

Didac P. Lagarriga

Afroresistències, afroressonàncies

Teixint les altres Àfriques

Aquest llibre té una llicència Creative Commons

Reconeixement-NoComercial-CompartirIgual 2.0

Sou lliure de copiar, distribuir i comunicar públicament l'obra i fer-ne obres derivades, sota les condicions següents:

-Heu de reconèixer i citar l'autor original i el títol de l'obra.

-No podeu utilitzar aquesta obra per a finalitats comercials.

-Si altereu o transformeu aquesta obra, o en genereu obres derivades, només podeu distribuir l'obra generada sota una llicència idèntica a aquesta.

-Quan reutilitzeu o distribuïu l'obra, heu de deixar ben clar els termes de la llicència de l'obra.

-Alguna d'aquestes condicions pot no aplicar-se si obteniu el permís del titular dels drets d'autor.

© Dídac P. Lagarriga, 2005

Aquest llibre forma part del projecte de Dídac P. Lagarriga becat per KRTU (2004-2005)

Correcció: Marta García Quiñones

Maquetació: Jesús Hita Hidalgo

Imatge de portada: Association Mali Initiative

ISBN: 84-609-5632-6

Dipòsit Legal:

Imprès a Cargraphics, Espanya

oozebap / libed, 2006

www.oozebap.org

www.libed.net

oozebap

zoozebap@oozebap.org

apt. 9142 - Barcelona 08080

ÍNDEX

- . *De l'afropessimisme a l'«altra Àfrica», 9*
- . *Afrontaments, afrofragments, 10*
- . *Raça i «seccions», 10*
- . *Buscar «altre» al diccionari, 11*
- . *Tres retalls de reaccions: violació, escissió i despigmentació, 18*
- . *Feminisme i «womanism», 19*
- . *Esriptores, 23*
- . *Ama Ata Aidoo i Efua Theodora Sutherland, 24*
- . *Aminata Sow-Fall: dona i Islam, 26*
- . *Tsitsi Dangaremba i Ken Bugul, 29*
- . *Sortir del llibre: donar voltes, 32*
- . *Wangari Maathai i el medi ambient, 37*
- . *Afrocentrisme i feminisme essencialista vs. homosexualitats africanes, 39*
- . *Darrera la màscara, 41*
- . *Prudence Mabele, de tradició lesbiana, 43*
- . *Activisme pels drets de gais i lesbianes a l'Àfrica del sud: Namíbia i Sud-àfrica, 45*
- . *Positive Muslims (Sud-àfrica) i l'Association des Femmes Musulmanes pour le Développement et la Solidarité (Gabon), 47*
- . *Anne Laure Folly: «tots vivim la mateixa història», 49*
- . *Brúixoles, 51*
- . *L'hermenèutica a la filosofia africana, 54*

- . *Filosofia i Islam africà: l'orientalisme i l'auto-orientalisme*, 60
- . *De la filosofia i la mística: l'Islam sufí*, 63
- . *Tierno Boƙar, Amadou Hampaté Bâ i la Tidjaniya*, 66
- . *L'aventura ambigua de Cheikh Hamidou Kane*, 74
- . *Democràcia, falsa democràcia, democratures, dictadures...*, 77
- . *Joseph Ki-Zerbo: historiador*, 84
- . *L'anarquisme africà i la història*, 86
- . *Evolució del sindicalisme*, 90
- . *L'anarquisme africà: utopia entre present i passat*, 92
- . *L'Awareness League de Nigèria; Biƙisha Media Collective, Zabalaza Books i l'Anarchist Union de Sud-àfrica*, 93
- . *Wilstar Choongo i l'Anarchist Workers Group de Zàmbia; l'AUPEJ de Senegal*, 97
- . *Comunalisme i islam: gestió al marge de l'estat*, 100
- . *Del luxe ben entès*, 101
- . *Dos exemples de lluita contra el neocolonialisme: Saro-Wiwa i Mongo Beti*, 102
- . *Ken Saro-Wiwa i el Movement for the Survival of the Ogoni People (MOSOP)*, 103
- . *Mongo Beti i la «Françafrique»*, 108
- . *Saro-Wiwa, Mongo Beti i Ngugi: llengües africanes i el com i el què*, 115
- . *Món editorial*, 118
- . *Llibertat de premsa*, 119
- . *Carlos Cardoso i la privatització de la repressió a Moçambic*, 123
- . *Norbert Zongo i el periodisme ben fet des de Burkina Faso*, 128
- . *Altres intensitats: el periodisme cultural*, 135
- . *Africultures, Transition i Chimurenga: tres revistes, mil maneres*, 137
- . *Cultura d'indústria social*, 144
- . *Samuel Fosso: fotografies*, 147
- . *Lletres, sons i so: griots, Oumou Sangaré, Thomas Mapfuno*,

Fela Kuti, 148

- . «Essència» del hip hop i l'Atlàntic negre: *root vs. route*, 156
- . *El hip hop a l'Àfrica: història de racons*, 159
- . *Dakar: Positive Black Soul, Pee Froiss, Daara j, Djoloff...* 161
- . *Dakar (bis): ALIF, Attaque Libératoire de l'Infanterie Féministe*, 162
- . *Rap: censurat al Congo però amb interès per als polítics a Benín*, 164
- . *Tanzània: de la poesia suahili al «hip hop massai» de X Plastaz*, 165
- . *Sierra Leone: el hip hop dels nens soldats*, 171
- . *Aculturació: hip hop i internet*, 172
- . *Afro@digital, document sobre revolució digital*, 174
- . *Software lliure: ABULL (Association Burkinabé des Utilisateurs de Logiciels Libres)*, 176
- . *Timbuktu chronicles: blog panafricà*, 177
- . *Epíleg: les altres Timbuktu chronicles*, 180
- . *Notes*, 187
- . *Bibliografia*, 197

«Per a donar-vos una resposta decent al que tan ansiosament em demaneu, hauria d'explicar-vos la història de l'Àfrica amb tots i cadascun dels seus detalls. I per poder fer això, hauria de parlar cada dia, amb les seves vint-i-quatre hores, durant, com a mínim, tres mil anys. No vull ser brusc ni descortès amb vostè, però qui disposa de tot aquest temps?»

Ama Aita Aidoo, *Our Sister Killjoy* (1977)

DE L'AFROPESSIMISME A L'«ALTRA ÀFRICA»

«Aquest modest llibre pretén anar contra una moda recent però molt escampada que s'anomena l'afropessimisme. De l'afropessimisme en formen part els mateixos que a principis dels 60 s'omplien la boca de triomfalisme a propòsit de la descolonialització de De Gaulle, exaltada com un triomf sense precedents. Nosaltres llavors els alertàvem d'aquesta ceguesa causada per la ignorància de les aspiracions profundes de l'Àfrica negra. Durant trenta anys ens han respost amb el sarcasme, la persecució, l'ostracisme. I vet aquí ara els papers intercanviats: ells ja no hi creuen més, nosaltres hi creiem més que mai. Enlloc de reconèixer amb coratge que no havien entès res de res, prefereixen acusar l'Àfrica. El que ara s'està enfonsant a l'Àfrica és un castell de cartes aixecat sobre la base d'una filosofia imbècil que ha ofegat la nostra renaixença. L'Àfrica hi sobreviurà, com ja ha sobreviscut a altres tragèdies. I encara m'atreveria a dir més: totes les possibilitats del continent continuen intactes, com ho veurem ben aviat quan els dictadors psicòpates, llargament recolzats des de l'estranger, hagin desaparegut. L'Àfrica no només pot sortir-se'n, sinó que així ho vol i així ho aconseguirà¹.»

Mongo Beti va escriure a principis dels anys 90 una introducció al seu llibre *La France contre l'Afrique* que serviria també per a introduir un pensament que començava a consolidar-se i

que, amb el temps, és ja tota una realitat. Aquesta altra Àfrica és «la dels exclosos de l'economia mundial i de la societat planetària, els exclosos del sentit dominant, però que no per això desisteix de viure i voler viure, fins i tot si és a contracorrent», com escriurà Serge Latouche, cinc anys després, en un llibre que no podrà titular de cap altra manera: *L'autre Afrique* ².

AFRONTAMENTS, AFROFRAGMENTS

Anar amb peus de plom, esquinçar, recollir —i plegar. Sovint veiem un subtítol com el de «veus africanes», però a aquest recull que ara comença li escau més el de «sento veus». Coses que creus que passen, veus que venen i se'n van, residus a partir dels quals es constitueixen sòlids, líquids que s'escolen —desmuntar tòpics per a crear-ne d'altres, però els recentment creats són més fàcils de desmuntar. Una *introversió* és aquell intrús que, mirant, veu; aquesta veu se l'escolta. Dir-ho als «altres».

RAÇA I «SECCIONS»

«Deambulava aquell vespre pels carrers de Pointe-Noire amb el plaer de quan et trobes a *terra incognita*, especialment quan, com aquí, els carrers no tenen ni nom ni número; et donen una adreça indicant-ne la posició en relació a una botiga força coneguda o a un bar³.» Voltant pels carrers/capítols que no poden separar-se sinó per petites referències, les botigues que en negreta en resalten un nom o un signe. Voltar per a donar voltes, treure el nas i tot el que comporta, acabar per perdre's sense per això preocupar-nos gaire. Pointe-Noire és la ciutat que anomenem amb por que no existeixi, amb l'Àfrica passa el mateix.

Un tema conté tots els altres i seria impossible pretendre el contrari. Anar accentuant un tema sense negar-ne aquests, com un tema conté l'«altre». Enlloc de seccions parlar d'accentuacions, on podríem tornar a parlar exactament del mateix i titular-ho d'una altra manera; com tot forma part d'un cos mutant anomenat resistència/ressonància, com un no pot anar sense l'altre, com aquest cos necessita d'un reconeixement «afro» sense que això signifiqui fixar o verificar una identitat «biològica» inamovible:

«Afirmar que *la raça* és una ficció biològica no significa negar que tingui efectes materials i reals en el món. [...] El que cal és una mirada més atenta a la producció de subjectes racials. El que cal és un enfocament que intervingui en la polèmica entre essencialisme i construccionisme que fins ara ha empresonat *la raça* en una lògica encararada i falsificadora. D'una banda, mantenir una visió construccionista estricta segons la qual no existeix la identitat racial pot bloquejar la nostra comprensió sobre la producció social de *la raça*. D'altra banda, advocar per una visió encara més rígida que afirmi que *la raça* és evidentment hereditària o biologista també pot interferir en una anàlisi sobre la formació ideològica i política dels subjectes racials. [...] Evidenciar les inscripcions polítiques i ideològiques dins del mateix terme *raça* resulta una de les formes més efectives de combatre el racisme sigui on sigui que el trobem⁴.»

Si aquests carrers sense nom podem identificar-los com a carrers, si una botiga oberta tanca i amb ella, el nostre senyal per a reconèixer on érem, si amb les Àfriques succeeix el mateix... «Kub é a kalan mekel a nkoé», el proverbi beti que diu «al paner, els pollastres es transmeten les tasques». A la ciutat/paner de noms que no hi són, al continent-món on les influències i les transmissions sempre han dominat la història, el mapa que serveix i no serveix...

BUSCAR «ALTRE» AL DICIONARI

Buscar una paraula i no trobar-la; que aquesta no formi part de l'idioma. Creure's allunyat del concepte que conté la paraula per una raó semàntica. Fer-ne pràctica i llei. Justificar els instints criminals amb aquesta llei. Exemples: «a l'àrab no hi podem trobar la paraula *llibertat*» (idea que s'estén durant anys i anys entre moltes tribus blanques) o «com que no tenim paraula per designar *homosexualitat* li direm la *malaltia del blanc*» (i que podem trobar a tribus negres). Sentenciar sense escoltar, on un buit al vocabulari encobreix un prejudici d'arrel.

Moltes vegades aquests dictats condemnatoris no sorgeixen per desconeixement de l'«altre», ja que aquesta teoria funciona com a mitificació —que ens hauria d'assegurar que una vegada es coneix l'«altre», el problema desapareix. Potser el problema de l'«altre» rau en continuar-lo situant fora d'un mateix, problema extern que, mitjançant aquesta teòrica aproximació, ajudaria a comprometre'ns amb les seves raons i arribar-les a tolerar. Segons aquesta teoria, l'«altre» sempre continua sent l'«altre», que, una vegada s'ha fet l'esforç de comprendre'l, podria esdevenir —si tenim sort i hi ha bona voluntat (econòmica?)— un «altre» com «nos-altres». Aquest esforç «intercultural» comporta que els arbres no deixin veure el bosc, que la superficialitat de la paraula no deixi entreveure el seu significat i que la designació per decret d'un «altre» ens tapi l'«altre» en un mateix.

Un vocabulari absorbeix perquè ha estat creat per un humà-esponja. És inevitable. Inventar paraules, dir-ho d'altres maneres o fins i tot amb significats aparentment contradictoris; jocs de poder, dissenys de poder; repressió, judici i condemna. L'home-esponja que designa l'«altre», l'escoltarem dient-nos: «no, l'esponja és ell».

Si ha fet l'esforç «intercultural», l'home-esponja que no creu ser-ho i el seu tolerat «altre-esponja» —amb doble capacitat d'absorció-integració— ens dibuixaran un panorama no gaire llunyà dels malentesos. Aquests malentesos, quan es converteixen en conflicte, sempre tindran a l'«altre» com a culpable. Com quan la responsabilitat d'una pulmonia la té una grip mal curada...

En aquest joc de poders —amb paraules que hi són i no hi són com a eines per articular discursos repressius de major i menor intensitat— el contrapoder és també un contravocabulari fonamentat en una realitat que va més enllà de les seves preteses estipulacions de força i «raó». Aquest contrapoder no fa més que reafirmar, amb insistència, el caràcter esponjós de l'imaginari semàntic —aquest, a la vegada, com a representació sonora d'un imaginari ideològic de poder. El contrapoder no va contra el poder, sinó que en fa balança. A una balança on no trobem contrapoder, el poder absolutista farà i desfarà; i la «raó» en serà còmplice. D'aquesta «raó», la ciència del diccionari provarà per tots els mitjans de consolidar els punts enemics. Per exemple, com ens diu Laroui⁵: «els no musulmans, tant de l'interior com de l'exterior de la societat islàmica, pretenen que l'Íslam, en tant que religió, és incompatible amb la Llibertat, i arriben a dir inclús que la paraula *islam* significa submissió i servilisme. No serveix de res respondre amb rebuig; si volem demostrar que, així plantejada, la pregunta no té cap mena de sentit, hem de seguir l'exemple de qualsevol bon dialèctic i discutir a partir de les premisses de l'adversari». Aquest bon dialèctic a què es refereix Laroui, però, podrà parlar si és escoltat i, si és així, a la balança

de poders i contrapoders d'entrada el pes estarà ben repartit. Però, què passa quan aquest atac és llençat amb una violència extrema? Què passa quan les víctimes que causa aquest perjudici no paren d'augmentar? Que el dialèctic ha d'incorporar un activisme radicalitzat que li asseguri un lloc a la balança, és a dir, que sobrepassi definicions i automiratges. Un activisme que haurà de passar per un reconeixement de l'«altre» en sí mateix si vol combatre les suposades i autoimposades «arrels». I, un cop reconegut aquest «altre» en un mateix, percebre que l'«altre» sempre és múltiple. El problema, es dirà, és que aquesta divisió en un mateix automàticament dissoldrà la solidesa d'un contrapoder que pugui ser útil en el joc de la balança i de fre del poder. Però, no serà precisament per això que a les lluites de poder i contrapoder es confonen i s'intercanvien els papers? Sense aquest reconeixement, els papers de poder i contrapoder entren en una guerra quantitativa, i són fàcilment intercanviables. Només quan aquesta minoria accepta l'«altre» en un mateix, la multiplicació d'«altres», subdividits però d'acord amb uns preceptes concrets, poden fer de veritable contrapoder. Només la multiplicitat garantirà els drets en plural.

* * *

Les «majories» d'un cos que no volen reconèixer aquest «altre» en sí mateixes fan que al propi cos social la repressió pugui fins i tot arribar a l'autoanihilació. La sexualitat seria un d'aquests «altres» en un mateix, potser el més significatiu però a la vegada el més allunyat. La divisió de gènere, les ficcions i els papers socials, les imposicions forçades i la repressió més brutal que han patit els cossos al llarg de la història i de les geografies proven que, a grans

trets, la problemàtica no és universal en les seves conclusions però sí és una realitat-producte contemporània. El domini de l'home, que en tant que «altre» veu frustrat el seu reconeixement en allò múltiple, dicta i imposa reflexions caracteritzades per una manca d'elements a reflexionar. Reflexions esquinçades: amb una ampolla trencada el tall és més dolorós. La força, com si es provés d'extreure l'«altre en un mateix» físicament, obrint-se les costelles per no treure'n res més que la pròpia vida. A més hipocresia, més llunyà és el cos per estripar i més augmenten les víctimes.

La lluita pel reconeixement de la pluralitat de plurals, especialment com a fre de la violència. Treball ecològic d'un entorn contaminat. Deure i subsistència. (Simone Weil: «Hem d'interessar-nos pel costat més lleuger de la balança abans que no esdevingui el més pesat».)

* * *

Al llibre *En essència: feminisme, naturalesa i diferència*⁶, l'especialista en teoria feminista Diana Fuss prova que les fronteres entre les idees essencialistes i construccionistes entorn del feminisme o la raça no són tan rígides com semblen a priori. Fuss considera que aquest antagonisme, tot i ser encara molt poderós, és en gran part artificial, doncs «l'essencialisme avala les teories del construccionisme i el construccionisme opera com una forma més complexa d'essencialisme. Això és senzillament una altra manera de dir que el construccionisme és potser més normatiu, i l'essencialisme, més variable, del que les persones que ens considerem postestructuralistes hem estat disposades a acceptar fins ara». Un essencialisme feminista —amb aquestes fronteres ben definides i oposades al construccionisme— ens dirà que «els homes i les dones són identificats com a tals a

partir d'essències transhistòriques, eternes i immutables» —un discurs que s'enfronta a la idea construccionista que tota diferència no és innata sinó que es construeix. Entre aquestes dues idees, Fuss ens explica que en realitat l'essencialisme no té cap essència, i que ens hi hem de referir en plural, podent només parlar d'essencialismes.

La deconstrucció de la identitat suposaria un risc expressat per moltes teòriques feministes, com Julia Kristeva, ja que un cop deconstruïda la identitat no ens quedarà res estable i segur en què puguem fonamentar una política. L'excés d'aquesta pràctica —on els «altres» dins d'un mateix contenen al mateix temps «altres», i aquests altres, «altres», i així successivament fins arribar a una deconstrucció total de la identitat—, fa impossible recuperar termes des d'on fer-ne una política efectiva —conceptes d'identitat vistos des d'aquesta pràctica deconstructiva com reaccionaris o «conservadors», com per exemple l'essència de paraules claus com «dona», «negre», etc. Però si anem seguint el discurs de Fuss, veiem que en realitat els dos «bàndols» són molt més permeables del que semblen, perquè la deconstrucció d'una identitat «no suposa per força una negació de la identitat», arribant a una conclusió que ens permetrà reconèixer aquests «altres» sense per això caure en la «puresa» apolítica i relativista que faciliti les coses a una repressió concreta:

«Cal que hi hagi un sentit de la identitat encara que sigui fictici. Les ficcions d'identitat, cal recordar-ho, no són pas menys poderoses pel fet de ser ficcions. [...] Aquesta visió de la identitat com a inestable i potencialment conflictiva, com a aliena i incoherent, a la fi podria produir una política de la identitat més madura, pel fet de militar contra la tendència d'esborrar les diferències i incoherències en la producció de subjectes polítics estables. [...] La posició que defenso [...] qüestiona la visió que sostenen fins i tot moltes feministes

postestructuralistes, que les identitats *polítiques*, com a mínim, han de ser segures, que la ficció de la seva coherència s'ha de mantenir costi el que costi, a fi que puguem fer la nostra tasca política. Pretén subvertir la idea segons la qual la política ha de ser constant i localitzable, lliure de conflictes psíquics o trastorns interns; una posició, voldria afegir, que pot conduir fàcilment al desengany i a un esperit polític facciós⁷.»

Si bé «la política emergeix com l'essència del feminisme», també corre el risc, però, de les exclusivitats de l'experiència, on només la persona que ha experimentat una opressió en concret pot entendre-la i per tant lluitar-hi. «Contràriament a la gastada màxima feminista “el que és personal és polític”, la personalització de l'opressió pot equivaler a la seva despolització.» Aquest camp de batalla teòric no deixa de ser un reflex de les seves pràctiques, on les majories i minories d'identitats fixades i inamovibles continuaran reprimint les «altres» minories mentre aquests plantejaments teòrics no vagin impregnant els entorns on això es produeix.

* * *

En una entrevista, la cineasta togolesa Anne Laure Folly resumeix el que és un principi bàsic de qualsevol inici d'activisme: «qui no s'expressa no existeix». Tota lluita pel reconeixement d'un «altre» en sí mateix ve pel crit d'aquest «altre». L'escriptora i cineasta de Zimbabwe Tsitsi Dangaremba, com probablement totes les dones que un dia van decidir trencar el domini masculí d'una societat marcada pel colonialisme, diu: «Per aquella època [principis dels 80] els escriptors a Zimbabwe eren majoritàriament homes. Vaig pensar que la situació no canviaria fins que no hi hagués dones que s'asseguessin i comencessin a escriure coses, així

que és això el que vaig fer.» D'un acte simple, asseure's i escriure coses, obrir la boca i dir: «som aquí —jo i els meus altres» es passa al desenllaç. Les xarxes d'unió i d'identificació fan que un gest personal s'estengui en el temps, el que portarà a creure als «passivistes» que és el temps i no aquesta extensió activista el factor de canvi. Com si tot es fes sol i els «signes del temps» fossin fets naturals d'ascendència lineal...

L'altra cara de la moneda d'una ablació de clítoris és la dona que lluita per la seva eradicació. L'altra cara de l'assassinat d'una dona pels seus veïns, quan aquests van saber que tenia la sida, són els altres veïns que s'organitzaran per crear estats d'opinió pedagògics on no s'associï malaltia i culpabilitat extrema.

TRES RETALLS DE REACCIONS: VIOLACIÓ, ESCISSIÓ I DESPIGMENTACIÓ

Del cas concret i de l'anècdota, del dia(ri) a dia(ri) i de les ràdios que de tot en parlen...

—Titular 1: «Un miler de dones enrabiades⁸.» Després de la violació d'una jove de 18 anys a Manzini (Swazilàndia) per un grup d'homes, més d'un miler de dones convocades per missatges al mòbil i trucades es van manifestar, i inclús van aconseguir que el primer ministre fes públic un comunicat de condemna; moltes d'aquestes manifestants, segons el mateix article, eren escolars portades per les seves mestres.

—Titular 2: «Abandó de la pràctica de l'escissió en un entorn rural de Mali⁹.» L'any 2000, en dues assemblees generals, les dones de la població de Nialakala —mig miler d'habitants— van aprovar per unanimitat el rebuig a tots els tipus de mutilació femenina. L'imam de la vila va declarar que ell sempre n'havia estat en contra, ja que l'Alcorà no fa cap mena de referència

a aquesta pràctica. La joventut de la població i la proximitat a Kita, amb la cada vegada més alta conscienciació gràcies a les ràdios, van ser factors decisius per aconseguir que se suprimissin aquestes pràctiques.

—Titular 3: «Els les prefereixen blanques¹⁰.» Milers de dones africanes es blanquegen la pell amb cremes abrasives que provoquen malalties —de cremades lleus a càncer de pell— per motius estètics. La moda, que fa pocs anys que existeix però cada vegada està més escampada, és anomenada per molts estudiosos «trauma postcolonial». Models de bellesa «universals» que inunden les pantalles i l'imaginari, fins i tot dels poblats més allunyats, fan que la lluita contra aquesta pràctica sigui difícil. Entre les majors detractores, les musulmanes: «canviar de color de pell seria el mateix que posar en dubte la creació de Déu».

Les altres cares no amaguen els problemes sinó que els combaten. Una cara és immediata, l'altra resistent. Un joc de nines *afrorosses*, on del cos extern d'una resistència sexual més general en surten d'«altres»: infinitats i afinitats.

FEMINISME I «WOMANISM»

El maig del 2002 es va celebrar a la Humboldt Universität de Berlín la «Version & Subversion Conference¹¹», on moltes de les protagonistes més importants del feminisme africà van poder intercanviar opinions sota el títol «Discourse of African Womanism/Feminism». A taules rodones i debats es va poder veure, una vegada més, com és de difícil adaptar el concepte de feminisme al continent africà. Si ja el feminisme «blanc» (ni «negre» ni «blanc» com a categoria biològica inamovible) no és ni molt menys homogeni, quan aquest entra en un

escenari calidoscòpic com el de l'Àfrica contemporània, la multiplicació es fa inevitable. Des dels anys 80 comencen a sorgir en els entorns acadèmics feministes, tant africans com afroamericans, corrents que intenten aproximar les lluites contra l'opressió masculina a la realitat concreta de la dona negra. És el cas del «womanism¹²», que sorgeix de manera paral·lela però diferenciada gràcies a l'escriptora afroamericana Alice Walker i a la professora nigeriana Chikwenye Okonjo Ogunyemi. Considerant el «womanism» una mena de recipient, les dues autores hi aniran afegint definicions que provin de completar el complex mapa d'un feminisme emmotllat a les realitats de la dona negra. Però si bé és cert que aquesta pateix una doble marginació «de sèrie» —racial i de gènere—, també s'hi han de sumar molts altres condicionants, com per exemple el context, ja que no serà en absolut igual l'Àfrica rural que la urbana o els guetos afroamericans, la història colonial del país, la religió, el model de societat precolonial, l'extrema pobresa, la pròpia experiència personal, etcètera. La dona negra esdevé doncs un pretext genèric per entrar i sortir a tots els debats necessaris. Dos conceptes tan i tan amplis —dona i Àfrica— que es farà inevitable emprar el reduccionisme per a poder-ne parlar. Temes teòrics i especulatius —com si el feminisme a l'Àfrica és culturalment aliè i importat, o si la sexualitat ha de centrar la discussió sobre la dona—, faran que aquesta mena de debats, importantíssims d'altra banda, no deixin d'anar a remolc dels canvis i les contradiccions que sorgeixen a partir de la segona meitat del segle XX a Occident. Però més enllà d'aquests àmbits acadèmics, on la literatura escrita per dones africanes jugarà un paper molt important, la varietat de les «altres» i les xarxes heterogènies on se suma la resistència, la pedagogia i l'emancipació, faran que sí hi hagi un vincle entre totes les persones implicades. L'especificitat africana vindrà donada no per un fet homogeni

racial/cosmològic sinó per unes característiques socials i històriques concretes. El colonialisme ha fet que qualsevol plantejament que sorgeixi estigui estretament relacionat amb aquest. Podem parlar de les múltiples formes d'igualtat de gènere a nivell pràctic abans del colonialisme, o podem divagar a propòsit de tots els aspectes teòrics sobre dona i igualtat que contenen algunes religions, però del que no ens podem escapar és d'aquesta incursió brutal que va significar primer l'esclavatge i després el colonialisme a la història de l'Àfrica. D'altra banda la insistència de moltes dones del mal anomenat «Tercer Món» sobre la poca representativitat d'un feminisme «blanc» —que està fortament vinculat a un tipus de cultura i experiència determinada— fa que es reinventin, recuperin o continuïn coherentment altres pràctiques que aniran més enllà d'un únic model de feminitat. Mutacions, apropiacions i desviaments que, si bé implícitament conté tota persona en la seva multiplicitat, s'incrementen radicalment a l'hora de reescriure els papers i els rols.

Les declaracions de la senegalesa Aminata Sow-Fall —una de les escriptores més brillants de la literatura contemporània—, tot i que no es considera feminista, són prou clares: «Desitgem que la dona s'alliberi, però no a cops d'eslògans sinó per dignitat i respecte de la nostra personalitat i de la nostra religió, l'Islam, que mai ha fet de la dona una esclava¹³.» Aquesta necessitat de recuperar un Islam que no hagi patit les grans deformacions patriarcals i egoistes, com veurem més endavant, és predominant entre molts musulmans, tant homes com dones. Al llibre de Susan Stringer *The Senegalese Novel by Women: Through Their Own Eyes* (1996), s'analitzarà un altre exemple d'aquesta reivindicació mitjançant les novel·les de la també senegalesa Mariama Bâ. Stringer¹⁴ presenta el feminisme de Bâ com un ferm defensor de la solidaritat entre dones, un matrimoni monògam basat en l'amor mutu i el respecte, la

importància de la família i la submissió a Déu; al mateix temps, lluita contra la hipocresia de la societat que, amagant-se darrera la tradició i la religió, priva la dona de dignitat i llibertat. Com la mateixa Mariama Bâ va afirmar: «El nostre deure no és només escriure, sinó emprar la nostra escriptura com una arma per a destruir l'opressió que patim les dones¹⁵.»

El llibre de Susan Stringer sobre literatura senegalesa escrita per dones és un dels molts treballs que s'han publicat sobre Àfrica i femanisme, especialment en universitats africanes, angleses i nord-americanes. Acadèmicament, les pròpies africanes aniran seguint i reforçant una lluita de la que elles mateixes també formen una de les moltes i variades parts. A mitjans dels 90, la publicació de moltes d'aquestes investigacions venia a testimoniar el que s'anava debatent i gestant des de la fi dels anys 70, amb títols com per exemple *Womanism and African Consciousness* (1996) de Mary Kolawole, *Beyond the Masks: Race, Gender and Subjectivity* (1995) d'Amina Mama o *Africa Wo/Man Palava: The Nigerian Novel by Women* (1995) de Chikwenye Okonjo Ogunyemi, on aquesta professora i teòrica del «womanism» traça un panorama similar de la situació de la dona a la Nigèria contemporània a través de l'obra de les escriptores Flora Nwapa, Adaora Lily Ulasi, Buchi Emecheta, Funmilayo Fakinle, Ifeoma Okoye, Zaynab Alkali, Eno Obong i Simi Bedford. Aquest estudi és també important en l'àmbit de la literatura, on el predomini de la crítica se centra en els treballs dels escriptors masculins. Per Ogunyemi, el «womanism» africà, com a model emergent dins del discurs feminista general, és central en aquestes escriptores. En els escrits de totes elles «la resistència de la dona bascula entre la idea de *palava* (conflicte) i una centralització del consens, el compromís i la cooperació; i suposa un atac directe contra el sexisme, el totalitarisme i els prejudicis ètnics. Aquesta inclusió prové d'un èmfasi en la maternitat, on tothom és el fill d'una mare capaç de

crear *palava* i generar alhora un compromís¹⁶». Per exemple, serà gràcies a la novel·la *Efuru* (1966) de Flora Nwapa que es qüestionarà la novel·la mundialment reconeguda *Things fall apart* del nigerià Chinua Achebe. Nwapa utilitzarà una dona al voltant de la qual gira tota la comunitat per a denunciar el paper marginal que Achebe va assignar a les heroïnes del seu llibre¹⁷.

La dona es mou entre una necessitat de la comunitat i els fills fins als nous models característics de la condició postcolonial, on la multiplicitat de personalitats és constant. Aquesta incorporació de la dona africana com a escriptora fa que els treballs que en resultin vagin més enllà del terreny literari: la novel·la esdevé un «moment, producte i testimoni» valuósíssim en aquest guió de dissidències.

ESCRITORES

La idea que a l'Àfrica la literatura oral precedeix la literatura escrita fins a principis del segle XX, i que aquesta darrera s'imposarà fins a arribar a marginar les pràctiques «tradicionals», també suposa tot un seguit de prejudicis. En primer lloc perquè, com ja hem recalcat, la història de l'Àfrica no és ni de bon tros unitària: l'escriptura no és un fet ni molt menys aliè a algunes parts del continent abans de la colonització. D'altra banda, la literatura oral no ha estat substituïda, i la cada vegada més present comunitat literària africana no ha fet res més que incorporar una altra manera d'explicar —de la mateixa manera que la premsa escrita no apagarà les ràdios, encara que tant l'una com les altres vagin incorporant un altre format nou com és internet. Les tradicions narratives orals han continuat també, per exemple, en el teatre contemporani, el cinema i el recitals de contes i de poesia, a més de l'omnipresència de la cançó. La literatura africana contemporània

es caracteritza per moltes altres coses, però no pas per aquesta pretesa suplantació de la narrativa oral. La literatura suposa una de les moltes maneres d'expressió i construcció, recerca i document. Si només una minoria d'«altres» pot fer front a una minoria sòlida que vol esdevenir majoria —repressiva—, moltes d'aquestes novel·les, obres de teatre, poesies, cançons i contes es convertiran en eines que s'utilitzaran en aquesta lluita.

Les escriptores que volem presentar per introduir a continuació són Ama Ata Aidoo, Efua Theodora Sutherland, Aminata Sow-Fall, Tsitsi Dangarembga i Ken Bugul. És una tria subjectiva i atzarosa; aquestes cinc dones podrien ser-ne cinc d'altres, aquestes altres contenen altres, i aquestes altres cinc podrien multiplicar-se per cinc, deu o cent. Aclarir-ho és probablement innecessari, però moltes vegades, especialment quan es tracten segons quins temes, el desig d'establir un cànon impregna tot un discurs, inclús en pot constituir la base. Explicar anècdotes de la biografia d'algú és també apuntar els seus entorns: paisatge d'anècdotes. Dibuixar-les, com sempre, i treure'n una possibilitat. La «literatura» és un entra-i-surt molt ampli, tant que a vegades la necessitat d'acotar no fa més que demostrar la subjectivitat de tota classificació. Reconèixer l'atzar en aquesta subjectivitat és un intent de no excloure res ni ningú. La integració és utopia.

AMA ATA AIDOO I EFUA THEODORA SUTHERLAND

Una de les dones que han estat més presents, des dels anys 60, en tots els debats on s'enllaça dona, literatura i Àfrica és l'escriptora Ama Ata Aidoo. Considerada la «mare» de la literatura africana contemporània —Achebe en seria el «pare»—, Aidoo va néixer

l'any 1942 a A beadzi Kyiakor, a la colonial Gold Coast (actualment Ghana). Molt vinculada al socialisme i al panafricanisme d'aquella època, Aidoo sempre va deixar molt clar que qualsevol lluita pels drets nacionals i antiimperialistes no ha de subordinar la lluita per l'alliberament de la dona.

La publicació de la seva poesia, teatre, assaig, novel·la i contes infantils comença als anys 60. Durant tot aquest primer període, combinarà la poesia, els relats i el teatre per tractar temes contemporanis com la relació entre una cultura africana i el seu contacte amb Occident o el paper de la dona en una societat fortament implicada en les lluites anticolonials. L'any 1977 apareix l'autobiogràfic *Our Sister Killjoy; or Reflections from a Black-eyed Squint*, un llibre formalment experimental que, combinant poemes, anotacions, ficció i tècniques de narrativa oral, analitza l'impacte psicològic que ha causat el postcolonialisme a la dona.

La seva vida també ha anat molt lligada als fets polítics determinants de Ghana, des de la seva implicació en la lluita per la independència, passant pel seu compromís com a ministra d'educació durant un curt període entre 1983 i 1984. Professora a universitats de Ghana, Kenya i als Estats Units, també ha viscut a Zimbabwe, on va ser membre del Zimbabwe Women Writers Group.

* * *

Aidoo també formarà part als anys 60 del Ghana Drama Studio, escrivint peces de teatre com *The Dilemma of a Ghost* (1965), un dels seus primers èxits. Aquest estudi dramàtic va ser creat per la també escriptora Efua Theodora Sutherland (Ghana, 1924). Sutherland va començar el projecte poc després que el país

aconseguís la independència de la mà del carismàtic Kwamé Nkrumah, que va portar a Ghana a ser el primer país independent de l'Àfrica colonitzada, «agafant per sorpresa a tot el món, els blancs i els negres, els mestres i els esclaus, els colonitzadors i els colonitzats¹⁸.» Aquest esperit emancipador, que va caracteritzar durant els anys 60 a molts dels països africans, va afavorir que moltes persones que s'havien llicenciat durant les dècades dels 40 i 50 formessin una nova elit cultural que, en molts casos, volia precisament «deselititzar-se». Efua Theodora Sutherland va ser, a més d'una de les innovadores del teatre africà, una de les cofundadores de la societat d'escriptors de Ghana, professora a la universitat, col·laboradora en premsa i cofundadora del Consell Nacional per a la Dona i el Desenvolupament de Ghana.

En les seves investigacions sobre una nova manera de fer i representar teatre, Sutherland va arribar a les tradicions rurals, on les tècniques narratives orals anaven més enllà de la narració parlada. Balls, escenografies, combinació de diverses tradicions (tant clàssiques, africanes i gregues, com contemporànies) i el predomini de l'anglès com a idioma «aglutinador» de les diverses ètnies, les obres de Sutherland han suposat una nova tradició teatral postcolonial amb la dona com a activa precursora i protagonista¹⁹.

