development Studies.
- MACCLANCY, J. (Ed.) (2002), *Exotic No More. Anthropology on the Front Lines*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press.
- MKANDAWIRE, T. (Ed.) (2005), *African Intellectuals. Rethinking Politics, Language, Gender and Development*, Dakar y Londres, CODESRIA Books y Zed Books.
- MOHANTY, C. T. (1988), «Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses», *Feminist Review*, 30, pp. 61-88.
- (2003), «Under Western Eyes Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles Signs», *Journal of Women in Culture and Society*, vol. 28, n.º 2, pp. 499-535.
- MOHANTY, C. T.; RUSO, A. y TORRES, L. (Eds.) (1991), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, Indiana University Press.
- MOORE, H. L. (1988), *Feminism and Anthropology*, University of California Press.
- NASHAT, G. y TUCKE, J. E. (1999), *The Middle East and North Africa. Restoring Women to History*, Indianapolis, Indiana University Press.
- OYEWÚMÍ, O. (1997), *The Invention of Women. Making African Sense of Western Discourses*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- (Ed.) (2005), *African Gender Studies. A Reader*, Nueva York, Palgrave MacMillan.
- PÉREZ DE ARMIÑO, C. (Dir.) *et al.* (2001), *Diccionario de acción humanitaria y cooperación al desarrollo*, Barcelona y Bilbao, Icaria y Hegoa: <http://dicc.hegoa.efaber.net/>.
- RAHNEMA, M. (Ed.) y BAWTREE, V. (1997), *The Post-Development Reader*, Londres, Zed Books.
- RAMÍREZ DE HARO, G. *et al.* (2002), *Desarrollo y cooperación en zonas rurales de América Latina y África. Para adentrarse en el bosque*, Madrid, Hegoa, Los libros de la Catarata.

- RIST, G. (2003), *The History of Development: From Western Origins to Global Faith*, Londres, Zed Books.
- ROBERTSON, A. F. (1984), *People and the State. An Anthropology of Planned Development*, Londres, Cambridge University Press.
- (1991), *Beyond the Family. The Social Organization of Human Reproduction*, University of California Press.
- SACHS, W. (Ed.) (1992), *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*, Londres, Zed Books (Online en castellano, 1996): <http://www.ivanillich.org/Lidicc.htm>.
- SCHECH, S. y HAGGIS, J. (Eds.) (2002), *Development. A Cultural Studies Reader*, Oxford, Blackwell Publishers Ltd.
- SCOTT, C. V. y MORÁN, M. H. (Eds.) (1995), *Gender and Development: Rethinking Modernization and Dependency Theory*, Lynne Rienner Publishers.
- SNYEDER, M. C., y TADESSE, M. (2005), *African Women and Development, Atlantic Highlands*, NJ: Zed Books.
- STEADY, F. C. (2006), *Women and collective action in Africa*, Nueva York, Palgrave MacMillan.
- TRIPP, A. M. (2000), *Women and Politics in Uganda*, Madison, University of Wisconsin Press.
- (2001), «Women and Democracy. The New Political Activism in Africa», *Journal of Democracy*, 12 (3), pp. 141-155.
- (2004), «The Changing Face of Authoritarianism in Africa: The Case of Uganda», *Africa Today*, 50 (3), pp. 3-26.
- (2006), «The Evolution of Transnational Feminisms: Consensus, Conflict and New Dynamics», *Global Feminism: Transnational Women's Activism, Organizing, and Human Rights*, Nueva York, New York University Press.
- «Women's Movements in Africa», en *Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, Blackwell, Forthcoming.
- TRIPP, A. M. y KWESINGA, J. (Eds.) (2002), *The Women's Movements in Uganda. History, Challenges, Prospects*, Kampala, Fountain.
- TRIPP, A. M.; CASIMINO, I.; KWESINGA, J. y MUNGWA, A. (2009), *African women's movements. Changing political landscapes*, Nueva York, Cambridge University Press.
- UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME (2003), *Millennium Development Goals National Reports. A Look Through a Gender Lens*, Nueva York, United Nations Development Programme (UNDP).
- VIEITEZ CERDEÑO, M. S. (2001), *Revolution, Reform, and Persistent Gender Inequality in Mozambique*, UMI Publishing Dissertation Services y Bell and Howell, Michigan, Ann Arbor.

- (2002a), «La consideración de los actores en las zonas rurales: Mujeres africanas y desarrollo rural», en *Desarrollo y cooperación en zonas rurales de América Latina y África. Para adentrarse en el bosque*, de G. RAMÍREZ DE HARO et al. (Coords.), Madrid, Hegoa, Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional Los libros de la Catarata, pp. 185-199.
  - (2002b), «Retos y estrategias del movimiento de mujeres mozambiqueñas: Apuntes de una revolución de género contemporánea», en *Mujeres de un solo Mundo. Globalización y multiculturalismo*, de C. GREGORIO GIL y B. AGRELA ROMERO (Eds.), Colección *Feminae*, Granada, Instituto Universitario de Estudios de la Mujer, Universidad de Granada.
  - (2005), «Miradas antropológicas al género», en *Miradas desde la perspectiva de género. Estudios de las mujeres*, de I. DE TORRES RAMÍREZ (Coord.), Madrid, Narcea, S. A. y Fundación INVESNES, pp. 63-75.
- VIEITEZ CERDEÑO, M. S. y JABARDO VELASCO, M. (2006), *África subsahariana y diáspora africana: género, desarrollo, mujeres y feminismos*, en *África en el horizonte. Introducción a la realidad socioeconómica del África subsahariana*, de A. SANTAMARÍA PULIDO y E. ECHART MUÑOZ (Coords.), Madrid, Los libros de la catarata, IUDC/UCM, AEI, pp. 165-194.
- VIEITEZ CERDEÑO, M. S. y OCHOA RODRÍGUEZ, M. D. (Eds.) (2009), *Diagnóstico de género en África Subsahariana*, Granada, Agencia Española de Cooperación para el Desarrollo (AECID) y Periferia, Consultoría Social.
- VISVANATHAN, N. (Coord.); DUGGAN, L.; NISONOFF, L. y WIEGERSMA, N. (Eds.) (1997), *The Women, Gender and Development Reader*; Londres y Nueva Jersey, Zed Books.
- WALLMAN, S. (Ed.) (1977), *Perceptions of development*, Cambridge University Press.
- WORDL BANK (2001), *Engendering Development. Through Gender Equality in Rights, Resources, and Voice, A World Bank Policy Research Report*, Washington, D.C. y Nueva York, World Bank /Oxford University Press.

### Algunos enlaces de interés

ADICHE, C. N., *El peligro de una sola historia*.

[http://www.ted.com/talks/lang/spa/chimamanda\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story.html](http://www.ted.com/talks/lang/spa/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story.html).

AFRICAN GENDER INSTITUTE, Ciudad del Cabo, Sudáfrica (Revista *Feminist Africa*):

<http://web.uct.ac.za/org/agi/>

BRIDGE (IDS): <http://old.bridge.ids.ac.uk/>

CIDA: <http://www.acdi-cida.gc.ca/equality>

CODESRIA (*Council for the Development of Social Science Research in Africa*,  
Dakar, Senegal): <http://www.codesria.org>.

JENDA, *Journal of Culture and African Women Studies*:  
<http://www.jendajournal.com/jenda>.

SIYANDA: <http://www.siyanda.org>.

UNESCO: <http://portal.unesco.org/culture/>

**SOCIEDAD, CULTURAS Y RELIGIONES**

**SÍNTESIS DEL DEBATE**

**Soledad Vieitez.** Cuando me aproximo a los temas de África, especialmente al tema de género, lo que me interesa es buscar estrategias o fórmulas para la igualdad. El tema de la igualdad de género es algo complicado, porque tenemos igualdad legal en muchísimos países, incluidos los africanos, pero es mucho más difícil alcanzar la igualdad real. Un primer punto de debate es en qué elementos tenemos que centrarnos, a la vista de cuestiones que pasan en África y que pasan aquí, para alcanzar esa igualdad; o para alcanzar fórmulas quizá económicas, políticas, que fueran mucho más participativas para todos.

Me parece que habría que verlo, desde el punto de vista de la economía, pero no entendiendo la economía simplemente en términos materiales, sino como algo que también es cultura; también son pautas, son conocimientos, son formas de ver las cosas y de hacer las cosas. Ayer comentaba que ligaba cuestiones de género, cuestiones de desarrollo, cuestiones de economía; y la respuesta hay que buscarla viéndolo allí y aquí. Viendo que aquí también hay que cambiar cosas, no solo en África. Cambiar cosas importantes que se hablaron ayer. A algunas también aludió mi compañero en su ponencia, y tienen que ver con valores, sean religiosos o filosóficos; con la forma en que concebimos las culturas. Si tenemos que llegar a algún tipo de armonía globalizada, en la que haya unos derechos compartidos, tendremos también que reformular algunas cuestiones económicas, políticas y sociales.

**Justo Lacunza.** Yo señalaría tres puntos, de manera muy sintética. El primero es el acercamiento a las culturas. ¿Qué es lo que esto quiere decir? ¿Cuáles son los instrumentos que nosotros podemos utilizar? ¿Cuáles son las vías, las sendas o los caminos para acercarnos a las culturas? ¿Es solamente decir que tenemos que acercarnos y después no poner los medios, o ser incapaces de ponerlos y acercarnos? Y aquí no hay de primera clase, primera división, o segunda o tercera división; esto de acercarnos a las culturas lo tiene que hacer todo el mundo; desde el señor que nunca ha visto una cara negra o blanca o de color marrón, hasta que ha recorrido medio mundo. Porque este acercamiento a las culturas es una responsabilidad de todos, si hablamos de un mundo globalizado.

El segundo punto es que hoy en el mundo, tenemos un trasiego constante de gentes. Los especialistas calculan que al menos hay 220 millones de personas que cada día se mueven de un sitio a otro. Puede ser cambiar de piso, cambiar de barrio, cambiar de autonomía, cambiar de región, cambiar de país, cambiar de continente. Esto supone tres cosas: que te enfrentas con un mundo que muchas veces es hostil porque eres incapaz de comunicar, de hablar; no posees la lengua, te extrañan las formas de actuar, los medios de comunicación, las reacciones de la gente. En segundo lugar, en ese trasiego de gentes, hay un trasiego de culturas. Si un emigrante emigra de un país a otro, igual no tiene más que una bolsa y una manta, pero dentro lleva el bagaje de su cultura, de su forma de ser, de su identidad, de su lengua, de sus gustos; lleva el bagaje de su color y de su olor. En ese trasiego

de gentes, va el trasiego de ideas, de culturas, y aquí llegan los roces, los enfrentamientos; llega también nuestra capacidad de ver, de percibir las cosas, y de valorar, de reflexionar o de juzgar, o sencillamente de callarnos: viendo las diferencias. En la práctica, ¿ponemos los medios para que ese trasiego de gente sea un trasiego de culturas, de compenetración, de interacción que lleva a la integración? Que no quiere decir que todo el mundo haga lo mismo y piense de la misma forma; eso no es integración; eso es sencillamente totalitarismo aplicado a la gente.

Y el tercer punto es la gran necesidad que tenemos de crear espacios de entendimiento con el Islam. Hay una crítica muy severa a Occidente, en general, por parte de los líderes musulmanes y de los gobiernos islámicos, porque perciben que Occidente no les entiende, no acepta el Islam. Si no aprendemos ese nuevo lenguaje, de entendernos con los demás, de saber escuchar y saber recibir lo que viene de otros, no aprenderemos nunca a caminar juntos. Un ejemplo para indicar la importancia de este entendimiento es la utilización del lenguaje. Así pues, se habla de terrorismo islámico, o de fundamentalismo islámico, o se habla de fundamentalismo cristiano. La persona que utiliza ese vocabulario tiene que ser responsable y explicar lo que tiene en su cabeza cuando usa esos términos. Sin embargo, utilizamos constantemente ese lenguaje, sin saber exactamente lo que significa. Estamos hablando de terrorismo islámico en Afganistán, desde el 9 de diciembre del 2001, cuando comenzó la guerra. En nueve años ha sido imposible acabar con unos pocos terroristas, según la versión que nos dieron en sus comienzos. Entonces quiere decir que es otra cosa. Vamos a quitar ese lenguaje y esas etiquetas, y vamos a analizar exactamente lo que pasa.

En primer lugar, vamos a escuchar a los afganos. Olvidarnos de utilizar términos como el *mundo árabe*. Eso ya pasó a la historia. Hoy tenemos naciones estado, y cuidado con confundir a un libio con un tunecino, o a un egipcio con un argelino. O decirle a un iraní que ellos también son árabes, demostrando incultura y falta de conocimiento, porque los iraníes pertenecen a los pueblos indoeuropeos y tienen poco que ver, excepto el Islam y la lengua árabe, con lo árabes. En ese cambio de lenguaje tenemos que abrocharnos los cinturones y remover un poco nuestra cabeza para encontrar un lenguaje en el que haya elementos comunes y una base común, pero al mismo tiempo que nos mantenga diferentes, porque la fuerza de un mundo como el nuestro está, precisamente en el combinar esas dos cosas: los elementos comunes, con los elementos que demuestran pluralismo y diversidad.

**Jesús M.<sup>a</sup> Alemany.** Como hemos dicho, África es múltiple, diversa, pero yo creo que sí hay un debate sobre la cultura y la identidad africanas, aunque todo el mundo acepta que es una simplificación. El problema es que quizá el debate comenzó en un momento de manifiesto descontento ante la absurda humillación que sufrió África por parte de los colonizadores, o incluso de los intelectuales, lo que hizo que fuera una reflexión a la defensiva, una autojustificación un tanto apasionada, más que una búsqueda de los rasgos, de las raíces de la propia identidad. Y ahí está todo lo que fue la época de la negritud, de la literatura y de la filosofía de la negritud, de ver si era una interpretación suficiente de los rasgos de África, o no. Parece que esa etapa se ha superado. Después vino la pregunta de si retornar a las raíces africanas para buscar la identidad, o más bien intentar armonizar esas raíces con lo que ha sido la aportación de la modernidad en otros continentes. Eso ya indicaba una actitud de autocrítica, el poner en relación las raíces propias, las tra-

diciones, la cultura tradicional, con el concepto de modernidad. Y parece que los diversos autores se agrupaban en dos respuestas: unos, escépticos, decían que no se pueden armonizar los dos conceptos; y otros, que no solo se puede sino que hay que armonizarlos. Los escépticos, ante esta posibilidad, optan unos por volver solamente a las raíces, y otros por olvidar las raíces y seguir adelante asumiendo la cultura tecno-científica propia de la modernidad.

Creo que esta es una pregunta inicial, dando por supuesto que hablar de la cultura africana es una simplificación, ante la diversidad existente, pero a la vez admitiendo que existen rasgos comunes. ¿Cuáles serían los rasgos de esa cultura tradicional?, ¿es realmente compatible con la modernidad? A esta pregunta habría algo anejo, y es, qué podemos aprender de esa cultura desde la modernidad; no solamente qué pueden ellos aprender de la modernidad, sino qué podemos nosotros aprender de ellos.