AMINATA SOW-FALL: DONA I ISLAM

Aminata va néixer l'any 1941 a Saint-Louis (Senegal), en un entorn que ella mateixa descriu com a meravellós. Envoltada de llibres, tant els del seu pare com els dels nombrosos parents que tot el dia entraven i sortien de casa seva, Aminata va créixer en una família que educava a les nenes fora dels estàndards generals: «Els

nostres pares ens van fer entendre el sentit de les nostres responsabilitats en tant que éssers humans. Nosaltres, com a nenes, no havíem d'acontentar-nos amb ser les últimes de la classe mentre esperàvem casar-nos. Havíem de fer el mateix que els nois, havíem d'esforçar-nos de la mateixa manera, amb honor i dignitat²⁰». Aquest entorn propicià i encaminà la seva activa carrera, que d'una manera o altra sempre ha estat relacionada amb els llibres i amb la crítica social. Fou directora del Centre d'Estudis i Civilitzacions i de la Direcció Africana per a la Defensa de les Llibertats dels Escriptors a Dakar i del Centre Internacional d'Estudis, Investigació i Reanimació de la Literatura, les Arts i la Cultura a Saint-Louis, a més de crear l'editorial Khoudia, regentar una llibreria, donar conferències i, és clar, escriure novel·les. Pel que fa als continguts, destaca la seva lluita com a dona musulmana en un país on més del 90% de la població es considera practicant d'aquesta religió. Les seves novel·les són un clar reflex d'aquest combat contra la distorsió que pateix l'Islam en molts sectors de la societat. Els falsos prejudicis i la hipocresia seran dues actituds que criticarà amb contundència, emprant especialment el mitjà de la novel·la per a expressar-se. Com d'altres escriptors musulmans de l'Àfrica negra, Aminata Sow-Fall entendreà l'Islam com a fenomen inequívocament autòcton, i no com un fet aliè, com de vegades s'assenyala. A més, com veurem més endavant, a algunes parts del continent l'Islam s'ha considerat —i encara es considera— com un dels més efectius antidòts contra la colonització. Partint d'això, l'escriptora no es limitarà a lloar la religió com a via alliberadora i a defensar-la dels constants atacs externs, sinó que serà conscient que molts dels obstacles venen de la mateixa societat pretesament musulmana. Com escriu Mbye B. Cham sobre la novel·la *La grève des battus*

(1979) —on Sow-Fall tracta el tema del *zakat* (impost), un dels cinc pilars de l'islam—, «la divergència entre la teoria i la pràctica del *zakat* a Senegal la portarà a denunciar d'una manera molt dura el materialisme obsessiu que empeny cap a una dependència psicològica fàcilment explotada pels xarlatans disfressats de venerables *marabouts*²¹». Per a Cham, l'escriptora senegalesa està molt lluny de voler canviar el predomini de la religió en la societat, sinó que el que pretén és reafirmar la legitimitat i el potencial de l'islam denunciant els qui el distorsionen per al seu profit personal. Aquesta novel·la va ser portada al cinema pel realitzador Cheikh Oumar Cissoko l'any 2000.

A finals dels anys 90 Sow-Fall va ser nomenada una de les cent personalitats més decisives al Senegal, tant per la seva carrera literària com pel treball de gestió cultural que realitza. Com ella mateixa va declarar: «Estic convençuda que, de manera general, la literatura, la cultura i l'art tenen una importància capital en l'equilibri i la plenitud tant individualment com social. Sense això la nostra vida es resumiria en les necessitats de l'estómac i només obeiríem el nostre instint».

* * *

Amb el títol «Aminata Sow-Fall i Mariama Bâ: dues novel·listes senegaleses lloades a La Meca», molts diaris *on-line* africans es feien ressò, el febrer del 2005, de la inclusió de dues novel·les d'aquestes escriptores —*Le Revenant* de Sow-Fall i *Une si longue lettre* de Bâ— a la ponència «La imatge de La Meca, de Medina i del pelegrinatge a les arts i la literatura de l'Àfrica» de l'estudiós Adama Bamba, en el marc de les jornades «La Meca,

capital de la cultura islàmica» celebrades en aquesta ciutat. Les dues novel·les van ser escollides per centrar-se en un altre dels pilars de l'islam, el *haji* (pelegrinatge). Al Jazirah va remarcar l'interès i la importància de l'estudi de les arts i les lletres dels diferents pobles musulmans per a examinar l'empremta del pelegrinatge a les manifestacions culturals. Al Senegal hi ha molt de material valuósíssim d'aquest tipus, especialment en wolof i en pulaar. Adama Bamba va assenyalar la seva intenció de traduir a l'àrab les novel·les de les dues escriptores²².

TSITSI DANGAREMGBA I KEN BUGUL

Reflexs de situacions noves que no ho són, anar més enllà de la descripció fins a convertir-les en exemple... Tant Tsitsi Dangaremgba com Ken Bugul comencen a escriure durant la dècada dels 80, i els seus llibres són *petites* revolucions en la lluita global pels plens reconeixements de la dona, i no només al continent africà. Provenint de dues cultures amb trets molt diferents i característics alhora, les dues utilitzaran l'idioma colonial en què van cursar els seus estudis per expressar i denunciar situacions similars, amb la dona com a protagonista. Una dona com a «altre» múltiple, heterogènia i contradictòria, resum de generacions, història i entorn. Les novel·les ens poden servir per a llegir-ne la realitat, subratllar-ne els fets i, amb aquests, ajudar a aconseguir-ne els drets.

* * *

Tsitsi Dangaremgba neix l'any 1959 a Mutoko, a la colonial Rhodèsia (actualment Zimbabwe). En finalitzar la carrera de

medicina a la Universitat de Cambridge, torna al seu país poc abans de la independència que posa fi a quinze anys de guerra (1980) i comença a estudiar psicologia a la Universitat de Zimbabwe. També és llavors quan comença a escriure poesia i teatre en anglès. Influenciada primer per les escriptores afroamericanes dels Estats Units, el descobriment d'escriptors africans com Chinua Achebe o Ngugi wa Thiong'o la portarà a repensar les seves influències, enllaçant la seva pròpia expressió amb una cultura oral de la qual se sent fortament deutora. «En aquella època els historiadors començaven a reescriure la història; si jo hagués tingut accés a aquesta particular versió de la història quan anava a l'escola, ara seria una persona molt més integrada.»

Escriu tres obres de teatre en un moment on, segons ella mateixa explica, «no hi havia obres de teatre amb papers per a dones negres». La decisió, ja esmentada, d'«asseure's i escriure» fa que trenqui amb un món literari on predominaven els homes. Encara que primer combina els seus treballs com a professora i com a escriptora, després es dedicarà plenament a la literatura en veure que el seu treball és cada vegada més reconegut: es publica la seva obra teatral *She No Longer Weeps* i rep alguns premis, com el de relats breus, concedit per la Swedish International Development Authority, que suposa la publicació del conte premiat a l'antologia *Whispering Land* (1985). L'any 1988 s'estrena com a novel·lista amb el que serà el seu llibre més conegut: *Nervous Conditions*, esdevingut un dels «clàssics moderns» de la literatura africana. El títol l'agafa del també clàssic anticolonialista *Les Damnés de la Terre* (1965) de Frantz Fanon, on s'explica que l'«estatut del nadiu» és una malaltia nerviosa introduïda i mantinguda pel colonitzador entre els colonitzats sense el consentiment d'aquests. Com assenyala Taonezvi Vambe²³, mentre el

llibre de Fanon es centra en l'estat d'alienació que experimenten els africans sota un règim colonial brutal, la novel·la de Dangaremba «incorpora que el sentit marginal de molts africans sota el sistema colonial és també un espai físic, intel·lectual i psicològic amb les seves pròpies dinàmiques de tensió i contradiccions. En aquest espai opressiu, la dona negra viu una vida de discriminació sexual per part del seu home, però alhora la dona col·labora amb l'home negre contra el colonialisme, inclús si lluita contra el seu propi marit». Aquesta novel·la marca un punt i a part en el context políticocultural del país, i va ser fortament atacada per uns crítics masculistes que encara estaven acostumats a dictar què podien pensar les dones i com això s'havia de representar. La revisió del paper que havia assignat el colonialisme a la dona, juntament amb una cultura tradicionalment patriarcal, són les principals crítiques de Dangaremba, que analitzarà i representarà mitjançant les moltes cares dels seus personatges. La ficció li servirà com a retrat, moltes vegades autobiogràfic, per anar més enllà d'aquesta.

Amb 29 anys i una vida farcida d'activitats i compromís, i després del seu èxit amb *Nervous Conditions*, comença a estudiar cinema a Berlín. El 1992 escriurà la pel·lícula *Neria* i l'any 1996 realitza *Everyone's Child*, la primera pel·lícula dirigida per una dona negra a Zimbabwe, on explica la història de quatre orfes d'uns pares morts per la sida.

En una entrevista Dangaremba afirma que actualment a Zimbabwe ja hi ha moltes dones escriptores, però moltes d'elles escriuen en shona o ndebele, fet que impedeix que aconseguixin ressò internacional²⁴.

* * *

Ken bugul vol dir en wolof «persona de la que ningú no en vol saber res» i és el pseudònim utilitzat per Mariétou Mbaye per escriure. La forta implicació autobiogràfica en tractar temes polèmics, com l'ablació, la poligàmia o la prostitució, han caracteritzat la seva carrera literària, que va iniciar l'any 1982 amb la novel·la *Le Baobab fou*. Amb aquest llibre Ken Bugul «va trencar molts tabús sexuals i provocà rius de tinta: mai cap africana havia gosat qüestionar tantes idees preconcebudes²⁵.» La narració explica la història d'una jove, reflex d'ella mateixa, que cerca el seu propi lloc mentre es troba perduda entre el desarrelament de l'exili, els records del seu poble d'infantesa, l'Europa de la prostitució i l'alcohol i el retorn a Senegal.

Una de les escriptores *en femení* més presents a la literatura africana d'expressió francesa, Ken Bugul combina el seu treball amb l'activisme pels drets de les dones: des del combat contra l'ablació fins a la planificació familiar. Nascuda a Senegal l'any 1948, viu actualment a Benín. L'any 1999 va ser guardonada amb el gran premi de l'ADFL per la seva novel·la *Riwan ou le chemin des sables*, on explica «l'experiència d'una *intel·lectual evolucionada* quan es converteix en la vint-i-vuitena dona d'un morabit d'un petit poble del centre de Senegal. En aquesta obra, que també s'inspira en les seves vivències personals, la novel·lista explora les relacions polígames i com les viuen les dones²⁶.»

SORTIR DEL LLIBRE: DONAR VOLTES

Si acceptem l'afirmació d'Annabel Rodda: «A totes les parts del món la dona aspira a millorar el medi ambient i a aconseguir una millor qualitat de vida per a ella i per als seus fills²⁷», l'essencialisme més pur, inamovible i clos en ell mateix ens portarà a un feminisme reduccionista que impedirà poder parlar d'aquests «altres»

als que constantment fem referència. Assignar a la dona un paper homogeni que la situa fora del transcurs històric —ja sigui posant-la per sobre, per sota o més enllà— és consolidar una d'aquestes minories pures que, inevitablement, generaran repressió, encara que a priori serveixin per a confrontar-se amb una majoria repressiva. Però superats aquests miratges, no ens queda altre remei que estar d'acord amb Diana Fuss i la seva necessitat de reconèixer una ficció d'identitat per a poder posar en pràctica una política efectiva. Amb ella, parlarem de «dona» i parlarem d'«Àfrica». I ho necessitarem per a poder fer front a una «majoria» que, moltes vegades, continua amb la tradició colonial d'esborrar qualsevol diferència —en passat i en present— de la societat a dominar.

La negació d'un passat històric, polític i cultural *actiu* del continent africà és una d'aquestes pràctiques colonials que encara ara són habituals. A aquest passat rígid i etern, totalment necessari per a la justificació de la dominació i l'explotació econòmica, també se li afegeix després, durant el neocolonialisme actual, la manipulació del present: el colonialisme negava el passat per a constituir un imaginari del *salvatge*, i el neocolonialisme nega el present per a poder continuar explotant i modelant aquest *salvatge* que ara anomena *pobre*.

* * *

Designar un «únic» tipus de persona, en un «únic» model social, en un «únic» context geogràfic, en un «únic» moment del temps, és un perillós i «únic» error, estès i poderós. La perillositat del concepte «plural» com a mer recompte extern suma, enlloc de restar, en aquesta unitat de la ficció predominant.

Si hem de mirar cercles, preferim mirar els ulls que no els gràfics generalistes i homogenis; no centrar-ho tot en els casos personals o tornar-se a perdre en generalitats homogènies, justament per pretendre tot el contrari. Poder parlar de casos concrets i enllaçar-los amb pràctiques concretes que identifiquin ficcions concretes no repressives. Anar amb peus de plom.

* * *

L'associacionisme de les dones no només ha existit al llarg de tota la història africana, sinó que sempre ha estat molt comú i amb objectius molt diversos. Només aquesta imposició del dominador, que esborra uns fets per a debilitar el dominat, ha suposat que moltes d'aquestes realitats sortissin dels llibres d'una assignatura —història— però sobrevisquessin, tot i que moltes vegades amb deformacions greus, en altres assignatures —antropologia. Més enllà de l'aula colonial, el nou context que suposa la formació de la ciutat inevitablement comporta nous models, amb una varietat que potser no és més complexa que a les societats rurals, però que ho farà més evident. La ciutat, com tot nou element, incorpora en ella mateixa tots els graus i els radis, amb els seus matisos i les seves característiques pròpies. Creixements desproporcionats, migracions en massa, nous contextos històrics que s'augmentuen i canvien a velocitats difícils de pair, fan que les grans metròpolis africanes incorporin i alhora generin diverses formes d'associacionisme femení. Lluny d'una passivitat apolítica de la dona africana, sorgeix un tipus d'organització que, com tot, no apareix del no-res, sinó que és molt difícil de dissociar de les predominants associacions de base a nivell tradicional. Aquesta nova

mutació d'organitzacions fa front a un sistema econòmic i polític agressiu que, imposant una homogeneïtzació controlable, margina a la gran majoria de la població.

Serge Latouche: «Cada vegada hi ha més estudiants africans formats a les *business schools* anglosaxones, però no són pas ells els que creen les empreses actives, sinó les dones analfabetes²⁸.» Durant la dècada dels 90, fins i tot les conclusions dels estudis d'organismes internacionals com Nacions Unides destaquen el paper clau de la dona en l'economia africana²⁹. Si bé aquestes recomanacions no evidenciaran el caràcter alternatiu a una economia neoliberal, la cooperació i la solidaritat entre aquestes xarxes és un fet tan palès que és impossible ocultar-ho. El pas per a què aquests sistemes socials arribin a ser un veritable fre a l'imperialisme econòmicomilitar dominant depèn d'una major comprensió i informació de moltes d'aquestes pràctiques, que en la majoria dels casos són fàcils d'extrapolar a nivell mundial. Si «canviar el món passa inevitablement per un canvi en la nostra manera de mirar el món» (Latouche), mirar aquestes estratègies d'autosuficiència, explicar-les i poder-les també aplicar al Primer Món és capgirar l'etnocèntric concepte que només «nosaltres» podem ajudar els «altres».

«Ciudadans que haurien d'estar morts donades les condicions de vida imperants, sobreviuen gràcies a recursos difosos que provenen de l'exterior de les ciutats i a mecanismes redistributius, d'ajuda mútua i de solidaritat. És comú que existeixi un flux continu de béns i persones entre el medi rural i l'urbà³⁰.» Tota aquesta cooperació a nivell privat no només es fa amb préstecs o dons de diners, sinó també amb serveis; tot plegat facilita que moltes dones hagin creat empreses gràcies a aquestes ajudes que provenen de les

seves famílies o d'altres dones associades a xarxes cooperatives. Una d'aquestes nombroses associacions, per exemple, és la Country Women Association of Nigeria (Cowan), creada l'any 1982 per dones del medi rural, i que mitjançant el seu propi sistema financer va començar amb microcrèdits destinats a 24 dones i deu anys després ja eren 24.000 les que se'n beneficiaven³¹.

En els cada vegada més freqüents fòrums de trobada i discussió de moviments socials alternatius, com l'Anti-Privatization Forum a Sud-àfrica o el consolidat Fòrum Social Africà, es pot veure com, si bé la presència de la dona en moviments socials és majoria, a l'hora d'escollir-ne els líders la cosa canvia. Com es queixa l'activista Dudu Mphenyeke, «les dones negres som majoria en els moviments i també molts dels impactes (sida, privatització de l'aigua...) recauen en major grau sobre nosaltres. Però poques dones assumeixen el rol de pensar com a caps. Enlloc d'això, preparem el camí dels homes; som utilitzades pels homes que busquen més poder dins d'aquests moviments socials³².» La persistent lluita d'aquesta doble reivindicació de l'espai —on «en el nom d'una homogeneïtat negra i d'una política de solidaritat, canviar les relacions home-dona és fàcilment vist com una fractura de la idea de comunitat cohesionada», com dirà Ntabiseng Motsemme— és actualment una de les necessitats més bàsiques de tots aquests moviments. Com de manera optimista, però alligoadora, afirma l'activista sud-africana pels drets de gènere Makoma Lekalakala: «Durant tot el segle XX, l'energia i la força de les dones han permès que el foc de les revoltes continués encès, però el paper de la dona encara es veu com a secundari. Però si les dones rebem el suport dels nous moviments socials, podem canviar aquest país en cinc anys³³.»

WANGARI MAATHAI I EL MEDI AMBIENT

Plantar un arbre també suposa lluitar per la igualtat entre homes i dones o contra les polítiques repressives de l'estat. El medi ambient conté totes les polítiques socials, i dissociar aquesta lluita de les altres és esterilitzar-la. Tradicionalment la dona africana sempre ha tingut una relació directa amb el medi ambient, sent la que majoritàriament s'ha encarregat de l'aprovisionament de la comunitat. El seu coneixement directe de la terra, de les plantes i de l'aigua és molt superior al de l'home, que en molts casos només en veu un profit d'explotació econòmica³⁴.

Wangari Maathai va néixer a Nyeri, Kenya, l'any 1940. Després d'obtenir les llicenciatures de biologia, ciència i anatomia a universitats dels Estats Units, Alemanya i Kenya durant els anys 60 i 70, comença la seva implicació en la lluita pel medi ambient i els drets de les dones. Com a membre del National Council of Women de Kenya pren contacte amb dones de les comunitats rurals, on veu necessària una nova manera d'afrontar un doble problema: la pobresa i la desforestació. És així que el 1977 neix el Green Belt Movement³⁵, format per milers de dones amb un primer objectiu: plantar arbres, que automàticament enllaçarà amb tota una sèrie de components claus en les lluites d'aquestes comunitats.

En ser guardonada amb el premi Nobel de la pau l'any 2004, Maathai va declarar que aquest premi no només era per a ella, sinó per als milers de dones que formaven part del Green Belt Movement. A mitjans dels anys 80 aquest moviment es va estendre per més de 15 països africans, creant la Pan African Green Belt Network, i vint anys després continua establint llaços amb comunitats rurals, formant a persones en les tècniques i la filosofia del moviment.

«Amb els anys hem comprovat que les comunitats també necessiten veure la connexió entre els problemes que pateixen (els símptomes) i la degradació ambiental i la pèssima gestió de govern, així com el poder que elles mateixes tenen per a canviar aquesta situació. Això ho vam fer a través del nostres programes d'educació cívica i mediambiental. Gràcies a aquesta formació la gent (tant dones com homes) van començar a veure els problemes que suposa un govern dictatorial i irresponsable —un govern que privatitza els teus boscos, privatitza els espais verds, destrueix el teu entorn, gestiona malament els impostos i ignora qui nes són les seves responsabilitats vers la gent. Amb aquests seminaris de formació es va anar creant una ideologia antidictatorial dins del Green Belt Movement que va permetre d'associar-nos amb altres moviments cívics de Kenya³⁶.»

Aquesta conscienciació política de compromís amb la comunitat més enllà d'aquesta va ser clau per acabar amb el règim dictatorial de Daniel Arap Moi. L'any 2002 Kenya va poder celebrar les primeres eleccions «lliures» després de vint-i-cinc anys. El nou panorama polític, i el reconeixement internacional avalat pel premi Nobel, fan preveure que el treball de Maathai i del Green Belt Movement cada vegada serà més imprescindible i fort a nivell de tota l'Àfrica. Tot i que ara Maathai ha entrat al ministeri de medi ambient, el seu caràcter i la seva responsabilitat no fan preveure que el seu treball es burocratitzi i es vagi dissolent, sinó tot el contrari. En ser aquesta una organització de milers de persones, la presència de Maathai al govern només pot fer que accelerar moltes de les propostes a nivell nacional. Per exemple, l'any 2003 el Green Belt Movement va començar un nou programa anomenat «Women and girls» amb «l'objectiu d'assistir especialment a les noies i a les dones joves que han de prendre decisions complexes sobre la seva salut sexual, perquè així puguin tenir un coneixement més ampli per a protegir-se del VIH i la sida». Aquest treball pedagògic dirigit a les dones també engloba molts

altres aspectes de la salut, com la nutrició i la planificació familiar, i també l'increment de treballs i cooperació amb altres associacions de dones del país, com la Society of Women and AIDS in Kenya (SWAK), la National Council of Women of Kenya i l'Association of University Women. Molts dels milers de persones que estan treballant activament a Kenya són conscients que l'arribada d'una «democràcia» parlamentària no és ni molt menys la fi sinó, tot el contrari, una prova que si continuen traçant les resistències de base les coses poden anar millorant.

Quan li pregunten com ho fa per no tenir por, especialment durant la repressió tan dura que ha patit en moltes de les seves accions, Maathai explica que ho aconsegueix amb un mecanisme de consciència molt efectiu: «La por no s'ha de projectar cap a fora, i així evitarem que aturi els nostres objectius. Hem de ser molt persistents. Sempre dic que la responsabilitat recau en aquells que saben. Els que no saben, estan en pau. Som els que ho sabem els que ens hem de molestar i als que no ens queda més remei que passar a l'acció³⁷.»

AFROCENTRISME I FEMINISME ESSENCIALISTA VS. HOMOSEXUALITATS AFRICANES

Les «minories majoritàries» essencialistes del feminisme i del nacionalisme afrocèntric han tractat l'homosexualitat com un fenomen aliè a l'«Àfrica» homogènia. Segons aquesta teoria, l'homosexualitat s'hauria importat des d'Occident com una decadència més que han de patir els oprimits, biològicament purs i inamovibles. Un dels màxims representants teòrics de l'afrocentrisme és el professor d'Estats Units Molefi Asante, que només en les últimes entrevistes comença a admetre que la sexualitat és «en primer lloc

un assumpte personal. Amb més informació i coneixement crec que la comunitat negra, així com la societat americana, anem avançant cap a un punt de vista més progressista³⁸.» Asante és molt conegut per la seva militància afrocèntrica, un moviment teòric ultranacionalista on l'«essència» africana és el centre de totes les teories transhistòriques que comencen linealment i sense discontinuïtats amb l'antic Egipte «negre» dels faraons³⁹. Després d'un seguit d'escrits durant els anys 80 especialment marcats pel masculisme, l'homofòbia i la islamofòbia —on, entre altres coses, diu: «no podem acceptar l'homosexualitat com una cosa positiva per al desenvolupament d'una població forta⁴⁰»—, a principis del segle XXI Asante declararà que «potser el meu punt de vista no era del tot correcte en aquest tema». Aquest desplaçament de la sexualitat cap a una opció «moderna» i «subjectiva», però, continua sense qüestionar aquest fet «aliè» a l'Àfrica precolonial: senzillament admet que, després de tanta imposició cultural, l'homosexualitat en seria una de les moltes importacions. Aquesta visió la comparteixen també teòriques del «womanism» com Ogunyemi o Mary Modupe Kolawole, que recalquen que «el lesbianisme no és africà» i que, en tot cas, si actualment existeixen dones africanes lesbianes només seria per la seva occidentalització⁴¹. Un altre cas representatiu d'aquesta homofòbia seria l'apropiació d'aquestes «estructures homòfobes dels discursos europeus que ara serveixen a les figures anticolonials en les seves lluites per l'alliberament nacional»; com per exemple quan el president de Zimbabwe, Robert Mugabe, va voler tallar la subvenció del govern a la Fira Internacional de Llibres de Zimbabwe (1995) perquè s'hi presentava un llibre del GALZ (Gays and Lesbians of Zimbabwe). Mugabe justificava aquesta mesura pel fet de protegir els valors de

la societat contra la «corrupció». El llibre del GALZ contenia, entre d'altres, escrits de Nadine Gordimer i Wole Soyinka en suport del moviment⁴².

Com el cas de Zimbabwe amb el GALZ, arreu d'Àfrica han aparegut en els darrers vint anys moviments per a la defensa dels drets de les persones homosexuals, una mica al mateix temps que a moltes altres parts del planeta i gràcies, en bona part, a la consolidació d'aquest activisme, especialment als Estats Units i a Europa, durant la dècada dels 80.

DARRERA LA MÀSCARA

Però abans de parlar d'alguns d'aquests col·lectius, intentarem contestar aquesta concepció que tracta l'homosexualitat com a «conseqüència importada» i estranya a la cultura tradicional. Per això utilitzarem, per començar, els escrits «Heart of Lavender: in search of gay Africa» d'Eugene J. Patron⁴³ i «Troubling Gender: homosexuality in an African society» de Wendy Isaack i Henriette Gunkel⁴⁴.

Segons les conclusions de molts antropòlegs, l'homosexualitat és innata a totes les cultures, i si bé la sexualitat és un sentiment privat i individual, aquest porta incorporat els papers, les definicions i els significats dels móns en què s'ha construït. Com diu Patron: «Tot i això, no acostumem a trobar estudis sobre el desig individual en un treball antropològic marcat per l'estudi de la col·lectivitat. Com a molt han situat l'homosexualitat en notes a peu de pàgina en parlar de sexualitat a l'Àfrica.»

De manera breu i només per a donar una visió ràpida de l'existència d'una sexualitat més enllà dels rols heterossexuals fonamentats en la reproducció, citarem alguns exemples que molts estudiosos consideren proves irrefutables⁴⁵ —una resposta directa a

la construcció repressiva d'una identitat homogènia amb una base ideològicament exclusiva.

Un dels exemples més coneguts que exploren l'homosexualitat a l'Àfrica són els estudis fets per l'antropòleg Evans-Pritchard durant els anys 20 sobre els azande de l'actual Congo⁴⁶. En aquests escrits podem llegir que entre els azande és habitual que molts nois mascles entre 17 i 18 anys passin a ser «nois-muller» dels homes ancians del poblat, vivint junts i realitzant *totes* les funcions d'una esposa. Aquestes pràctiques es donen en altres cultures africanes, com per exemple els fang a Gabon, on a principis del segle XX l'antropòleg Tessemann descriu pràctiques homosexuals entre —i amb— adolescents del mateix sexe, vistes sempre com a jocs i divertiments, on un adult pot participar si considera que encara conserva un esperit jove. O com Judith Gray explica en els seus estudis de les dones basotho a Lesotho, la relació entre les noies i les dones adultes en la seva formació sexual és molt íntima i continua existint després que les noies es casin. Per a Gray «el fet de que les relacions entre dones siguin tan properes tant a nivell físic com emocional ens suggereix que el creixent reconeixement de la bisexualitat als estudis psicosexuals pot trobar suport en els estudis de les societats no-occidentals. Com una dona mosotho va dir d'aquest cantó físic a les seves relacions: “No està malament, és només una altra cara de la vida”.» Altres exemples d'homosexualitat els podríem «explicar» per la radical segregació de sexes que fan algunes societats, ja sigui per qüestions religioses o laborals. Per exemple en els campaments de miners sud-africans —formats només per homes que han de passar mesos lluny de les dones—, els jocs sexuals són molt comuns⁴⁷.

Com podem veure, les definicions essencialistes homosexual/heterosexual formades a partir d'una política de la identitat específica, no ens serveixen com a model exclusiu per a prefixar el gènere o «classificar» tot tipus de pràctiques establertes entre moltes comunitats rurals africanes. Així, Ifi Amadiume en el seu llibre *Male Daughters, Female Husbands*⁴⁸ (Filles masculines, marits femenins) parla de la transformació de gènere en els igbo de la Nigèria pre-colonial. Entre altres pràctiques, un pare pot designar com a fill a la seva filla més gran; la dona pot arribar a ser fill i, per tant, marit. A cultures com la zulú, un home que és posseït per un esperit de dona es considera automàticament una dona.

La complexitat i diversitat de pràctiques, rols i moments fa que aquests exemples només suposin una anècdota. Però això no treu que no ens serveixin per a desmuntar idealismes construïts primer pel colonialisme i després per l'anticolonialisme. Com conclou Eugene J. Patron: «Negar a qualsevol la dignitat i el seu lloc de dret a la societat africana per raons ètniques o sexuals és continuar negant a l'Àfrica la seva humanitat completa.»

PRUDENCE MABELE, DE TRADICIÓ LESBIANA

Com també ha passat amb moltes altres propostes polítiques sorgides al segle XX, la política d'identitat «occidental» entorn de l'homosexualitat ha estat incorporada per molts africans precisament per la seva «utilitat» en el context actual. Però com que aquesta és una *incorporació* i no una *substitució*, no podem parlar en cap cas d'una *importació* en el sentit estricte —que pretén diferenciar què és i què no és «africà». Un exemple d'aquesta incorporació per a una finalitat política el podem trobar en la figura de Prudence Mabele, una de les més conegudes activistes sud-africanes pels

drets homosexuals. L'any 2003, Mabele va rebre la formació per a esdevenir *sangoma*, mèdiums amb poders per a curar mitjançant els esperits dels seus avantpassats. Les *sangomes* acostumen a deixar les seves famílies per a casar-se amb una altra dona *sangoma*, tot i que aquest casament no està reconegut oficialment.

Al documental *Everything Must Come to Light*⁴⁹ de Mpumi Njinge i Paulo Alberton els autors entrevisten a tres dones *sangoma* que viuen a Soweto i que estan casades amb altres dones. A les entrevistes podem veure com aquests casaments no es diferencien en res dels heterossexuals, i moltes d'elles es defineixen clarament com a lesbianes. Les raons per les quals han esdevingut *sangomes* i s'han casat amb una altra dona són personals i diverses; per exemple una d'elles explica com va rebre el missatge d'un oncle avantpassat seu que mai s'havia casat. Aquest oncle li va dir que necessitava una dona, i així va ser com ella es va casar amb una altra *sangoma*. El servei que donen aquestes dones és molt popular i corrent a Sud-àfrica, i qualsevol pot sentir en un moment donat de la seva vida aquesta crida per convertir-s'hi, com li va passar a Prudence Mabele.

Mabele va heretar els seus poders curatius de la seva àvia, també *sangoma*. De fet, va ser aquesta qui va criar-la de petita, juntament amb les seves tietes, ocupant-se'n de la formació i que pogués anar a la universitat. Prudence va estudiar química analítica a Ciutat del Cap.

Tot i que ja de ben jove se sentia lesbiana, la pressió de l'entorn i el fet de no conèixer cap altre noia com ella van fer que als 18 anys comencés a sortir amb un noi. L'any 1991, amb 19 anys, aquest va encomanar-li el VIH. Lluny d'enfonsar-se, Prudence Mabele, que ja es caracteritzava per la seva voluntat

d'ajudar els altres, va voler ser un exemple per a demostrar que tenir els anticossos no era sinònim de mort, sinó de resistència: «Sí, estic infectada, però això no m'aturarà. Potser havia de passar-me a mi perquè així fes alguna cosa contra la sida...⁵⁰». Durant tota la dècada dels 90 va treballar en nombrosos hospitals i centres socials al costat de les dones malaltes, parlant-ne als mitjans de comunicació (va ser la primera lesbiana negra de Sud-àfrica que va fer públic que era seropositiva), a les universitats, a les fàbriques, i creant organitzacions com la Positive Women's Network. Casada amb una altra dona en una església i per un pastor, la seva formació recent (2003) com a *sangoma* no ha fet més que evidenciar la coherència cultural de Mabele, lluny dels estereotips que a Sud-àfrica es converteixen en armes criminals de primer grau. «Sigui diumenge o dilluns, estigui en un taxi, tren o ascensor, tinc que parlar-ne. Aquesta feina no acaba mai.» Mabele és molt conscient de que el pitjor tractament de la malaltia és el silenci.

ACTIVISME PELS DRETS DE GAIS I LESBIANES A L'ÀFRICA DEL SUD: NAMÍBIA I SUD-ÀFRICA

L'any 1999 es va celebrar a Johannesburg la dinovena conferència mundial de la International Lesbian and Gay Association (ILGA). Era la primera vegada que aquesta trobada entre organitzacions que lluiten pels drets de les lesbianes, gais, bisexuals i transsexuals es feia a l'Àfrica. Aquesta associació volia, amb aquest gest, donar a conèixer a nivell internacional el moviment activista que des dels anys 90 s'havia anat estenent per molts països del continent, especialment pels del sud. Una de les principals raons d'aquesta existència al sud es deu a la forta presència

de moviments a Sud-àfrica, on durant els anys 80 mai es van dissociar de l'activisme antiapartheid, fent-ne causa comuna⁵¹. Aquesta participació en la revolució per l'alliberament nacional, on fins i tot molts membres de l'exèrcit van fer pública la seva homosexualitat, portà a Sud-àfrica a ser el primer país del món on la constitució reconeix que els drets d'orientació sexual formen part dels drets humans. (Un dels més coneguts activistes sud-africans, Simon Nkoli, deia que és més fàcil ser negre que ser gai, perquè no ho has de dir a la teva mare). Aquest reconeixement institucional no era ni molt menys la culminació de les reivindicacions, però sí que ha ajudat a enfortir legalment la precària situació de milers de persones. L'omnipresent tabú que encara ara, i de forma violenta, predomina a la societat, fa que declarar públicament que s'és homosexual o que es té la sida sigui una veritable pràctica de risc a molts llocs.

L'organització dirigida per Mabele, Positive Women's Network, amb base a Pretòria, funciona com a grup de suport a dones que viuen amb VIH/sida. Fundada amb aquesta doble necessitat de crear associacions de suport i parlar-ne públicament, ha tingut ressò més enllà del país, amb la participació a congressos i conferències arreu del món i amb una influència directa en la creació d'altres col·lectius a països veïns, com per exemple a Namíbia.

El llibre *A History of Resistance in Namibia*, de Peter H. Katjavivi⁵² explica com tots els moviments civils que van lluitar contra el colonialisme a Namíbia van consolidar-se en una massa compacta però variada de moviments socials, formant un ampli ventall social més enllà dels partits polítics nacionalistes i els seus braços armats. A partir dels anys 20, associacions culturals, organitzacions educatives, esglésies independents, sindicats de treballadors i

comunitats tradicionals treballaven conjuntament. Si des de finals dels anys 50 la resistència política i armada també ajudava a la veïna Sud-àfrica contra l'apartheid que tots dos països patien, els intercanvis d'idees i suport continuaran quan la situació històrica sigui diferent, a partir de la dècada dels 90. La formació de col·lectius de lluita pels drets dels gais i lesbianes a Namíbia està directament influenciada per la consolidació de grups sud-africans com la Positive Women's Network. A finals de la dècada, un d'aquests col·lectius, The Rainbow Project, va organitzar a Namíbia la «Gay and Lesbian Awareness Week», amb presència d'organitzacions de molts països africans i amb dos objectius difícils de separar: lluitar contra la discriminació sexual i de gènere i frenar un dels pitjors enemics possibles: la sida.

POSITIVE MUSLIMS (SUD-ÀFRICA) I L'ASSOCIATION DES FEMMES MUSULMANES POUR LE DÉVELOPPEMENT ET LA SOLIDARITÉ (GABON)

Segons Onusida, el 70% de la població mundial que viu amb el VIH es troba a l'Àfrica. Nou de cada dotze joves infectats al sud del Sàhara són noies, ja que «la desigualtat de les relacions entre sexes, la discriminació i les pautes socials es troben darrere de la difusió de la pandèmia entre les dones, a més de sumar-hi la dificultat d'accedir als medicaments antirretrovirals⁵³.» Amb xifres tan devastadores, és lògic que la tasca de conscienciació, educació i suport depassi qualsevol col·lectiu, i cada vegada són més presents per tot el continent organitzacions de base i persones implicades a títol individual en aquesta i altres lluites que tenen com a principal víctima la dona. Una visió coherent amb la construcció heretada del colonialisme i la superioritat cultural

occidental pot imaginar una Àfrica agònica, on la passivitat i la incapacitat de sortir-se'n per ella mateixa encara requereixen l'ajut incondicional —ara definit com a «humanitari»— d'un primer món «necessitat dels necessitats».