Burgos, el fundador del CIDAF, también padre blanco, señala como rasgos de una cultura tradicional africana: el concepto holístico de la realidad, es decir, siempre se piensa en totalidad. La naturaleza, el ser humano, uno está inmerso en una totalidad; las sociedades clánicas, es decir, el carácter, el concepto comunal de la vida humana, no individualista; el modelo intuitivo de conocimiento en vez del más racional y deductivo; el concepto místico religioso de la causalidad, es decir, detrás de las causas segundas inmediatas hay realidades místico-religiosas; un concepto del tiempo muy orientado hacia el pasado, es decir, lo que nosotros llamamos la pérdida de tiempo, no es tal pérdida de tiempo porque es pérdida de tiempo siempre con respecto al futuro; nunca pierdes el tiempo por quedarte en el pasado; y la multiplicidad de lenguas. Estas son algunas de las características de esta cultura tradicional africana que señala Burgos. Quizá se pueden reducir o simplificar en dos, que son: el sentido de la totalidad, lo cual lleva al respeto a la naturaleza, a la posibilidad de conocer no solamente parcialmente las cosas, sino a intuir de una forma más global; y a valorar la vida desde el punto de vista del clan, del linaje, lo que lleva al respeto de los otros, de los ancianos, etc., a la solidaridad en comunidad.

En relación con lo que significa la aportación de la modernidad, la pregunta es si esta tradición puede llevar a reconocer el valor del individuo, no para ser individualista, sino para una individuación de los derechos, de las obligaciones, de los valores, o si uno tiene valor solo porque es parte de la totalidad. Me refiero a esto por algo que nos dijo Juan Maciá, con respecto a los valores asiáticos, que discutimos mucho. En el fondo, muchas veces la defensa de estos valores sirve a elites dominantes, para resistirse a adelantos en los derechos humanos o en los propios valores. Podría pasar en África que también se estuviera utilizando una apelación a los valores africanos para dominar mejor frente a la invasión occidental.

Con respecto a la religión, hablar del Islam es hablar del 40% de la población africana, pero queda otro 35% que es cristiana, y queda otro 25% que es animista, que es tradicional. Ese Islam, ¿cómo se difunde? Nos hablaste de varias formas de difusión, pero cómo interactúa con el cristianismo, cómo interactúa con las religiones animistas. ¿Se está viviendo una cierta influencia mutua o son compartimentos estancos? Y sobre todo, la religiosidad animista tradicional, por lo menos en el caso del cristianismo, da la impresión de que nunca desaparece, que siempre se asimila. Me interesa, dado que nos hemos centrado en el Islam en lo referente al campo religioso, poder tratar un poco el resto del mapa reli-

gioso africano, de qué manera es origen de enfrentamientos muy fuertes, enfrentamientos que hemos vivido, tanto en Occidente como en el este de África, con rostro religioso. ¿Cómo se está dando esa convivencia y qué podemos hacer desde aquí para ayudar al diálogo?

**Julia Remón.** Estoy totalmente de acuerdo en el peso de la mujer africana en la economía del continente africano. Según los datos que tengo, el 85% de la economía africana está en manos de mujeres, fundamentalmente en las zonas rurales. Estos datos, no sé si están muy actualizados. Hay muchos aspectos positivos de la mujer en el continente africano, por ejemplo, el 44% de los niños que tienen 14 años, son niñas; en Europa representan un 21%. Un 11% de más de 50 años, son mujeres, lo que quiere decir que el peso de la ancianidad es poco, es una pirámide de edades muy diferente a la europea. Esta juventud, indudablemente se transformará en una fuerza de trabajo que tendrá que ser dinamizadora de la sociedad, y ahí hay una riqueza en el continente africano tremenda. La tasa de fertilidad es la más alta del mundo, en la mujer africana, a pesar de que tienen muy baja esperanza de vida, aunque está subiendo en los últimos años de una manera rápida; ha pasado de 37 años de esperanza de vida a los 50, a finales de siglo xx. Ahora vienen las dudas que me plantearon las ponencias de ayer.

Hablaba Soledad de muchas mujeres que se dedican a la política; nos enseñaste un montón de fotografías de líderes africanas que desconocía, me gustó muchísimo este aspecto positivo al tratar el tema de la mujer, sin caer en los victimismos. Pero no me encaja mucho ese alto índice de mujeres políticas de que hablabas, cuando veo, por ejemplo, y comparo, con los datos que tengo sobre la educación: el 77% de la mujer en África negra es analfabeta; solamente en la educación primaria un 60%; en secundaria un 11%, y en cuanto a los estudios superiores ya no tengo ni datos; porque el matrimonio se produce a edades muy tempranas. Me sorprende muchísimo; ¿de dónde salen estas mujeres? Porque imagino que tienen que estar preparadas. Ayer no encajaban mis datos con los que tú nos dabas; me gustaría que me dijeras si son gente que tiene un estatus, mujeres que tienen un estatus social importante, que abren un camino.

Además me sorprendió mucho cuando hace unos meses me enteré de lo de las niñas *trokosis*. Luego he buscado información sobre estas niñas y me encontré un estudio de Anabela Rivolt que dice que las niñas *trokosis* es una tradición que se da principalmente en Ghana, pero también se da en Benin, en Togo y en algunas zonas de Nigeria. Son niñas que, cuando su padre ha cometido una falta, algún delito, o tiene deudas, se entregan a los dioses, pero bajo un sacerdote, de hecho se convierte casi en su esclava. Creo que «kosis» significa esposa de dios, o esclava de los dioses; esta es la traducción que he encontrado. Niñas, por lo tanto, que pueden estar hasta cinco años subordinadas al sacerdote local para hacer pagar la culpa de sus padres; de su padre en particular. Me sorprendió mucho, porque sé que la constitución de Ghana lo prohíbe, y que hay movimientos de alguna ONG para acabar con esta tradición.

Esto lo uno con lo que has dicho, y que ocurre igual en la India: existe una igualdad legal, pero a la hora de la tradición, el peso es tan fuerte que no se puede acabar con ella. Me gustaría que nos contaras cuál es la situación de estas niñas *trokosis*, que hoy por hoy, creo que está exactamente igual que hace 300 años.

Sobre el estudio del Islam, le preguntaría a Justo sobre el acercamiento de las cultu-

ras. En Europa parece que la política de multiculturalismo está fallando, no hace falta más que escuchar a la Sra. Merkel sus últimas declaraciones oficiales sobre los turcos. Falla en Alemania, en Gran Bretaña y tampoco funciona la política de integración francesa, que es totalmente distinta. Habría que buscar una tercera vía. A lo mejor vosotros sí habéis pensado en esa vía que puede construir la convivencia entre las culturas. Cómo modernizar al Islam sin occidentalizarlo, porque de alguna manera el proceso modernizador está en el mundo occidental.

**Soledad Vieitez.** Voy a empezar por lo que ha comentado Justo. Para mí es un error ver las cosas así: unas son sociedades tradicionales, las africanas, y otras modernas. Cuando hablamos de globalización, pensamos que la globalización solo está aquí, pero las culturas están interrelacionadas, no son como compartimentos estancos. Hay una interacción y lo que pasa es que hay una utilización política de los discursos culturales, tanto aquí como allí. La cultura es algo mucho más permeable, mucho más ágil. Hay una instrumentación política en el tratamiento de las cuestiones culturales.

Respecto a las mujeres, la cuestión es que hay países donde las mujeres tienen más educación que los hombres, igual que yo tengo más alumnas que alumnos; muchísimas más. Y esas son las que luego son políticas. A mí me gusta dar una visión positiva, porque siempre se va a la negativa; no es que niegue lo contrario.

Existen muchas cosas por las que designamos a todo el continente, y aunque existan las *trokosis* y la mutilación genital, no podemos extender un caso al todo. Así no podemos cambiar nada. Y nos olvidamos de que la trayectoria de los cambios tiene que ser desde dentro. En el tema de la igualdad, por supuesto, tenemos que hacer cosas para que haya reglas comunes para todo el mundo, porque se trata de derechos. Pero es muy difícil hacer que los derechos sean efectivos; lo es allí y lo es aquí; depende de muchísimos factores.

**Justo Lacunza.** Voy a dar mi propia definición de cultura. Es la mía, no la vais a encontrar en ningún texto, mi entendimiento de lo que es cultura. Para mí, la cultura es la capacidad y la astucia de apropiarte de lo que no es tuyo, transformarlo, y presentarlo como si fuera exclusivamente harina de tu propio molino. Y ahora, esta es mi tesis, y como toda tesis hay que demostrarla, yo la demuestro.

El ser humano, por definición, no ha tenido nunca, para venir a la existencia real, un voto democrático a su disposición. Es decir, que ningún ser humano en este mundo ha elegido nacer o no nacer; de hecho no ha elegido nada. Voy a dar cinco elementos, que los ha recibido y que constituyen la base de lo que va a ser después: no ha elegido a sus padres, que lo han condicionado, genéticamente; han condicionado la lengua, el tejido de su piel; han condicionado también su entorno y su hábitat natural; es decir: lo han condicionado todo y él no ha tenido nunca la capacidad de elegir.

Segundo: en la medida en que crece, va integrando elementos que vienen de fuera; los primeros elementos son la sensación de calor o frío, y el tacto. Si a un crío de dos meses le toca un ser extraño, el crío patalea. No habla, no razona, no piensa, no escribe, no ha ido a la escuela; sin embargo, su capacidad sensorial, transmitida genéticamente por sus padres, le da la capacidad de reconocer el tacto y la secuencia dermatológica de su madre o de su padre. Comienza a crecer, y después de la sensación llegan los colores, y este chaval no habla, pero comienza a distinguir cosas, a menos que sea daltónico, que eso

es otro problema. ¿Qué es lo que va haciendo? Va integrando su mundo alrededor, y se va construyendo él como ser humano. Pero está integrando ese mundo exterior, que se le pega como el polvo, y no lo puede evitar.

Un tercer elemento: comienza a balbucear algunas palabras, y a expresarse, y a expresar lo que lleva dentro. No sabe todavía muy bien construir una frase gramatical, y su comunicación es normalmente con monosílabos. Y en esa interacción, que yo llamo la interacción cultural del lenguaje, entre el crío y su madre, su padre, su entorno familiar, hay una osmosis, una interacción y una integración, porque el crío está integrando elementos que no son suyos, porque ese mundo, él lo conoce sensorialmente. No lo conoce racionalmente, porque no es capaz de construir un lenguaje en el que se pueda razonar. Y no solamente es el lenguaje; ese lenguaje tiene tres significados: en primer lugar, son palabras, son gestos, son figuras, a veces son garabatos, y a veces son gritos. En segundo lugar, no es nunca un lenguaje que no se comprende; es un lenguaje que se comprende, y es un lenguaje que entienden ¿quiénes? los de su entorno. Entonces la madre te dice: ¿has oído al crío que ha gritado?, es que no le he dado la sopa. Si un extraño viene, no puede adivinar que le falta la sopa o que le falta la leche. Tercero; a medida que avanza va integrando y aprendiendo un lenguaje que no se lo ha inventado; el entorno le está dando un lenguaje, o un idioma: o el inglés, o el francés, o una lengua local, una lengua con doscientas palabras; y ese chaval, durante meses, y algunos años, habla con un vocabulario que tiene, soy muy optimista, no más de 200 palabras. Y con doscientas palabras está hablando todo el santo día. A medida que crece, está integrando este lenguaje, y con el lenguaje: tradiciones, usanzas, costumbres, gustos... se le va formando la mente, se le va formando el gusto y se le va formando su personalidad. Es decir, él va integrando todos los elementos que no son suyos.

A medida que crece, llega otro período, el cuarto elemento, que es cuando comienza a aprender formalmente, a ir a la escuela. Entonces, ¿qué es lo que pasa? El primer día de la escuela hay lágrimas, y los maestros no pueden hacer nada. ¿Qué es lo que ocurre en ese espacio de aprendizaje? Él está aprendiendo del profesor, de los alumnos, está aprendiendo del entorno, del ambiente; se da cuenta de los edificios, de las formas, de todo esto. Y esto lo va integrando, y va creciendo, y al mismo tiempo comienza a razonar. Y comienza a razonar diciendo dos cosas que son importantísimas, y que nos ayudan a entender las culturas. En primer lugar: lo que le gusta y lo que no le gusta. Y normalmente sus reflejos de *no* son, a nivel de porcentajes, muy superiores a sus elementos de *sí*. Es decir, él crea un espacio, que nosotros llamaremos técnicamente su identidad personal, y pone barreras, tapias, muros y alambradas; es decir, él crea su propia personalidad; crece.

¿Qué es lo que pasa cuando es adulto? Él ha crecido, y qué es lo que ha hecho; dos cosas sencillísimas: ha transformado los elementos que le ha dado la familia, genéticamente; los elementos que le ha dado la escuela, los elementos que le han dado las personas en contacto, y todo aquello que él ha recibido de ese mundo exterior. Entonces, cuando este señor no reflexiona suficientemente, pretende que lo que yo tengo es exclusivamente mío. Nosotros hablamos de una cultura nuestra, sin darnos cuenta de que en esa cultura hay una multitud enorme de elementos. Y todo acercamiento a la cultura, nos tiene que hacer conscientes de que la cultura no es algo que nosotros hemos inventado; lo hemos integrado.

Quiero responder a Jesús M.<sup>a</sup> sobre la integración. Vuelvo a leer el texto de ayer sobre cómo actúa el Islam con las sociedades africanas. El Islam hace de catalizador de las sociedades africanas. Hay una progresiva adopción de los varios ingredientes y elementos de la religión musulmana. A continuación, llega el período de rodaje, de prueba y adaptación a algo que es extraño. Es el momento del progresivo engranaje con las tradiciones africanas. Es decir, lo extraño se integra, y entonces comienza el esfuerzo para la adaptación, para finalmente llegar a una profunda o superficial integración.

Julia, has hablado de modernizar el Islam. Yo creo que no se puede modernizar una religión; lo que hay que hacer es modernizar las personas que dicen que son miembros de esa religión. Porque las religiones, de por sí, por naturaleza, tienen que modificar y cambiar una vez que pasan a través del filtro del ser humano.

Acabo haciendo una reflexión sobre la integración. Integración no significa pasar la plancha encima de todos, para que todos crezcan, piensen, coman, beban, duerman de la misma manera y hablen con el mismo tono. La integración significa que en ese espacio en el que tú vives, tú estás expuesto al polvo cultural, lingüístico, tradicional, de costumbres, de usanzas de los que te rodean, y todo eso se te tiene que pegar. Si tu capacidad y tu inteligencia te llevan a integrar esos elementos, serás una persona feliz. Si tú estás constantemente poniendo barreras, y aduanas y cortapisas, y alambradas, muros y tapias, serás una persona totalmente infeliz. Si queremos avanzar en esos elementos de la integración tenemos que insistir en el aprendizaje de la lengua y convencernos de que la integración es una carretera con doble sentido; tú das y tú recibes.

**José Bada.** Me gusta mucho esta visión que tiene de la cultura el profesor Justo. La cultura es el hombre, y cada uno tenemos nuestra cultura. Pero cuidado con ese individualismo que acaba con la posibilidad de todo diálogo entre las culturas. Habría que acentuar la capacidad de diálogo que es anterior a las lenguas: la capacidad de escuchar y la capacidad de hablar. Nos podemos entender, no hablando muchas lenguas ni hablando demasiado: escuchando mucho y dialogando de verdad.

El entendimiento de las culturas es el entendimiento entre personas; para mí África está en el barrio de San Pablo, donde hay africanos; es lo poquito que yo conozco de África. Puedo hablar con ellos, y les puedo escuchar, y me pueden escuchar a mí, y podremos entendernos un poco. Solo así puedo entender y admitir que todos tenemos que estar interesados en ese diálogo sobre las culturas en cualquier parte. De lo contrario, tendríamos que viajar todos al África, conocer todas las lenguas de África. Basta con la porción de África que hay aquí; tratar de entenderlos, y ellos a mí. En ese diálogo podríamos entrar todos.