Amb seu a Ciutat del Cap, Positive Muslims és una organització que contradiu aquest imaginari. El seu objectiu final: la conscienciació, el suport i l'educació entorn de la sida, especialment entre la població musulmana de Sud-àfrica. Per a Abdul Kayum Ahmed i Fatima Noordien, dos dels seus responsables, la impressió que tenen molts musulmans que la sida no té cap relació amb ells és el primer obstacle a combatre: «La creença que el sistema de vida musulmà ens protegeix és molt poc realista i només aconsegueix donar una perillosa sensació de seguretat a la majoria de la comunitat.» Per Positive Muslims és imprescindible parlar directament amb les dones i formar-les, i és per això que desenvolupen un programa educatiu de sensibilització. Assistint a aquests tallers, «la dona ja pot donar suport i informació al mateix temps a a altres dones del seu voltant. En un mes les voluntàries de l'associació han format centenars de dones, que acostumen a ser les més marginades dins de la comunitat, perquè puguin emancipar-se d'aquests prejudicis.»

Per tot el continent podem trobar exemples d'organitzacions i col·lectius que lluiten contra la discriminació de gènere i que, per tant, sempre contemplaran la formació sexual i el suport als afectats de sida entre els seus propòsits principals. Una d'aquestes associacions, l'Association des femmes musulmanes pour le développement et la solidarité, va ser creada l'any 1993 a Gabon per un grup de dones musulmanes. Com explica una de les seves responsables, Chantal Aissatou Boukar, «l'associació ha creat un espai de formació sobre salut,

protecció de la mare i dels nens, i el difonem per tots els àmbits on s'acostuma a moure la dona. A més, també treballem amb altres col·lectius de dones organitzant seminaris, trobades i col·loquis sobre tot tipus de temes, com les malalties de transmissió sexual. El projecte també ha creat un taller de costura i formació per a noies, ha col·laborat en l'elaboració de productes alimentaris i projecta la construcció d'una escola per a adults⁵⁴.»

**ANNE LAURE FOLLY:
«TOTS VIVIM LA MATEIXA HISTÒRIA»**

Malauradament la lluita de la dona a l'Àfrica contemporània moltes vegades continua marcada pel fet de no deixar parlar a les pròpies protagonistes. Des dels documentals, la togolesa Anne Laure Folly proposa tot el contrari: veure veus, traçar i desmuntar, i fer quelcom que sembla obvi però no sempre ho és: documentals que documenten. Títols com *Femmes aux yeux ouverts*, *Femmes d'Angola: rêver la paix*, *Le gardien des forces*, *Les Oubliées* o *Femmes du Niger* recullen desenes i desenes de testimonis des de la més àmplia diversitat de les geografies africanes. Revoltes íntimes, resistències a gran escala, esperances i exemples del què pensen moltes de les persones que un dia ens van dir que no pensaven...⁵⁵

Llicenciada en dret internacional, Anne Laure Folly va començar en el món cinematogràfic als anys 90, amb la producció de documentals molt personals, on la ficció subjectiva de la directora es combina amb una posada en escena austera i uns personatges allunyats dels estàndards del cinema comercial. Totes les seves pel·lícules ens mostren dones en situacions quotidianes que ens expliquen les seves experiències. Sense caure en els retrats exòtics, Folly és molt conscient de no dominar tots els temes pel sol fet de ser una africana que parla de

l'Àfrica. Això ho deixa molt clar en els seus treballs, per exemple quan decideix tractar la guerra civil d'Angola, un país que li és completament estrany: «Ser africà no vol dir tenir una cultura de l'Àfrica, sinó una de les moltes cultures que provenen de l'Àfrica, contràriament a les afirmacions gens modestes que estem acostumats a sentir per tot arreu. Ser zulú no et dóna les claus de la cultura ioruba...⁵⁶» (També Funmi Osoba deia que pel fet de ser dona ja la suposaven capaç de fer una pel·lícula sobre l'abslació, quan ella mai no n'havia vist cap, ni això era una cosa habitual al seu entorn.)

«Una dona expressa allò que és: no sóc un home, però sens dubte no estaria tan interessada per aquests temes fa dos segles. La manera de tractar els temes és radicalment diferent de la d'abans. L'especificitat es relaciona sens dubte amb un moment donat de la història. A la meua pel·lícula *Les Oubliées* parlo d'una guerra de 30 anys a Angola a través de la mirada de la població civil, i únicament de les dones: això no és una elecció molt comú... Aquesta mirada desestabilitza la idea que sovint es té de la història, de la guerra i de la seva lògica. Des del punt de vista de les víctimes, aquestes lògiques són perfectament intemporals.»

Quan Folly decideix girar la càmera cap a ella mateixa, com a dona i africana, les seves opinions fonamentades en la seva pròpia experiència ens mostren una persona molt conscient de la realitat que l'envolta. Política quotidiana que va més enllà d'un enfocament egocèntric: «La història es viu a nivell de l'estómac. No necessitem per força un partit o una ideologia perquè les coses canviïn. Crec en aquesta política de l'estómac. El que no es diu, però es fa, és més difícil d'esborrar, negar o qüestionar. És per això que només mostro persones de peu de carrer. Crec que l'evolució individual passa per una presa de consciència individual, a partir de les

experiències viscudes. És una agitació interna i no les idees socials, literàries o culturals allò que fa que un individu canviï. [...] En una societat que s'anomena a ella mateixa *democràtica* —i que no per això ho és— el sentit de la paraula no es qüestiona. En una societat on la democràcia es busca, encara es poden considerar altres models d'equilibri i igualtat. El problema d'aquesta comunicació de fi de segle és que les paraules contenen molta buidor i absència de compromís. Tinc la impressió que un augment desproporcionat de la tècnica està frenant l'evolució conceptual⁵⁷.»

BRÚIXOLES

Aquesta buidor i manca de compromís que critica Anne Laure Folly fa de cada paraula un camp de batalla. A la sobtada deserció de conceptes se li afegeix una nova remesa de prejudicis i manipulacions estratègiques «via satèl·lit», el que encara dificulta més la seva localització. Probablement una de les més acurades descripcions de la situació actual la va fer la professora de geografia urbana Sally Wade: «Les categories habituals no serveixen: formal/informal, públic/privat, tradicional/modern, camp/ciutat... En realitat, tot està barrejat i en mutació permanent. Aquí a l'Àfrica està passant el mateix que arreu, però de manera concentrada i accelerada. Aquí tots som una mena de mutants, però cadascú en diferents moments de mutació. Per això costa d'entendre'ns, fins i tot entre nosaltres mateixos⁵⁸.» El que hauria de ser només una inevitable primera capa que recobriria un cos social greument ferit va consolidant-se, traspasant la superfície per a constituir un artificiós —però present— cos inexpugnable. L'esforç per a tornar a sincronitzar-nos, entre mutants, dominarà el discurs social en les properes dècades. Recalcar, com fa Wade, les característiques de la situació en què ens trobem tots plegats és un primer pas; a l'ésser humà

se li han ofert mecanismes més sòlids per a guarir aquest cos, no emprar-los significa la mort.

No és difícil veure que, entre aquests mecanismes, molts també es troben afectats per la compressió mutant/desincronia; quan un mecanisme deixa de funcionar, utilitzar-lo és molt més perjudicial que no fer-ho. No és un argument nou: la medul·la de l'Islam, el sufisme, és un clar guaridor del cos social i, com a tal, les alertes de filtracions, de l'ús imprudent o egoista i de l'extrema perillositat d'aquesta tergiversació han predominat a molts dels discursos dels musulmans sufis escampats arreu del món. Per al mestre sufí Tierno Bokar, «com que les especulacions fetes a l'atzar prevalen per sobre de les lleis divines i dels costums consolidats per la saviesa tradicional —costums que hem entès malament per manca de coneixement—, és inevitable que els problemes sacsegin el món. [...] Actualment tothom s'omple la boca amb el voler guanyar, conjugant-lo en la primera persona del singular. Guanyar es converteix en un imperatiu. Pel que fa a la manera de guanyar, ningú es preocupa si és lícita o no.»

Si el pensament social, com per exemple el marxisme, és també un mecanisme guaridor, cada vegada sembla més clar que només serveix de «primers auxiliis». Les «solucions miraculoses» i les immediates de la política contemporània no poden més que topar amb la transcendència natural. La velocitat d'interessos i les conseqüències que comporta voler-los aconseguir costi el que costi, van gestar un tipus d'interpretació maldestra, de la qual sorgiren les seves lògiques resistències ideològiques. El pensament contrareligiós ve determinat per un sentit del «contra» i de la «religió» molt concret i estigmatitzat. Com assenyala Ferran Iniesta, «ja fa més de quaranta anys que el marxisme no va tenir més remei que acceptar que a l'Àfrica, el pensament social és religiós⁵⁹.»

Segons Iniesta, «el marxisme està en desavantatge avui davant dels moviments religiosos de signe musulmà (Àfrica occidental i oriental) o cristià (Àfrica austral i central), no només per a pertànyer a experiències fracassades de poder, sinó per a competir en un pla del qual pretén haver-se alliberat: el religiós». Però potser aquesta voluntat competitiva no fa més que ressaltar els aspectes tergiversats dels guariments del cos social. Perquè es puguin trobar avantatges i desavantatges, en definitiva, perquè pugui existir una competició, hem d'agarar les parts més semblants de tots aquests mecanismes. Per tant, les faccions en competició no representaran el conjunt del mecanisme i, entre aquestes faccions, la diferència només serà aparent. Si actualment és cert, com conclou Iniesta, que «tractar els sufís i els marxistes com a moviments de resistència al procés estatal, resulta d'una temible superficialitat», també continuar tractant els musulmans sufís com a «moviment» homogeni resulta temerosament superficial. La competició entre un cert tipus de mecanismes socials és possible —i el conflicte que generi, inevitable—, però el marc religiós depassa el reduccionisme a què se'l vol sotmetre. Aquesta competició, probablement, sigui útil des del punt de vista dels qui competeixen —com succeeix en tota competició—, però si ens mantenim al marge, l'espectacle —que engloba acció i espectador— resultarà una notable pèrdua d'energia, valors i temps.

* * *

Avançar per capes, moltes vegades a cegues o per intuïció, i introduir-se en els diversos graus de guariment pot resultar d'una subjectivitat aleatòria massa evident. Fora de l'acadèmia, sense coartades, l'esbós és l'esbós. Del marxisme i totes les seves bran-

ques, els que no es van veure arrossegats per les derives polítiques encara en fan un «primer auxili» de valor. Durant tot el segle XX, també a l'Àfrica, del marxisme s'entra i se'n surt, se'n va cap a l'anarcosindicalisme o al nou «altermundialisme», es ve de la filosofia o s'hi entra per a no sortir-hi, se'n fa un projecte vital o un pretext professional, se n'escrui i se'n mor, se'n fa un estat per a després pervertir-lo o se l'adapta a noves «realitats». A l'Islam i la seva medul·la, les velocitats són unes altres, els nivells també. Les intensitats, en molts casos, poden ser les mateixes que les dels marxistes, i és llavors quan entren en competició. Criticar el bloc homogeni per a continuar-lo tractant com a tal, no té cap sentit; esbossar-ne esbossos, equivocar-se, errar... Continuar, malgrat tot. Demanar disculpes pels abusos d'apreciació personal.

L'HERMENÈUTICA A LA FILOSOFIA AFRICANA

Sortir i mirar i que això es constitueixi en pràctica per esdevenir coneixement. Aquest coneixement es pot constituir com a precepte vàlid, i d'aquí la seva transmissió entre generacions. Aquest *sortir i mirar* inicial, que dóna pas a una consciència de la situació d'un mateix —del lloc i del temps— està implícit en totes les civilitzacions. Quan d'aquestes pràctiques en volem fer comparacions extraterritorials i extratemporals, inevitablement sorgeixen els problemes. El *sortir i mirar* es converteix així en un *mirar sense sortir*, sense sortir d'uns prejudicis i d'un etnocentrisme distorsionant. L'òptica, en aquest cas, és utilitzada per un miop o, també, per un que vol encaixar la peça quadrada dins del cercle...

* * *

La filosofia es caracteritza no només per la seva creativitat, sinó per la seva capacitat d'argumentar-ne aquesta; la filosofia té el seu propi discurs. Segons el filòsof de Ghana Kwasi Wiredu⁶⁰, la comparació entre el coneixement popular i la filosofia ve per la necessitat discursiva d'aquesta última, per oposició a un «així ho afirmen els nostres avantpassats» del pensament tradicional. Si parlem de creativitat, l'una no en té més que l'altra; totes dues ofereixen exemples de la seva capacitat de descriure el món i l'ésser humà. Per Wiredu, l'error rau en voler comparar-les pel fet de situar-se en geografies diferents, ja que els antropòlegs «s'han centrat en les nostres cosmovisions populars i les han elevat al status de filosofia continental. Han comparat aquesta *filosofia* amb la filosofia (escrita) occidental». El que proposa Wiredu no és desprestigiari una construcció del món popular fonamentada en la tradició, tot el contrari; el que ens demana es que reconeguem que a l'Occident, com a tot arreu, també existeix aquest tipus de pensament. Un cop fet això, quan es vulgui fer comparacions per raons geogràfiques, s'hauria de comparar aquest tipus de tradicions, i deixar la filosofia de banda. Quan es compari la filosofia «occidental» amb l'«africana», les dues han de ser-ho, de la mateixa manera que no tindria sentit arrenclar un corredor de marató amb un de cent metres llisos, tot i que els dos són atletes. Però com que sembla que els antropòlegs i estudiosos en general s'han esforçat per concebre aquest tipus de competicions entre «atletes», és inevitable que els seus resultats estiguin més que plagats d'errors i falsedats. Si algú veritablement vol comparar d'igual a igual la filosofia contemporània africana amb l'occidental, no té més remei que «analitzar la filosofia que els africans estan produint avui dia».

* * *

El geògraf anarquista Élisée Reclus diu: «La geografia no és res més que la història en l'espai, de la mateixa manera que la història és la geografia en el temps⁶¹.» On situaríem doncs la filosofia? En l'espai subjectiu dels filòsofs, inevitablement dins d'una geografia. Aquest «avui dia» o aquest «occidental» ens defineixen i condicionen molt més que no pas els conceptes històrics. Segons el filòsof Odera Oruka⁶², podem subclassificar la filosofia africana en sis apartats:

- etnofilosofia
- saviesa filosòfica
- filosofia nacionalista-ideològica
- filosofia professional
- filosofia hermenèutica
- filosofia artística o literària

Voler classificar, fer-ho, perdre's detalls: «filosofar»... Intrínsec a la filosofia és qüestionar-se ella mateixa, *sortir i mirar*. Una vegada a l'espai apropiat de la filosofia contemporània, ja es pot començar a avançar. Què és i què deixa de ser filosofia, com ha de respondre a aquesta *especificitat* africana, on són els seus límits i les seves respostes o com absorbeix i es planteja el filòsof africà el seu discurs, són un seguit de qüestions indissociables de la pràctica filosòfica. De totes maneres, com ens explica el filòsof Tsenay Serequeberhan⁶³, «és la crisi político-existencial en el marc de l'horitzó de l'Àfrica postcolonial la font de preocupacions i el que propicia l'espai teòric per al discurs de la filosofia africana contemporània». En totes aquestes maneres de donar una resposta crítica a una realitat concreta és implícita una posició que no

pot obviar les lluites contra el neocolonialisme —que pren el relleu de l'anticolonialisme de la primera meitat del segle XX. Aquesta posició circula i impregna totes les esferes humanes, i la filosofia no n'és una excepció. La posició hermenèutica, en paraules del filòsof Okonda Okolo, «és la del qui ha estat colonitzat, la de l'oprimit, la del subdesenvolupat en lluita per aconseguir més justícia i llibertat. Des d'aquest punt de vista, una interpretació vàlida dependrà d'una lluita vàlida: de la seva justícia i idoneïtat. Per això afirmem la predominança metodològica de la praxi sobre l'hermenèutica, entenent la praxi com una acció que tendeix cap a la transformació qualitativa de la vida⁶⁴.»

No n'hi ha prou amb *sortir i mirar*; la consciència crítica es formula en l'hermenèutica africana per a la reconstrucció d'identitats robades i d'històries tergiversades. Els treballs d'òrbita hermenèutica del propis Okolo i Serequeberhan, però també de Marcien Towa, són mapes en moviment d'aquesta filosofia que privilegia la interpretació i la relació amb la tradició des del context del present. Una necessitat d'autoafirmació, tants anys negada, on la memòria cultural, com escriu Okolo, «es renova retroactivament de manera incessant mitjançant nous descobriments. El nostre passat, gràcies a la seva permanent renovació en virtut de les nostres troballes, ens convida a noves apropiacions; aquestes ens porten a una millor comprensió de la nostra identitat.»

Els discursos de la filosofia depenen de l'espai on es mou. El immobilisme filosòfic, i aquí podríem discutir-ne amb Wiredu, està tan subjecte al moviment com ho està el pensament popular, i si bé és indiscutible el menyspreu de molts estudiosos occidentals enfront d'un pensament creatiu africà, també és cert que la fluctuació temporal i les construccions tradicionals, heretades de pares a

fills, vénen a ser una sòlida —i seriosa— versió del joc dels missatges i els malentesos. Perquè també va ser creat —i, per tant, encara ho és, doncs amb més o menys velocitat una creació no pot fer res més que anar canviant—, aquest pensament popular, sigui d'on sigui, beu i dóna de beure, entra i surt. Algunes filosofies ben articulades no en són més que miratges o decorats. Alguns pensaments que ressonen s'articulen i s'expliquen no per la justificació de «l'així és perquè així ens ho han explicat», sinó per una composició retardada però efectiva de les seves propostes. L'horitzó de l'espai i les circumstàncies ens fan articular el pensament, que alguns anomenaran filosofia. El professionalisme d'aquesta pràctica no exclou les altres, i la classificació acadèmica també és ideològica, com per exemple en la inclusió als llistats filosòfics de Kwame Nkrumah o Julius Nyerere, que també van ser polítics revolucionaris i caps d'estat. El professionalisme divideix i encasella, però el que no pot fer és impedir el moviment. Un filòsof de jornada completa no podrà evitar que en qualsevol referència a la filosofia contemporània africana entrin i surtin noms associats a altres camps intel·lectuals però indissociables del camp filosòfic, ja sigui per les seves propostes o per la influència en plantejaments innovadors o reformistes —com per exemple Mahmud Muhammad Taha o Tierno Bokar en el pensament musulmà, Frantz Fanon, Amílcar Cabral o Aimé Césaire des del marxisme, Cheick Anta Diop des de l'afrocentrisme, etc.

Clar exemple de les moltes contradiccions que ens porta la geografia, Wamba dia Wamba es pregunta per què l'hermenèutica hauria de donar la resposta idònia a la qüestió filosòfica africana si és una pràctica «importada», com ho serien també tots els corrents filosòfics més emprats pels filòsofs africans contemporanis. Però com

contesta Serequeberhan, Wamba no diu res d'altres «importacions» que ell mateix utilitza, com la seva africanització del marxisme-leninisme; Serequeberhan reconeix, de totes maneres, que és un tema complex que cal afrontar «amb tota la seva riquesa cultural, històrica i política, des d'una perspectiva hermenèutica africanista que, de manera radical i molt crítica, estigui informada de la seva pròpia història viva i se n'hagi impregnat». Com a estudi dels principis metodològics d'interpretació, als filòsofs africans que s'han decidit per l'hermenèutica pràctica no els costarà gens aplicar-la al context africà, i extreure'n conclusions per a possibles solucions. Okono, a «Tradition and Destiny: Horizons of an African Philosophical Hermeneutics⁶⁵» ens parla d'aquesta importància d'intèrprets de tradició, i de la necessitat de treure l'Àfrica del propi malentès on l'ha portat el procés de les *independències*. El paper del filòsof, pel filòsof, és clau. El treball hermenèutic radical comença amb el traçat d'aquests preliminars, però ni molt menys s'acaba aquí. D'intèrpret a extractor, de topògraf a conductor, el filòsof hermenèutic de la generació neocolonial n'ha posat els fonaments. Una nova generació, en aquesta transmissió tradicional, l'ha de desenvolupar...

* * *

Segons Muhammad Iqbal, la filosofia es perdria molts detalls de la realitat en reduir-ho tot a concepte intel·lectual i, per tant, la religió n'estaria per sobre per tractar-se d'una «experiència viva, associació, intimitat [...] i per a poder trobar aquesta intimitat el pensament s'ha d'eleva per sobre d'ell mateix⁶⁶.» D'altra banda, la no-filosofia de François Laruelle ens parla de les guerres intestines entre les diferents filosofies, i com, si anem

més enllà d'aquestes guerres de teories entre filòsofs, el que hi trobem és un bloqueig del pensament en un context permanent de guerra⁶⁷. Com que la filosofia africana no és res més que filosofia dins d'una geografia, els atacs i el bloqueig de què es queixa Laruelle, i les pèrdues de detalls de «la» realitat, que descriu Iqbal, també en són algunes de les principals característiques. Per a Wiredu, els filòsofs africans, que intenten romandre a la filosofia moderna, no poden complaure les demandes dels qui busquen una filosofia africana radicalment diferent a l'occidental, ja siguin «nacionalistes que busquen una identitat africana, afroamericans a la recerca de les seves arrels o estrangers occidentals necessitats d'entreteniment exòtic». Davant d'aquest panorama, l'hermenèutic radical no pot fer més que continuar indagant. Si per Gadamer la filosofia és en sí mateixa hermenèutica, tota hermenèutica s'hauria d'impregnar de detalls, associacions i intimitats. Evitant bloquejos en camps de batalla, les propostes de filòsofs com Okodo s'escolen cap a la praxi positiva. D'altra banda, gràcies a tots els estudis crítics que revisen els textos «universals» de la filosofia clàssica, es pot demostrar que molts d'ells estan farcits de racisme, etnocentrisme i sexisme —un exemple extrem seria el de Heidegger—, però això no treu que se n'extreguin idees que permetin crear eines de subsistència. Per refer. Per imaginar.

FILOSOFIA I ISLAM AFRICÀ: L'ORIENTALISME I L'AUTO-ORIENTALISME

Ja des dels inicis de l'Islam, racionalisme i espiritualitat s'han complementat. Prova d'això és el constant degoteig de filòsofs musulmans al llarg dels segles, encara que des d'Occident sovint

s'hagi considerat que en un moment donat es va interrompre la proliferació del pensament racional musulmà. Aquesta desaparició hauria donat relleu a la nova i superior «civilització occidental», i la religió musulmana, carent dels seus avenços filosòfics i científics, hauria caigut en un pou negre del que mai més en sortirà. L'altra història, la del dia a dia, testimonia que això és una construcció imposada més —una de tantes altres—, on «domini» i «civilització» hauran escrit una història paral·lela i, durant massa temps, donada perillosament per vàlida. Al llibre *Coloniser. Exterminer. Sur la guerre et l'état colonial*⁶⁸ podem veure de manera molt senzilla com, en el pensament i l'acció colonialista —en aquest cas dels francesos—, la diferència entre àrabs i negres encara ara determina molt de l'imaginari occidental. Mentre l'indígena «incivilitzat» africà se'l considerava com un animal —per tant, possible de domesticar—, el musulmà era equiparat a una bèstia: o acabes amb ella o ella acabarà amb tu. Aquest bestialisme venia donat per una idea destructora i despietada de l'Islam. És lògic que, amb aquest panorama, l'existència d'un pensament racional fos del tot negada: el musulmà només fomentava l'odi i la guerra. Del *conquisto* al *moro* —del negre simpàtic i rialler a l'àrab maquinador i enemic—, aquesta diferenciació continua imperant molt temps després de la seva construcció estratègica. A més, la frontera musulmà/negre va fonamentar també la idea que l'Islam era una religió estrangera a l'Àfrica. Des de l'òptica europea, va ser una imposició forçada i només acceptada superficialment a tot el sud del Sàhara. Els europeus, gràcies als orientalistes i a les seves conclusions «sobre el terreny», eren del tot incapaços de veure el món des d'un altre punt de vista que no fos la mescla del seu propi passat històric amb les ànsies de dominació moralment justificades.

El discurs colonial tenia molt clar que, a l'Àfrica, l'Islam pertanyia als àrabs, que el Sàhara era una frontera i que, al sud d'aquesta, l'indígena que practicava l'Islam havia perdut la seva més pura essència.

Aquest discurs ha anat arrelant també en molts dels colonitzats; com ja denuncià Edward Said en el seu famós *Orientalisme*⁶⁹, «l'Orient modern participa també d'aquesta orientaltzació». A l'Àfrica passarà el mateix, com per exemple quan, com escriu George Lang⁷⁰, «filòsofs com Paulin Hountondji i V. Y. Mudimbe veuen la filosofia africana com una síntesi de les civilitzacions no-musulmanes i la *modernitat*. En el seu pensament, l'Islam està exclòs del discurs de la filosofia africana, un discurs fortament influenciat pels termes i la metodologia dels postmoderns occidentals». Per a Lang, aquesta auto-orientaltzació deformativa, heretada directament del discurs colonial, continua amb «la marginalització de l'Islam a l'Àfrica, veient que el Sàhara és una frontera *cultural* i ometent el fet que l'Islam s'escampa perfectament al sud del desert i que aquest mai ha estat una barrera absoluta. [...] Assumir que el Sàhara és més que una demarcació geogràfica és racista i ve a coronar dues de les més comunes presumpcions sobre l'Islam africà: la primera, que és una anomalia dins del conjunt del món islàmic; la segona, que el seu impacte a l'Àfrica s'ha degut a malentesos fantàstics, insinuant que la poligàmia i la superstició predisposà els africans a islamitzar-se.» Però es vegi amb l'òptica que es vegi, tard o d'hora tothom haurà d'assumir d'una manera sincera que «l'Àfrica és una de les cinc esferes on l'Islam ha trobat la casa», i les distorsions orientalistes, que van començar per estratègies de dominació colonial, poc a poc s'hauran d'anar revisant.

DE LA FILOSOFIA I LA MÍSTICA: L'ISLAM SUFÍ

El sufisme també ha anat patint aquesta distorsió orientalista amb què occident s'ha volgut modelar a ell mateix modelant també els seus «enemics». Així, és fàcil trobar actualment aquesta diferenciació entre Islam i sufisme, «ortodòxia» contra «espiritualitat», que en la lògica militar occidental, que predomina també als discursos culturals, es tradueix per «perillosos» contra «inofensius». Per a la poeta i historiadora libanesa Nelly Amri, al seu llibre *Les femmes soufies*⁷¹, el reconeixement del sufisme passa per un desconeixement de l'Islam. «És molt gran la temptació, especialment a Occident, d'agafar el sufisme, fins i tot amb passió, com si aquest formés part d'una pàtria espiritual comuna, fet que s'acompanya, paradoxalment, d'una aprensió i d'un rebuig a l'Islam. La parella atracció-repulsió és clàssica, i l'Altre mai és interessant per ell mateix, sinó només en la mesura que ens dóna una imatge de nosaltres mateixos. Es pot apreciar el sufisme rebutjant l'Islam? [...] Occident entén l'Islam buit de tota la seva dimensió profètica legislativa i veu el sufisme mancat dels fonaments alcorànics i emparentat amb una vaga cristologia o un monaquisme d'inspiració judeocristiana». Per a Amri, que el sufisme tingui uns fonaments completament islàmics no implica que perdi universalitat, tot el contrari: «El combat no és entre sufisme i ortodòxia, sinó entre aquells per a qui la fe és el que el cor venera i el que les obres confirmen com a veritat i els qui consideren que la ciència i els seus cors estan buits de tota intenció sincera.» El fet que arrodoneix aquest llaç entre el sufisme i l'Alcorà és la filiació espiritual de tots i totes les sufís amb Mahoma.

Aquesta necessitat de separar sufisme i ortodòxia també es dóna moltes vegades des del cantó oposat, que s'ha anat atacant el sufisme al llarg dels segles. Pel professor Zidane Meriboute⁷², «contràriament al que sosté el wahhabisme i alguns ulemes fonamentalistes,

el sufisme no té res de secta herètica. És una veritable escola del deslligar-se mitjançant l'aprenentatge de l'ascesi i de la puresa de la religió musulmana. La via sufi rebutja el conformisme, el dogmatisme i el fanatisme religiós, i privilegia la meditació, la intuïció, la reflexió, el combat no violent contra la injustícia, la defensa dels necessitats i de les minories [...] L'Alcorà mateix reconeix els sufís descrivint-los com *aquells el cor dels quals batega recordant a Déu*». Per a Meriboute, amb la consolidació del sufisme a partir del segle VIII s'ha restablert a l'Islam la visió serena i tolerant que domina la pràctica de la majoria dels musulmans del món. L'autor defensa la idea que a les regions on el sufisme ha arrelat de manera general, l'islamisme fonamentalista no ha tingut repercussió, però quan políticament s'ha marginat aquell sector de la població, a milions de persones, aquest s'ha estès perillosament. «Països com Algèria, Turquia, Egipte o Tunísia han combatut històricament els ordes sufís i els resultats no s'han fet esperar: els espais religiosos han estat ocupats ràpidament per expressions islamistes sovint intransigents. En canvi, els països que han encoratjat la integració i l'expansió natural del sufisme a la societat civil (a l'Àfrica de l'Oest, Tanzània, Marroc, etc.) semblen, fins als nostres dies, poc condicionats pel radicalisme islàmic.» Malauradament les polítiques d'estat centralitzades i corrompudes, les pressions internacionals, tant polítiques com econòmiques, i les constants agressions després de l'11-S, poc a poc estan també radicalitzant les regions de tradició sufi, especialment els més joves. Això no és un fenomen immediat, sinó que ja des dels anys 60 a moltes regions al sud del Sàhara els fonamentalistes han atacat les confraries sufís acusant-les de pràctiques antiislàmiques, utilitzant els sentiments antioccidentals per a imposar-se. Amb la caiguda del mur de Berlín i amb l'Islam reconegut com a principal «enemic mundial», aquests sentiments semblen anar convencent cada

vegada més a uns joves que veuen en el sufisme una via massa pacífica per a lluitar contra aquestes agressions. Malgrat tot, l'arrelament profund del sufisme al sud del Sàhara fa que no tot sigui ni senzill ni automàtic d'analitzar. La proliferació de samarretes amb la cara de Bin Laden entre els joves de Mauritània o Mali, per exemple, o el cada vegada més present mocador islàmic entre les universitàries de Dakar, són símptomes deguts, moltes vegades, a una reacció directa però poc fonamentada, i no suposen un procés irreversible. El sufisme, i no les polítiques antireligioses d'estat, poden servir d'antídot contra aquest radicalisme: doble resistència.

* * *

Hem dit que continuar tractant els sufís com a «moviment» homogeni resulta temerosament superficial. Alhora acabem d'afirmar que el sufisme és el millor antídot contra la radicalització intransigent d'alguns musulmans. Es pot parlar de «sufisme» i alhora no tractar-lo homogeniament? Com escriu Meriboute, «existiran tantes interpretacions i vies com sufís hi ha al món». O com diu Rumi, «el sufisme és indefinible, és com un elefant ficat en una habitació fosca: aquells que en palparan una part intentaran imaginar què és: un dirà que es tracta d'una columna perquè toca la cama, un altre que es tracta d'un tub perquè agafa la trompa, l'altre palparà la seva espatlla i creurà que es un tron...». D'altra banda no parlàrem de sufisme si no hi haguessin característiques comunes o voluntat de trobar-les; sempre sent conscients, però, d'aquest palpar a les fosques, de les conclusions fragmentàries, de la necessitat de descriure, d'errar.

TIERNO BOKAR, AMADOU HAMPATÉ BÂ I LA TIDJANIYA

El sufisme es vehicula per vies (*turuq*; *tariqa* en singular). Cada *tariqa* conserva com un tresor la memòria de la seva cadena de transmissió, que «constitueix el seu arbre genealògic espiritual», com escriu Hampaté Bâ. Normalment els noms de cada *tariqa* venen pel mestre que l'ha fundat: Qadiriya, Shadiliya, Tidjaniya... Amb aquesta organització entorn d'un mestre, els diversos ordes sufís han anat apareixent al llarg del temps: cada cadena de transmissió (*silsila*) es remunta fins al Profeta per anelles més o menys nombroses.

El gran xeic místic Abd al-Qadir al-Jilani (1077-1166), fundador de la Qadiriya —amb ramificacions que s'escampen per tot el món— va transmetre tot un seguit de tradicions que encara ara caracteritzen la majoria de vies sufís: «L'objectiu dels sufís és el d'aclarir tots els misteris de l'Alcorà i interpretar-los de manera humanista, tant en el pla social com espiritual [...] ensenyant la igualtat entre homes i dones i la tolerància envers totes les religions i totes les races. Rebutjar tot sentiment de gelosia o desig pels béns dels altres. Un sufí que neix pobre ha d'acceptar la seva condició intentant de millorar-la per l'esforç del treball. Els seus actes no han d'estar motivats pel desig de posseir els béns del seu veí i només pot revoltar-se si és víctima d'una injustícia evident i flagrant. Els sufís rebutgen la violència i la utilització de la religió amb fins polítics, i posen l'accent a la independència de l'esperit i el rebuig de tota submissió als mandataris injustos i corruptes⁷³.» Un dels darrers ordes a aparèixer fou la Tidjaniya, creada pel xeic Ahmed Tidjani. Clar hereu de les *turuq* més importants, com la Qadiriya o la Shadiliya, «la Tidjaniya es caracteritza per una gran tolerància i una obertura d'esperit que, a la seva època, no foren

sempre enteses⁷⁴.» Ahmed Tidjani, que va néixer l'any 1737 a Laghuat (Algèria) va haver d'exiliar-se al Marroc per combatre la dominació otomana d'Algèria. Expliquen que durant una de les seves conferències al Marroc, algú del públic va preguntar per a provocar-lo: «Déu també estima l'infidel?». Tidjani va respondre que efectivament Déu estima també l'infidel. Aquestes paraules, acollides amb indignació, van provocar l'abandó general de la sala. Onze fidels s'hi van quedar, els mateixos que, més tard, estigueren a l'origen del desenvolupament de la Tidjaniya. Després de la seva mort a Fes el 1815, els seus seguidors tornaren a Algèria per organitzar la resistència passiva contra l'ocupació turca. La Tidjaniya és una de les confraries que més s'ha escampat per tota l'Àfrica. Els seus deixebles consideren que, per ser una de les darreres, recull el bo i millor de totes les altres, representant-ne la quintaessència.

«Pot sorprendre a l'observador que inicia l'estudi del sufisme la quantitat i diversitat de branques existents. Però recordem que la gran majoria no són més que ramificacions d'un tronc comú, i que moltes vegades només es diferencien pel nom. [...] Amb alguns detalls diferents, l'ensenyament és el mateix, essencialment fonamentat en la meditació sobre l'Alcorà i els *hadith* del Profeta, a més dels reculls dels grans pensadors del sufisme, com Ibn al-Arabi, Ghazali, etc.⁷⁵»

* * *

De la teoria a la pràctica, o de com l'amor propi moltes vegades és el pitjor enemic de l'home.

Si hem vist que la religió no es pot utilitzar amb finalitats polítiques en el sufisme, ¿com compaginar-la amb l'evidència de la

història, amb la pràctica del dia a dia? Com escriu Hampaté Bâ, no hem d'oblidar que l'ascetisme és aliè al pensament profund de l'Àfrica, on la llei és «viure»: «Com a ésser social, l'africà exigeix als seus guies espirituals, tant als ancians com als mestres, que siguin models a seguir, i l'ascetisme no constitueix una línia de conducta a seguir». Però precisament per aquesta socialització del sufisme i dels seus mestres, els fets externs a la religió també l'afecten i fins i tot el canvien. Política colonial, jocs de poders, traïció, control i rivalitats personals, formació de polítiques d'estat... La proliferació de problemes «nous» en un període relativament curt, entre finals del segle XIX i la Segona Guerra Mundial, ha fet que sorgissin moltes de les contradiccions o malentesos inevitables en tot procés «modernitzador».

La vida de Tierno Bokar, que va quedar detallada per l'escriptor senegalès Amadou Hampaté Bâ, és un clar reflex d'aquest període de canvis i d'enfrontaments, tant per la política colonial com per l'amor propi de molts religiosos —més preocupats per seguir el joc de l'administració francesa i de la política que no pas dels preceptes sufis. Malgrat tot, el pensament i la vida de Tierno Bokar continuen representant el tidjanisme autèntic, amb una filosofia excepcional i un exemple que, seguint la tradició, només una sòlida i sincera cadena de transmissió es cuidarà de mantenir. Potser podem pensar que és una resistència subtil, potser els nois dels que parlàvem, amb la samarreta de les Torres Bessones darrera de la silueta de Bin Laden, no trobin que aquest tipus de lluita sigui «suficient», però precisament per aquesta solidesa que ens remet directament al mateix Mahoma, les possibilitats de convèncer-los són molt més grans que no pas la repressió estatal o internacional. Com explicava Yûsuf Siby, iniciat al sufisme pel mestre tidjani Tierno Mansur Baro, mentre a dalt es van barallant, el

sufisme va fent. En aquest «anar fent» —per exemple, es creu que més de la meitat dels set milions d'habitants de Senegal forma part dels dos ordes més importants, la Tidjaniya i la Muridiya—, i malgrat el poc rebombori mediàtic a nivell internacional, resideix gran part de l'optimisme regenerador.