Me ha llamado la atención esa valoración que haces, Soledad, de la mujer africana. Posiblemente yo no conozco más que a los africanos que hay por San Pablo. Obviamente, es un trocito nada más. Y no sé si confundes el deseo con la realidad. A mí me gustaría que fuera todo lo que dices pero lo poco que yo conozco aquí, me parece que no coincide. Yo veo a las mujeres aquí poco menos que encerradas; salen poco y salen para ir a determinados sitios nada más, con muchos hijos y poco más.

Y por último, lo que decía Jesús M.<sup>a</sup> Alemany, esas características de África en general, de la cultura africana, el sentido de comunidad, la visión sacra del universo y la mul-

tipicidad de lenguas. Todo esto lo he conocido yo en mi infancia, aquí; esto es la cultura tradicional. En mi pueblo hablábamos una lengua distinta a la que se habla en el pueblo vecino, Maella; hablábamos catalán pero distinto. Y teníamos una comunidad autosuficiente; se autoabastecía, y teníamos un sistema patriarcal, y la mujer estaba sometida. El matrimonio era distinto; teníamos la dote, no la compra. Pero la verdad es que si eso es lo que es África: África es el pasado, nuestro pasado. En fin; no sé lo que es África. Conozco un poquitín a los africanos, muy poco, entiendo que deberíamos entendernos, hablando unos con otros, y que el diálogo es más importante que viajar y conocer muchas lenguas.

**Fernando Arlettaz.** Tengo algunas dudas sobre lo que se ha hablado respecto del Islam en África y, siguiendo la línea de lo que decía al comienzo Jesús M.<sup>a</sup> Alemany, me gustaría hacer unas preguntas respecto de la situación de derechos humanos, en concreto sobre la libertad religiosa. Cuando en Naciones Unidas reconocieron la *Declaración universal de derechos humanos*, en 1948, incluyeron la libertad religiosa, y expresamente, dentro del artículo relativo a la libertad religiosa, la libertad de cambiar de religión. Cuando se discutieron más adelante los pactos internacionales del 66, en el *Pacto internacional de derechos civiles y políticos*, se incluyó la libertad religiosa, pero por expreso pedido, o condición o exigencia de los países islámicos, no se especificó que la libertad religiosa incluía el derecho a cambiar de religión. El argumento oficial, de parte de quien se oponía a esta mención expresa, era la identidad tradicional de los países islámicos, el miedo a que llegaran misioneros cristianos que cambiaran forzosamente las tradiciones, la cultura islámica, etc.

Y uniéndome a la pregunta que formulaba Jesús M.<sup>a</sup> Alemany, me gustaría saber cuántos de esos argumentos son un verdadero interés por respeto de la tradición y cuánto es una mera estrategia de ciertos grupos, de ciertas elites dirigentes, que se benefician del mantenimiento de un determinado estado de cosas.

Por otra parte, en esta misma línea también, cuál es la situación real de la libertad religiosa en estos países del África musulmana; la gran mayoría de los países africanos son parte en el *Pacto internacional de derechos civiles y políticos*, pero sabemos que lamentablemente, en muchos casos, hay una distancia muy grande entre los compromisos oficialmente asumidos, formalmente vigentes, y la realidad cotidiana.

En relación con lo que se hablaba de la modernidad en África. Durante muchos años, en los estudios especializados, sobre todo en el ámbito de la sociología, se interpretaba modernidad social, modernización, como secularización; esto era algo que parecía automático. La modernización, modernidad económica, la racionalización, etc., llevaba automáticamente a una secularización de la vida, reducción de la importancia de las creencias, reducción de las prácticas religiosas, etc. Después se empezó a decir que en realidad era una visión muy europea, que fuera de Europa esto no funcionaba; que en realidad en otros países había habido experiencias de modernización, industrialización, etc., que no habían llevado necesariamente a una situación de mayor secularización; incluso experiencias contrarias. Que no hacía falta tampoco irnos a lugares muy exóticos, sino que en los Estados Unidos mismo, siendo el mayor ejemplo de industrialización, uno no ve de ninguna manera un mayor ejemplo de secularización. Entonces mi pregunta es, hasta qué punto se puede o no se puede, asociar modernización en África con secularización; si estas tendencias se ven también en África.

**Carmen Magallón.** Planteaba Soledad, al principio, que pensáramos claves para alcanzar la igualdad de género, y mencionaba la vía de la economía. Por otro lado, decía ayer, que la economía, en gran parte está en manos de las mujeres africanas. ¿Qué significa esto? ¿Que ya la igualdad es un hecho, o se trata de una economía de subsistencia, la que está en manos de las mujeres?

También quería preguntar qué te parece la idea que surgió en una reunión de mujeres africanas y españolas en Valencia, en la que se planteó como una medida de avance para las mujeres, un programa para aumentar el número de maestras en África. Para avanzar hacia la igualdad, se necesita potenciar la educación de las mujeres, porque la educación de las mujeres, históricamente, va unida a una implicación social más consciente.

Con respecto a las culturas, me gustaría preguntar o plantear, si se puede englobar dentro de las culturas, una, la femenina, que como cultura está inmersa en el resto de las culturas. Y plantear la cuestión del papel que se asigna a las mujeres en las diásporas, generalmente como depositarias principales de la cultura de origen, en la mayoría de los casos en versiones fosilizadas, mucho más fundamentalistas que en los propios orígenes. También cómo tratan las distintas tradiciones religiosas y culturales, la capacidad de cada persona o cada grupo, y dentro de esos grupos las mujeres, para querer o no querer asimilar otras culturas. Porque tanto hombres como mujeres evolucionamos, y sí, queremos asumir partes de una cultura, pero otras dejarlas.

Finalmente, me gustaría mencionar a una de las figuras más valoradas en el mundo del feminismo y de la filosofía de la ciencia, Donna Harawa. Escribió el *Manifiesto para Cyborgs*, una llamada a que incluyamos en todas las culturas el valor de la tecnología, y no rechazarla, porque de hacerlo quedas al margen. Curiosamente, sus últimos libros tratan sobre las especies que nos acompañan. Este ejemplo, me hace pensar qué es eso del progreso tecnológico, y por qué pensamos que la modernidad viene de Occidente y de la tecnología. ¿Por qué no pensamos que ese señor afgano que quiere ir en bicicleta, o que solo puede ir en bicicleta, no es también el futuro de Occidente, cuando aquí tenemos que eliminar los coches porque ya no caben o porque estamos atentando contra la vida de nuestro planeta?

**Javier Jiménez Olmos.** Mucha gente conoce la propuesta de la *Alianza de civilizaciones*, la conoce superficialmente porque algunos medios de comunicación españoles, y también determinados grupos políticos la han interpretado como han querido. Su aspecto más importante es la labor de comprensión, de tolerancia y de respeto. No se trata de que imponamos la cultura de cada uno a los demás; se trata de que comprendamos, respetemos y toleremos, y podamos así convivir perfectamente.

Con respecto a la modernidad, como estudioso de estos aspectos del Islam, y como visitador de algunos países, he trabajado con muchas personas musulmanas y he visto que la modernidad ha llegado perfectamente al Islam, si por modernidad entendemos tener ordenadores, coches, relojes, etc. No hay más que ir a Kuwait, a Qatar. La modernidad no es algo que la religión musulmana ni los musulmanes tengan obligación de rechazar.

**Juan Carlos Gracia.** Con respecto a la difusión del Islam, se habla de la expansión del Islam, de fronteras calientes; me pregunto qué tipo de fronteras son esas, cuando sabemos que siempre ha habido un Islam tradicional al lado de otros, y a veces son fronteras

interiores, en los propios estados, es decir, relaciones entre poblaciones. Uno de los primeros intervinientes, creo que fue Kayamba Tshitshi, nos comentaba que mucho de lo que en la prensa aparece como conflicto o guerra religiosa, dentro de Nigeria, son problemas antiguos por pastos o por cosas similares.

Sí que es cierto que hay otra frontera, aparte de esta interior que es global, cuando se habla de Al Qaeda en el Sahel, Al Qaeda en el Magreb Islámico; cualquier acción, ya sabemos que se proyecta inmediatamente en un plano universal, en esta guerra de símbolos que están manteniendo desde el poder. Pero, quiero preguntar, si es que merece la pena, sobre la figura de un islamista sudanés, que fue aliado en esa solución a la sudanesa, cuando los militares y el todavía presidente del país, que es Omar el Bashir tomó el poder, dio como solución: el poder para mí y la sociedad para ti, y hubo una figura que es la de Hassan al-Turabi que llegó a estar encarcelado y que es una figura emblemática dentro del Islam, y no sé si merecería la pena hablar un poco de él.

**Abou Abdoulaye.** El África que conozco más, no se ha tocado mucho, es sobre todo el África occidental, la parte de Mauritania, Senegal, Mali. Y quería hablar también de la integración, porque es un tema muy complicado que se está dando allí. Yo creo que el diálogo es necesario, y la modernidad está llegando ahora a todas partes. Pero, ¿qué es la modernidad y cómo puede afectar a las sociedades africanas? En muchos pueblos africanos, de lo más perdidos, la gente tiene teléfonos móviles y, sin embargo, carecen de otros elementos básicos como el agua o la escolarización.

Se habla de la falta de escolarización de la mujer en África pero tampoco los hombres, los chicos, tienen una buena educación.

También quería preguntar, cómo está ahora el Islam en África. Tengo la sensación de que no hay una nueva islamización de la gente, de los países. Los que eran musulmanes antes, ahora están cambiando a un Islam más radicalizado, dentro de esos países. Por ejemplo, Mauritania, Senegal, Mali. Pero tengo dudas de si existen países que se islamizan ahora.

Se comentaron otros elementos como la sociedad civil, la política, el Islam. Los políticos se aprovechan de la religión y la cultura para mantenerse y para poder dominar, pero muchas veces no tienen el respaldo de la gente en general. Respecto al diálogo con Occidente, creo que no se puede aceptar el modelo de sociedad que se está intentando imponer. En África, hay cosas que están mal, pero hay cosas muy interesantes que no salen a la luz, porque a los medios de comunicación no les parecen interesantes.

**Soledad Vieitez.** Con respecto a la educación de las mujeres, la situación en los distintos países africanos difiere muchísimo, pero lo que es esencial para cualquier africana, es la misión de educar a sus hijos. Y esto significa organizar cualquier tipo de red a nivel de familia, a nivel de aldeas, o incluso en barrios, en zonas urbanas, para hacer que esas niñas y esos niños lleguen al colegio. En los años setenta-ochenta, disminuyó tremendamente el analfabetismo en África con una alfabetización bastante importante en algunos países, pero eso no se sostuvo en el tiempo, no se juzga necesario educar a las niñas, pero tampoco a los niños, porque son necesarios para desarrollar las labores domésticas familiares. Es más importante que vengan nietos por la vía de las hijas jóvenes, que el que esa niña esté educada.

Nosotras aquí pensamos que la forma de llegar a los derechos es por el mercado, es por el salario. Cuando había salario familiar único, no nos daban el voto, porque era: una familia, un voto, un salario. Ahí hubo una parte de la modernización. Pero no podemos esperar, y eso es en lo que creo que estamos equivocadas con respecto a África, que los derechos de las mujeres vengan vía estatal y vía salario, porque eso probablemente va a tardar mucho en ocurrir. Hubo experimentos, muchísimos experimentos, y casi todos en las independencias. Nadie se cuestionó el voto femenino en las independencias africanas; nadie se cuestionó que tenían que pasar por trabajar fuera del hogar para tener determinados derechos. Pero eso no está pasando, y no está pasando por muchísimas razones. Porque los estados africanos tienen dificultades para llegar a ese modelo de bienestar, probablemente no suceda y probablemente tampoco todas las mujeres vayan a poder entrar en el mercado de trabajo, pero ni aquí ni allí.

Ya se está viendo que en el momento en que hay una crisis económica, las primeras que se van fuera del marco económico son las mujeres. Volvemos al modelo de un hombre que trae el salario a casa. No es una cosa de allí o de aquí; el modelo africano no es una irracionalidad. Hay un montón de estudios sobre racionalidad económica o los usos del dinero por parte de los africanos en los últimos tiempos. Las mujeres africanas se adaptan a sus espacios de poder, y la maternidad es un claro espacio de poder. Prefieren eso antes que tener educación formal. El modelo no es que están anclados en el pasado, o que no quieren prosperar. No, es que esta es su estrategia de vida, por eso tienen hijos. Mi abuela también tenía hijos para poder conseguir que en el futuro esos cinco hijos la mantuvieran; ya que no tenía un salario, ni una pensión, y porque la riqueza eran los hijos. Podemos cuestionar el modelo; lo que no podemos es decir que sea diferente al nuestro, en otros tiempos.

La exposición de ayer no fue una valoración entusiasta, ni fue confundir el deseo con la realidad. Hay numerosísimos estudios desde los ochenta, y en África hay cosas a nivel legal y jurídico que son mejores que las nuestras, por ejemplo, las Constituciones. No solamente tuvieron ponentes femeninos, sino que muchas dijeron que la igualdad de género debía entrar en la constitución. Es el caso de Mozambique. La liberación de las mujeres es una tarea del estado. Ninguna constitución europea lo tiene. Y se pusieron a ello; mal o bien, pero se pusieron a ello. Con esto quiero decir: que a veces confundimos los procesos. Nosotros hemos estado diciendo a las mujeres que tienen que participar, que las mujeres tienen que salir al mercado de trabajo. Ya hemos salido al mercado, todas las que estamos aquí; y, ¿han cambiado algunas cosas? No, por lo tanto no es solamente una cuestión de educación. De hecho, hay también estudios en África, de que las mujeres más educadas, pierden espacios tradicionales. Y ahí vamos otra vez a lo de la cultura: mantienen la cultura porque la cultura es adaptativa, porque les permite sobrevivir. No podemos entender las tradiciones como que se han quedado bloqueadas o congeladas en el tiempo; es que no es así. El Islam es rico, las culturas locales son ricas; la gente hace lo que puede con lo que tiene alrededor. En ese contexto es donde yo analizo también el lugar de las mujeres.

Hay muchísima movilización, las mujeres africanas no tendrán partidos políticos, pero hay una gran movilización de mujeres, del campo y de la ciudad. Me parece importante que esos movimientos no sean solamente políticos, sino que sean culturales y económicos. Incluyen un sin fin de asociaciones que están trabajando en múltiples temas, como violencia doméstica o la educación.

**Justo Lacunza.** Mi concepción de la cultura no es como algo estático; la cultura no es nunca estática. La cultura es siempre dinámica, se mueve, crece, se apaga, se vuelve a encender, se vuelve a adaptar. Soledad ha utilizado, en referencia a la cultura, el adjetivo «adaptativa»: se adapta a las circunstancias. El ser humano, bien por elección, libertad o sencillamente porque no tiene otra opción, se adapta a lo que sea. El día que estás viajando en un camión en África, y sabes que no vas a comer durante todo el día, te aprovisionas de dos plátanos para poder sobrevivir durante todo el día; te adaptas a las circunstancias, cosa que no harías quizás en un país europeo si tienes que viajar. Los seres humanos tenemos una capacidad de adaptación que es impresionante; más de lo que muchas veces pensamos.

La cuestión de Fernando de los derechos humanos y libertad religiosa. La libertad religiosa es uno de los grandes problemas del mundo. El documento de declaración de los Derechos Humanos del 48 establece que la libertad de culto es un derecho fundamental. Es el estado el que tiene que garantizar ese derecho inalienable que yo tengo; no solamente de practicar una religión, sino también de no practicarla. Tiene que garantizar la libertad en dos sentidos: poder elegir la práctica religiosa, y garantizar que nadie ponga trabas a quienes practiquen una determinada religión.