Per a Tierno Bokar, la tolerància i la reflexió personal s'havien de posar per davant de tot. Molt crític amb la fe cega de la tradició («algú que diu...» o «diuen que s'ha de fer...»), que rebutjava categòricament, sempre recomanava anteposar la meditació i la reflexió fonamentada en un mateix quan la circumstància en concret no estava prevista o reglamentada: «Bokar ens incitava sempre a informar-nos plenament abans de prendre una posició, a no aturar-nos mai a la superfície de les coses i a recórrer sempre a allò que Déu ens donà: la intel·ligència». Bokar, que va néixer l'any 1875 a Segu (Mali) i morí el 1940 a Bandiagara (Mali), fou iniciat al tidjanisme des de ben petit pel seu avi Seydu Hann, gran sufi que s'havia format a la Qadiriya abans d'entrar a la Tidjaniya. Molt estimat per tot el poble, on dirigia l'escola amb l'ajut de la seva mare, l'època que li tocà viure fou una de les més conflictives que ha viscut la regió, i d'això no en va poder fugir. Com escriu Hampaté Bâ, Tierno Bokar, igual que Cherif Hamallâh, fou víctima de la ignorància i de l'obscurantisme dels homes que confongueren esperit de clan amb esperit religiós.

Es coneix que la política colonial francesa no féu més que consolidar entre els africans la idea que l'Islam era la religió autòctona, per fer front a les agressions culturals que imposaven els colonitzadors. Sense pretendre-ho, el colonialisme afavorí l'arrelament de l'Islam i la seva pràctica, que ja mai més no es veurà com una cosa forana, sinó tot el contrari. Per tant, l'administració francesa

havia de negociar i governar buscant acords amb la consolidada i variada representació musulmana, fet que provocà distorsions i enfrontaments entre la mateixa comunitat. Molts seguidors sufís van combatre al mateix temps contra el colonialisme i contra els seus negociadors africans, fet que fa una mica més complexa la idea dels «bons» contra els «dolents». La gran polèmica, que es convertí en catàstrofe, entre diferents ordes tidjanis a propòsit en la recitació d'una pregària, esdevindrà un clar exemple dels perillosos còctels entre control de poder, administració colonial i intransigència humana. Tierno Bokar mai no deixà d'intentar aquests apropaments entre tota la comunitat, sense oblidar, però, les seves fermes conviccions de justícia i tolerància, que el portaren, juntament amb altres figures sufís, a ser perseguit per les autoritats, tant colonials com religioses. Temorosos del carisma i la influència de mestres com Bokar o Hamallah sobre la població, la repressió i les detencions no es feren esperar; Tierno Bokar morí quan es trobava sota arrest domiciliari. El seu últim missatge també fou el primer, coherent com va ser durant tota la seva vida: «Desitjo de tot cor que vingui l'era de la reconciliació entre totes les confessions de la terra. L'era on totes unides es recolzaran les unes en les altres per a formar una cúpula moral i espiritual. L'era on totes les confessions reposaran en Déu sobre tres punts de suport: amor, caritat, fraternitat.»

* * *

Amadou Hampaté Bâ va néixer el 1901 a Bandiagara (Mali) i morí noranta anys després a Abidjan. Si Tierno Bokar és recordat com «el savi de Bandiagara», i era estimat per tot el poble, sembla

normal que Hampaté Bâ, que va néixer vint-i-sis anys després de Bokar, gaudís del seu ensenyament a l'escola alcorànica que Bokar mantenia amb tanta passió i saviesa. En efecte, des de la seva arribada a Bandiagara quan era un adolescent, Tierno Bokar ja s'havia relacionat estretament amb familiars de Hampaté Bâ, com el seu tiet i els seus pares. Amb el temps, Hampaté Bâ fou un fidel estudiant musulmà, iniciat a la Tidjaniya de la mà del mateix Bokar. Extraordinàriament erudit, tanmateix Hampaté Bâ no comença veritablement la seva carrera d'escriptor fins a la maduresa, a finals dels anys 50. Des de la fi dels seus estudis, treballa en tots els camps on pot combinar l'amor per les grans tradicions culturals africanes amb l'interès per un present convuls i d'evolució política contradictòria. Hampaté Bâ va ser investigador a l'IFAN (Institut Francès de l'Àfrica Negra) i fundà després l'Institut de Ciències Humanes de Mali, a més de ser ambaixador a la Costa d'Ivori i membre de la Unesco⁷⁶. Durant tot aquest temps documenta tot el que pot sobre literatura oral, de la qual inevitablement s'anirà impregnant. L'any 1957, per consell de Marcel Cardaire, funcionari francès «d'assump-tes musulmans», escriu la vida i el pensament del seu mestre Tierno Bokar. El llibre, que es publica primer a l'editorial Présence Africaine, fixarà les bases del que després seran les altres obres de Hampaté Bâ: una barreja de fascinació, documentació històrica, filosofia i autobiografia que fan irresistible la seva lectura. A partir dels anys 70, l'escriptor publica nombrosos llibres tant de ficció com autobiogràfics i d'assaig, a més de col·laborar en la traducció al francès i l'edició de moltes obres orals que no s'havien ni imprès ni traduït mai a cap idioma, molts d'ells clàssics de la literatura i del patrimoni cultural de la humanitat. Entre les seves obres, les memòries dividides en dues parts: *Amkūl·lel, el nen ful*

(traduït al català⁷⁷), que explica la seva infantesa i el retrat minuciós de l'impacte colonial a la societat tradicional de la regió, i *Oui mon comandant* (Actes Sud, 1994) on el jove protagonista exerceix de funcionari poc abans de les independències. *Jesus vu par un musulman* (Nouvelles Éditions Africaines, 1976) o *Aspects de la civilisation africaine: personne, culture, religion* (Présence africaine, 1972) són dos exemples dels seus assajos, mentre que *Contes initiatiques peuls* (Stock, 1994) és un dels reculls del patrimoni oral tradicional.

A més d'aquests i altres llibres, Hampaté Bâ també és l'autor d'una de les frases més repetides per tot el món —amb el risc que perdi tot el seu significat— quan es parla del continent: «A l'Àfrica, quan un vell mor, una biblioteca es crema». Ha estat tant el seu ús i tantes les vegades que s'ha fet de manera exòtica, hipòcrita o en reivindicació d'una puresa essencialista sospitosa, que l'escriptor togolès Kossi Efovi es va sentir obligat a contestar-la: «No puc més amb aquestes actituds submises. Amb la frase aquesta de Hampaté Bâ, d'acord, quan un mor hi ha tota una suma d'experiències que desapareixen. Però cal mirar-s'ho de més a prop, perquè hi ha vells que només desitgen conservar el poder, i hi ha biblioteques fictícies com si fossin decorats de pel·lícula, amb els llibres de cartró-pedra buits per dins. Si és això el que ha de perdurar, llavors penso, sincerament, que no només s'ha de deixar que la biblioteca cremi, sinó que si cal jo mateix encendré el llumí! No estic dient de cremar els nostres ancestres, però vull que ens posseeixi un esperit crític per tal d'identificar les estratègies del poder. Faig una crida a la desobediència intel·lectual, perquè sorgeixin noves posicions tan culturals com polítiques.»

Si agafem el pensament de Hampaté Bâ i els ideals de Kossi Efoi, descobrirem que en realitat tampoc són tan diferents com pot semblar. La frase insígnia en què es convertí, té més de perversió externa que de creença personal. És a dir, el fet que es decidís aïllar la frase de Hampaté Bâ té més a veure amb tot el seguit de prejudicis que s'han volgut mantenir en relació al continent africà, que no pas la pretesa admiració per unes cultures «purament orals». Ràpidament, dividim la frase en dues parts: el vell i la biblioteca. A qui considerem «vell»? Al llibre que el mateix Hampaté Bâ va escriure en homenatge a Tierno Bokar s'especifica: com més coneixement, quanta més reflexió, més vell s'és; una persona d'edat avançada pot ser considerada perfectament un infant dependent del seu comportament; l'edat pot entendre's també d'aquesta manera.

Acostumem a veure ressaltada la cita de Hampaté Bâ quan es parla de «cultura africana», on l'única imatge que ens permeten és la d'una tradició sense llibres on tot el saber dipositat en l'ancià mor, com quan es crema una biblioteca «de les nostres» —de les que a l'Àfrica no hi ha. El mateix Hampaté Bâ descriu, parlant de la vida de Tierno Bokar, les meravelloses biblioteques de savis suffis que foren mestres de Bokar, com per exemple la biblioteca del gran místic tidjani Amadou Tafsirou Bâ, una part de la qual va llegar al mateix Bokar després de la seva mort: «Possëia una biblioteca on s'hi podia trobar nombroses obres que tractaven de teologia, d'escolàstica, de la *Sunna*, així com tractats que parlaven de dret, de jurisprudència i de tot el que pogués concernir a l'ensenyament islàmic, tant exotèric com esotèric.» Precisament un dels llibres que heretà Bokar, les *Revelacions de la Meca* del murcià Ibn al-Arabi, es convertí per sempre més en el seu llibre de capçalera. Amb la història d'una de les moltes biblioteques de Tombuctú —que veurem

més endavant i amb la que finalitza aquest llibre—, queda molt clar com de permeable ha estat sempre la frontera del Sàhara i com de necessàries foren algunes de les biblioteques a l'Àfrica. Quan Hampaté Bâ va dir aquesta frase, possiblement no era conscient de la mala intenció amb què s'aniria repetint en els ambients culturals «políticament correctes». Un ancià —savi— mor, i es perden per sempre més els seus coneixements, però una biblioteca ho és a tot arreu, té la mateixa forma i està constituïda pel mateix: llibres. Si Hampaté Bâ hagués intuït com es pervertiria la frase, segurament s'hagués esmerat més en formular-la. Creient que no calia, creient que el públic receptor també ho seria del conjunt de la seva obra i, per tant, d'una gran part de la cadena de coneixements que ell documentava, no va saber veure l'altre cara de l'amabilitat. Amb aquest joc d'equívocs, intencionats o no, la resposta que dona Kossi Efoui no serveix més que per a perpetrar aquesta perversió, però al mateix temps l'enllaça amb moltes de les idees que persones com Tierno Bokar, i després Hampaté Bâ, van defensar tota la seva vida. L'esperit crític i la lluita contra un poder pervers, vingui d'on vingui, s'han de compartir. Les biblioteques de cartró-pedra s'han de cremar: tots d'acord.

L'AVENTURA AMBIGUA DE CHEIKH HAMIDOU KANE

Cheikh Hamidou Kane, també d'origen peulh com l'escriptor Hampaté Bâ, va néixer a Senegal l'any 1928. Malgrat que ell mateix no es considera escriptor —amb només dues novel·les i un lapse de trenta-cinc anys entre les dues—, el seu primer llibre ha esdevingut un dels clàssics contemporanis africans. Possiblement en titular-lo *L'aventure ambiguë* a finals dels anys 50, Hamidou Kane va descriure encertadament no només el que li havia passat

fins llavors, sinó també el que estava per venir. Una aventura ambigua és la d'aquells que van créixer sota el gran dubte dels seus pares: «El que aprendrà val tant com allò que oblidarà?». Uns pares que van començar a entendre que el veritable poder colonial «no estava en els canons del primer matí, sinó en tot allò que seguia als canons», amb la imposició d'un nou sistema social on l'escola, per l'assimilacionisme francès, era un dels pilars. Possiblement a Hamidou Kane, quan decideix recollir tot el que ha anat escrivint com a diari fins als vint-i-quatre anys, no li queda més remei que titular-ho així. Samba Diallo, el protagonista, és un alumne excel·lent de l'escola alcorànica fins que els seu pare accepta enviar-lo a la nova escola francesa, que després continuarà amb el seu desplaçament a la universitat de París per a estudiar filosofia. La novel·la s'ha convertit amb el pas del temps en un clàssic perquè retrata perfectament aquest doble sentiment de la incursió colonial, retrat que més enllà de la ficció és també el del seu autor: «He aplicat al meu país allò que vaig aprendre a l'escola. He estat funcionari, ministre a molts dels governs de Senegal i també funcionari internacional, representant de la Unicef a Lagos i a Abidjan⁷⁸.» Ambigüitat i «cap altre remei» sembla dir-nos Hamidou Kane, quan trenta-cinc anys després del seu primer llibre publica el segon, titulat *Les gardiens du temple* (1996), per explicar la segona part de la seva vida, a l'ombra de les grans contradiccions i distorsions —un grau més d'aquella primera ambigüitat— que han patit els nous estats africans.

Acadèmicament, *L'aventure ambiguë* apareix sovint al costat d'autors com Hampaté Bâ o Camara Laye perquè tots ells entenen l'Islam com una religió cohesionada amb la realitat social que descriuen en la seva literatura. L'aventura ambigua és aquest

pas d'una realitat concreta (pensament social) a una abstracció encara més concreta (gestió social). Mentre que un jove Hamidou Kane, encarnat en el seu protagonista Samba Diallo, li explica a una jove comunista parisina poc abans del maig del 68 que, com a musulmà «el meu combat supera el teu en tots els sentits», aquesta nova situació política de la qual mai més no es podrà desprendre fa que les coses deixin de tenir tanta coherència. De totes maneres, quaranta anys després d'escriure «encara no he tallat el cordó umbilical que m'uneix a la natura. La dignitat suprema a la que aspiro, encara ara, és ser la seva part més sensible, la més fidel. No gosaria mai combatre-la, doncs formo part d'ella. Mai busco el meu aliment sense abans demanar-li perdó, tremolosament. No tallo cap arbre sense fer-li súpliques fraternals...», després d'afirmar «la pobresa és el pitjor enemic de Déu», Hamidou Kane, amb ambigüitat sincera, s'ha concentrat en fer el que considera millor per a les persones. A més de la seva activitat política, és president d'ENDA (Environnement et développement du tiers-monde⁷⁹), una organització creada l'any 1972 i amb seu a Dakar. ENDA treballa des de fa més de trenta anys amb organitzacions de base «a partir de les seves estratègies i dels seus objectius. Dóna suport a la recerca per a un desenvolupament alternatiu a tots els nivells i contribueix a la implicació dels intel·lectuals en totes aquestes propostes».

Preguntat si creu que els escriptors s'han d'implicar en la defensa dels drets humans, Hamidou Kane respon: «Els escriptors acostumen a pertànyer a la categoria de la població africana que ha anat a l'escola. Es tracta d'una minoria, i és precisament d'aquesta minoria d'on han sorgit tots els conflictes. A tots els nostres estats hi ha gent que volen esdevenir presidents, diputats o ministres, i

per tant són aquests els qui susciten les guerres i els conflictes entre les ètnies. En aquestes condicions, els escriptors que pertanyen a aquesta categoria de persones que han anat a l'escola estrangera han de desmarcar-se d'aquests polítics i denunciar-los. És el paper que han de tenir.» Hamidou Kane, sempre molt conscient de les seves responsabilitats polítiques i tècniques, ha considerat l'escriptura com una ocupació important però secundària, i s'hi ha dedicat durant els períodes de vacances. Convençut que la seva tasca a la Unicef, per exemple, ha fet avançar considerablement alguns aspectes —«no es pot ajudar als infants sense ajudar a les seves mares», i aquest fou un dels objectius de Kane—, l'ambigüitat i com sortir-ne el menys tacat possible fan de la vida de l'escriptor la seva millor obra o, com a mínim, la que més ha arribat al conjunt de la població.

DEMOCRÀCIA, FALSA DEMOCRÀCIA, DEMOCRATURES, DICTADURES...

Per Hamidou Kane aquesta aventura ambigua no només és la seva sinó la de «tots els que han tingut una trajectòria similar a la meva», tots aquells que han viscut el període que va del colonialisme al neocolonialisme, de la formació dels estats a la seva posada en marxa, sempre a flor de pell, dia a dia, implicant-s'hi. El transcurs polític africà ha pogut ser tan exuberant com ho és el seu paisatge: amb massa contrastos per a representar-lo en una postal.

Jocs de paraules: parlem de *dictadures militars* i oblidem que qualsevol *democràcia* també ho és, de militar. Qualifiquem d'utopia les propostes socials més realistes però prenem per reals altres utopies molt més difícils d'assolir, com un *estat democràtic*... Parlem de democràcies amb partit *únic* com a dictadures

encobertes però ens acontentem amb democràcies on no n'hi ha gaire més, en el joc de poders.

No cal ser anarquista —o definir-se com a tal— per a poder entendre que l'estat va contra la democràcia com la democràcia va contra l'estat, i que per això aquest se n'ha d'apropiar i fer-ne allò que no és. D'aquesta perversió en fa l'article ocult número 1 de la constitució. La democràcia mai no n'ha tingut, d'estat, però això no treu que hagi pogut anar sobrevivint al llarg dels temps, més enllà d'aquest; el seu secret és senzill: sap residir en cadascun de nosaltres. De cadascú, altres se n'obliden; de la formació dels estats n'està ple, l'esclau. Ja els grecs van entendre que sense estrangers fora de la llei —esclaus—, ni cosmopolites ni demòcrates.

A l'Àfrica que surt del colonialisme, les dictadures han de passar a democratures —eleccions amb partit únic— per acabar per un començament que omple els desigs dels benintencionats *amb ganes de descansar: l'estat democràtic*. Amb ganes de descansar perquè els exemples dels països que han assolit un estat democràtic —i no cal que anem massa lluny— ens demostren que un cop aconseguit *el somni* ens podem relaxar i gaudir-ne, banyats tots plegats per un anestesiant *el millor dels sistemes imperfectes...* D'altra banda, tampoc cal anar a l'altre extrem de la perversió, on sempre s'exigeix a l'altre allò que un mateix no aconsegueix: els utopistes impotents i avergonyits occidentals que, per exemple, exigeixen als africans uns graus de maduresa emancipadora que mai no han vist en ells mateixos... Indubtablement, una dictadura que té el suport de les *democràcies* més poderoses del planeta és molt pitjor que un estat *democràtic* petit i mentider. Pitjor quantitativament i qualitativa. No per assenyalar que un estat

no pot ser mai democràtic decantarem la balança cap a formes més criminals...

Però, pot ser demòcrata una societat sense la necessitat d'un estat? Com escriu Mongo Beti: «No cal dir que l'argument, que tant ha servit, consistent a recalcar l'estructura tribal de les nostres societats per així poder declarar els africans ineptes per a la democràcia, no correspon a cap realitat, cosa que no només no s'ha explicat a Occident, sinó que s'ha dit tot el contrari. Paradoxalment, qualsevol neòfit en etnologia pot demostrar sense problemes, per exemple, que el govern gerontocràtic del clan beti precolonial podria, sense massa problemes, haver tingut com a lema: *llibertat, igualtat i fraternitat*⁸⁰.» Un altre exemple el trobem en les paraules de l'escriptor Chinua Achebe, on ens explica la següent fable dels igbo: Un dia tots els animals del poblat decideixen reunir-se per parlar amb l'home. Hi són tots menys el pollastre, que el veuen una mica allunyat. Quan li pregunten per què no ve, el pollastre respon als animals que té altres coses a fer, i que si decideixen alguna cosa, doncs que a ell ja li semblarà bé. La urgència d'aquesta assemblea són els estralls que ha començat a fer l'home des que ha après que ha d'oferir sang als seus déus. Després de molt parlar-ne i discutir-ne, decideixen entre tots que sigui el pollastre l'animal que l'home utilitzi pels seus sacrificis. Per Achebe, «un poble que ha creat i mantingut aquest conte —on aprenem del dret i del deure de les assemblees— per força han de ser uns veritables demòcrates». Més endavant, afegirà: «ho cregueu o no, encara ara alguns igbo posen al seus fills el nom d'Ezebuilo, que vol dir: *un rei és un enemic*⁸¹».

François-Xavier Verschave es preguntava: «Estarà alguna vegada Àfrica preparada per a la dictadura?», contestant així els

discursos oficials de l'estat francès sobre la suposada poca maduresa de la societat civil africana per acceptar la democràcia i, en conseqüència, la *necessitat* de donar suport a governs dictatorials.

* * *

Les economies, els avenços científics i les democràcies occidentals es van enfortint gràcies als espolis colonials. Després de la Segona Guerra Mundial i amb els Estats Units i la URSS com a superpotències mundials, comença l'inici de les independències de molts dels països colonitzats. Es passa al neocolonialisme, fent-ne una pràctica oculta. Un bon indicador de la continuïtat d'aquests sistemes criminals d'espoliació el tenim precisament en les democràcies del primer món. Si històricament podem afirmar que sense esclaus, no hi ha ciutat grega, al segle XX es va comprovar que sense colònies, no hi ha democràcies europees. En un context més globalitzat aquesta constatació ha donat pas, des de la caiguda del mur de Berlín, al reforçament dels estats democràtics *del benestar* gràcies a la situació neocolonial. Aquesta progressió és acumulativa, és a dir: les grans metròpolis *demòcrates* continuen existint gràcies als esclaus, les *democràcies* històriques depenen dels grans beneficis colonials i neocolonials i l'estat del benestar desplaça a les multinacionals i a les companyies financeres les seves responsabilitats en els fracassos polítics i socials. Per no semblar demagògics recordarem que actualment Luxemburg —que forma part de la Comunitat Europea, fins i tot l'ha presidit— és un paradís fiscal conegut per la destrucció del seu diner públic i protector de manera directa de les indústries petroleres i d'armament⁸². Un altre cas representa-

tiu és França, entre altres motius per la gran extensió territorial i temporal que ocupen les seves pràctiques criminals. Sense cap pausa, el procés engegat pel general De Gaulle als anys 60 —que consistí, literalment, en la confiscació de les independències de les colònies exfranceses (mig continent)— va continuar sense pietat tacant a tots els governs successius fins arribar a l'actualitat, on el neogaullista Chirac n'és l'hereu i l'exemple. Moltes són les veus que en tots aquests anys s'han alçat per denunciar aquestes pràctiques. François-Xavier Verschave, autor de *La Françafrique* (1998), és una de les persones que més ho ha documentat. Per explicar-ho ràpidament, Verschave ho compara amb un iceberg: en la part flotant i immaculada tenim França, la pàtria dels drets humans, la millor *amiga* de l'Àfrica... En el 90% ocult, s'articula tot un sistema criminal, amb el suport a les pitjors dictadures africanes, la col·laboració en guerres civils armant als dos bàndols, la instrumentació de l'etnisme i l'anihilació de possibles líders alternatius, a més de l'espoli de totes les matèries primeres ja siguin estratègiques, com el urani i el petroli, o econòmiques —fusta, cacau... Segons Verschave⁸³, la corrupció dels partits de govern francès en les ajudes al desenvolupament —on més d'un 95% és desviat i repartit entre els que prenen les decisions i els seus còmplices de les dictadures africanes—, i els bloquejos a l'hora d'iniciar comissions parlamentàries d'investigació, com per exemple durant la complicitat francesa en el genocidi de Ruanda —«el major crim comès per França en el segle XX»— encara evidencien més aquest engranatge il·legal, conegut genèricament com la «Françafrique».

A aquesta situació criminal se li afegeixen, en els darrers anys, noves potències mundials —com per exemple la Xina—

tradicionalment allunyades d'Occident i, per tant, allunyades sovint dels atacs i les crítiques contra aquest. Especialment des del començament del segle XXI, el paper sense escrúpols i intervencionista del govern xinès a l'Àfrica (venda d'armes, espoliació de matèries primeres...) és un afegit més a una *hipotètica* complexitat geopolítica: a l'hora de la veritat, la Xina repeteix, d'una manera simple i malauradament efectiva, les pràctiques necessàries en tota explotació econòmica capitalista.

* * *

El reconegut historiador de Burkina Faso Joseph Ki-Zerbo, premi Nobel alternatiu el 1997, deixa molt clar que els sistemes socials organitzatius a les societats africanes precoloniales es basaven en una democràcia de base directa. És a dir: res a veure amb el model imposat actualment i que sorgeix després d'un llarg període de colonialisme devastador de bona part del teixit sòcio-cultural africà precolonial. Si estudiem la història i ens basem en els seus fets, lluny de suposicions, prejudicis o hipòtesis idealistes, clarament hi podem descobrir coses que, lògicament, dècades de repressió colonial han esborrat de la realitat, substituint-les per un imaginari a mida de les necessitats d'aquest poder. Aquesta intencionada construcció del «subjecte» colonitzat continua molt present a tots els nivells i capes de la societat, tant a l'«ex»-colonitzada com a l'«ex»-colonitzadora. Un imaginari de menyspreu i ignorància ha anat reafirmant-se durant el llarg procés colonial, i ha afectat tant la visió que es té des de fora com la que tenen molts dels propis africans. Aquest fet, característic en qualsevol etapa de la relació entre dominant i dominat, és un

dels motius que obstaculitza les solucions i les esperances que s'inicien amb la pretesa descolonització. Però mentre que la conscienciació i reconstrucció cultural per part dels propis africans va avançant cada vegada més, l'imperi econòmico-cultural del neocolonialisme necessita d'aquest imaginari per a continuar espoliant i dictant com han de ser les coses. Així, a l'Àfrica contemporània, governs com el francès justificaran el suport a dictadures sanguinàries argumentant que els africans no estan preparats per a la democràcia⁸⁴, intervindran militarment i consideraran el tribalisme com, l'únic responsable de les innombrables guerres civils o engegaran grans campanyes propagandistes d'ajut humanitari i de cooperació que encobriran actes escandalosos de corrupció, amb desviaments massius de diners cap a Suïssa i tràfic d'armes⁸⁵. Així doncs, hem de tenir molt present que encara ara la manipulació de la informació i les pràctiques de joc brut continuen i que, per tant, quan algú afirma que dels problemes actuals de l'Àfrica els propis africans en són els primers responsables, després de quaranta anys d'*independència* política, hem de ser conscients que aquesta visió és fruit d'una propaganda molt estudiada i perillosa. Les estratègies econòmico-militars han desvirtuat de tal manera la realitat que no és fàcil sortir d'aquest pou d'ignorància còmplice de criminals. Uns minuts de silenci i calma viscuts en el centre mateix del huracà...

A grans trets podríem resumir-ho dient que una cultura suposadament demòcrata ha enfonsat sistemàticament una democràcia suposadament inculta.

JOSEPH KI-ZERBO: HISTORIADOR

Ki-Zerbo va néixer a Toma (Burkina Faso) l'any 1922. Es va casar amb Jacqueline Coulibaly, filla d'un conegut sindicalista de Mali, i que ja quan es van conèixer estava molt implicada en el moviment sindical. El matrimoni tindrà cinc fills i viurà per sempre més tots els esdeveniments plegats.

Entenent la història com una eina útil de lluita i resistència, Ki-Zerbo ha contribuït enormement a dotar a l'Àfrica d'una història pròpia, convertint-se en un dels historiadors més importants del continent. De la mateixa manera que es pot conèixer la història general de l'Àfrica en part gràcies al treball de Ki-Zerbo, també si ho fem al revés, i resseguim la seva vida, podrem trobar molts dels fets crucials que han marcat el continent en aquesta segona meitat del segle XX: presa de consciència anticolonialista durant els anys 40 i 50, que coincideix amb la seva formació acadèmica; implicació política en les primeres independències, especialment a la Ghana de Nkrumah i a la Guinea-Conakry de Touré; combinació d'aquesta política amb les publicacions dels seus treballs sobre història, com el cèlebre *Histoire de l'Afrique noire, des origines à nos jours* (1972), o amb la participació al consell de la Unesco encarregat de publicar els vuit volums de *L'histoire générale de l'Afrique* (1972-78), que compila els treballs més importants sobre historiografia africana per tal de rehabilitar la identitat d'un continent massa temps negada. També és professor a universitats de Burkina Faso i Senegal, fundador de diversos centres d'estudi i recerca i militant polític al seu país durant els anys 90. L'any 1997 rep el premi Nobel alternatiu per la seva trajectòria i les seves propostes originals de desenvolupament, i posteriorment, l'any 2001, el títol de doctor *honoris causa* per la universitat de Pàdua, Itàlia. Quan se

li pregunta a la seva dona per què Ki-Zerbo no va mantenir només una carrera d'àmbit acadèmic que li hagués proporcionat un ressò internacional més ampli, enlloc de barrejar-se en política, ella respon: «Sí, molta gent li diu que no s'hauria d'haver ficat en política, però era una cosa que no podia evitar. Totes les seves anàlisis l'han portat sempre a implicar-se contra el que observava, a prendre una posició més enllà de la teoria⁸⁶.»

* * *

Com el mateix Ki-Zerbo ens explica, si estudiem la història «a la base del sistema africà trobem una forta organització autogestionada pels mateixos pobles [...] Abans que res l'africà era un ésser social. Totes les etapes de la vida estaven marcades per les reunions [...] on tothom tenia el dret i el deure d'expressar-se lliurement⁸⁷.» La democràcia de base a tots els models socials africans, des de la cort als petits poblats, estaven marcats per aquest sentit de la paraula participativa, on era preferible «que una assemblea es repetís deu o vint vegades abans d'instal·lar una contradicció greu al poble o a la societat.» Fins i tot en etapes superiors de poder, els caps estaven condicionats per un consell de savis que representaven cadascuna de les ètnies o dels clans presents a la ciutat o al poble. Sense romanticisme ni idealització Ki-Zerbo descriu com, si bé existien també tirans africans, el model de societat es caracteritzava per la bona gestió del bé comú amb decisions preses per tot el conjunt dels habitants, fet que va desaparèixer amb la colonització i la imposició durant dècades de formes autoritàries i alienes a l'esperit humà que hi existia des de feia segles. Per exemple el concepte de cap o de rei sovint no té res a veure amb les concepcions occidentals: molts accedien al poder desvestits com a prova de no posseir

res; el rei havia de sotmetre's al poble i totes les seves obligacions li eren recordades constantment mitjançant cerimònies. Aquestes pràctiques s'han tergiversat perversament durant el domini colonial i el posterior procés d'*independència*, on el cap d'estat és il·legítim i practica la il·legalitat i la corrupció de manera continuada i amb finalitats financeres molt concretes. Si bé, com afirma Ki-Zerbo sense dubtar-ne, el model d'estat africà no respecta els béns comuns, aquesta idea no és exclusiva del continent africà, i es pot ampliar i escoltar per tots els racons del planeta. Cada vegada es fa més evident que el model d'estat, combinat amb un sistema econòmic inhumà, està acabant amb els recursos mundials —entre ells els morals. «Quan per fi es comprovi que el capitalisme no té cap resposta determinant i definitiva per a una història humana correcta, es reuniran les condicions per inventar un nou guió més digne per a l'ésser humà» (Ki-Zerbo). En aquest nou guió, l'Àfrica hi jugarà un paper clau i molt actiu; la reconstrucció dels valors precoloniais es combinarà amb l'experiència que el continent ha hagut d'afrontar durant el segle XX. Tot això sumat a una recent conscienciació global de compartir experiències i propostes, amb el lema «pensar globalment, actuar localment» com a prova evident d'aquesta necessitat urgent de canviar les coses.

L'ANARQUISME AFRICÀ I LA HISTÒRIA

És en l'explicació d'aquesta història maltractada on els anarquistes africans hi veuran la raó dels seus principis, fent que la utopia ja no s'associï només a un ideal que està per venir i documentant-ne les característiques principals que serviran d'alternativa a un sistema polític i econòmic inhumà. Si bé és cert que majoritàriament el pensament polític (en principi) no-religiós a l'Àfrica ha estat dominat, durant tot el segle XX, pel marxisme, altres bifurcacions han

anat desenvolupant-se, especialment en fracassar la posada en pràctica de sistemes socialistes en alguns estats africans. La ideologia anarquista permet d'analitzar aspectes polítics on el marxisme s'enfonsà, reivindicar les pràctiques comunals d'una manera més coherent que aquest i proposar alternatives d'acció que, a vegades, seran acollides per l'altermundialisme (més centrat en crear xarxes pràctiques entre la societat civil que en recolzar-se en les teories dels partits polítics).

Sam Mbah, membre de l'anarcosindicalista Awareness League, la secció nigeriana de l'Associació Internacional dels Treballadors (AIT) i coautor del llibre *African Anarchism*⁸⁸, ens explica com el govern, per la seva estructura, és propens a la manca de control, fet que provoca la corrupció i la incompetència en la gestió dels béns públics. D'aquestes crítiques tampoc no s'escapen dos dels casos més significatius de l'esperança política al continent: Julius Nyerere als 70 i Thomas Sankara als 80. Segons Sam Mbah, quan a Tanzània el president Nyerere va proposar el sistema agrícola *Ujamaa*, basat en models tradicionals comunalistes, aquest només hagués pogut sobreviure si l'estat s'hagués retirat: es va enfonsar per una destructora corrupció i per la burocràcia característica de tots els poders verticals. Pel que fa al president revolucionari de Burkina Faso, Thomas Sankara, el seu assassinat l'any 87 —que va fer que només estigués quatre anys al govern— va interrompre una política idealitzada en aquest model d'estat, fet que, segons les tesis anarquistes, inevitablement hagués comportat repressió i injustícia social tot i ser aquests els principals enemics de Sankara.

* * *

Malgrat l'omnipresència de l'estat, encara ara és possible trobar exemples de comunitats rurals on es desenvolupen aquests sistemes. A les grans ciutats, un model social inexistent a l'època precolonial, la complexitat és major. Lluny d'obviar el problema, l'anarquisme africà ens proposa fixar-nos en la realitat d'aquestes grans ciutats, on el massiu èxode rural que va provocar l'engrandiment de les perifèries urbanes també va fer que s'importessin del poble alternatives autogestionades al marge de l'estat, especialment en termes de finançament i control dels béns públics. Com el mateix Mbah ens descriu:

«A les àrees urbanes encara hi trobem elements del sistema d'aldees però, és clar, les àrees urbanes tenen la seva pròpia lògica. Quan la gent s'instal·la a una àrea urbana la seva vida comença a ser governada pels principis capitalistes; però aquests no ho són tot. Quan a una ciutat la gent perd el seu treball, pot comptar amb la família extensa per a cobrir el període que estigui sense feina. En una situació on els sous es paguen amb un retard de més de sis mesos, la família extensa constitueix una estructura bàsica de suport. Fins i tot a les àrees urbanes hi ha encara reunions de pobles i d'aldees que mantenen els vells vincles amb el poblat.

No podem pretendre que les àrees urbanes estiguin completament governades per aquests principis, però hem vist en aquestes àrees manifestacions pràctiques del sistema d'aldees. Si algú està treballant en una fàbrica, o si està treballant com a funcionari públic a Nigèria, moltes vegades veiem que cada mes col·labora en un fons comú. Cada mes aquest fons es destina a algú perquè pugui realitzar algun projecte i al mes següent una altra persona podrà gaudir del fons i així successivament. És un assumpte voluntari i ho continua sent; i gràcies a que el govern no hi està involucrat, funciona bastant bé⁸⁹.»

Aquest vincle entre les ciutats i els pobles fa que es pugui controlar com es gestionen aquests diners, i la implicació de totes les famílies és clau, ja que una possible malversació dels fons dels projectes les implicaria directament. Per a Mbah, aquestes pràctiques s'han d'anar explicant per aconseguir que cada vegada més els poders polítics i econòmics dominants, representats

en la figura de l'estat i les empreses privades, en quedin al marge. Si bé hi ha una tendència generalitzada a culpar el conflicte ètnic com a eix de la majoria de conflictes entre comunitats, per a Mbah, com per a molts d'altres, aquest argument no fa més que amagar el veritable problema econòmic d'arrel, autèntic generador de conflictes. Les propostes reconstructores basades en la tradició de gestionar i crear béns comuns són una de les claus mundials més necessàries, i els exemples que ens proposen algunes comunitats, lluny de ser anecdòtics, se'ns mostren com un veritable remei esperançador per al futur de tots nosaltres. És en aquest punt on el treball pedagògic i la voluntat autogestionària es fan evidents, i on el paper dels col·lectius que han decidit fer-ne bandera —com és el cas de l'Awareness League a Nigèria— és vital. Com ens explica Ki-Zerbo, efectivament «l'economia solidària tal i com existeix actualment a l'Àfrica és una economia que comparteix i basada en l'humanisme. Hi trobem inversions a nivell de comunitats, una responsabilitat de les famílies que no es dona ni a l'economia privada del mercat capitalista, ni a l'economia estatal». La tasca consisteix en anar desenvolupant aquestes pràctiques que no responen a les necessitats del mercat internacional ni a l'estructura corrupto-burocràtica de l'estat; una alternativa que necessita ser majoria a nivell mundial per enfortir-se i per esdevenir una de les veritables alternatives als poderosos sistemes politico-econòmics autodestructors. Si per part del africans el treball de refer aquesta consciència, durant tants anys reprimida, no pot oblidar els principals problemes socials sorgits d'aquest nou panorama, les societats del primer món que també els pateixen ja han entès que aquesta reconstrucció també els afecta. Cada vegada serà més comú, en els debats d'alternatives

socials, la discussió i acceptació de propostes que superin els imaginaris etnocèntrics, especialment en temes d'economia i desenvolupament o d'educació i coneixement.

EVOLUCIÓ DEL SINDICALISME

Aquest pont entre l'Àfrica precolonial i les propostes comunitàries i autogestionades contemporànies no significa que entre aquests dos períodes —és a dir, al període colonial— no sorgissin organitzacions socials. Tota la història es basa en esferes i sponges, mimesis i desviacions d'aquestes. Amb la colonització arriba a l'Àfrica un sistema econòmic desconegut al continent fins aleshores i, amb aquest, noves formes de resistència. Els primers sindicats apareixen a molts indrets de l'Àfrica durant els anys 20 i 30 —per exemple, amb la fundació del partit comunista a Sud-àfrica el 1921, o amb les nombroses vagues de treballadors organitzades pel sindicats a l'AOF (Àfrica occidental francesa)⁹⁰—, tot i que ja a finals del segle XIX trobem exemples de lluita obrera cada vegada més organitzada i conscienciada. L'opressió colonial i racista de les primeres dècades fa que els treballadors incrementin els vincles de solidaritat amb un enemic comú, i la naixent consciència de classe ja no desapareixerà del continent.

Com a molts altres indrets del món, els flirteigs entre aquests sindicats i els partits polítics acaben amb la independència i la radicalitat dels primers, especialment quan els partits assoleixen graus importants de poder. Així, amb la caiguda del colonialisme oficial i la creació dels estats africans, el socialisme d'estat, la corrupció i la burocràcia també van afectar els moviments de treballadors. Elits marxistes, militars i classes dirigents van aconseguir convertir les propostes centrades en la societat civil (com les anarquistes, però també les islàmiques, depenent de la

regió) en les veritables alternatives al moviment sindical oficial. A partir dels 80, molts dels militants, juntament amb una nova generació d'estudiants universitaris, van començar a crear alternatives socials que defugissin la maquinària estatal. Tampoc hem d'oblidar altres mecanismes que, marcats pel caràcter religiós, d'una manera o altra han pogut mantenir-se al marge —o sobreviure— al sistema postcolonial. Però que la majoria de les iniciatives dels governs socialistes sortits de les lluites anticolonialistes es desvirtuessin amb el pas dels anys, no vol dir que aquestes no fossin molt significatives. Molts d'aquests fracassos van venir també per la pressió econòmica internacional, que mai no permetrà que sobrevisquin aquests tipus de models. Per exemple, el Banc Mundial, les ajudes de cooperació internacionals i la burocràcia ofeguen als pagesos mitjançant imposicions de producció centrades en les estratègies del mercat capitalista, on la rendibilitat a curt termini ha de ser la màxima i no es tenen en compte les característiques autòctones ni comunitàries.

En aquest panorama, si les polítiques repressives canvien, les seves resistències també. Olivier Blamangin escriurà, arran del 3er Fòrum Social Africà (celebrat el desembre del 2004 a Zàmbia), l'article «Contestation altermondialiste⁹¹». Per a l'autor, «les Àfriques es mouen, resisteixen. El moviment democrata de la fi dels 80, on els joves i les dones van tenir un paper essencial, fou determinant. La desaparició progressiva dels partits únics i, per la mateixa raó, de les antigues centrals sindicals úniques, deixa un espai per al renaixement i la recomposició del sindicalisme africà. Es multipliquen les organitzacions de dones i per a la defensa dels drets humans, les cooperatives agrícoles o de petits productors, les associacions ecologistes... Les comunitats i les esglésies s'impliquen

cada vegada més en les grans campanyes internacionals. I a més, dispersos i heterogenis, neixen una mica per tot arreu els comitès contra les privatitzacions, ja sigui a nivell de barri, de tota una població, o regional, per a l'accés a l'aigua, a l'electricitat, a la sanitat i a l'educació. Les formes d'economia popular s'hi desenvolupen, sobretot portades per les dones, a la vegada responent a l'exclusió i demostrant que hi ha altres formes d'organització econòmica possible: cooperatives de producció, mútues de crèdit... Sense oblidar les experiències de democràcia local que floreixen aquí i allà, en un continent on la descentralització està al cor mateix del procés democratitzador.»

L'ANARQUISME AFRICÀ: UTOPIA ENTRE PRESENT I PASSAT

Hi ha res més negatiu a l'imaginari polític que una societat «anàrquica» amb un futur «negre»? L'anarquisme africà pròpiament dit el podem trobar en sindicats obrers i moviments socials, especialment als països anglòfons com Nigèria i Sud-àfrica. De fort caràcter pedagògic, les seves arrels beuen de l'anarcosindicalisme, però amb un fort component africà, que el lliga amb estructures comunitàries precoloniales. Aquest fet va comportar que l'anarquisme com a ideologia arribés a l'Àfrica d'una manera fàcil i sense imposicions forçades, enllaçant l'abans i el després d'unes cultures durament atacades per llargues dècades de repressió colonial.

La lluita sindical i política actual dels anarquistes africans fa que no es tanquin en una idealització del passat precolonial on les comunitats de model assembleari eren majoria. Entre les grans preocupacions i lluites contemporànies d'aquests moviments ens

trobem amb els grans temes de l'Àfrica subsahariana neocolonial: el fracàs del model d'estat després de les independències; la lluita de classes provocada per unes diferències socials extremes i la conquesta dels drets bàsics dels treballadors; la resistència a la recolonització del continent pel neoliberalisme del Banc Mundial i el FMI; el combat contra el racisme i l'etnisme; la igualtat de gènere; i l'internacionalisme, que passa per un panafricanisme solidari i la cada vegada major presència en fòrums anarquistes mundials, per tal d'unir esforços i experiències —especialment amb l'Amèrica Llatina, Europa i els Estats Units.

Potser el tret més característic de la ideologia anarquista africana és que aquesta no es centra en la utopia d'un model de societat futur, sinó que es construeix sòlidament a partir d'una mirada al seu passat cultural. El paper d'una tradició on el representatiu crit anarquista «per construir cal destruir» té una versió específica: «per reconstruir el pont cal destruir les barreres que n'impedeixen l'accés». I un pont sempre és de pas.

L'AWARENESS LEAGUE DE NIGÈRIA; BIKISHA MEDIA COLLECTIVE, ZABALAZA BOOKS I L'ANARCHIST UNION DE SUD-ÀFRICA

El millor document per conèixer la història i la filosofia de l'Awareness League és *African Anarchism. The History of a Movement*⁹² el ja esmentat llibre escrit per dos dels seus membres, Sam Mbah i I. E. Igariwey. En aquest treball els autors fan un repàs dels punts claus de l'anarquisme africà, els inicis del moviment obrer en algunes zones del continent, la crítica del model d'estat i del socialisme, i per què creuen que «l'anarquisme és la sortida de l'Àfrica».

L'Awareness League, com tota altra iniciativa contemporània, és hereva de les formes directes i indirectes de resistència, tant a nivell teòric com pràctic. Entre les indirectes, hi trobem les dels primers ideòlegs anarquistes, com Bakunin, que en el seu cas es concreten en una sèrie de postulats teòrics. A partir d'aquests es defineixen, i de ser un col·lectiu universitari heterogeni d'esquerreres passen a constituir-se com a organització anarquista, reconeguda l'any 1996 per l'AIT (Associació Internacional de Treballadors). Entre aquestes formes indirectes podríem destacar l'abstracció d'una lluita de classes genèrica que rebutja qualsevol col·laboració amb l'opressor o la crítica a qualsevol formació nacional —on l'autodeterminació i la construcció nacional contenen en elles mateixes tots els elements repressius d'un estat. Les formes directes passen per la història de la lluita obrera a Nigèria, per la revisió del menyspreu històric dominant i també per la reconsideració de pràctiques tradicionals que el colonialisme no va aconseguir fer desaparèixer. D'aquesta història de resistències a Nigèria, ells en destaquen algunes (i se'n reclamen fills), com «el conegut aixecament, l'any 1929, de les dones d'Aba, una població al sud-est de Nigèria, on també hi van participar dones d'altres províncies del voltant, en protesta contra un nou impost sobre la propietat privada» i on moltes van ser assassinades. Aquesta història subjectiva ressalta els punts significatius de les lluites obreres per així poder-ne prendre el relleu. De la mateixa manera, però, i com en qualsevol narració-apropiació de fets històrics, com en qualsevol intent de consolidar una tradició per a transmetre-la, ometen (podríem dir que, si volen construir un passat coherent amb el seu present ideològic, no els queda més remei que fer-ho) altres lluites i resistències, especialment si estan

promogudes des dels sectors religiosos, com per exemple els musulmans. Inevitable pols de recapitulacions i reafirmacions polítiques. Inevitable tradició.

Al nord del país, amb una població musulmana més nombrosa que la d'Egipte, les diferents esferes de poder i contrapoder no entendran el present homogèniament i, per tant, explicaran el passat de les formes més diverses i interessades. Una de les personalitats nigerianes que ressaltem en la seva lluita pels drets civils des del pensament islàmic és Usman Bugaje. Els seus escrits —molts d'ells poden ser consultats en anglès en la seva pàgina web www.webstar.co.uk/%7Eubugaje/— són un necessari contrapunt a llibres com els de Sam Mbah i I. E. Igariwey. El risc que les elits dominants en tergiversin els continguts, les propostes o les intencions dels seus autors, fa que el diàleg directe i sincer sigui de gran importància per a trobar punts d'unió, tant en el passat com actualment, més enllà dels pamflets ideològics.

Actualment l'Awareness League té més de mil afiliats, amb presència a vàries regions nigerianes, subdividides en seccions locals autònomes. Cadascuna d'aquestes seccions pren les decisions que afecten al seu entorn més proper, i periòdicament es reuneixen en assemblees regionals, i un cop a l'any assisteixen a una gran reunió de totes les seccions. Durant els anys 90 aquestes reunions estaven fortament controlades pel govern militar, però amb la caiguda de la dictadura mica en mica s'han anat normalitzant. El treball de la lliga té un doble vessant: el sindicalisme a les fàbriques i el reforçament dels models comunals al sector rural. Nigèria és un país d'enormes extensions, on tot i que la indústria petroliera és la més important, més del 80% de la població és agrícola.

A les zones on actuen les grans companyies petroleres, es produeixen sistemàticament actes criminals, com veurem una mica més endavant amb la història del MOSOP i de Ken Saro-Wiwa.

* * *

Sud-àfrica destaca per ser un dels països de l'Àfrica «on els treballadors han tingut un paper decisiu en la lluita per un canvi socio-polític significatiu⁹³». La formació de sindicats a principis del segle XX ve determinada per la relació amb la potència colonial britànica: no només estaven organitzats els treballadors negres, sinó també els blancs. Amb l'apartheid els sindicats radicals negres van passar a jugar un paper clau, i amb el primer govern de Mandela molts dels postulats obrers van ser assumits per organitzacions més crítiques amb el paper de l'estat i del neoliberalisme com a models exemplars. De totes aquestes organitzacions dels anys 90, la Workers Solidarity Federation, d'ideologia anarquista, va engegar una lluita que donà pas uns anys més tard a noves propostes que els permetien un treball més eficaç. És així com neixen Bikisha Media Collective, Zabalaza books i l'Anarchist Union, que treballen especialment en el camp de la difusió d'idees amb una influència directa de l'anarquisme revolucionari històric i una important presència informativa a internet⁹⁴. Entre les seves activitats trobem la publicació *Zabalaza: A Journal of Southern African Revolutionary Anarchism*⁹⁵, amb articles de tot el món sobre què és l'anarquisme i com continua sent vàlid per a resistir als principals problemes sud-africans. Aquesta publicació també es distribueix a les presons, un servei que consideren molt important, ja que «molts presoners no poden

permetre's el luxe que suposa rebre una informació de l'exterior». Com hem vist també en el cas de Nigèria, el treball pedagògic d'aquestes organitzacions és tan important com la seva posada en pràctica.

WILSTAR CHOONGO I L'ANARCHIST WORKERS GROUP DE ZÀMBIA; L'AUPEJ DE SENEGAL.

Les resistències que creen ressonàncies i passen el relleu, les que van més enllà dels «beneficis» immediats, les «petites històries» fetes de detalls... El cas de Wilstar Choongo, fundador de la primera organització anarquista a l'Àfrica central, l'Anarchist and Workers Solidarity Movement (AWSM), és un d'aquells detalls que no apareixeria a les grans històries. Els seus detractors —els detractors de tota alternativa al pensament únic, tant de dretes com d'esquerreres— ens diran que casos com els de Choongo no són representatius de res, entre altres coses per la seva escassa o nul·la incidència en la política general d'un país. Però possiblement seran aquests detractors els que amb la seva ideologia «realista» esdevindran els màxims responsables d'una situació insostenible, tant a nivell local com mundial. Potser Wilstar Choongo, que va morir l'any 99, no va aconseguir els seus propòsits, però certament no fou per incompetència ni per corrupció, sinó per l'ambició de les seves propostes, difícils d'assolir en un termini curt —especialment per a ell, que va morir als 35 anys de malària (per cert, quan un mor de malària a l'Àfrica, no hauríem de dir-ne més aviat «assassinat»?).

Wilstar Choongo era un anarquista autodidacta, que va començar a destacar l'any 1996 pel seu combat solitari per l'augment del sou dels treballadors de la Universitat de Zàmbia (UNZA), on treballava

com a bibliotecari i on va recollir una formidable col·lecció d'obres anarquistes per als estudiants⁹⁶. Aquesta lluita el va portar a judici, que va guanyar contra tot pronòstic. A partir d'aquí estableix vincles amb l'organització anarquista sud-africana Workers Solidarity Federation (WSF). Gràcies al seu treball entre estudiants i treballadors, organitzen l'AWSM, també conegut com Anarchist Workers Group, i que inicialment formava part de la WSF. El 1999, a causa de la gran distància entre Sud-àfrica i Zàmbia, la WSF proposa a l'AWSM de federar-se horitzontalment, mantenint un contacte constant. Poc després, amb la mort de Choongo, els contactes van desaparèixer, fent pensar que l'AWSM no va poder resistir la mort del seu principal promotor. Casat, amb tres nens i actiu fins a l'últim moment, «l'exemple donat per Wilstar d'un anarquisme pràctic i d'acció directa es manté present i contribueix a l'ètica de l'esquerra emergent d'aquella regió⁹⁷.»

* * *

L'AUPEJ (Actions Utiles Pour l'Enfance et la Jeunesse) neix l'any 1993 a partir d'una iniciativa dels habitants de Fogny, un barri de Tivaouane, a la regió senegalesa de Thiès. El projecte d'escola que va engegar l'AUPEJ defuig les iniciatives de «desenvolupament» institucional que sovint cauen en la corrupció, on la cooperació internacional no permetria propostes autogestionades i al marge de l'estat. És per aquest motiu que l'exemple de l'AUPEJ va tenir molt ressò en els circuits llibertaris, especialment de França⁹⁸, on des de finals dels 90 es va començar una campanya de suport i finançament d'aquesta escola. Per això els responsables de l'AUPEJ van contactar amb Bonaventure, un centre educatiu anarquista situat a l'illa d'Oléron (França). Durant el 1998 i el 1999 militants d'aquest centre i membres de l'AUPEJ van

recórrer nombroses ciutats franceses per explicar el projecte i trobar autofinançament. A més també es va editar el vídeodocumental *Tivaouane, une alternative sociale*, on es recullen entrevistes tant amb els professors com amb els alumnes, i amb la venda del qual es continuen recollint fons. Com un dels seus responsables explica, l'AUPEJ decideix crear-se per «passar d'anar sobrevivint precàriament a la construcció d'una alternativa social». Aquesta alternativa social de base es va estenent amb la implicació de molts veïns, i ja ha creat, a més de l'espai per a les aules, una biblioteca i una mútua de sanitat, especialment dedicada als més desfavorits. A l'escola, a més de les classes per a nens i nenes, s'han obert també classes d'alfabetització per als pares i un centre de formació professional destinat a joves. A nivell teòric, els pares també participen en l'educació dels nens, a més de les innovacions pedagògiques de caràcter llibertari no competitiu i no violent, així com una forta incidència en les pràctiques creatives de grup, ja sigui mitjançant el teatre, l'esport o la música i la dansa. Els èxits d'aquest projecte han creat, com explica un dels seus promotors, Moussa Diop, «una nova consciència al mateix centre de la població. El reforçament de les capacitats econòmiques dels pares, gràcies a una caixa d'estalvis i de crèdit, ha contribuït a valoritzar la imatge d'aquests. Els pares hi participen de manera dinàmica. El programa ha permès una mutualització dels recursos de barri per a fundar noves solidaritats educatives i socials. El compromís amb l'educació i la formació dels joves és gestionat per la comunitat del barri. S'han creat espais de vida que constitueixen llocs de comunicació, d'intercanvi de sabers i de *savoir-faire*». El projecte d'educació popular depèn d'aquesta solidaritat horitzontal que, mitjançant les xarxes d'intercanvi i la difusió dels seus projectes, va consolidant una realitat autogestionada.

COMUNALISME I ISLAM: GESTIÓ AL MARGE DE L'ESTAT

Aquest tipus d'escola i de mutualisme també ha estat molt comú entre tota la població musulmana, de la mateixa manera que sempre han existit tot tipus de cooperatives, associacions i organitzacions de gestió social islàmiques al marge de l'estat. A nivell econòmic, per exemple, «redistribució de riquesa i moral social són instituïdes de forma divina a l'Islam. Si el judaisme i el cristianisme prescriuen als seus fidels el deure de la caritat, l'Islam és l'única religió revelada [de les tres] que ha institucionalitzat i codificat estrictament els principis de beneficència, fent de l'almoïna no només un deure (*sadaqa*) sinó també una obligació legal (*zakat*)⁹⁹.» Tenint en compte que només a Nigèria hi viuen més musulmans que a qualsevol país àrab, voler unificar la teoria resulta ridícul. Jocs polítics, repressió militar, interessos globals o desviaments personals fan impossible traçar una línia comuna i immaculada de la gestió social al marge de l'estat per part dels musulmans. Però el que tampoc té sentit és fer tot el contrari, i admetre que no existeixen pràctiques comunes i solidàries, que funcionen d'una manera molt positiva i fora dels escenaris polítics internacionals.

Amb la necessitat de fer convergir tot tipus d'alternatives socials, culturals, polítiques i econòmiques al nou ordre mundial, cada vegada són més presents en els fòrums socials de tot el món les «altres» experiències, per a debatre-les d'igual a igual. L'«altermundialisme», aquest gran paner que encara és massa gran com perquè «els pollastres s'intercanviïn el plomatge», ja està començant a suscitar col·laboracions transversals.

DEL LUXE BEN ENTÈS

Un luxe com el de gestionar un mateix la seva pròpia vida, i que aquesta estigui en harmonia amb la pròpia comunitat; que aquesta, al seu temps, continuï respectant les coherències del que mira de prop. Un luxe a desenvolupar que molt poques vegades s'inclou en els plantejaments de les grans ideologies «humanitàries». Un luxe que sobrepassa les necessitats econòmiques que, al contrari del que prometen, empobreixen. Una gestió personalitzada i autònoma del més bàsic i fonamental. Un «no deixar-se fer». Aquest luxe, i la lluita per a mantenir-lo o assolir-lo, és la conclusió que traiem després d'haver vist què pensen i com s'organitzen algunes persones. Podrem estar-hi més o menys d'acord, podem aprofundir-hi fins a descobrir totes les contradiccions que necessitem, però del que no podem dubtar és de la sinceritat i de la força d'aquestes propostes. Més enllà de capelletes ideològiques, objectius generalistes o, senzillament, de dubtes sincers, només una activació d'aquests «plans d'emergència» —que passen per l'enfortiment de les necessitats bàsiques de cada ésser humà, ja sigui per un mateix o amb l'ajut d'altres— pot crear un cos resistent als atacs massius dels depredadors. Aquí el tòpic a trencar no és que a l'Àfrica no existeixi encara un pensament autònom coherent i amb una acció comuna; el que cal anar desmuntant és la idea d'una democràcia d'estat «consolidada» com a única i última solució mundial.

El luxe de crear escenaris més humans com a inici del *desenvolupament*, deixant ja de banda la farsa de dividir el món entre desenvolupats i subdesenvolupats...

DOS EJEMPLOS DE LLUITA CONTRA EL NEOCOLONIALISME: SARO-WIWA I MONGO BETI

La necessitat d'establir una identitat moltes vegades ens porta a fixar-nos en els residus. Però un residu no és necessàriament nociu, sinó una conseqüència. Els residus tòxics o escatològics impregnen tota idea de residu, però qualsevol acte o fet és generador de residus; fonamentar-nos en els residus tòxics per a designar una identitat tòxica de qui els genera, però també, identificar un escriptor *només* quan els seus residus, ja impresos, ens arriben. A més residus iguals, més probabilitats de consolidar aquesta identitat; no és casualitat que *indústria* i *residus* acabin sent sinònims.

Els residus generen residus que generen residus... És a dir, «el que en queda» conté en sí mateix la capacitat de créixer fins a tornar a crear altres «el que en queda» (o residus). Residus que generen contraresidus, residus encoberts, *altres* residus... Tot això per a dir que hi ha persones/residus que costa d'*identificar* precisament per la seva capacitat de distribuir residus al llarg de la seva vida. Quan aquests, lluny de ser tòxics, el que fan justament es lluitar-ne en contra, cal, com a mínim, produir un residu/text que els expliqui i els documenti.

El neocolonialisme és el residu del colonialisme, de la mateixa manera que els pobles que el pateixen també ho són. Un s'enfrontarà a l'altre sistemàticament, però si bé no pot existir un neocolonialisme que no s'oposi a una població, sí que pot existir una població que, després d'oposar-se al neocolonialisme, sobrevisqui. La idea és optimista però no per això s'ha de descartar. Perquè pugui succeir, en primer lloc, cal que aquest optimisme generi residus que vagin més enllà de l'anècdota, el paper

i la teoria. Fins als seus darrers dies, tant Saro-Wiwa com Mongo Beti no van fer altra cosa: teixits resistents, veu pública, documentació i testimoni, exemple i, per sobre de tot, implicació.

KEN SARO-WIWA I EL MOVEMENT FOR THE SURVIVAL OF THE OGONI PEOPLE (MOSOP)

Parlar objectivament de quins són els residus que cal destacar de la vida de Ken Saro-Wiwa és difícil. Especialment perquè voler ser objectiu, en no generar residus, és impossible. Escriptor, empresari, activista, periodista, polític, pare, fill... Per a algú que ha dedicat tota la seva vida a la literatura, o a l'estudi d'aquesta, Ken Saro-Wiwa serà un nom a tenir en compte, especialment després de la publicació de la novel·la en «anglès podrit» *Sozaboy*, a l'any 1985. Per a algú altre *només* serà l'autor de *Basi and Company*, una de les sèries televisives més populars de Nigèria a mitjans dels anys 80. Per a molta gent serà un dels màxims defensors del medi ambient i dels drets humans a Nigèria des dels inicis dels 90. Després de la seva condemna a mort l'any 1994, i la seva execució l'any següent, Saro-Wiwa es convertirà en un màrtir per a una gran majoria.

Nascut a Bori (Ogoni, Nigèria) l'any 1941¹⁰⁰, es va llicenciar el 1965 en filologia anglesa a la universitat de Ibadan. Durant aquests primers anys va combinar el seu treball com a professor amb la col·laboració a diaris. Sempre molt prolífic, ja a mitjans dels 70 va deixar la docència i va treballar com a comissionat pel govern; també va ser en aquella dècada quan van néixer els seus cinc fills i quan creà la companyia de transport agrícola Saros International Limited. Poc després torna a una de les activitats que sempre li va interessar més: escriure. Combinarà la publicació dels seus llibres amb articles per a diversos diaris. Cada

vegada més crític amb la complicitat del govern amb les multinacionals petroleres, tot el seu treball literari i periodístic tractarà de l'altra cara de la Nigèria del boom econòmic pel petroli.

Una de les facetes més característiques de Saro-Wiwa és la de l'emprenedor hiperactiu, així que no és d'estranyar que l'any 1985 decideixi crear la seva pròpia editorial, la Saros International Publishers, cansat de veure l'actitud de les editorials, tant nigerianes com internacionals (la novel·la *Sozaboy* havia estat rebutjada per la multinacional Longman amb l'argument que ells no publicaven poesia). Això li permetrà tenir el control absolut del seus escrits, tant a nivell creatiu com comercial, i serà aquí on publicarà la gran majoria dels seus llibres, que ell mateix distribuirà per tot el món. Com no podia ser de cap altra manera, la proliferació de títols i la varietat de gèneres i públics en seran la marca principal: en deu anys publicarà més de vint llibres entre novel·les, llibres infantils, teatre, poesia, assaig i memòries, a més de tots els escrits sobre temes de medi ambient i drets de les minories. Seguirà la mateixa estratègia empresarial amb la creació d'una productora que controlarà tot el procés de la seva sèrie per a televisió *Basi and Company*, des del guió, passant per la filmació i la distribució de les històries com a llibres per a nens i novel·les barates.

A partir del 1989, incrementa el seu compromís amb els drets de les minories ètniques —bàsicament dels ogoni—, assolint la presidència de la Ogoni Central Union (1989-1993), la vicepresidència de la Unrepresented Nations and Peoples Organization (1993) i la presidència de l'Ethnic Minority Rights Organization of Africa (1992-1995). També del 1993 al 1995 va ser president del Movement for the Survival of the Ogoni People

(MOSOP), un moviment que va ajudar a crear i del qual va ser un dels més actius portaveus, especialment a nivell internacional, fins al seu assassinat.

* * *

Nigèria és el primer país africà productor de petroli amb més de 2,5 milions de barrils per dia i el delta del Níger és la principal zona d'extracció. L'ogoni és una terra on hi viuen mig milió de persones i es troba justament al delta. Si a això li sumem la dictadura militar de Sani Abacha i unes multinacionals sense escrúpols (com Shell) no és difícil imaginar-se quins són els motius de les revoltes i les reivindicacions: «durant més de quatre dècades, el que hem rebut en recompensa per haver extret de les nostres terres bilions de dòlars en barrils de petroli només ha estat pobresa, marginació i pol·lució¹⁰¹.»

Un dels fets que van portar Saro-Wiwa a involucrar-se de manera gairebé obsessiva amb la causa dels ogoni va ser la mort del seu fill de catorze anys per malaltia l'any 92. Com diu Iloegbunam, amb aquesta mort «alguna cosa també va morir dins seu; des de llavors només va viure per a la lluita dels ogoni». En el seu llibre *A Month and a Day: A Detention Diary* (publicat de manera pòstuma) podem anar seguint els darrers tres anys, marcats quasi exclusivament per les protestes, les detencions, els articles i les conferències. La repercussió cada vegada més constant a nivell internacional d'aquesta resistència fa que el govern militar nigerià vegi el MOSOP com un objectiu a abatir. L'any 94, després d'incidents amb manifestants que causen una desena de morts, condemnen a dotze membres d'aquest moviment a la pena de mort. Entre ells, el seu

president, que en el moment de les manifestacions ni tan sols es trobava als llocs dels fets, però a qui acusen de ser un dels instigadors. Tot i la gran campanya internacional per l'alliberament, Saro-Wiwa serà executat el 10 de novembre de 1995. A conseqüència d'això, Nigèria serà expulsada de la Commonwealth i el premi Nobel alternatiu serà concedit a Saro-Wiwa i al MOSOP.

Deu anys després la dictadura ja no hi és, però el petroli sí i, per tant, continuen l'explotació salvatge i la repressió; cada any moren centenars de persones en enfrontaments entre la població i les petroleres. Només a l'estiu del 2004 més de 600 persones van ser mortes a mans de l'exèrcit quan protestaven contra la marginació absoluta a què encara es sotmet a la població de tot el delta, no només als ogoni. El desembre del mateix any centenars de persones van ocupar pacíficament tres centrals de la Chevron Texaco i de la Shell: «Provinents de Kula, van ocupar les instal·lacions impedit la producció d'uns 120.000 barrils diaris. Els homes, les dones i els nens van cantar i ballar exigint la realització de projectes per al desenvolupament local. Van retenir cent membres del personal durant tres dies i van provocar pèrdues d'uns 4,5 milions de dòlars diaris¹⁰².» Aquestes protestes són molt freqüents per tot el delta, on organitzacions com l'Ijaw Council for Human Rights (els ijaw constitueixen la població més important del delta) continuen exigint la implicació del govern i de les multinacionals en el futur d'aquella zona. També el MOSOP segueix amb la seva lluita; a la seva web www.mosop.org es pot llegir que els objectius del moviment són tant clars com fa deu anys, «actuant com a alternativa a la política de les armes i reivindicant el dret de la població ogoni d'escollir l'ús de la nostra terra i els seus recursos. En aquesta nova era de democràcia fràgil i imperfecta que viu Nigèria, nosaltres

continuem sobrevivint marginats i ocupats per l'estat». Segons Transparency International Nigèria és el tercer país més corromput del món i, segons el sentit comú, les petroleres són les multinacionals que més necessiten d'aquesta corrupció. Amb aquest escenari és difícil ser optimista; tot el delta del Níger s'omple de carreteres que no porten enlloc, hospitals buits de medicaments, pals elèctrics sense electricitat... És a dir, promeses a mig complir després de cada una de les protestes dels veïns, amb un resultat de milers de víctimes només des que va començar l'any 2000. Curiosament, al mateix temps que això passa, tota la comunitat internacional i moltes organitzacions humanitàries, especialment occidentals, es van mobilitzar l'any 2003 contra la lapidació d'una dona del nord de Nigèria. Es va dir repetidament que la implantació de la *sharia* islàmica al nord del país era la causa de la seva lapidació, i poc es va fer per explicar els motius econòmics i els jocs de poder entre polítics i militars encoberts sota l'excusa islamista i el govern. Però el que més sobta és que el primer món es centrés en aquella denúncia quan, en aquell mateix moment i en aquell mateix estat, desenes i desenes de dones, nens i homes eren *lapidats* amb bales, com cada any, per les mans *cristianes* de les multinacionals petroleres i els seus còmplices del govern.

Malgrat tot, d'aquesta manipulació i hipocresia es pot extreure una lectura positiva. El ressò que va provocar el cas de la lapidació, la rapidesa amb què es va escampar i la capacitat d'arribar a molta gent són una prova que els canvis són possibles. No perquè la població del primer món sigui capaç de pressionar als «seus» governs i aquests intervinguin en un país «subdesenvolupat» amb la clàssica dinàmica nord-sud heretada encara del colonialisme —amb «nosaltres» com a salvadors i «ells» com els que

són salvats. Sinó perquè el treball i la revolta constant d'una població organitzada —com els ogoni i els ijaw al delta del Níger— es veu reconfortada i augmentada a curt termini per aquesta pressió internacional. A mig i llarg termini, però, els problemes que afecten al delta són conseqüència d'un problema d'escala mundial, on el sistema econòmic i polític assassí imperant ens afecta a tots. Al delta, com a molts altres racons de l'Àfrica, ja fa temps que s'hi estan encarant.

MONGO BETI I LA «FRANÇAFRIQUE»

Al costat de Nigèria, però amb una història colonial i neocolonial diferent, hi trobem el país veí del Camerun. Com en la majoria dels països dominats per França, els límits entre els despatxos de París i els dels dictadors africans costen de trobar. D'aquesta manera, si un camerunès com l'escriptor Mongo Beti vol lluitar contra la dictadura, primer d'Ahidjo i després de Biya, no li quedarà més remei que fer-ho també contra la república francesa: «França no és la meua mare natural, és com si fas un fill a una dona violant-la, no tinc per què respectar-la¹⁰³.»

La trajectòria de Mongo Beti no es pot separar d'aquesta relació neocolonial França-Àfrica, ja sigui a nivell polític-econòmic com cultural. A finals de la dècada dels 50, la nova situació mundial després de la guerra fa que les dues superpotències, els Estats Units i la URSS, promoguin —cadascuna pels seus propis interessos, és clar— l'emancipació de les antigues colònies. A la França del general De Gaulle no li quedarà més remei que seguir aquestes polítiques de manera oficial, però per sota la taula De Gaulle designarà el 1958 a la seva mà dreta, Jacques Foccart, com a màxim responsable de confiscar aquestes independències¹⁰⁴. Per a poder mantenir les excolònies en

l'òrbita francesa, Foccart va promoure un cert nombre de dictadors «amics» de França —moltes vegades mitjançant una inevitable història criminal amb l'eliminació de l'oposició i d'àmplies capes de la societat civil, com succeí, per exemple, a Togo i a Camerun. Des del 1955 al 1970 França reprimeix amb força l'UPC, un moviment independentista camerunès creat pel carismàtic Ruben Um Nyobé. Tot i que no surti als manuals d'història francesos, més de 400.000 persones van ser massacrades durant aquests anys, entre ells Um Nyobé, assassinat el 1958. Mongo Beti, que durant un temps va militar a l'UPC, li dedicarà la novel·la *Remember Ruben* (1974). També un altre dels seus llibres, *Main basse sur le Cameroun, autopsie d'une décolonisation* (1972), denuncia aquests esdeveniments, la qual cosa va ocasionar-ne la prohibició a França durant tres anys i també un judici al seu autor per tal d'expulsar-lo d'aquest país, on estava exiliat. «La prohibició, la censura, fan que el llibre sigui un èxit. Si agafem un altre dels meus llibres, *La France contre l'Afrique*, que va sortir l'any 93 a La Découverte, és igual de dur. Però ningú n'ha parlat, ha passat gairebé desapercebut. A partir del moment que es prohibeix un llibre a França, com va ser el cas de *Main basse sur le Cameroun*, de cop i volta tots els militants s'hi interessen¹⁰⁵.»

L'any 1965 De Gaulle encarrega al seu exministre de l'exèrcit, Pierre Guillaumat, de crear la companyia petrolera ELF. L'empresa-tapadora, concebuda com un servei secret modern i amb una vocació econòmico-militar, tindrà més de 400 agents secrets entre els seus treballadors. ELF (avui TOTAL) serà una de les màximes responsables de sostenir les dictadures africanes de les zones petroleres. A Camerun, als vint anys de dictadura de l'«amic» de França Paul Ahidjo els succeirà, a partir de 1982, la dictadura de Paul Biya, un altre «amic», especialment de Mitterrand i després de Chirac.

Com el mateix ex-director d'ELF, Loïk Le Floch-Prigent, confessarà¹⁰⁶, va ser ELF qui va posar Biya al poder. El que fa més perillós tot l'entramat de la «Françafrique» —és a dir, la relació il·legal, corrupta i criminal entre els dictadors africans (el mateix Le Floch-Prigent utilitza l'expressió *reis negres*) i les xarxes polítiques, militars i empresarials franceses— és la seva capacitat de subsistir al llarg del temps. Gairebé mig segle després que es comencés a engregar aquest sistema ocult, a inicis del segle XXI els fets demostren que encara continua, i Camerun n'és un dels exemples: l'«home d'ELF» Paul Biya continua sent reelegit en eleccions fraudulentament avalades per França i el seu president, el neogaullista Jacques Chirac¹⁰⁷.

* * *

A Akométam, l'any 1932, naixia Alexandre Biyidi, més conegut des de la publicació dels seus llibres amb el pseudònim de Mongo Beti. D'origen rural i molt humil, va poder estudiar i aconseguir una beca per anar a la universitat. Camerun no era oficialment una colònia francesa, sinó un *territori sota comandament*, tot i que França mai no va saber diferenciar-ho. Els seus *indígenes* disposaven de passaport francès, i la beca que va aconseguir Mongo Beti, com la majoria d'estudiants dels anys 50 a l'Àfrica francòfona, va ser per anar a França. Amb 19 anys es matricula a la facultat de lletres d'Aix-en-Provence per després acabar la carrera a París, quan ja tenia clar que es volia dedicar a escriure i veia que allà ho tindria més fàcil. Abans dels 30 anys ja ha publicat cinc llibres, com la novel·la *Ville cruelle* (sota un altre pseudònim, Eza Boto) i el polèmic *Le pauvre christ de Bomba* (Laffont, 1956), que tracta el tema de l'església colonial i les missions.