Segundo punto fundamental; ¿qué es lo que hacen en general los estados a nivel mundial? La indiferencia, la apatía, y muchas veces la persecución solapada. En principio las constituciones defienden la libertad religiosa en los países africanos. Hago un apunte sobre las constituciones: una de las grandes dificultades en las constituciones africanas, es que están escritas en muchos casos en lenguas occidentales: en francés, en inglés o en portugués. Por ejemplo, la Constitución de Nigeria está escrita en un inglés excesivamente técnico y culto. Teniendo en cuenta que el 53% de las mujeres y el 48% de los hombres son analfabetos en Nigeria, ¿quién entiende la constitución?, ¿quién es capaz de leer la constitución, y cuántos, realmente, saben de qué va la constitución? En la cuestión de la libertad religiosa, 11 estados del norte de Nigeria han introducido la ley islámica como ley de referencia, porque el Islam es mayoritario, a pesar de que la constitución de Nigeria no menciona la ley islámica.

Otro caso es el de la constitución de Kenia, en el que no se habla directamente de libertad religiosa, pero se ha dejado una puerta abierta, donde la ley islámica se puede aplicar en tres casos: legislación familiar, legislación matrimonial, y legislación en el campo de la herencia.

Respecto de modernidad y secularización; muchas veces se llega a la modernidad, lo cual no significa la secularización. Por ejemplo, en España hemos llegado a la modernidad en un nivel culinario; todas las cocinas son extraordinarias y tienen los últimos artilugios. Nos hemos modernizado en España, pero queremos los platos de cocina de nuestras abuelas, y estamos recuperando los menús del pasado. Nos hemos modernizado, pero no necesariamente secularizado en ese aspecto.

**Abou Abdoulaye;** sí hay una nueva islamización en África. En primer lugar, el modelo árabe de islamización, que es el modelo tradicional, está cambiando porque han llegado otros modelos. Ha llegado el modelo importado, o exportado por los iraníes, que es el binomio autoridad religiosa y poder político; y hay ese oleaje de islamización en África para hacerse con las instituciones, con el poder y con las riendas del gobierno y del

estado. Esas tendencias están en Sudán, en Nigeria y llega a extremos en Somalia, donde ha caído la concepción de un estado, según los modelos occidentales con una Constitución, y tenemos lo que se llama el caos organizado. Es decir, no se puede pensar que en Somalia la gente no sabe qué hacer; la gente sabe perfectamente lo que tiene que hacer, pero lo que tiene que hacer no concuerda ni entra dentro de las categorías de un estado con un poder central: un estado, un gobierno, una legislación. Hablamos de las juventudes rebeldes, de los milicianos islamistas; hemos juntado toda una serie de lenguajes, que corresponden a la realidad, pero todavía no le hemos dado forma para decir que quizás haya otros modelos.

Otro elemento en esta islamización es la presencia de los musulmanes ahmadi, los ahmadyya, que vienen originariamente de Pakistán, fundados en 1889, lo que se llama los misioneros, que comenzaron a llegar ya en los años treinta a África. El primer instituto lo construyeron en Ghana, en 1934, y tienen una doble política. En primer lugar, el Corán hay que traducirlo a las lenguas africanas, y existen ya numerosas traducciones, como en kikuyu, en suahili, en lingala, en luganda, y algunas otras traducciones. Y lo segundo es que el Islam tiene que salir fuera de las mezquitas, es decir, tiene que ocupar el espacio público.

Relaciono esto con un hecho muy importante: el Imán Jomeini, después de su vuelta a Teherán, el 2 de febrero de 1979, jamás predicó dentro de una mezquita. Siempre predicó con un micrófono en el espacio público de una de las plazas de Teherán, muy cerca de la Universidad. Y esta presencia hace que la autoridad religiosa y el poder político tienen que unirse para gobernar. Se dice en la tradición islámica que el Islam no es gobernado, sino que gobierna. Hay otro elemento de re-islamización, que son las universidades islámicas. Es importante tenerlo en cuenta porque esa es una nueva islamización a través de la enseñanza al más alto nivel.

Las culturas, por definición, son una integración o un cambio, o un desarrollo, o un proceso evolutivo, de lo que es la tradición. Nosotros no hemos cambiado ninguno de los elementos esenciales que recibimos el día en que vimos la luz, el día que nacimos. Nuestros elementos esenciales están ahí; lo único que hemos hecho es integrar, crecer y adaptarnos. Los antropólogos hablan de la identidad, de los elementos identitarios, para explicar cosas que otros explican de otra forma. En las culturas, hay necesidad de profundizar y de ir más allá de los elementos puramente estéticos y puramente externos. Por ejemplo, he visitado cientos de mezquitas en África, en Asia, en los países árabes, y salas de oración que no tenían minarete. Pregunta: ¿es que los musulmanes, entonces, no rezaban tan bien como aquellos que van a una mezquita que tiene un minarete? Vamos a lo esencial: en el Islam tenemos lo que se llama el credo islámico, con seis artículos, y lo que se llaman los pilares del Islam, o la liturgia del Islam, con cinco elementos. En ninguno de ellos está escrito que las mujeres deben llevar velo o tienen que ir veladas, que las mezquitas tienen que tener un minarete, que la carne tiene que ser halal. Vamos a ver lo que es esencial, dentro del rito y dentro del credo de una religión. Y todos los demás elementos vamos a colocarlos, no en el centro, sino donde deben ser colocados; y entonces entra la arquitectura, y entra el arte, y entran las formas y entra la tradición, y entra la historia, y entra el buen gusto, y entra la manera de entender, la manera de dialogar y la manera de vivir en un espacio común, donde la diversidad es un elemento esencial, donde el pluralismo es un ingrediente fundamental, y donde el espacio es de todos.

**Julia Remón.** Una tradición que pertenece a la cultura africana y es menos conocida que la ablación es la de las niñas *trokosis*. Es una costumbre bastante arraigada dentro de Ghana, se las ofrecen a los dioses para apaciguar deudas contraídas por el padre.

**Carmen Magallón.** ¿Se las ofrecen a los dioses o a los sacerdotes?

**Julia Remón.** Se las ofrecen a los dioses, pero son los sacerdotes los que se hacen cargo de las niñas, y ahí hay esclavitud, hay violación. Además, hay un tiempo determinado, que suele ser de unos cinco años, pero he leído que hay algunas niñas que se quedan de por vida obligadas, sujetas a ese sacerdote que se hace cargo de ellas.

**Soledad Vieitez.** Esto es como el tema de las estadísticas; yo no es que piense que estos datos hay que ignorarlos; el problema es generalizar un caso singular, sea el caso de las *trokosis* o el caso de la mutilación. Puede ser exagerado sacar ese caso para representar una costumbre, cuando a lo mejor es un porcentaje ínfimo de la población de Ghana.

**Julia Remón.** A mí me parece que con que exista, es suficiente, aparte del número.

**Soledad Vieitez.** Claro que sí; por supuesto, y a nivel de igualdad de género tenemos que llegar a todo lo que vaya contra la integridad física de las mujeres en cualquier región, en cualquier parte del mundo. Pero a mí lo que me preocupa es definir eso como lo que caracteriza culturalmente a las sociedades africanas.

Quiero comentar sobre la cuestión de las mujeres como depositarias de culturas femeninas, o del conocimiento y la tradición. En el ámbito del desarrollo, hay toda una tradición de ver qué capacidad de resolución, de determinados problemas, sobre todo locales, tienen las mujeres. Hay bastante escrito en torno a un planteamiento que se llama cultura y desarrollo, ver cómo las experiencias femeninas llegan a transformarse, cómo esas cosas se transforman en derechos. Y eso es lo que tenemos que comprender; en qué momento, por ejemplo, una determinada pauta cultural, que puede ser muy dañina, como tantas que tenemos desafortunadamente aún aquí, sigue reproduciéndose. Yo puedo pensar en temas de cirugía estética que se practican aquí, sobre el aspecto que debe tener el cuerpo femenino, semejante en parte a lo que hay detrás de la mutilación, o en su tiempo el vendaje de los pies. No quiero minimizar la práctica cultural; lo que sí quiero es poner en común que el lugar de las mujeres, por ejemplo ligado a determinados aspectos sexuales, no es propio solamente de África, sino que tristemente ocurre en todo el mundo.