Però aquest precoç inici literari i periodístic li exigirà concessions que no està disposat a acceptar. Enlloc d'encaminar-se cap a una carrera d'*intel·lectual de diàspora* a sou, prefereix començar a treballar com a professor d'història en un institut de Rouen, a tres hores de París, feina que no deixarà fins a la seva jubilació. Això li va permetre anar sempre per lliure, escrivint i publicant com i quan volia. D'ideologia marxista-comunista *sense carnet*, les crítiques al Partit Comunista francès per la seva relació *compassiva* amb els africans les compartirà amb Césaire —una de les personalitats més admirades per Mogo Beti, que arribarà a dir d'ell que «no hi ha cap escriptor més important en llengua francesa a la segona meitat del segle XX que Aimé Césaire [nascut l'any 1913 a la Martinica]». L'any 1956, quan Césaire es dóna de baixa del Partit Comunista, escriurà: «No rengo ni del comunisme ni del marxisme, sinó de l'insuportable paternalisme... Aquesta mania de pensar per nosaltres, d'actuar en el nostre nom». Mongo Beti, que ja des dels seus primers anys d'universitari a París es relacionarà amb la resistència algeriana i l'entorn de Jean-Paul Sartre, consolidarà la seva presa de posició en favor d'un radicalisme intel·lectual anticolonialista. Durant els anys 40-50, com ell mateix explica, els editors francesos s'interessen per la literatura dels africans, veient que els joves escriptors tenen altres coses a explicar. Tot canviarà a partir de les guerres colonials a Indoxina i Algèria: «A partir de llavors [anys 60] els editors segueixen l'estratègia oficial de la política francesa. Comencen a censurar, a triar. Si ets senghorista, cap problema. Hi havia dues grans escoles: Senghor d'un costat i Frantz Fanon de l'altre. Els editors tenien l'ordre de fer passar els escrits senghoristes gairebé sense mirar-se'ls. Per contra, tot el que es classificava com antifrancès ho aïllaven¹⁰⁸.»

Casat amb la també professora Odile Tobner, començaran l'any 1978 la revista bimensual *Peuples noirs - Peuples africains*, que sortirà fins al 1991¹⁰⁹. Aquesta publicació consolidarà la posició ideològica de l'escriptor, que mai no abandonarà. *Peuples noirs - Peuples africains* suposarà un document alternatiu i molt crític enfront de la cultura i la política oficials franco-africanes dels dos cantons: des dels intel·lectuals còmplices com Senghor, fins als racistes francesos encoberts —en especial periodistes— amagats sota l'amable cara d'«amics i grans coneixedors dels africans». El treball conjunt amb Odile també donarà un altre fruit important: el *Dictionnaire de la négritude* (L'Harmattan, 1989). Aquest diccionari fa un repàs literari i subjectiu per personatges i conceptes claus que han marcat les cultures negres, especialment les africanes, però també l'afro nord-americana, per la que Mongo Beti sentia una gran devoció, en especial per Martin Luther King i el jazz. Com no podia ser de cap altra manera, la posició política dels autors es fa evident en la selecció dels continguts: allunyant-se del concepte de la *négritude* de Senghor, que consideren d'un menyspreu absolut, enfrontaran la seva «ànima negra» essencialista —tan lloada per la classe política i cultural francesa— a la «consciència negra» de Frantz Fanon (1925-1961) o Mphahlele (nascut a Sud-àfrica el 1919). Aquest debat, que pot semblar desfasat quaranta anys després, malauradament continua vigent. El prejudici racial, el menyspreu i la compassió impregnen, gairebé sempre —però amb diferents graus—, tota la relació franco-africana. L'any 1995, França dicta un decret que treu del programa escolar el llibre de Césaire *Discours sur le colonialisme*¹¹⁰, un dels llibres més importants de la història contemporània. En l'escrit, Césaire critica fortament l'Europa «civilitzada», que només s'escandalitza quan

Hitler els fa el mateix que ells anaven fent per tot el món des de feia segles. Aquest decret de retirar el llibre, promogut només per un diputat i sense cap mena de debat social, va passar del tot desapercebut en els àmbits educatius, periodístics i intel·lectuals, més preocupats per defensar, com dirà Verschave, «la llibertat d'expressió d'un tal Houllébecq». Per a Verschave, fidel admirador de Mongo Beti, «l'anestèsia, la ceguesa o l'abstenció dels intel·lectuals francesos (i occidentals) quan es tracta de l'Àfrica és una manera de contribuir a perpetuar el crim».

* * *

L'exili a França s'allargarà fins a principis de 1991 quan, tot i que la dictadura de Biya encara subsisteix, es donen uns mínims de societat civil i de premsa independent que li faciliten el retorn a Camerun, com el diari *Le Messenger*¹¹¹ dirigit pel seu amic Pius Njawe. *Le Messenger* és el principal diari independent de Camerun, fet que el converteix en un dels objectius de Biya. Poc després de la mort de Mongo Beti (2001), Pius Njawe va crear també l'emissora Freedom FM, que va ser prohibida l'any 2003 per les autoritats cameruneses. La UEPAC (Union des éditeurs de presse d'Afrique centrale) i l'OMAC (Organisation des médias d'Afrique centrale) van començar la campanya de recollida de 100.000 signatures contra aquest tancament. El fet que existís premsa independent li permet a Mongo Beti de retornar sense ser víctima de la manipulació de la premsa oficial, que anunciaria aquest retorn com un suport de l'escriptor als pretesos inicis de democràcia engegats per Biya. Tot i haver estat 40 anys a l'exterior, Mongo Beti va seguir de manera molt directa

la vida política i cultural del país, compromentent-s'hi sempre que va poder. Això va fer que fos un personatge conegut en àmbits molt diversos de la societat camerunesa, tant de dins del país com de l'exili, i per tant no podia plantejar-se el retorn sense el suport de la premsa.

Quan arriba a Camerun comença una activitat fervent. A més de continuar amb la publicació de les seves novel·les i articles, obrirà la llibreria Des Peuples Noirs a Yaoundé, i es dedicarà també al desenvolupament del seu poble natal, amb la intenció de crear explotacions agrícoles i de cria de porcs. Tot això sense oblidar la seva postura política d'oposició constant al règim de Biya i a les polítiques neoliberals, així com a la cada vegada més creixent desforestació del Camerun. L'octubre del 2001, actiu fins a l'últim moment, Mongo Beti/Alexandre Biyidi moria a l'hospital de Duala. Com la seva viuda ens recordarà: «Alexandre ha estat un exemple d'algú prestigiós que va viure molt humilment i que tot el seu prestigi va ser moral. I això és una lliçó per als joves. Veuen que poden encaminar la seva vida cap a altres valors que no siguin els de fer-se rics i proud. Poden arribar a ser algú sense haver de buscar l'èxit a qualsevol preu en una societat sense ideals. Ell ha suposat una lliçó extraordinària per a canviar les mentalitats i també per a resistir, per a demostrar que hom pot encarar-se al poder, sense por, sense callar¹¹².»

Pius Njawe, que a més de ser el director de *Le Messenger* és una figura carismàtica del combat per la llibertat de la premsa a tot l'Àfrica, va crear, juntament amb altres amics de l'escriptor, la SAMBE (Societat d'Amics de Mongo Beti) com a plataforma de difusió i discussió de les seves idees. Un dels primers passos va ser la creació, poques setmanes després de la seva mort, de la pàgina web www.mongobeti.org.

SARO-WIWA, MONGO BETI I NGUGI: LLENGÜES AFRICANES I *EL COM I EL QUÈ*

A l'escriptor africà contemporani, especialment el de la generació de després de les «independències», el debat sobre per què escull escriure en una llengua i no en una altra li serà indefugible. Com hem vist, tant Saro-Wiwa com Mongo Beti, fervents anti(neo)colonialistes, escriuen en anglès i francès respectivament. Si féssim cas als que diuen que escriure en idiomes no vernaculars fa que aquestes literatures no puguin ser considerades autòctones, els dos escriptors es quedarien fora de la història de la literatura contemporània africana, cosa ridícula. La situació és complexa si intentem classificar residus d'una manera massa general, on conceptes buits però ben construïts en aparença com «escriptor» i «africà» no faran més que evidenciar aquesta primera capa de complexitat. Anant a cada cas, a cada persona, a cada entorn i a cada trajectòria, els matisos dissolen la complexitat i donen pas a una suma de factors que fa difícil constituir un model únic. El perquè s'escriu exclusivament en francès, anglès, portuguès o espanyol ve donat per una imposició colonial ja des de petit. De totes maneres, aquesta imposició tampoc no és un bloc homogeni, i depèn en cada cas tant del colonitzador com del colonitzat; ja sigui a nivell personal —formació, ideologia...—, de l'entorn més proper i també de l'administració: la política d'«assimilació» de França no tindrà molt a veure amb la política colonial anglesa. Aquest fet fa que Mongo Beti, tot i que va escriure en francès i va viure a França durant 40 anys, moltes vegades se l'hagi considerat «antifrancès». Coherent amb el que sempre ha defensat, però, per a ell ni llengua ni nacionalitat són presumpcions de res; d'aquí la seva afirmació que «mai no m'he sentit pròxim a un escriptor africà pel sol fet de ser africà».

Per a l'escriptor camerunès s'ha exagerat el nombre i la diversitat de les llengües africanes, «presentant les llengües europees com els factors d'unificació lingüística; però a mida que la teoria d'aquestes llengües avança, es constata la seva homogeneïtat i la seva capacitat d'unificar-se per esdevenir llengües oficials i llengües d'ensenyament, permetent així a un gran nombre de persones l'accés al coneixement gràcies a un canal que resulta més familiar, a més d'afavorir la conservació d'un substrat cultural valuós¹¹³». De totes maneres, com en molts altres casos d'imposició lingüística, a la llengua minoritària a vegades se li exigeix un doble esforç que encara en dificulta més l'ús, com per exemple quan Mongo Beti opina sobre el kikuyu: «per ennoblir i promoure el kikuyu, no n'hi ha prou amb escriure en kikuyu, s'ha d'escriure el que escriu Ngugi¹¹⁴».

Ngugi Wa Thiong'o, nascut el 1938 a Kenya, serà un dels exemples més esmentats quan es tracti el tema de l'idioma en la literatura africana contemporània. Ngugi va començar a publicar a mitjan anys 60 i se'l considera un dels escriptors més importants de l'Àfrica oriental anglòfona. Amb un especial interès per Kenya, Ngugi ha seguit de prop la realitat contemporània d'aquest país mitjançant les seves novel·les i obres de teatre, que van portar-lo a la presó a finals dels 70. Tot i haver començat a escriure en anglès, més tard canviarà a la seva llengua materna, el kikuyu, entenent l'anglès com una prova més del colonialisme resident en un mateix. Aquest canvi el va fer després de publicar internacionalment en anglès, cosa que li va permetre de continuar publicant a Anglaterra i als Estats Units —aquesta vegada traduït, sort que no tenen molts dels escriptors africans que no s'han donat a conèixer primer en un idioma colonial. Amb aquesta decisió, Ngugi va aparèixer en els àmbits universitaris i literaris com l'«oponent» a tots

els altres escriptors de l'Àfrica postcolonial que utilitzaven un idioma colonial, encara que fos per a lluitar-ne en contra. Vint anys després, les seves declaracions continuen incidint en la consolidació dels idiomes indígenes per tal que «l'Àfrica pugui parlar amb igualtat de condicions amb la resta del món¹¹⁵».

Si per Ngugi, com per molts d'altres, escriure en «l'idioma de l'opressor» suposa una clara contradicció, Saro-Wiwa contestarà aquesta afirmació en moltes ocasions, com per exemple a l'article «The language of African literature: A writer's testimony¹¹⁶». En el seu cas escriure en anglès és degut, en primer lloc, a la limitació que li suposaria escriure en un idioma tant minoritari com el khana, amb el qual només arribaria a uns quants nigerians. Altres idiomes més majoritaris de Nigèria, com el ioruba, el hausa-fulani i l'igbo, tampoc no li són propis, i a més triar-ne un hagués suposat marginar els altres. D'aquí la seva utilització de l'anglès, tot i que tampoc es pot considerar que l'anglès de Saro-Wiwa sigui precisament una còpia de l'«idioma imperial». A *Sozaboy* (1985), la seva novel·la més coneguda, utilitzarà el *rotten english* («anglès podrit»), una barreja d'«anglès nigerià pidgin, anglès trencat i fins i tot alguns detalls d'anglès correcte», com es pot llegir a la contracoberta. Aquest tipus d'anglès no és un experiment literari de l'escriptor, sinó un dels més utilitzats per una àmplia capa de la població, especialment els més desfavorits de les àrees urbanes.

* * *

El projecte *Bisharat!* proposa un sistema de traducció que permet l'accés a tot el coneixement que no pot expressar-se mitjançant els

idiomes imperants a nivell tecnològic, especialment en el camp de l'agricultura, l'espiritualitat o altres tipus de coneixement tradicional.

A www.bisharat.net llegim: «*Bisharat!* és una idea en procés basada en la importància de les llengües maternes en el desenvolupament sostenible i per a afavorir els esforços en les àrees d'idioma i desenvolupament. Anticipant-se en la introducció gradual dels ordinadors i internet a les comunitats rurals de l'Àfrica, el propòsit de *Bisharat!* és investigar i treballar en l'ús de llengües africanes tant en els programes informàtics com en els continguts de pàgines web.»

MÓN EDITORIAL

El fet que a zones lingüístiques amb un passat colonial diferent el present neocolonial sigui cada vegada més homogeni fa més necessari, en primer lloc i d'una manera generalitzada, el «què» (contingut) que el «com» (forma). El món editorial és un dels molts exemples d'aquest ampli debat. La proposta de la coedició entre països africans, com defensarà Mongo Beti l'any 2000, és un dels primers passos a fer per trencar aquesta dependència: «les nostres relacions, les de tots nosaltres, escriptors de països colonitzats, amb els editors d'un país neocolonitzador, no poden més que topar. Un matrimoni harmoniós, feliç, és del tot impossible».

Suma de residus culturals, polítics i econòmics; superposició i assimilació d'aquests en velocitats i graus diferents; voluntat personal i col·lectiva; canvis i dispersions; pressió oculta o inconscient...

Una cosa està clara: com assenyalarà Denis Pryn, director d'Éditions L'Harmattan, «si veritablement es vol ajudar el llibre a l'Àfrica, només caldria abaixar els preus del transport, ja sigui negociant amb el servei postal o aprofitant la diplomàcia. Quant

costa el transport d'armes cap a l'Àfrica i qui ho paga? Quant costa el transport del llibre i qui ho paga?¹¹⁷»

En un especial de la revista *Africultures* titulat «A l'Àfrica, cap a on va el llibre?¹¹⁸», Isabelle Bourgueil escriu:

«Als països africans, el llibre existeix, els autors existeixen fins i tot — hi han hagut de marxar, els editors existeixen, les impremtes existeixen, els lectors existeixen, la riquesa existeix, la pobresa existeix i els diners també existeixen. Sí, hi ha diners per a realitzar llibres, distribuir-los i promoure'ls. I també hi ha diners per a comprar-los. Però el llibre africà no s'edita a l'Àfrica, sinó als països *desenvolupats*. Els alumnes africans estudien en un idioma que generalment no és la llengua de la seva mare. On són les grans figures africanes en les edicions del 2003 del *Petit Larousse* i del *Petit Robert 2*? Hi buscarem en va Thomas Sankara o Sylvanus Olympio per a trobar-hi Omar Bongo o Félix Houphouët-Boigny... Com expliqueu que després de més de 40 anys de cooperació de tot tipus, l'edició africana estigui en un estat tan feble? Tot i això, l'edició està viva i és productiva: en l'espai de cinc anys [2003] els editors han produït uns 1200 títols disponibles.»

Llibres escolars editats en exclusiva per multinacionals del nord, editorials franceses que prohibeixen als autors africans publicar amb editorials africanes, importacions extremadament costoses... Impediments i obstacles que fan necessàries «noves regles per afavorir un desenvolupament autosuficient en un espai regional i continental del llibre en els països de l'Àfrica. I si les coedicions solidàries i les coedicions sud-sud agafessin el relleu a les importacions? I si l'Àfrica treballés amb l'Àfrica? I si el llibre a l'Àfrica pogués ser africà?¹¹⁹».

LLIBERTAT DE PREMSA

En un món literari fortament polititzat, la relació dels escriptors amb la premsa és constant i imprescindible. La majoria d'escriptors contemporanis africans, com hem vist amb Mongo Beti i

Saro-Wiwa, han combinat la seva carrera literària amb el periodisme. D'altres han preferit fer de les seves novel·les un espai de reflexió que les característiques del diari no permeten, però no per això han defugit aquests propòsits. Des de l'altra banda, també trobem periodistes que han escrit novel·les, com el carismàtic Norbert Zongo —del que en parlarem tot seguit. Els oficis són clars, delimitar-los no tant. Oposició als poders fàctics, observació crítica, professionalisme o senzillament necessitat, els residus d'un periodisme independent són imprevisibles. El control i la repressió són un primer pas cap a tot el contrari. Malauradament aquest camí no és ràpid, però altres iniciatives facilitaran que sobrevisqui allò que dóna sentit al periodista independent: el document. L'aparició d'internet irromprà dràsticament en aquest paisatge, però la realitat del periodisme varia molt depenent dels contextos i les situacions geopolítiques que tant determinen la quotidianitat africana. Segons Amadou Ba¹²⁰, director de l'agència *AllAfrica.com*, mentre a Nigèria un diari com *This day* va obtenir l'any 2004 més d'un milió de dòlars de beneficis nets, al país veí, el Níger, resulta molt difícil que els diaris sobrevisquin sense lectors i, per tant, sense publicitat. Aquestes basculacions entre països poc a poc tendeixen a canviar gràcies a la presència de la premsa per internet, que abarateix els costos, augmenta espectacularment la seva difusió i es fa més difícil de censurar. Tot i que la implantació de les noves tecnologies no és ni molt menys senzilla ni homogènia, el gran augment presencial de premsa africana a internet en aquests darrers anys és un fet optimista. La censura i la prohibició que molts diaris pateixen per part de l'estat, o la marginació comercial d'alguns d'aquests projectes —amb un altre tipus de censura, l'econòmica—, han trobat a internet

la manera no només de sortir endavant sinó d'enfortir i consolidar el seu treball. La proliferació de cibercafès i la filtració o utilització de la informació d'aquests treballs a la ràdio —un mitjà de comunicació molt més estès i massiu— fan que la presència de la premsa independent a internet suposi un revulsiu sense precedents. Pel burkinabès Abdoulaye Diallo, que gestiona el Centre national de presse Norbert Zongo i també el portal Médias Burkina, la promoció de portals africans d'informació no és un luxe sinó una necessitat imperiosa per als mitjans de comunicació del continent¹²¹. Un d'aquests portals de notícies és *AllAfrica.com*, on cada dia, des de l'any 1999, difonen una mitja de 1000 articles provinents de 130 publicacions de tot l'Àfrica. El seu funcionament és senzill: reben més de 1500 articles diaris, i en fan una tria que intenta cobrir les informacions generals de tot el continent i de diversos punts ideològics, evitant però «tot el que suposi incitació a l'odi racial¹²²». L'esforç per aconseguir uns màxims d'objectivitat fa que molts d'aquests portals cobreixin tot tipus de premsa, des de la independent i censurada a l'oficial. Gràcies a això, l'espectre i la informació s'amplia i es deslocalitza, sent una eina imprescindible per a la consolidació del periodisme. A més d'aquests portals més generalistes, n'hi ha molts d'altres amb una funció política d'oposició concreta, i més relacionats amb la regió des d'on es gestionen.

Un exemple és *letogolais.com*, un portal clau d'informació més enllà de la manca de llibertat d'expressió del règim de Togo, que a més serveix com aglutinador de les opinions dels togoleesos a l'exili. La diferència entre els diaris i els portals de notícies, ja siguin generals i amb una dimensió empresarial com *AllAfrica.com* o social com *letogolais.com*, és que un portal recull

informacions i articles apareguts a altres diaris sobre la temàtica tractada, a més de donar serveis generals que van més enllà del periodisme. Trobem altres tipus de portals dedicats a la cultura —especialment a la música—, de cooperació o de mitjans de comunicació —com *Médias Burkina*, amb un recull d'articles molt variats sobre mitjans de comunicació a Burkina Faso, des de l'impacte al fotoperiodisme de les càmeres digitals fins a com es tracta la sida als diaris o la creació o tancament d'emissores de ràdio privades. Aquest tipus de portals també es caracteritzen per dirigir-se a un públic variat, tant a nivell social com nacional, en un mitjà on és difícil controlar l'accés. Tot i això, aquesta facilitat d'accés no treu que encara ara la feina de periodista independent a molts indrets de l'Àfrica —com a molts altres llocs del món— sigui d'alt risc, especialment en règims on la corrupció i la repressió són el pa de cada dia. L'informe anual del 2004 de Reporters sense fronteres¹²³ denuncia que el boicot publicitari, les detencions, les expulsions, el tancament de diaris i ràdios i fins i tot l'assassinat de periodistes formen part d'aquest paisatge mediàtic a molts països africans. Malgrat aquests atacs directes, sembla que res pot parar la cada vegada més connectada i professionalitzada xarxa periodística africana. Al llibre *Presse et démocratie en Afrique francophone* de Marie-Soleil Frère¹²⁴ s'explica com a la dècada dels 90 s'han generat diverses iniciatives periodístiques per tot el continent, com la descentralització de la informació mitjançant la posada en comú de recursos, informació i persones, a més de la creació d'observatoris dels mitjans de comunicació per iniciativa d'associacions de periodistes i d'editors. Aquestes iniciatives van sorgir gràcies també a la implantació predominant del multipartidisme des dels 90, encara que de vegades només fos

una façana. Poc després, internet va permetre, i encara permet, la gestació i consolidació d'aquestes iniciatives. D'altra banda, la repercussió que pot agafar una notícia publicada *on-line* també incrementa la pressió i el control que moltes de les xarxes polític-econòmiques exerceixen sobre els periodistes. Un dels molts exemples és el del togolès Dimas Dzikodo, que va ser detingut, torturat i empresonat l'any 2003, acusat de publicar a internet fotografies de persones ferides per policies arran de manifestacions. Però potser els dos noms que més ressonen per tot l'Àfrica quan es tracta de premsa independent, compromís i integritat són els de Carlos Cardoso i Norbert Zongo. Dues coses els uneixen: els dos van ser assassinats per exercir de periodistes i l'impacte i la revolta que les seves morts van causar en una gran majoria de la societat faran que sigui molt difícil esborrar la seva dignitat o distorsionar els seu exemple.

CARLOS CARDOSO I LA PRIVATITZACIÓ DE LA REPRESSIÓ A MOÇAMBIC

El cas de Cardoso es fa difícil de mirar des d'una òptica optimista, i és un reflex de l'enfonsament d'una societat construïda amb uns forts ideals socials però amb unes arrels podrides. Entre l'espectre de resistència als models neoliberals, i sense poder evitar generalitzar, l'opinió sobre la causa d'aquest enfonsament variarà d'intensitat i responsabilitat: per a una part d'aquest ventall de resistències —com per exemple per als anarquistes o els musulmans, com hem vist— aquesta arrel ja estava podrida des d'un principi; per a altres —com per exemple els marxistes— l'arrel d'un estat socialista i independent pot néixer sana, i només un atac continuat i corrosiu acabarà per matar-la.

Carlos Cardoso¹²⁵ va néixer a Moçambic l'any 1951, però va ser educat a Sud-àfrica. Precisament la seva implicació en la lluita contra l'apartheid en els seus anys d'estudiant provocà que l'expulsessin a Portugal. Mentre passava uns mesos a Lisboa, a finals de 1974, la guerrilla marxista del FRELIMO (Front d'alliberament de Moçambic) lluitava contra els colonitzadors portuguesos. Cardoso va tornar a Moçambic just abans que el FRELIMO proclamés la independència, el 25 de juliol de 1975. Amb aquesta victòria l'excolònia aviat es va convertir en un dels països on la recomposició de la societat mitjançant criteris basats en la justícia i la igualtat social semblava possible. Involucrat des dels inicis en la construcció d'aquesta «nova Àfrica socialista», Cardoso comença a treballar l'any 76 al diari estatal *Tempo*. Però el seu estil incisiu i la ferma convicció en la possibilitat de gestar una societat igualitària i justa, porten a Cardoso a topiar constantment amb els dirigents del FRELIMO, que només tres anys després ja el destituïren i l'enviaran a cobrir l'actualitat musical. Tot i aquest inici accidentat i una vegada suavitzada la relació amb el govern del carismàtic Samora Machel, formarà part, a principis dels 80, de la nova agència de premsa governamental AIM. Machel no va ser un president ni molt menys perfecte, però sí molt per sobre de la mitjana de dirigents africans, especialment dels països veïns: Sud-àfrica i Rodèsia (actual Zimbabwe). Moçambic servia de refugi a les forces d'oposició sud-africanes de l'African National Congress a l'exili, fet que convertia el govern revolucionari en un dels enemics del règim racista de Sud-àfrica —i també dels darrers anys de la Rodèsia «blanca» de Ian Smith (fins a la victòria de Mugabe el 1980). Precisament per això, aquests països donaven suport als militars del RENAMO (Resistència Nacional de Moçambic), un moviment paramilitar que tenia com a principal objectiu desfer l'hegemonia negra majoritària del país. L'any 1986 Samora

Machel va morir en un accident d'avió que ningú no dubtà en atribuir a la constant ofensiva sud-africana. Amb Joaquim Chissano com a nou president —al govern fins a finals del 2004—, Carlos Cardoso va abandonar l'agència de premsa governamental i va fundar la publicació *Mediafax* juntament amb altres periodistes que no estaven d'acord amb el gir que agafava el nou govern. La seva dedicació als articles d'investigació sobre les maniobres ocultes de l'estat i la corrupció, fins i tot en el si de la família del president Chissano, van portar el diari a ser declarat pel *New York Times* com l'avantguarda de la premsa lliure a l'Àfrica. A començaments de l'any 1994, el mateix grup de periodistes funda també el setmanari *Savana*.

* * *

Tant si considerem que l'arrel ja estava podrida des d'un bon principi —amb el que suposa tota la maquinària d'un estat centralitzat i la figura d'una màxima autoritat legal—, com si pensem que es podria no haver deteriorat si s'hagués administrat d'una altra manera, la veritat és que una sèrie de factors externs i inevitables van ser decisius perquè cedissin els fràgils fonaments socialistes: el desgast d'una societat en guerra amb les milícies del RENAMO —conflictes que va finalitzar amb els acords de pau de l'any 1992—, l'assassinat del president Samora Machel, l'enfonsament del mur de Berlín i del bloc comunista, la pressió econòmica internacional per part del FMI i el Banc Mundial...

A més de tots aquests fets externs, la corrupció interna va acabar-ho d'*arrodonir*. La feina de Cardoso, mogut sempre per un ideal de justícia social, era la d'evitar al màxim aquesta malaltia interna. Als anys 90 la corrupció i el secretisme d'estat d'una

part dels anticolonialistes del FRELIMO havien provocat la incursió del neocolonialisme. Gràcies als considerables índexs de creixement econòmic de Moçambic, el banc mundial i el FMI presenten el país com un dels seus escassos èxits, i el citen com a exemple a altres països per a poder així desenvolupar els depravats ajustos estructurals. Però aquest creixement econòmic té una altra explicació, i la feina d'investigació de Cardoso era fonamental perquè sortís a la llum. Gràcies a la seva popularitat —era el periodista més conegut del país—, les seves cròniques mai no passaven desapercebudes. L'any 1997 inicia una altra publicació, *Metical*, amb la qual vol arribar al fons de la corrupció i del desviament capitalista que patia el propi govern, o com a mínim una de les seves parts. Aquesta publicació, que consistirà en una edició enviada per fax a més de 400 persones del món polític, empresarial i diplomàtic, es caracteritzarà pel periodisme d'investigació més estricte i professional. Però més enllà del contingut, per Cardoso també era important el *com*; fidel com sempre havia estat als ideals que portava tota la vida defensant, *Metical* funcionava com una cooperativa on tots els treballadors, des del lampista al director, cobraven el mateix i disposaven dels mateixos drets.

Un dels primers objectius que volia aconseguir Cardoso en aquesta nova etapa del país era canviar la idea que els dictats del Banc Mundial i el FMI escampaven arreu del món: no era cert que l'increment econòmic de Moçambic durant els anys 90 fos degut als plans estructurals d'aquestes institucions ni a la seva *revolució capitalista*. En primer lloc perquè aquest creixement *espectacular* i *exemplar* només s'havia produït en les elits de Maputo, la capital del país, i per tant no era ni molt menys representatiu de la realitat

de la gran majoria de la població. A més, els guanys d'aquesta minoria havien arribat per pràctiques il·legals, especialment pel tràfic de drogues i els desviaments massius de diners. El Banc Mundial i el FMI van aconseguir, en l'abstracció del panells estadístics, portar el país a figurar com un dels estats del món amb un índex de creixement econòmic més ràpid durant la segona meitat dels 90. Però en aquests mateixos panells no sortien els veritables causants d'aquesta ficció, com per exemple que Moçambic és un dels ports més importants del continent per on entra la droga que prové del sud-est asiàtic.

La prova més terrible però definitiva de la transcendència i necessitat del seu treball va arribar poc després, quan va ser assassinat a trets al mig del carrer el mes de novembre del 2000. En aquell moment, Cardoso es trobava investigant el desviament massiu de diners durant la privatització del banc més gran de Moçambic, el Banco Comercial. Darrera del crim, una trama mafiosa d'empresaris i polítics, amb el fill del president Nyimpine Chissano com un dels sospitosos. «Cardoso no era un objectiu de les autoritats, però com que hem privatitzat la repressió, les amenaces provenen de les màfies» —declararà al diari *Mia Couto*, l'escriptor més conegut de Moçambic. Segons l'informe del Committee to Protect Journalists arran de la investigació per la mort de Cardoso, aquest tipus de crims repercuteixen greument en tota la societat: «En un temps on els moçambiquenys necessiten desesperadament informació sobre el seu govern i la societat, els periodistes locals tenen por de publicar tot el que saben». Malgrat aquestes amenaces, *Metical* va continuar publicant-se durant l'any 2001, però els judicis per difamació que engegà Nyimpine Chissano contra altres periodistes de la publicació i les pressions a la família de Cardoso —amb dos fills menors d'edat— van forçar el tancament definitiu.

L'exemple de Cardoso costarà molt d'oblidar. Personatge estimat i molt popular, el cas es va convertir en un esdeveniment nacional. Com escriurà el seu amic personal, el periodista Dave Clemens, encara que de moment (febrer 2005) no se sap qui va ordenar el seu assassinat, «crec que en Carlos estaria content de saber que a partir de la seva mort van sortir a la llum moltes de les activitats econòmiques il·legals de Moçambic. El judici i moltes de les revelacions que apareixen formen l'últim dels reportatges d'investigació de la seva carrera».

NORBERT ZONGO I EL PERIODISME BEN FET DES DE BURKINA FASO

Dos anys abans que desapareixin a Cardoso, uns altres mafiosos amb relació directa amb les capes més poderoses metrallaven el cotxe de Norbert Zongo, i després el cremaven. Amb ell també van morir tres acompanyants. Era el 13 de desembre del 1998 a Sapouy, a 100 km de Ouagadougou, la capital de Burkina Faso. Com en el cas de Cardoso, una gran majoria de la població va sortir al carrer demanant justícia per al periodista. Malgrat que Moçambic es trobi a milers de kilòmetres de Burkina Faso i malgrat que les potències que van colonitzar ambdues regions van ser diferents, les històries de les Àfriques de vegades ens ensenyen que en molts aspectes sí es pot parlar d'un esdevenir compartit i, per tant, la resistència que es generi serà, d'alguna manera, panafricana. Aquest sentiment afrocontinental ha tingut alts i baixos, s'ha diluït per a renéixer amb força, l'han pervertit o idolatrat, s'ha perdut per a retrobar-lo. L'anar i venir del panafricanisme va a velocitats personals i subjectives que són al mateix temps projectes comuns: es generalitza fins arribar a l'abstracció per a contraure's i fer-ne l'acció sincera de moltes persones. De la mateixa forma que l'ambició colonitzadora va ser i

no va ser homogènia, els seus resultats, conseqüències i afrontaments segueixen la mateixa lògica. Els discursos colonials de Bèlgica, Holanda, Itàlia o Alemanya disten dels de França o Anglaterra, alhora que són diferents als d'Espanya¹²⁶ o Portugal. Com és lògic, també el llarg període temporal que suposa la dominació colonial fa que aquesta vagi canviant en el si mateix de la potència que l'exerceix, amb estratègies diverses, degudes tant a les noves situacions històriques com a les guerres internes entre els propis colonitzadors —disputes econòmiques, polítiques, religioses... Per tant, si bé no podem referir-nos al «colonialisme» com un bloc monolític i homogeni, no per això aquestes pràctiques deixen de compartir uns objectius comuns que permeten de qualificar-les de barbàrie colonialista. El mateix passa amb el seu contrari, el panafricanisme ideològic i la seva voluntat de recuperar la visió global del continent més enllà del desmembrament al qual fou sotmès. La voluntat proteccionista de la França neocolonial, per exemple, sempre ha tractat d'impedir-ho. Aquesta constant pressió que ha anat exercint l'administració francesa en el darrer mig segle ha impregnat de manera general, des de l'escola, el periodisme i la producció cultural —especialment en els camps de la literatura i la música— fins a la política. Això no significa que els països que mantenen la relació neocolonial amb França visquin d'esquenes a la resta del continent, però sí que l'«assimilació» cultural francesa planeja en la majoria dels discursos, encara que sigui per a oposar-s'hi. Potser això es feia més evident en les generacions que van néixer abans de les independències o durant els anys 50-60, i mica en mica es va diluint amb les generacions més joves, que pateixen d'una manera més directa els nous formats de comunicació i l'agressivitat de la imposició cultural d'origen «antifrancès». A l'ofensiva,

bàsicament nord-americana després de la desfeta dels països comunistes, se li afegirà, en alguns d'aquests països, una contraofensiva saudita —que vindria a actuar suposadament com a resistència cultural «antioccidental» generalitzada, evitant les oposicions mateixes entre els autoanomenats «occidentals». A tall d'exemple, i sense voler caure en les generalitats dels estudis «objectius»: el suport a la política nord-americana del president Bush donat pel president de la Costa d'Ivori Gbagbo i els seus partidaris, com una forma més de lluitar contra el suport de França a les forces d'oposició, o l'augment cada vegada més important de l'islamisme fonamentalista entre els joves de zones tradicionalment sufís —Senegal, Mali...— arran dels atemptats de l'11-S i la idolatria de la figura de Bin Laden com a nou heroi antiimperialista.

Malgrat aquest panorama canviant, el predomini d'una certa exclusivitat francòfona, com dèiem, ha anat impregnant la producció política i cultural de molts dels seus actors. Com que és del tot impossible parlar d'una zona africana sense fer-ho d'una manera o altra de la resta, aquest aïllament mai no ha estat completament estricte (moltes vegades, fins i tot, de manera subtil o inconscient). Això provoca que en resulti una conclusió, com gairebé sempre, difusa. Més una sensació que uns fets acadèmicament probables.

Les diferències, divergències i aproximacions entre les conseqüències colonials fan que, com ja hem dit —i repetim, és només una impressió— el neocolonialisme oblidi o aïlli. Personalitats de les Àfriques sota impregnació francòfona quedaran de vegades, malauradament, dislocades d'una continuïtat molt més semblant i políticament més efectiva. Moçambic està gairebé a l'altra punta de Burkina Faso; però la vida i els objectius de Zongo i Cardoso van estar molt més a prop, i es relacionen políticament i cultural d'una

forma molt més evident. Les aparents deformacions geogràfiques, traçades amb una estratègia volgudament distorsionant, semblen dir el contrari.

* * *

Ara sí: «Norbert Zongo i aquestes vides que semblen tan admirables que molts ja hi buscaran les contradiccions per a netejar-se la consciència» (possible títol, possible resum, possible intent, humil, de continuar rememorant la seva veu).

Zongo, que va néixer l'any 1949 a Burkina Faso, dedicarà tota la seva vida, com Cardoso, a la societat que l'envolta. Havent d'escollir entre algunes de les moltes tasques/residu que es poden generar si un es vol dedicar a això, Zongo *serà* periodista, escriptor, editor, guionista, conferenciant, professor, militant pels drets humans, propulsor d'associacions, fotògraf, guia de caça, emprenedor per al sosteniment rural, etcètera. Diuen les bones narracions que ja des d'adolescent, mentre anava a l'escola regional de Koudougou, es llevava a quarts de cinc de la matinalada per a escoltar les ràdios internacionals. Amb les notícies més destacades del dia feia la publicació *La voix du Cours Normal*, escrita als fulls de les llibretes escolars. Acusada de tenir inclinacions polítiques, la direcció la va prohibir. Va ser l'inici¹²⁷.

Durant la primera meitat dels anys 70 fou professor a diverses poblacions de Burkina, mentre acabava els estudis secundaris per a poder estudiar periodisme a alguna universitat de països propers, com les d'Abidjan, Yaoundé o Lomé. Mentre va ser professor, la relació que mantenia tant amb els companys, com amb els alumnes i els pares era molt bona, fet que provocava protestes cada vegada que el traslladaven

de població. L'any 1979 és acceptat al Institut Supérieur de Presse du Conseil de l'Entente de la Universitat de Lomé, a Togo, començant de nou la seva vida d'estudiant. Poc temps després, les seves inquietuds polítiques el porten a col·laborar amb opositors al règim dictatorial togolès del general Eyadéma, fet que provocarà automàticament el seu seguiment per les temibles forces de seguretat de Togo, entrenades i defensades en tot moment per França¹²⁸. Quan va enviar el manuscrit de la seva novel·la *Parachutage* a un editor de Senegal, aquest li va remetre una carta argumentant-li que no la podia publicar perquè no volia convertir-se en el punt de mira de la dictadura de Togo. Aquesta carta, però, mai no va arribar a les mans de Norbert Zongo: els serveis d'espionatge togolesos van intervenir la carta i, fent-se passar per Zongo, van contestar a l'editor demanant-li que retornés el manuscrit a l'adreça indicada. A partir d'aquell moment van traçar el pla per acabar amb la seva vida. Sortosament el periodista va assabentar-se'n i aconseguí fugir cap a Ghana ocult en un camió. Un cop allà, va comprovar que encara el seguien, però va poder arribar a l'ambaixada de Burkina Faso. L'ambaixador li va dir que anés a un hotel aquella nit i que ja ho solucionarien. Només arribar a l'hotel, Zongo va fugir per una de les finestres. A les dues de la nit una bomba feia explosió a l'habitació on havia d'estar dormint.

Possiblement Norbert Zongo sigui una de les poques persones que han aconseguit escapar dels serveis d'espionatge de Togo; començava la dècada dels 80.

* * *

Als 80 els fets històrics a Burkina Faso depassaran les seves (artificials) fronteres i el mite de Thomas Sankara encara ara ressona pels

quatre cantons del continent. Tres anys després de començar la dècada, el revolucionari Sankara arribava a cap d'estat del país mitjançant un suport popular majoritari; un canvi radical es projectava al país i amenaçava d'escampar-se entre les dictadures veïnes. Continuador dels Nkrumah, Lumumba, Nyerere i tots els altres noms claus de les independències, Sankara va esdevenir mite, i no un malson, «gràcies» a un fet tràgic: el seu assassinat l'octubre del 1987, només quatre anys després d'arribar al poder. Però la hipòtesi del malson pot estar equivocada; tots els canvis que es van començar a gestar a la Burkina de Sankara podrien haver portat una millora considerable del nivell de vida de la població, podrien haver enfortit la política d'altres països que ja s'estaven desviant dels seus principis socialistes i també podrien haver ajudat a fer caure règims dictatorials que ja feia massa que duraven. Quan Sankara pren la paraula a la ONU pocs mesos després d'arribar a cap d'estat, pronuncia un discurs que vint anys després es continua reproduint com una mena de mantra alliberador i esperançador, reformador d'identitats fustigades i germinador de noves il·lusions socials: «Parlo en nom de totes les dones del món sencer, de les que pateixen un sistema d'explotació imposat pels homes. Pel que ens pertoca, nosaltres estem preparats per acollir tots els suggeriments d'arreu que permetran l'emancipació femenina a Burkina Faso. A canvi donarem, perquè pugui ser compartit per tothom, l'experiència positiva que comencem conjuntament amb les dones, representades a tots els nivells de l'aparell de l'estat i de la vida social de Burkina. Dones que lluiten i proclamen, amb nosaltres, que l'esclau que és incapaç d'assumir la seva revolta no es mereix que s'apiadin de la seva sort¹²⁹».

Però perquè precisament la seva política era efectiva i el seu discurs d'afrontament era directe i sincer, la trama de la «Françafrique» no podia permetre que un dels seus *fills* sortís tan desviat.

Blaise Compaoré, dirigit per França i amb l'ajut d'altres *col·legues françafricans* com el dictador de la Costa d'Ivori Houphouët-Boigny, va aconseguir assassinar el carismàtic líder i, mitjançant un cop d'estat, esdevingué dictador de Burkina Faso. A partir d'aquell moment, el país entra a l'esquema clàssic d'un estat de la «Françafrique»: corrupció extrema, espoli dels recursos naturals a través de les empreses franceses, malversació dels béns públics, etc. A més, Burkina Faso esdevenia un centre geopolític clau de la «Françafrique», ideal per a vendre armes a la RUF de Sierra Leone, per ser la base dels rebels angolenys de Savimbi o participar en cops d'estat a la República Centreafricana i al Níger¹³⁰. Potser l'arrel revolucionària de Sankara i el seu model de gestió contenien en ells mateixos els elements per a autodeteriorar-se. Però això no treu que el lament per una emancipació negada, esperança durant uns anys per a centenars de milers de persones —i no només a l'Àfrica—, suposi un dels crims que millor representa la complicitat criminal entre França i els seus companys africans.

Durant els anys en què la nació experimentava una revolució social amb Sankara, Norbert Zongo treballa als òrgans de premsa estatals, primer al diari *Sidwaya* i després al setmanari *Carrefour Africain*. Més tard també col·laborarà a altres diaris privats importants com *Le Journal du Jeudi* i *La Clef*. Amb l'assassinat de Sankara i el nou canvi polític, Zongo creurà més que mai en la necessitat d'un periodisme que com a mínim doni una altra visió de la propaganda governamental. L'any 1993 crea el setmanari *L'Indépendant*, que ben aviat es convertirà en una peça clau del periodisme independent de tot el continent, i un dels més comentats per tots els racons de Burkina Faso. Escrivint moltes vegades sota el pseudònim de Henri Sebgo, es converteix en

un dels personatges més admirats per la gran majoria, però també dels més odiats per una elit corrupta i poderosa. L'any 94, al marge del periodisme, decideix posar els seus estalvis i molta de la seva inesgotable energia en crear una mena de parc per al safari d'observació a la regió de Sissili. Partint del no res, amb molt pocs mitjans i comptant amb l'ajut de la població de la zona, es proposà crear un parc per a l'observació dels animals, no només per al turisme sinó també per als estudiants. Tota aquesta activitat i il·lusions van ser tallades de cop pel seu assassinat, que precisament va tenir lloc molt a prop del safari, on hi anava cada vegada que la feina al diari li ho permetia. El 16 de desembre de 1998 milers i milers de persones es manifestaven a Ouagadougou contra aquest crim sota el lema «Poder assassí, justícia per a Norbert Zongo». Com escriuran al *Centre national de presse Norbert Zongo*: «Totes les classes socials de Burkina van ser tocades per l'assassinat. És per això que manifestacions de tot tipus van sorgir tant a la capital com als pobles de Burkina. Els seus compatriotes van mobilitzar-se sense respondre a cap altra crida que les del seu cor i la seva consciència, defensant allò que Zongo acostumava a dir tot sovint: el pitjor no és el crim del malvat sinó el silenci de la bona gent.»

ALTRES INTENSITATS: EL PERIODISME CULTURAL

Com a peces d'un mateix engranatge que funcionen a velocitats paral·leles però compenetrades, el periodisme cultural independent acostuma a patir el tipus d'agressivitat directa del periodisme polític quan els dos comparteixen un mateix règim totalitari. L'escriptor Guy Ossito Midiohouan, per exemple, va ser expulsat de Gabon, juntament amb la seva família, per les seves col·laboracions literàries a

Peuples noirs - Peuples africains, la revista editada per Mongo Beti i Odile Tobner¹³¹. Però en altres països amb situacions sociopolítiques diferents o en altres èpoques, o a l'exili, la diferència entre els dos tipus de periodisme serà més clara. Ja hem vist que quan Cardoso va començar a molestar amb els seus articles a les forces revolucionàries de Moçambic, van enviar-lo a cobrir l'actualitat musical. Possiblement des del periodisme musical, o des de qualsevol altra pràctica artística, també es pugui arribar a incidir en la política; possiblement aquesta incidència difícilment serà prou ràpida o directa per a provocar reaccions immediates —opinió que compartien tant els generals moçambiquenys com el propi Cardoso. En aquest mateix engranatge de complementaritats, però, la manca d'immediatesa pot compensar-se pel fonament o la profunditat de la seva proposta. Moltes vegades aquests papers són del tot intercanviables, moltes vegades els engranatges, a més de fer moure el cos, també es mouen ells mateixos: desplaçaments, intensitats i retòrica del planell.

Pel que fa al periodisme cultural, l'esquema és una mica el mateix a tot arreu: mentre la ràdio i la televisió segueixen una línia menys estricta, les publicacions —en paper o a internet— dedicades a les expressions artístiques contemporànies estan orientades, generalment, a un sector social més concret i, per tant, tenen menys ressò social. A l'Àfrica —sempre massa gran com per a fixar-la— la indústria cultural dels últims anys i el seu propi llenguatge fan que aquest tipus d'edició sigui també molt llegida, i fins i tot editada, fora del continent. Entre les causes principals d'aquesta deslocalització tenim, en primer lloc, la diàspora cultural dels seus protagonistes i la seva mobilitat, deguda a raons tant econòmiques i polítiques com, és clar, a un ventall de raons personals. L'interès del mercat internacional o l'existència dels estudis culturals i postcolonials a les universitats de mig

món, per exemple, són altres raons de pes que expliquen el perquè de «l'escampall». Si la música o l'art es caracteritzen per la seva facilitat per a córrer, reproduir-se, aparèixer i desaparèixer —fet que els converteix en un dels tresors de la lògica capitalista—, les publicacions que en parlen també segueixen la mateixa lògica o, com a mínim, en recollen les molles.

AFRICULTURES, TRANSITION I CHIMURENGA: TRES REVISTES, MIL MANERES

Per a recollir testimonis, millor anar amb tisores que amb un retolador fluorescent; és a dir, millor fer talls subjectius que es poden agrupar de moltes maneres que no diferenciar i aïllar un nom i fer-lo únic, especial, vendible. Sabem que els nens no han de jugar amb tisores, però res no se'ls diu de la perillositat del retolador fluorescent i el seu subratllat permanent... El collage del collage del collage de les capçaleres, de revistes fetes de revistes, del temps que s'acumula. Hem retallat trossos de tres revistes que, com acostuma a passar, tenen en les seves diferències els elements que les igualen.

* * *

Que París és una de les capitals de l'Àfrica és una realitat mil vegades repetida. Que aquest fet es degui a uns esdeveniments històrics molt concrets, és lògic. Però que les taques de sang que provocà el crim colonialista s'hagin volgut netejar de cop i volta, fan que predomini l'amnèsia i que automàticament l'exaltació de París com a capital cultural africana sigui sospitosa. Si la hipocresia d'aquesta amistat franco-africana és el pa (*baguette*) de cada dia, quedar-nos amb l'anècdota d'una ciutat

cosmopolita i positivament africanitzada és perpetuar la distorsió perversa del discurs multicultural¹³².

Africultures es subtitula «la revista de les cultures africanes» i s'edita a París des de l'octubre de 1997. Continuem amb el proverbi beti del principi: el paner-ciutat i les inevitables filtracions. Es pot explicar *Africultures* sense París? Si s'edités des de Dakar, possiblement l'«esperit» de la revista canviaria considerablement, però de la mateixa manera que si s'edités des d'Abidjan o Yaoundé: els paners-ciutat sempre són paners-ciutat, la mida del paner o el material de què està fet n'influenciaran el contingut. Com més descentralitzat es trobi el contingut d'una revista que vol explicar una part de la realitat de l'Àfrica, més possibilitats té que l'anècdota del paner no en dictami el seu funcionament. És per això que a *Africultures*, tot i editar-se a París —o potser per aquest motiu—, les col·laboracions, articles, dossiers i notícies són moltes i provenen d'un ampli espectre geogràfic i temàtic. Aquesta és una de les principals raons que l'han convertit en una de les publicacions més importants a nivell mundial sobre cultura africana contemporània.

Amb els temps, com és lògic, la revista ha anat canviant de format i de periodicitat; si primer només es feia en paper, en versió francesa i mensualment, amb la forta aposta per internet de la publicació¹³³, l'edició impresa s'ha mantingut però passant a ser trimestral i l'edició *on-line* ha incorporat també una versió anglesa. Finançada amb publicitat i subscripcions, els seus continguts han seguit sempre la mateixa tònica: les novetats de música, cinema, literatura, teatre, dansa, arts plàstiques i fotografia del continent, els dossiers especials on nombrosos especialistes parlen d'un tema, i també l'espai per a la diàspora africana al llarg del temps —per exemple, amb especials dedicats a Brasil, Cuba, Nova York o Quebec.

A la pàgina web, *Africultures* també ha sabut aprofitar els avantatges d'aquest llenguatge, anant més enllà de la publicació dels seus articles en paper. Agenda per països, per temes o per dates, contactes professionals, enllaços o les germanes «petites» *Afriliures* — que engloba un seguit d'editorials africanes—, *Afriphoto* i *Africine*— dedicades a la imatge—, el fòrum de discussió o la proposta *Afriblog* —oberta a qualsevol persona que desitgi fer-se el seu propi *blog*—, fan que tot l'entramat *africultural* vagi més enllà de la proposta comercial i es converteixi en referent i peça clau de molts creadors, editors, crítics, galeristes, programadors d'espectacles i públic en general, escampats per tot el món. No es tracta d'idealitzar-la, però veritablement *Africultures* no és una revista més, i potser una gran part de la creació contemporània africana, i per tant mundial, no seria el mateix sense la seva existència.

* * *

Si agafem actualment un exemplar de *Transition* sense conèixer la seva trajectòria, se'ns farà difícil imaginar-nos la veritable història de la publicació¹³⁴. Crítica política i cultural «post», discursos sobre gènere i raça, relats i poesia, col·laboracions dels noms que més han destacat al llarg dels últims trenta anys en l'espectacle cultural afroamericà —Cornel West, Spike Lee, bell hooks, KRS-One, Toni Morrison...—, omnipresents dels «Cultural Studies» —Edwards Said, Stuart Hall...—, un disseny cuidat que l'encasella com un cert tipus de revista cultural sortida majoritàriament de les *university presses* dels Estats Units... Però més enllà d'això, la vida de *Transition* és més semblant a la d'un ésser humà que a la d'un projecte editorial.

Kampala, Uganda, any 1961: Rajat Neogy, de vint-i-un anys, decideix crear una revista. La titularà *Transition*, serà en anglès i es proposarà de fer una síntesi entre política i cultura per a donar cabuda a la nova realitat social que viu el continent africà. Poc després de la seva aparició, *Transition* ja serà un dels referents dels intel·lectuals negres, tant a l'Àfrica —especialment anglòfona— com entre una minoria d'afonord-americans; col·laboradors de renom com el president Nyerere de Tanzània, o els escriptors Chinua Achebe, James Baldwin, Paul Theroux o Langston Hughes són habituals de la publicació. L'any 1968 el govern ugandès empresona Rajat Neogy per les crítiques publicades a la revista contra les reformes que està començant l'estat. Poc després d'aquesta primera interrupció, la revista torna, ara des de Ghana. A principis dels anys 70, l'escriptor nigerià Wole Soyinka —futur premi Nobel— es convertirà en l'encarregat de fer-ne l'edició, tasca que desenvoluparà fins l'any 1976. És llavors quan *Transition* es torna a interrompre, però aquesta vegada per molts més anys. Amb aquesta primera quinzena d'anys, la revista s'havia convertit en un contenidor de lliure expressió que havia anat teixint tot tipus de resistències intel·lectuals entre escriptors, professors, filòsofs i analistes; la portada amb el dibuix de la cara del dictador ugandès Idi Amin i amb un «prou!» esgrafiat a sobre, serà una de les moltes imatges per a recordar d'aquella època.

Universitat de Harvard, Estats Units, any 1991: Henry Louis Gates, un antic col·laborador de *Transition* i exalumne de Wole Soyinka, torna a engegar la revista. Amb el mateix esperit, però, vol engrandir les seves perspectives, subtitulant-la «an international review». Soyinka continua com a editor en cap, i també s'hi incorpora el filòsof Kwame Anthony Appiah. A partir de llavors la revista rebrà

nombrosos premis i mica en mica esdevindrà una més entre l'ampli espectre de publicacions culturals postmodernes. El «paner» de l'acadèmia afronord-americana potser no és tan gran com volen creure i ha acabat per fer dels pollastres-continguts de *Transition* una uniforme massa teòrica, on només les col·laboracions al marge d'aquest paner continuen donant un aire fresc.

* * *

Tant el títol de la revista, *Chimurenga*, com el seu lema: «qui no coneix, va i coneix» —o dit en versió original: «who no know, go know»— són tota una declaració de principis i la via més directa per a conèixer la proposta d'aquesta publicació; «chimurenga» i «who no know go know» són les dues contrasenyes per a entrar en una de les propostes més atractives del periodisme cultural africà de principis del segle XXI.

La paraula *chimurenga* sorgeix a Zimbabwe i ens remet a dues bifurcacions d'una mateix concepte: «revolta». El llibre de Thomas Turino *Nationalists, Cosmopolitans and Popular Music in Zimbabwe*¹³⁵ és un excel·lent document sobre la història de Zimbabwe al segle XX des del punt de vista de la música, sempre condicionada per les lluites socials i els canvis nacionals. En shona actual, *murenga* té diversos significats com «ésser suprem», «esperit guerrer», «rebel·lió»... *I chi* és un prefix. Al 1896, les primeres revoltes anticolonials es coneixen com a «primera chimurenga», i quan a les dècades dels 60 i 70 torna a haver-hi un gran aixecament popular contra la supremacia de la minoria blanca, la idea de «chimurenga» enllaça aquests fets als esdeveniments de finals del segle XIX. Mbuya Nehanda, el màrtir més conegut de la «primera chimurenga», continuava, mitjançant el seu esperit, encoratjant

els moviments de resistències a la supremacia blanca. Els moviments guerrillers de meitats del segle XX acostumaran a guiar-se per aquestes referències espirituals, i tota la tradició oral, entre elles les cançons, seran bàsiques per a rememorar i escampar les ideologies revolucionàries entre tota la població. L'any 1965 el govern blanc de Ian Smith declara la independència dels britànics, però les seves polítiques racistes, estretament vinculades al règim sud-africà, portaran als dos partits del nacionalisme negre majoritaris, el ZAPU i el ZANU, amb als seus braços armats, a la guerra contra el règim dictatorial de la minoria blanca.

Durant els anys 70, dècada en què la guerra va desencadenar-se, la ràdio va jugar un paper fonamental; la guerrilla utilitzava les cançons «chimurenga» —de revolta— per a difondre missatges nacionalistes i socials. Barreja d'himnes, doctrina de guerrilla, contes tradicionals i propaganda política, aquest tipus de cançons van esdevenir un estil propi, molt útils per al reclutament de militants i per a la conscienciació social i nacionalista. Basades en composicions tradicionals, les lletres vinculaven constantment els fets de la primera i de la segona «chimurenga», on els esperits ancestrals avalaven i protegien la revolta actual.

Però a més d'aquest significat, a nivell internacional *chimurenga* també voldrà dir una altra cosa. Amb aquest nom es coneixerà internacionalment un tipus de música —caracteritzada per la combinació d'estructures tradicionals i guitarres elèctriques— que va sorgir durant aquell temps, però es va consolidar durant els 80. El guitarrista Thomas Mapfuno, del qual parlarem després, en serà un dels màxims representants. Per a Ntone Edjabe, fundador i editor de la revista *Chimurenga*, l'elecció d'aquesta paraula com a títol de la revista serveix com a definició

editorial, on política i cultura es barregen: «Quan algú diu *chimorenga*, et pot venir al cap un dels discursos de Jonathan Moyo o la música de Thomas Mapfuno¹³⁶.» Edjabe, que combina l'edició de la revista amb l'activitat com a dj, forma part d'un col·lectiu d'escriptors, músics i activistes sud-africans, amb *Chimorenga* com una de les moltes activitats dinamitzadores de la societat postapartheid. L'altra clau d'accés a aquest món, la declaració de principis «who no know, go know», també se l'han apropiada d'un altre referent cultural africà, el músic i mite nigerià Fela Kuti, que va viure la seva etapa de més ressò durant els anys 70. Una vegada més, la barreja de música, paraula i política és més que evident. Per a Ntone Edjabe, la música i la vida de Fela Kuti són un exemple clar a seguir, en la reivindicació d'aquest panafricanisme que moltes vegades se li vol negar a Sud-àfrica: «La cançó de Fela “Lady” era tot un èxit a Sud-àfrica al mateix moment que sonava per tots els clubs de l'Àfrica de l'oest, i això va ser molt abans que arribés la moda de Fela a la indústria londinenca. Són els blancs, aquí, els que no tenen cap referència ni vincle amb la resta de l'Àfrica. Crec que aquest *excepcionalisme* sempre ha estat com una ressaca per als *estudis universitaris sud-africans*, una creació blanca com també ho són els anomenats *estudis bantú*. I quan afegim això a la manca de fluïdesa que va caracteritzar l'apartheid, ens trobem amb poblacions senceres tancant-se amb qualsevol cosa que vegin com el seu melic nacional. Per tant, el rentat de cervell encara renta molta de la roba vella. El nivell de xenofòbia en aquest país demostra que el rentat encara no s'ha assecat. Diguem que *Chimorenga* podria funcionar com a una mena d'assecadora literària.[...] Utilitzem el cos del panafricanisme com a punt de partida¹³⁷.»

Amb un primer número el març del 2002, cada quatre mesos aproximadament en surt un de nou. Gràcies als col·laboradors de tot l'Àfrica, des de poetes, acadèmics i periodistes, fins a fotògrafs, artistes i músics, «els temes de la revista tenen les mateixes dosis de melanina que les nostres experiències viscudes, i no crec que hàgim d'excusar-nos per això. [...] No pretenem *salvar la raça* a l'ara tan lucrativa *església de la negritud*. Sempre hi ha hagut música en aquesta església, i aquesta seria la meva cançó; si t'agrada, canta-la¹³⁸.» Poc temps després de començar també van crear *Chimurenga on-line* (www.chimurenga.co.za), facilitant-ne la distribució per tot el món —més de 18.000 persones l'havien consultat només als primers tres mesos—. L'edició en paper es pot trobar també a llibreries, universitats i altres espais de Sud-àfrica, Zimbabue, Moçambic, Kenya, Swazilàndia, Botswana i Ghana, a més d'algunes còpies repartides per Europa i els Estats Units. Com que Ntone Edjabe, a més de l'editor, és també dj, podem imaginar-nos que això el deu ajudar a crear noves propostes mitjançant la mescla —del «chimurenga» de Mapfuno al «who no know, go know» de Fela, del «black atlantic» de Gilroy al hip hop panafricà dels 90. L'habilitat per a fer les recomposicions passarà també per un talent imaginatiu i energètic que és d'agrair. La metàfora del dj-editor és fàcil, fer-ho no tant.

CULTURA D'INDÚSTRIA SOCIAL

L'art contemporani i la música pop són dos dels pilars del sistema econòmic i especulatiu mundial, que n'extreu tot altre significat perquè en resti un esquelet que forma la paraula «oci». Mercat negre, trames empresarials, multimilionaris, caps d'estat i coartades intel·lectuals dominen les esferes més conegudes d'aquest món

esquelètic i suposadament «cultural». Si aparentment els volums de beneficis, rendiments i funcions de la música pop i de l'art contemporani són diferents, l'únic que continua mantenint aquesta falsa impressió és el suposat elitisme d'aquest darrer, hipòcritament allunyat de les tendències capritxoses a les quals se sotmet la indústria musical. A l'Àfrica, possiblement, el que va succeir amb la música —la internacionalització del mercat— també passarà amb l'art dintre d'uns quants anys. A principis del segle XXI, cada vegada són més freqüents les exposicions d'art contemporani africà al primer món i, per tant, augmenta l'esforç dels galeristes i marxants per embolcallar l'obra i fer-la prou «seriosa» per a guanyar-se la confiança dels inversors.

Les propostes codificades i produïdes sota el segell d'*Art contemporani africà* contenen en elles mateixes tota la contradicció del sistema econòmic que les sustenta. La reacció o el tracte cap a unes obres o artistes per part d'empreses (patrocinadors) i administracions (legisladors) pot anar des de la repressió o la marginació fins a una promoció i exaltació desmesurada, com per exemple quan la petrolera TOTAL es converteix en un dels màxims patrocinadors de l'exposició *Àfrica Remix* (que és una de les mostres més extenses i serioses sobre art contemporani africà, i que ha recorregut diverses ciutats europees durant el 2004 i el 2005), al mateix temps que dóna suport directe a governs militars que suposen un malson per a la població. Dins d'aquesta població, el paper de l'artista patrocinat per TOTAL és heterogeni i complex. Com explica la periodista camerunesa Yvonne Monkam, «els artistes plàstics [al Camerun] es beneficien d'una mena d'immunitat que els autoritza a criticar i denunciar sense veure's ni amenaçats ni castigats. Quin interès hi ha en censurar o prohibir obres que només les veuen quatre gats? [...] Política, societat o sexualitat, el

creador camerunès mostra allò que vol ajudat pel desinterès de les autoritats i també pel de la majoria de la població¹³⁹.

Podem imaginar un art contemporani més enllà, per sota o al costat de l'*Art contemporani*? Efectivament, no tot està realitzat, catalogat i entès per a entrar en aquest mercat internacional; al marge, moltes persones dia a dia han anat fent de l'acte de crear una acció vital més. Sense jerarquies ni segones intencions, l'acte sempre ha estat i serà l'acte. De la necessitat a la professió, el trajecte perd i guanya: es complica per a fer-se més entenedor.

SAMUEL FOSSO: FOTOGRAFIES

Les imatges ens mostren un home nu en plans generals i en una habitació mínima de detalls. En totes les fotografies —que, podem intuir, són autoretrats—, l'home adopta diferents poses, sempre mirant l'objectiu. Entre el retrat íntim i l'exhibicionisme delicat, els retrats canvien radicalment de significat quan llegim el context en què l'artista —i protagonista de les fotos— va realitzar-los.

Samuel Fosso (Camerun, 1962) va obrir el seu primer estudi de fotografia als tretze anys, poc després d'instal·lar-se a la República Centreafricana. Des de llavors, la seva carrera de fotògraf ha estat molt productiva, treballant gairebé sempre com a retratista d'estudi, utilitzant les fotos dels rodets, un cop els clients havien marxat, per als seus propis projectes. El text de Jean Lamore sobre el fotògraf¹⁴⁰, ho deixa clar des del començament: «Els seus autoretrats no tenen res en comú amb l'obra dels típics fotògrafs d'estudi de barri que sovint els comissaris occidentals —desitjosos d'agrupar i categoritzar, sobretot quan es tracta de creadors del continent africà— fiquen al mateix sac.» Però més enllà d'aquesta primera

observació, veurem que l'obra de Fosso no deixa mai de lluitar contra aquests encasellaments en què un món de l'art poc imaginatiu i endogàmic —però molt competent a nivell econòmic— el voldrà tancar: «Cal fer una dissertació política per presentar l'obra de Fosso? Indubtablement. Des dels nostres pedestals de la contemplació de l'art contemporani occidental, no estem gens preparats per a interpretar correctament una obra com aquesta.»

La República Centreafricana, tant pel seu enclavament com pels seus recursos naturals —diamants, urani, fusta, ivori...— ha estat molt cobejada per França, que sempre l'ha volgut controlar. L'any 1965, De Gaulle instal·larà a Bokassa en el govern. Amb els anys, el país serà un dels exemples d'aquesta «Françafrique» sanguinària, i servirà com a lloc de trànsit per a tot tipus de criminals —econòmics, mercenaris... Fosso, que viu i treballa a la població centreafricana de Bangui, patirà de prop, com qualsevol altre dels seus habitants, les conseqüències d'aquesta política. A Bangui, per exemple, l'exèrcit francès hi té una base militar que, entre altres activitats, va servir per a coordinar una part de l'assistència militar als genocides de Ruanda, l'any 94. Dos anys després, el govern francès, aconsellat per un altre dels deplorables dictadors «amics», el gabonès Bongo, va enviar artilleria pesant i atacs aeris contra la població de Bangui per a combatre les guerrilles que contínuament es fan i desfan a zones com aquesta, on els interessos econòmics són tan elevats. Com a conseqüència de l'atac, 60.000 habitants de Bangui van deixar les seves cases per a refugiar-se a la selva. Però Fosso no es trobava entre ells: «Si m'hagués mort en el camí de l'exili, hauria estat només un altre cadàver destinat a ser devorat pels gossos. Assassinat aquí, al meu estudi, encara que m'haguessin mutilat greument, hauria continuat sent Samuel Fosso». Com explica Lamore, «Fosso va

quedar-se sol al seu estudi mentre la guerra esclatava al seu voltant. Les tropes rebels que el van mantenir segrestat i els atacs governamentals contra el seu barri van estar a punt de matar-lo. Va ser un període de gran sofriment per a ell, que va viure amb una por constant i que fins i tot fou torturat. [...] Tot i que, per als ulls occidentals, d'aquestes obres més recents pugui emanar sexualitat i fins i tot una certa ambigüitat, són inseparables dels esdeveniments esmentats. [...] Els últims nus de Fosso estan a l'extrem oposat de la provocació de tants contemporanis que busquen àvidament el reconeixement a través d'un exhibicionisme gratuït. Aquestes obres són la manifestació d'una nova maduresa, i l'origen és tan profund que comparteix amb el magma una certa incandescència que fàcilment serà malinterpretada.»

Malinterpretades o no, el fet és que les propostes de Fosso s'han convertit en atractius productes, icones que representen a nivell internacional un art contemporani africà fiable i prou consolidat com per a invertir-hi. *L'aventura ambigua* (de relació neocolonial) retorna amb força quan molts la imaginaven ja enterrada.

LLETRES, SONS I SO: GRIOTS, OUMOU SANGARÉ, THOMAS MAPFUNO, FELA KUTI

El que es diu: oralitat, lluita, comunicació, mobilitat... S'ha repetit una i mil vegades que a l'Àfrica l'home és social i la música és un dels màxims mitjans que permet aquesta socialització. Si «a l'Àfrica tot s'acompanya amb música», és fàcil d'entendre que aquesta no té una funció uniforme sinó que la seva complexitat estarà a la mateixa alçada que els esdeveniments als quals acompanya. Si la música sempre és missatge, aquest funcionarà a diferents intensitats, direccions i, per tant, recepcions. S'ha dit moltes

vegades que, a l'Àfrica, la música és el llibre i el diari. Qui la controla, per tant, controlarà el missatge. El paper dels griots ha anat estretament lligat al poder de manera freqüent; aquests narradors han estat moltes vegades lloats i mitificats fora del continent per la seva imatge idíl·lica i descontextualitzada, representants «autèntics» d'un ésser africà característic. Per molts ulls occidentals, el griot és «el griot», no hi ha equivalents i, per tant, se l'aïlla. Si bé durant el temps colonial van ser durament menyspreats per l'administració, la incursió del «políticament correcte» a una Europa amnèsica farà que canviï l'estigma totalitzador de «raça» pel de «cultura». Amb aquest nou prisma veurà en el griot la reencarnació d'una Àfrica (cultura africana) «de sempre» i, per tant, diferent. Ja sigui de manera poc o molt conscient, veure-la diferent —«una i diferent»— és col·locar-la per sota. El paper del griot, com sempre, és complex, canvia; és i no és dependent dels casos i de les èpoques, de les zones i de les circumstàncies.

A Mali, durant la dictadura dels anys 70 i 80, molts griots continuaven cantant i alabant els valors i les virtuts de les capes més riques i poderoses de la societat, sense fer cap mena de menció a la seva corrupció ni perversitat delictiva. Durant molt de temps, els griots només podien casar-se amb griots, formant una casta molt restrictiva i amb un paper molt exclusiu. A Mali, mica en mica aquesta idea va canviant, amb la cada vegada més present comunitat musical de fora dels cercles tradicionals. Des de finals dels anys 70 un grup de dones de la regió de Wassoulou començarà a tenir repercussió directa en aquesta tradició narradora. L'any 1990, una d'aquestes dones —que hereta el cantar de la seva àvia—, Oumou Sangaré, aconsegueix editar una casset que titularà «Moussolou» (dona). En poc temps la cinta haurà venut

més de 200.000 còpies només a Mali, sense contar les edicions pirates. Els seus missatges directes triomfaran per sobre de l'elitisme d'alguns griots: «Canto per a tothom, no per a una sola persona que se sent superior. Abans si no eres un griot no podies cantar, a Mali; però a Wassoulou hem donat la volta a tot això¹⁴¹». Sangaré, que va néixer l'any 1968, cantarà de i per a les dones, però la seva veu s'escoltarà primer per tot el país i després per tot el món. Lluitant sempre en contra de la discriminació de gènere, les seves cançons giraran sobre la pèrdua de valors morals, l'amor i la poligàmia, enfocant-los d'una manera que trencarà tabús.

Dèiem de les escriptores africanes que es caracteritzaven, de manera general, pel tractament d'uns temes concrets en què pocs homes havien aprofundit; amb la música passarà el mateix, però les característiques específiques de la narració cantada faran que tingui molta més repercussió. En els darrers anys Sangaré s'ha convertit en una estrella al seu país, continuant amb unes lletres que parlen dels drets de la dona, de l'amor i del mal ús de l'Islam que, sovint, fan els homes. Malgrat que a nivell mundial cada vegada estarà més sol·licitada, no perdrà de vista el seu públic incondicional de Mali, editant cassetts per a la indústria local i arribant a vendre més de 50.000 còpies en només tres dies. Si per a les multinacionals que distribueixen els seus CDs, la cantant forma part de la indústria de l'entreteniment «exòtic», contextualitzar el seu treball ens serveix per a donar-li un sentit que, a Mali, mai no ha perdut¹⁴².

* * *

Com hem vist, a Zimbabwe la difusió radiofònica va ser clau no només per a estendre els missatges revolucionaris, sinó per a crear un sòlid discurs de consciència nacional. Exaltació d'un tipus de música o d'instrument «nacional», marginant-ne d'altres que uns anys abans eren igual o més populars, formació de les noves generacions en aquestes desviacions, complexitat i més complexitat, jocs de poder... Quan la música entra en política, quan la música és només un producte industrial, els matisos impregnen el missatge. Si a nivell internacional el músic Thomas Mapfuno és indubtablement un revolucionari, un «heroi», serà en gran part gràcies a la construcció mercantilista que se'n va fer durant els anys 80 sota la classificació de *worldbeat* o *worldmusic*. Com assenyala Turino a l'esmentat llibre sobre els processos de construcció nacional que ha viscut Zimbabwe durant tot el segle XX, «van ser precisament aquestes associacions entre la música i la lluita política i nacionalista que s'utilitzaren per a promoure la música. [...] La política es va convertir en un element clau de l'estil perquè els fans del *worldbeat* cosmopolita desitjaven herois musicals». En aquest joc, tots els elements de la indústria eren còmplices, com «la multinacional Mango Records, els mitjans de comunicació i també els propis músics quan tocaven a Anglaterra, a Europa o als Estats Units». No és que figures com la de Thomas Mapfuno fossin productes sorgits del no res —com sovint passa en el món del pop occidental—, però aïllar la complexitat del personatge o de la seva música per a «vendre'l» significa oblidar la humanitat de la persona. Tan arquetípica és la visió de l'heroi perfecte com la de l'altre extrem pervers. Tot i haver estat promogut arreu del món com a músic revolucionari, no és menys cert que durant els anys 70 Mapfuno va ser empresonat per les seves cançons en contra

de la dictadura, i quan la guerra per l'alliberament va acabar-se, i Mugabe va arribar al poder (1980), el músic va participar, juntament amb Bob Marley, en el concert de celebració de la victòria. El nou govern li reconeixia així una presa de posició política més enllà de la seva carrera artística.

Internacionalment, amb un sistema econòmic fonamentat en inventar noves necessitats per a nous necessitats, la irrupció de les músiques modernes no occidentals va obrir uns anys d'excessos i especulacions salvatges. Com escriu el periodista musical Matthew Clarke sobre l'interès sobtat, als anys 80, de les «estrelles» del pop occidental per models que depassaven aquests esquemes, «¿com podien seguir a dalt de tot artistes de més de quaranta anys amb una música on el determinant principal era la joventut? Sense tenir arrels pròpies on buscar, van posar-se a explorar les arrels dels altres [...] Amb una política i mentalitat encara colonial d'obtenir un benefici ràpid amb una inversió mínima». Una declaració com la que va fer el músic Manu Dibango, equiparant música i petroli com primeres matèries espoliades del continent, queda així explicada.

* * *

Si els conflictes sense escrúpols porten a comparar la música i el petroli, ningú millor que Fela Kuti per a explicar com d'estrets són els lligams entre aquestes matèries primeres i els seus espoliadors. Fela no va patir tant els pocs escrúpols de les discogràfiques com altres músics africans. Un atac més directe i salvatge, el de la indústria petrolera i els seus governs militars, va suposar que les multinacionals del disc quedessin en un segon pla.