**Jesús M.<sup>a</sup> Alemany.** La modernidad es sencillamente el paso de una sociedad en que la autoridad viene de Dios, y la ejerce a través de la iglesia que de alguna forma tiene supremacía sobre el estado, a una sociedad en que la soberanía parte del pueblo, en que el estado es independiente de la iglesia. Y que, el centro de esa sociedad, es la dignidad humana, el individuo que va progresando a través de la razón. Eso se va a concretar en la Declaración de Derechos Humanos.

El peligro que tiene esa sociedad en el proceso de secularización es el individualismo; el reforzar la dignidad del individuo, y la Declaración de Derechos Humanos es quizá el paso más importante que se ha dado en Occidente, pero no deja de tener un déficit de marco comunitario, que es el que probablemente podría aportar una herencia cultural africana. Y sin embargo, tendría el peligro de supeditar excesivamente el individuo, reduciéndolo a una pieza del clan o una pieza de la comunidad.

Las culturas son flexibles y están en continua evolución, de modo que coexisten diferentes fases de una tradición. En la actualidad, cualquier cultura está en una confrontación con la modernidad que no puede evitar y obliga a convivir personas en fases distintas de evolución. Es importante no confundir la técnica que trae la modernidad, con lo que es la filosofía, el pensamiento que hay detrás. No hay que confundir los efectos de la técnica con la mentalidad de la modernidad. Muchas veces, en países poco desarrollados existen instituciones que utilizan medios técnicos muy evolucionados y, sin embargo, las instituciones políticas, las instituciones sociales dejan mucho que desear. La tecnología no es lo que califica el pensamiento. Creo que lo cualifica mucho más la adaptación de las instituciones a la dignidad de la persona humana, tal como aparece en la Declaración de Derechos Humanos, que es incompleta pero mejor que otro tipo de elementos.

En cuanto a los conflictos religiosos, no hay ningún conflicto que sea puramente religioso, todos tienen orígenes distintos. Pero tampoco hay ninguno en que la utilización de lo religioso no tenga efectos multiplicadores del conflicto. Porque apela a lo más íntimo, a lo más movilizador que tiene el ser humano, que es el sentido de su vida. Por lo tanto, subsiste el problema de cómo evitar que conflictos de origen diverso, acudan a lo religioso para movilizar a la gente.

**Mariano Villellas.** Me interesa conocer si, dentro del Islam, hay diferentes tendencias religiosas que intenten incorporar elementos de la religiosidad nativa, o si se nota en algunos sectores que haya apertura hacia otras religiones; hacia el cristianismo. Es decir, si existe algo similar a lo que ocurre en la iglesia católica donde hay teólogos que opinan diferentes cosas y hacen diferentes interpretaciones.

**Justo Lacunza.** Creo que se pueden tener en cuenta tres cosas para encuadrar lo que has preguntado. En primer lugar, hoy tenemos una realidad de las naciones estado en el mundo, y las naciones estado son muy conscientes de que hay que vigilar las fronteras geográficas. Tenemos que analizar esas tendencias dentro del cuadro institucional de una nación estado. Segundo punto que es importante: hay tendencias o corrientes o ideas que pasan las fronteras, que no pueden ser atrapadas dentro de unas barreras o dentro de una aduana. Y la tercera idea, es que dentro del mundo islámico tenemos tendencias diferentes, interpretaciones diferentes y lecturas diferentes de lo que tiene que ser el Islam.

En Asia, hay una relajación del Islam, comparado con el Islam del Mediterráneo, por su diferente historia y por la cercanía de los problemas de Oriente Medio. Esas tendencias las producen la necesidad de convivir con los demás, por ejemplo, el caso de Indonesia, con el mayor número de musulmanes, pero una constitución civil y secular, en la que la ley islámica no es la ley del estado. Hay otra forma de entender el Islam. Otra tendencia se está creando en los países occidentales, porque cambia la lengua, cambian los costumbres, cambia la constitución, cambia la legislación.

Hay otro problema de las interpretaciones y lecturas de lo que hacemos con el texto del Corán; no es lo mismo hablar de un sendero que de una carretera, de una vía, de un camino. Cuando traduces un texto sagrado es muy importante la selección de los términos y el vocabulario utilizado. La traducción de cualquier texto sagrado es siempre una traición a la lengua original.

Hay otro elemento del que tenemos que tener cuidado, que tenemos que tener tam-

bién presente: los musulmanes que viven en países europeos o en América tienen relaciones con los países de origen o con otros países y, entonces, muchas veces las tendencias y las corrientes están gestionadas por aquellos que tienen más voz, por aquellos que tienen más poder. Y entonces también ahí entran las grandes instituciones del mundo islámico, que cubren, por decirlo así, la multitud de comunidades, estados y naciones en los que tenemos una gran población islámica. Lo que tenemos que hacer es una cosa muy sencilla: ver cómo funcionan dentro de un estado las diferentes tendencias del Islam, los diferentes grupos, cómo se transmiten, cuáles son los medios de propaganda, los medios de identidad; mezquitas, centros islámicos, *madrasa*, escuelas; quiénes son los líderes, cuáles son los textos que funcionan, y solamente así podemos conocer dentro de cada estado las tendencias, las corrientes, los roces, los enfrentamientos.

**Soledad Vieitez.** Como hemos hablado de culturas, de sociedades, de religiones, se ha planteado la cuestión de si la cultura realmente es un impedimento para que las mujeres prosperen en África. Yo quiero decir que soy antropóloga, pero no soy una relativista cultural. Es decir, creo que sí que es verdad que todos creemos que nuestra cultura es la mejor, y tanto allí como aquí hay elementos dañinos. Deberíamos todos, un poco en la línea que Jesús M.<sup>a</sup> ha comentado, de prosperar hacia un modelo en el que pudiéramos, quizá ampliando el modelo de derechos humanos, incluir las distintas sensibilidades. ¿Qué ocurre? Que esto es una tarea complicada, y no vamos a cambiar absolutamente nada, y este es un debate que se ha hecho en el desarrollo, si no contamos con que haya personas que quieran cambiar sus propias sociedades, y ahí entra lo del diálogo, el entendimiento y el conocimiento de las demás personas.

En todos los lugares donde se hace algún tipo de intervención para el cambio, hay un reto cultural, tenemos que superar alguna cuestión cultural. El problema es eso: el cómo, el dónde, el cuándo; la temporalidad, el contexto, el conocimiento influye muchísimo. Y creo que cuando superemos esa idea de: son modernos, no son modernos, son tradicionales o no son tradicionales, quizá podamos comprender si ellos o ellas saben lo que quieren. Quizá podemos lograr acuerdos y entendimientos comunes.

ISBN: 978-84-8380-283-0



**COLECCIÓN ACTAS 79**

Carmen Magallón Portolés

Itziar Ruiz-Giménez Arrieta

Alicia Campos Serrano

Mateo Aguirre

Kayamba Tshitshi Ndouba

José Julio Martín Sacristán

Mbuyi Kabunda Badi

Soledad Vieitez Cerdeño

Lucía Alonso Ollacarizqueta

Justo Lacunza Balda

Federico Abizanda

Carmen de la Peña

Ainhoa Marín Egoscozabal

Jaime Atienza

Óscar Mateos Martín

Irene Milleiro

**SERIE ESTUDIOS PARA LA PAZ 25**



**GOBIERNO  
DE ARAGON**

Departamento de Educación,  
Cultura y Deporte