Fela Anikulapo Kuti va néixer a Nigèria l'any 1938¹⁴³. Les arrels més directes de Fela ja feien preveure molts dels elements que van convertir-lo en un dels personatges més odiats pels governs militars de Nigèria, principalment durant els anys 70. L'avi fou el primer evangelista ioruba i introduí els ritmes tradicionals a l'església. El pare, el reverend Canon Israel Oludotun, arribà a ser president del sindicat de professors i un fervent resistent al menyspreu constant que patia el sistema educatiu en mans de l'administració anglesa. La mare, Funmilayo Kuti, milità tota la seva vida pels drets de les dones i per la dignitat i la independència del seu poble. A principis dels anys 40 Funmilayo va ser una de les fundadores de la Nigerian Women's Union, una de les primeres organitzacions feministes africanes, i la seva ideologia comunista i nacionalista la va portar a viatjar per l'URSS i la Xina, arribant fins i tot a entrevistar-se amb Mao.

Des de la seva adolescència Fela Kuti va interessar-se per la música, especialment pel highlife, un estil que va néixer als anys 20 a Ghana. Sincretisme de ritmes tradicionals, guitarres, marxes militars occidentals i càntics de les esglésies, aquest estil va incorporar als anys 40 elements del swing i del calypso. El highlife va convertir-se en l'estil més popular de gran part de l'Àfrica. Bevent directament d'aquesta música popular, els anys 60 Fela va barrejar-ho amb el jazz, creant una mena de highlife-jazz. Un temps després, crea el grup Africa 70, on el virtuosisme dels seus components —com el bateria Tony Allen— i la personalitat de Fela donen a néixer un nou estil, l'afrobeat. Influenciat també pel funk nordamericà, es convertirà veritablement en un estil propi. Des de 1970, els concerts setmanals d'aquest conjunt als clubs de Lagos són un esdeveniment públic, i fins i tot James Brown els visita durant la seva gira pel continent aquell mateix any. El 71, un dels seus discs aconsegueix vendre més de 200.000

còpies a Nigèria, consolidant una carrera prolífica i també polèmica durant els següents vint-i-cinc anys. Amb aproximadament dos discs per any, concerts constants i unes lletres polítiques sobre el règim militar dèspota de Nigèria, la popularitat de Fela creixia i a la dictadura començava a molestar-li aquest èxit. L'any 1973, Fela i tot el seu seguit, amb més de 100 persones, s'instal·la en una casa de Surulere, un barri de la capital nigeriana. Entre tota aquesta gent hi havia les seves *queens*, cantants i ballarines que formaven part del grup i amb vint-i-set de les quals es casarà en una cerimònia conjunta. La casa va convertir-se en una comuna-nació, però més enllà del consum excessiu de marihuana i la dedicació a la música, Fela va ajudar a organitzar el Young African Pioneers, una organització on intel·lectuals d'esquerra panafricanistes es reunien i editaven llibres i propaganda en contra de la dictadura, amb una impremta finançada pels beneficis dels concerts i de la venda dels discs de Fela. Poc temps després començaran els conflictes amb la policia i els arrestos. Arran d'aquestes primeres incursions policials, Fela declararà la comuna independent de Nigèria i proclamarà la República de Kalakuta. La publicació dels discos la farà al seu propi segell Kalakuta, i, a més d'una música brillant i cada vegada més popular fora de l'Àfrica, especialment en clubs de Londres i dels Estats Units, les lletres sobre les detencions i sobre la corrupció del govern fan que el tornin a detenir. Alliberat, poc temps després Fela és internat a l'hospital a causa dels cops rebuts en una altra incursió policial, fet que quedarà retratat en una de les extraordinàries portades dels seus discs, realitzades gairebé sempre pel pintor Ghariokwu Lemi. La tensió feia que enlloc de callar o repetir-se, els seus discos fossin cada vegada més brillants, i el seu discurs crític amb les autoritats arribés a més i més gent. *Zombie*, de l'any 76, és considerat un dels millors treballs del músic.

El febrer de l'any 1977 el govern envia a la *República de Kalakuta* més de 1.000 soldats. Violacions, tortures, incendis, la seva mare de 78 anys llençada des d'una finestra del segon pis... Aquesta vegada semblava que definitivament el govern donava per acabada la carrera del músic. Però després de sortir de la presó i encara amb parts del seu cos trencades, Fela torna als escenaris i continua publicant discs. El primer després d'aquest malson es titularà gràficament *Kalakuta show, sorrow, tears & blood* («dolor, llàgrimes i sang»), i rememorarà les manifestacions pels drets civils dels negres nord-americans i criticarà les missions cristianes, en la línia coherent del seu treball. Un any després, la seva mare mor a causa d'aquells incidents. Fela enviarà una rèplica del taüt a casa del cap d'estat, i en farà el disc *Coffin for head of state*, aquesta vegada posant al mateix sac cristianisme i islam per a criticar-los durament. Amb l'arribada dels anys 80, Tony Allen, el bateria que sempre l'havia acompanyat i que s'havia fet famós per la manera virtuosa de tocar, deixa la banda, com també faran moltes de les seves dones. Fela canviarà llavors el nom del conjunt pel d'Egypt 80, continuant amb la seva defensa personal de l'espiritualitat i de les tradicions religioses africanes. Contagiat de sida, mica en mica la seva salut anirà deteriorant-se. Fela rebutja qual-sevol tractament occidental i només vol ser curat amb remeis tradicionals. Malgrat això, els seus discs continuaran llançant missatges sobre l'estat del continent i la corrupció dels seus governs. Poc abans de morir encara serà detingut una vegada més. El 2 d'agost de 1997, a uns mesos de fer els 60 anys, mor.

El ressò de Fela Kuti, a tots els nivells, va ser —i encara és— enorme. Musicalment, la creació de nombroses formacions d'afrobeat arreu de l'Àfrica durant la mateixa època dels 70, la influència

d'aquests ritmes en estils més coneguts internacionalment com el funk i el disco nord-americà, la resistència i la personalitat que encara ara ressonen per molts racons del continent —com hem vist amb Ntone Edjabe i la revista *Chimurenga*—, la reedició del seus discs per tot el món, les remescles i la reivindicació de les seves innovacions per músics de l'escena electrònica dels anys 90, o el llegat heretat pel seu fill —també músic— Femi Kuti, fan que el proverbi ioruba «la mort d'un home és el naixement d'un ancestre» s'apliqui de la manera més coherent possible.

«ESSÈNCIA» DEL HIP HOP I L'ATLÀNTIC NEGRE: ROOT VS. ROUTE

Mentre la teoria i la pràctica del hip hop afronord-americà, des dels seus inicis al Bronx de Nova York, han deixat molt clar que els orígens d'aquest estil es trobaven indubtablement a l'Àfrica, els joves mc's africans continuen afirmant el contrari: el hip hop és «genuïnament» americà. Mentre pels teòrics, «el griot de la sabana africana» —figura abstracta però idealitzada— fou el primer mc, fonamentat en el discurs oral i en les seves tècniques narratives —«l'ancestre dels mc's actuals» dirà David Toop—, a l'altre cantó de l'Atlàntic les coses no es viuen amb aquesta lògica històrica tan perfecta i lineal. És veritat que el griot és un dels exemples d'aquesta tradició oral, i que molts costums inevitablement van viatjar amb els esclaus. No obstant, centrar-se en un personatge i reconstruir-ne la història —per encabir-hi una imatge idealitzada— encaixa en els discursos racials, però defuig totes les complexitats que l'acompanyen.

El per què apareix en un moment donat el hip hop no deixa de ser un misteri, com passa amb altres estils musicals que

marquen un abans i un després: un misteri relatiu, amb un abans i un després relatiu. El chimurenga de Thomas Mapfuno o l'afrobeat de Fela Kuti es poden entendre i classificar com a estils propis, però, igual que el hip hop, no haguessin sorgit sense un passat i un context determinats encara que gens direccionals. Darrera de tot del hip hop es vol veure el griot, però en canvi no es diu que, seguint la mateixa lògica, l'afrobeat i el chimurenga també haurien sortit d'ell, així com qualsevol estil musical —i no són pocs— que hagués existit tant a l'Àfrica com a tota la diàspora, des de l'època on l'historiador/ideòleg volgués situar la figura iniciàtica del griot. Que la reivindicació del narrador com a «avi» del hiphop es justifiqui per motius polítics, als Estats Units de finals dels anys 70, no treu que ja toqui revisar aquest concepte. Un llibre com *Rap attack* de David Toop¹⁴⁴, escrit l'any 1984 i reeditat diverses vegades, es considera «la Bíblia» teòrica del hip hop, i sens dubte en molts aspectes ho és. Amb el subtítol «African rap to global hiphop» i la inclusió d'imatges de griots del nord de Nigèria per a justificar aquests orígens, el llibre va sentenciar aquesta idea. El 1984 potser David Toop es podia permetre d'adjudicar aquesta necessitat oral als griots —pel que es veu, els únics—, però en la introducció a la reedició que escriu quinze anys després, amb un hip hop africà ja estès per tot el continent i sent Àfrica una de les regions del món on es viu amb més intensitat, continua sense dir-ne res, ni tan sols ho comenta. La fotografia dels griots nigerians sembla assenyalar-nos: «els que estan allà, com sempre; la civilització encara no els ha pervertit; la terra de l'origen, del passat». En aquesta història, per variar, a l'Àfrica se li continuarà negant el present.

* * *

Paul Gilroy va escriure el llibre *The Black Atlantic*¹⁴⁵ per tal de demostrar com l'oceà Atlàntic pot entendre's com un espai unitari per a analitzar moltes de les complexitats que han sobrepassat la modernitat. Si l'aproximació de David Toop malauradament només podem considerar-la barroera, Gilroy ens dóna un altre tipus d'arguments que resulten menys distorsionats. Encara que l'autor no parla només de hip hop, possiblement sigui aquest entramat subcultural —per anomenar-lo d'alguna manera— un dels que més exemplifiquin els trajectes d'anada i tornada que han creuat l'Atlàntic: «El vaixell va ser possiblement el mitjà de comunicació panafricà més important fins que va aparèixer el disc de llarga durada¹⁴⁶». Triant el punt d'inici —per exemple la figura del griot, al hip hop del Bronx—, «la cultura política negra, marcada pels seus orígens europeus, estarà més interessada a relacionar identitat i arrels [*root*] que en una concepció de la identitat en tant que procés de moviment, de mediació i de ruta [*route*]».

Indissociable del trajecte oceànic, si d'algun lloc hem de «treure» les «arrels» del hip hop ho farem de l'esclavatge i no del griot. El crit del mc i la recomposició del dj venen d'aquí —si és que necessitem el kilòmetre 1 que mai no ho és. A l'afrocentrisme afronord-americà i totes les seves derivacions li hem de preguntar: ¿per què aquest retorn a l'Àfrica tan directe i immediat, ideològicament parlant, i aquesta poca disposició a prendre en consideració tot el que suposà l'esclavatge? Com podem veure, parlar de hip hop és parlar de l'oceà. Les ones, vagin per aire o per mar, ho canvien tot. Així, l'esclavatge pot servir-nos com a kilòmetre 1 i la Paraula en serà el kilòmetre 0. Com escriurà Cheick Hamidou Kane: «Hi ha la Paraula, que no està feta de res però que dura i perdura», paraula sagrada

que requereix precisió en ser recitada: repetició, precisió, repetició, precisió, repetició... En la perversió, retorn, deformació i recitació profana d'aquesta paraula hi trobarem la constant necessitat d'expressió, ara metamorfosejada en cos de «hip hop africà».

EL HIP HOP A L'ÀFRICA: HISTÒRIA DE RACONS

«Amb l'africanisme com a estendard i amb una sola arma, la veritat, els rappers guineans, a imatge dels grans guerrers dels antics imperis mandingues, es comprometen, micròfon en mà i amb l'ajut de Déu, a la reconquesta del seu país i del seu continent» (Mouna B., Guinea). «Per a combatre la França dels Le Pen / la mateixa que escampa la mort per terra africana / de la sang, l'or i el petroli com emblema / la mateixa que té una mà en l'ajut humanitari / i l'altra orquestrant els genocidis a la Mare Terra / Babilònia? quina corona pels drets humans / imperi de violacions i robaris / cap mena d'odi en el meu parlar nyabinghi / només el poema d'un fill d'Akebu lan [antic nom de l'Àfrica]...» (Lord Ekomy Ndong, Gabón). «Volem que la imatge de l'Àfrica sigui positiva, bonica. Volem ensenyar a la resta del món que a l'Àfrica no tot són guerres i catàstrofes, també hi ha felicitat i alegria; vivim aquí i n'estem orgullosos, ens agrada estar-hi» (*Positive Black Soul*, Senegal). «No diem coses com *que follin a la teva mare* perquè cantem per al nostre públic africà, parlem de les dificultats que viuen els nostres pares o les nostres dones, de l'escolarització de les nenes, dels matrimonis forçats...» (H2O, Benín).

Pels racons incomptables on s'escolen les ones sonores, els misatges poètico-polítics de ritme monòton ressonen, circulen, es barregen amb emissions de notícies, comentaris en veu alta, rialles i jocs dels

nens, crits de venedores i tràfic constant. Tot el dia, *sept sur sept*. De punta a punta del continent, el hip hop és «el present d'un passat del que tothom parla». Les dues «capitals» del rap africà, Dakar (Senegal) i Dar es Salaam (Tanzània), es troben cadascuna a un cantó del continent; les dues donen al mar, les dues contempen tot el seu darrere. Si la gran majoria d'aquests 700 milions d'habitants que té el continent tenen menys de trenta anys, trobar una base —rítmica— que acompanyi les seves veus ha estat un dels majors avenços socials d'aquests darrers anys. Ni utòpics ni demagogs, la Paraula contra el paper —burocratitzat i corromput— no té les de guanyar; però a les accions de «fonamentar, difondre i consolidar» que tota una societat civil poc a poc va duent a terme, ara se'ls sumen reforços. «La gent del hip hop a l'Àfrica ha sabut prendre posicions dures i implicar-se en els canvis socials i polítics importants; el seus discursos són coherents amb les aspiracions de canvi que hi ha per tota la societat africana.» (Pindra Safouane, director dels Hip Hop Awards de Senegal).

Quan la democratització de la Paraula, com hem anat repetint, va ser reprimida i substituïda pel poder vertical d'«els uns parlen, els altres acaten» colonialista, molts dels rols i mecanismes precoloniais van canviar. No tots desapareixerien: remodelació, incrementació, substitució, implants, remeis, assemblatges... Tan imprevisibles com localitzables, alguns d'aquests canvis són d'eco retardat. Un dels èxits del hip hop a l'Àfrica és aquesta immediatesa que permet l'estil d'expressar-se per expressar-se. Sense la necessitat de constituir una formació musical, qualsevol base rítmica —encara que només ressoni dins del cap d'un mateix— serveix ja per a començar a narrar. La necessitat d'emmarcar la pràctica i crear-ne una comunitat de codis encara facilita més l'accés al hip hop i, per tant, l'accés a escoltar i ser escoltat.

Ni castes, ni maneres, el rap va entrar a l'Àfrica per les orelles però s'ha escampat per tots els altres racons del cos.

Entre aquests codis que van traspasar l'oceà a principis dels anys 90: el ritme, la rima, i la *pose*. Entre les incorporacions africanes: l'ús barrejat d'anglès o francès amb llengües africanes, la incorporació d'instruments com la kora i el balàfon i uns temes socials que, de manera general, amplien el «donar i rebre».

DAKAR: POSITIVE BLACK SOUL, PEE FROISS, DAARA J, DJOLOFF...

Només a Dakar es diu que hi ha unes 2000 formacions de hip hop. Pàgines web com www.senerap.com o el documental *Hip Hop Senegal* (2001), de Jean-Jacques Lion, recullen molts dels trets característics d'aquest fenomen «urbà i juvenil» que depassa la ciutat i l'edat. La majoria tenen una formació política clara que, perquè sigui efectiva, es desenvolupa en dos nivells complementaris: d'efecte immediat —un exemple fou la mobilització clau dels joves per a acabar amb el règim d'Abdou Diouf l'any 2000— i a llarg termini —igualtat, corrupció, atur, sida, racisme, immigració... Una de les formacions que fonamenten el seu discurs en els «grans» temes és Djoloff, que acostumen a rapejar barrejant, com gairebé tots, el francès i el wolof. Al disc *Lawane* (2000) el trio format per Aumar Sow, Doudou Seck i Mbégane Ndour denuncia el neocolonialisme econòmic i cultural, amb el cas concret del *khessal*, la crema despigmentadora que es troba per tot el continent i que Djoloff considera un exemple més de l'alienació i el desprestigi cultural que pateixen les africanes. A les lletres també tenen cabuda grans noms històrics com Thomas Sankara, Sundjata Keita o Malcolm X. En aquest constant degoteig de noms també apareixen, a

les lletres d'altres grups militants de la negritud, els de Cheikh Anta Diop, Patrice Lumumba o Cheikh Ahmadou Bamba. Aquest darrer, iniciador de la branca sufi del moridisme, és un clar exemple del sincretisme i la combinació conceptual de «grans personatges» —reis, afrocèntrics, marxistes, musulmans...— per part d'una nova generació enfortida per la relativa llibertat d'expressió de què gaudeix el hip hop en algunes regions.

Dues de les formacions pioneres de Senegal i amb més èxit internacional són Daara J i Positive Black Soul (PBS). Un dels fundadors de PBS, Didier Awadi, va enregistrar en solitari el disc *Parole d'honneur* (2003). Neocolonialisme, corrupció i dictadura fan dels continguts d'aquest disc un exemple més de les reivindicacions del hip hop africà, i on el músic de kora i el dj són, musicalment, igual d'importants.

Si Dakar es considera el centre del hip hop a l'Àfrica de l'oest, la proliferació de festivals per tota la regió, com l'Ouaga Hip Hop de Bukina Faso o el Vibe Academy de Mali, fa que el fenomen cada vegada estigui més descentralitzat malgrat el poc ressò fora del continent i el debilitament de la indústria discogràfica d'alguns països. Aquests festivals i competicions són imprescindibles per a promocionar nous talents, i també per a consolidar les escenes locals gràcies a la possibilitat de convidar formacions d'altres països.

DAKAR (BIS): ALIF, ATTAQUE LIBÉRATOIRE DE L'INFANTRIE FÉMINISTE

El primer grup de Senegal format exclusivament per noies té un dels millors noms que es puguin exigir als treballadors de la paraula. Sincretic, directe i poètic, un títol així només pot ser precursor

de bons entramats d'idees. La lletra alif és la primera de l'alfabet àrab; mida i exemple que condicionarà tota la resta de l'alfabet, el pal estirat de l'alif té una forma semblant al número 1 i simbolitza Déu i la seva unitat.

Per Myriame (Mariéme Diallo), Mina (Ndéye Aminata Sall) i Oumy (Oumy Ndiaye), les tres membres d'ALIF, afegir a aquest simbolisme un altre de propi no significa cap manca de respecte, sinó tot el contrari: «amb la dona comença tot, la dona és l'alif». D'aquest inici, una continuació escrita en francès: «l'atac alliberador de la infanteria feminista». De manera intel·ligent, el grup ha sabut combinar la cultura simbòlica i política amb aquesta mescla lingüística que moltes vegades, en la història contemporània del Senegal, s'ha enfrontat (per exemple en els discursos marxistes i musulmans sobre els drets humans i socials). Però els jocs de paraules acumulatius continuen: si ALIF és la teoria, *Dakamerap*, el títol del disc, en serà la pràctica. Mitjançant el rap van documentant, amb l'objectiu subjectiu d'una càmera, la quotidianitat de Dakar: «petits autobusos sense frens, dones de fer feines que treballen gairebé com esclaves, el tabú de l'incest amb una mare que li explica a la seva filla en una carta com fou violada pel seu pare (*sóc la teva mare però també la teva germana...*), homes de negoci que es queden els diners dels que volen obtenir visats per anar a algun país europeu, la catàstrofe de l'enfonsament del vaixell Joola l'any 2002, amb un miler de víctimes...¹⁴⁷» Amb l'artefacte narratiu de la *dakamerap*, ALIF no només destaca per ser el primer grup exclusivament de noies, sinó per una reflexió i creativitat per sobre de la mitjana. Sempre amb un esperit aglutinador de conceptes, les seves influències, com les de molts altres joves que es decideixen pel hip hop, seran una barreja diària de notícies a la ràdio,

xerrades de perruqueria, tertúlies polítiques, records, converses amb els amics, lectures i, sempre, hip hop i més hip hop que, retroalimentant-se, s'anirà escolant per tota la casa.

RAP: CENSURAT AL CONGO PERÒ AMB INTERÈS PER ALS POLÍTICS A BENÍN

El que és més homogeni del «hip hop africà», i el que permet recórrer quilòmetres amb més facilitat que amb altres etiquetes anomenades també «africanes», és precisament la voluntat de la comunitat que el hip hop sigui hip hop. Una vegada dins d'aquest receptacle, història, política i societat n'adapten les diferències o, per ser més justos, la capacitat que té el hip hop per adaptar-se permet que sigui funcional allà on es trobi, dels esquimals als barris més acomodats de Suècia o Alemanya, dels aborígens australians als xinesos postcomunists. Dins del continent africà passarà exactament el mateix: poc i molt tenen a veure els que un dia van ser infants soldats a Sierra Leone amb els joves de les classes altes de Madagascar o Tanzània, però tots ells han trobat en el hip hop la manera d'existir més enllà d'on els havien col·locat els adults.

A Benín, com a altres països francòfons —Burkina Faso, Mali, Togo...—, l'escena de Senegal ha ajudat a generar un tipus d'estil semblant i que depassa la frontera de l'edat. Un dels grups més coneguts de Benín, H2O, parla dels seus inicis a mitjan anys 90 com un temps en què ningú no creia que aquesta música arribés gaire lluny: «Ara els adults compren les nostres cassetes perquè també s'hi veuen reflectits». Aquest èxit els ha permès d'esdevenir líders d'opinió: «Tots coneixem la mutació nocturna dels polítics, com si fossin rèptils. Pel matí tots tenen l'altra cara, la que ens mostren a tothom, que propaga la idea que es cuiden dels problemes de la gent, però això no és veritat. Nosaltres

no deixem de denunciar els polítics i tot el que hi ha darrera seu.» Malgrat tot, els partits polítics no van dubtar a demanar-los suport en les darreres eleccions presidencials, però H2O va refusar¹⁴⁸.

* * *

A Kinshasa, pel rapper Pasciphik «l'impacte de la censura ha tingut una influència negativa però també positiva. Negativa perquè la censura ha paralitzat una mica el desenvolupament del rap, que encara és recent a la societat congoleesa; positiu perquè amb la censura va venir la solidaritat i la confiança entre tots els que fem hip hop, i també ha servit perquè la societat en general presti una mica més d'atenció a aquesta música».

Però, més enllà del contingut polític, la censura podria haver vingut de la mateixa indústria del disc, ja que la vella guàrdia de la rumba congoleesa hauria perdut públic amb l'augment popular del hip hop. Aquest intent, en una societat on la música és imprescindible, ha aconseguit tot el contrari: «Ara som més escoltats a Kin [Kinshasa] que fa dos mesos» —afirma Lexus Legal, del grup Pensee Negre Brute. La barreja del hip hop amb la rumba sembla que de mica en mica va guanyant la confiança dels congolenys: el hip hop ha arribat per a quedar-se¹⁴⁹.

TANZÀNIA: DE LA POESIA SUAHILI AL «HIP HOP MASSAI» DE X PLASTAZ

La capital de Tanzània, Dar es Salaam, s'ha convertit en els darrers anys en un dels centres de hip hop més importants de tota l'Àfrica. El bullici fins i tot comença a atreure l'interès dels

especialistes, de les ràdios i dels clubs afronord-americans, promoguts també per la comunitat immigrada als Estats Units: tornem a la història de l'oceà.

Segons Ndani ya Bongo¹⁵⁰, abans que el rap fos popular a Tanzània, el reggae era un dels estils predominants entre els joves, però mica en mica —ho escriu l'any 1998—, l'associació entre cultura juvenil i música es limitarà a un únic gènere: el rap. «En un país on la meitat de la població té menys de quinze anys, la influència de la música és molta. [...] Per a les joves generacions, el rap té un paper cabdal en el procés transcultural que viu Tanzània. Això pot resultar confús en la generació que va créixer amb la política de Nyerere. Tot i que Nyerere és encara molt respectat entre els joves i els vells, els seus plans agrícoles socialistes han anat fracassant [com hem anat comentant, les raons d'aquest fracàs varien depenent de l'òptica amb què es miri. Malgrat tot, Julius Nyerere ha estat una de les figures polítiques africanes més importants de després de les «independències»] i cada vegada són més els que es veuen obligats a traslladar-se a la ciutat, amb el consegüent augment de l'atur.» Això fa que moltes de les crítiques es dirigeixin cap a l'exterior, i que s'ataqui a una cultura estrangera que cada vegada és més present després d'anys de cert tancament cultural pel règim proteccionista de Nyerere. Com passa al Congo, el hip hop es veu com una d'aquestes agressions de l'exterior, una prova més de l'imperialisme nord-americà (continuarem amb la tònica, doncs, de recalcar l'origen del hip hop com a «purement» nord-americà). Però com passa a altres regions, la inevitable desconfiança envers un fenomen que mou masses poc a poc s'anirà diluint. L'exemple d'altres països africans on l'estil musical ha articulat una cada vegada més creixent comunitat d'opinió, a

més de la mescla amb les llengües locals, el parlar de coses properes, i la incorporació d'elements musicals «autòctons» faran que aquesta «agressió imperialista» s'equipari a la irrupció d'internet. Ambdós, malgrat la importació, permeten l'apropiació. Recitant en suahili, II Proud dirà: «vaig canviant i després suau, amb un so, estic a dalt, sóc el Nyerere del rap».

Ndani ya Bongo explica que el hip hop ja era conegut a Tanzània «gairebé des que va aparèixer el primer disc de rap americà, malgrat que la distribució fos inexistent. A principis dels anys 80, les connexions transnacionals proven que són efectives amb la introducció del gènere a Tanzània», principalment pels llaços amb la comunitat emigrada als Estats Units. Durant aquells anys, els joves que comencen, incapaços de rapejar en suahili, ho faran en anglès. Diu la història local que l'any 1991 la International School of Tanganyika de Dar es Salaam va organitzar unes jornades culturals. Molts dels estudiants presentaven danses o cançons tradicionals, però dos germans, Big X i Cool Mo'C, volien rapejar. Van decidir escriure un tema sobre la sida recitat exclusivament en suahili. El mateix any ja circulava una casset de Saleh J, però amb lletres que el mateix Saleh havia traduït dels temes més coneguts del hip hop nord-americà. En poc temps, el rap en suahili va dominar l'escena: la forta competitivitat, una de les claus de l'evolució local del hip hop, va fer que cada vegada l'esforç i la professionalitat consolidessin un estil que, a Tanzània, naixia a l'institut.

* * *

A l'escrit de Ibrahim Noor Shariff «Islam and secularity in Swahili literature: an overview¹⁵¹», el professor fa una introducció a la riquesa de la literatura suahili, tant oral com escrita. Durant segles, els

mestres de la paraula, mitjançant la recitació poètica, trobaven la manera d'expressar i tractar tots els temes, encara que fossin tabú o delicats a nivell polític. Fins fa unes dècades, entre els suahili els literats es destacaven pel seu coneixement de l'Islam i per la seva habilitat poètica en l'ús de tot tipus de metàfores, substitucions i símils quan no podien parlar directament d'un tema o d'una persona. Durant molt de temps, les quatre grans àrees de la poesia suahili eren els consells, la pregària, les narracions èpiques —normalment amb missatges islàmics i fragments de la vida de Mahoma— i els problemes que sorgien del dia a dia. Una de les formes poètiques més utilitzades, l'*utenzi*, és idònia per a explicar contes, recordar fets històrics, aconsellar a la població sobre temes de fe, d'educació sexual o fer propostes de gestió social. Segons Noor Shariff: «L'Alcorà ha esdevingut la influència més important en l'expressió literària, tant pel contingut com per l'estil. Si en molts casos l'Alcorà es pot llegir com poesia, els poetes suahili descobriren en el seu llenguatge ja de per si procliu a la poesia una font inesgotable per a articular-la (...) A l'Islam la tasca més noble és explotar les possibilitats innates de cadascú per a posar-les al servei de tota la comunitat i de Déu.» El poeta suahili serà molt conscient d'això i en farà el principal propòsit.

L'idioma suahili, parlat per uns cent milions de persones —concentrades majoritàriament a l'Àfrica de l'est—, «té un gran repertori de paraules que poden ser rimades, a més de tenir una estructura lingüística que facilita la mètrica i la rima —els dos principals aspectes que distingeixen la poesia suahili de la prosa. La llengua suahili coneix bé aquest recurs i l'ha explotat com a mínim des de fa deu segles. L'art era tan avançat al segle XIX que esdevingué una de les principals eines de comunicació». A Tanzània, amb l'elecció del president Mkapa (1995) i la liberalització política, les xifres de 1997 indicaven que,

només a Dar es Saalam, es publicaven un centenar de diaris i revistes. En molts dels diaris, com escriurà Ali Mazrui, ocuparà un lloc destacat la secció de poemes al director «amb una gran varietat temàtica: inflació, salut, política governamental... A la cultura suahili existeix una escola de pensament que argumenta que les converses quotidianes han de provar d'aproximar-se el més possible a l'elegant llenguatge de la poesia. Aquests poemes als editors dels diaris de Tanzània formen part d'aquesta tradició».

Als Estats Units, la poesia afronord-americana, especialment la reivindicativa, va influenciar directament els primers anys del hip hop. Amb la consolidació d'aquest, estils paral·lels com l'*spoken word* —recitació competitiva i d'escenari com el hip hop, però sense cap base musical— han permès que l'estil no s'estanqués o evolucionés tan sols pel seu cantó musical. Molts poetes que van començar «només» escrivint i recitant ara formen part dels grups de hip hop menys comercials, reivindicant-ne uns orígens que amb el temps s'han anat pervertint. El rap de la MTV, el més difós internacionalment i, és clar, el que més arriba a l'Àfrica via satèl·lit, moltes vegades no sembla tenir relació directa amb la creació poètica contemporània. Però és inevitable que les persones interessades per la poesia sentin curiositat pel rap i la seva capacitat expressiva. A Tanzània potser encara no ha passat, o potser ja és del més normal, però tard o d'hora els practicants de les formes poètiques més tradicionals i els joves rappers acabaran treballant i influenciant-se mútuament. Formes com l'*utenzi*, com hem vist, porten segles de tradició narrativa, piruetes orals, habilitat comunicativa i treball sobre la comunitat; res d'això no és aliè al hip hop.

* * *

Una de les formacions de Tanzània que comencen a tenir més ressò fora del país és X Plastaz. *X* de *six* (són sis els seus membres) i *plastaz* de *plaster* (escaiola, tirita...), el seu nom descriu una mica la seva intencionalitat: guarir les ferides socials que ells mateixos també han patit. «No vaig anar molt de temps a l'escola, el meu pare s'ho gastava tot en beguda i dones...» —diu Gsann, un dels tres germans que constitueixen, amb dos parents més i un cantant massai, els X Plastaz. Una mica allunyats de l'escena local de Dar es Salaam, X Plastaz van sorgir a Arusha. A finals dels anys 90, ja treballant amb el hip hop, van conèixer a Yamat i Lesikar, dos germans militants de l'associació Aang Serian per a la defensa del patrimoni cultural dels massai [www.aangserian.org.uk]. Els dos germans, que són d'un petit poble allunyat de la ciutat d'Arusha, van esdevenir una influència molt important per als X Plastaz, que van veure les possibilitats d'incloure aspectes de la música massai al hip hop. Yamat, que era el millor cantant de la seva edat del poble, va posar-se a treballar amb Gsann, actuant per Moshi i Arusha i enregistrant, al gener del 2001, dues cançons que «per primera vegada a la història reunien hip hop i música vocal massai¹⁵²». Barreja del suahili dels X Plastaz i els cants de Yamat, que són exclusivament en maa, la formació ha aconseguit ràpidament l'èxit més enllà d'Arusha. El 2002 van fer una gira per Holanda i Bèlgica, a més de recórrer molts dels festivals africans. Les seves lletres sobre l'atur, la droga o la dificultat de la vida al carrer, i la voluntat de reivindicar unes arrels comunes, fan que cada vegada hi hagi més gent a Tanzània interessada per aquesta formació. X Plastaz estan fent un gran esforç per aglutinar generacions i perquè es deixi de veure el hip hop com un fenomen passatger o una moda importada.

SIERRA LEONE: EL HIP HOP DELS NENS SOLDATS

2,5 milions de refugiats (la meitat de la població), 200.000 morts del 1997 al 2002, dels quals uns 40.000 eren menors, a més dels 20.000 víctimes de violacions... Sierra Leone va ser durant uns anys sinònim de malson, però també de la pitjor hipocresia mundial. Venda d'armes, estratègies geopolítiques i econòmiques, intervenció «humanitària»... Sierra Leone, *casualment*, és un dels principals exportadors de diamants del món; però durant aquell temps també es convertí en exportador d'imatges de nens drogats i armats amb fusells AK-47.

Tot i que la guerra es va acabar oficialment el 2002, la situació dels nens soldats que hi van sobreviure és un veritable drama que ha d'afrontar tota la societat, i més si tenim en compte que gairebé la meitat de la població és menor d'edat. L'obsessió dels joves per emigrar, amb una idolatria de països rics com els Estats Units, fan que, encara que pugui semblar paradoxal, el hip hop funcioni com a mecanisme psicològic. Es diu que Sierra Leone és un país de fantasmes que amb els seus crits omplen la nit de la capital, Freetown; els murs amb grafitis sobre grups i figures del hip hop tant local com nord-americà, encerclen el paisatge. Nens que van créixer entre les guerrilles o adolescents que ara ja són adults han adaptat la cara més violenta del hip hop al seu dia a dia, però amb una diferència: «Aquests nois han conegut molta més violència i misèria que el més dur dels rappers nord-americans¹⁵³.» Una de les figures més conegudes del hip hop estereotipat de violència entre bandes, diners i sexe dels Estats Units és Tupac Shakur, assassinat a trets i convertit en màrtir. A Sierra Leone, la seva cara va esdevenir un símbol per a tota la joventut, i fins i tot grups armats de joves i nens soldats arrasaven pobles sencers amb la imatge de la seva cara impresa a les samarretes, tatuada als braços o gravada als fusells. Difícil d'oblidar.

Costa de trobar un rapper a Freetown que no faci referència a la guerra. Lletres per a treure-ho tot, per a compartir el dolor, per a sortir-se'n... Jimmy B., de trenta-cinc anys, va poder escapar de la guerra vivint als Estats Units i a Sud-àfrica, tot i que no va perdre mai el contacte amb el país perquè hi anava sovint. Des del 1990 es va convertir en una de les figures del hip hop nacional, amb lletres sobre el nou esclavatge o la condició de les dones i els infants. Una vegada acabada la guerra va instal·lar-se a Freetown i creà el Paradise Recording Studio: «El Paradise és una veritable escola de la indústria musical, amb Jimmy B. com a productor, mentor i germà gran¹⁵⁴». Produïx una quarentena d'artistes de hip hop, r&b i *música de vi de palma* propera al highlife. Tot i la inevitable còpia dels seus ídols nord-americans, el hip hop local poc a poc va agafant més personalitat. Jimmy B. sembla tenir molt a veure amb aquest incipient però significatiu canvi d'actitud: «Téim una cultura; en lloc de l'anglès per què no rapegeu en krio, temné o limba? De totes maneres la gent que parla anglès tampoc no us entenen [...]». Com escriurà Eric Pape, la majoria de joves volen marxar, però el fet que comencin a pensar en un retorn a Sierra Leone és «veritablement una petita victòria». L'exemple de Jimmy B., sens dubte, és un referent clau: «El meu cor sempre ha estat aquí, m'estimo el meu país més que a mi mateix. Hi ha tant per fer... I tot just acabo de començar.»

ACULTURACIÓ: HIP HOP I INTERNET

Un dels directoris que més representen el conjunt del hip hop fet a l'Àfrica és *Africanhiphop.com*. Dividit per països, amb desenes i desenes d'articles, notícies, fòrums de discussió i fragments d'àudio, la

pàgina web s'ha convertit en un referent de l'escena panafricana. Tota aquesta efervescència, però, estarà poc representada en el mercat internacional. Només uns quants discs arriben a comercialitzar-se fora del continent i les recopilacions es fan moltes vegades amb una intenció anecdòtica i poc representativa.

Com hem anat veient el hip hop a l'Àfrica es troba més enllà dels prejudicis habituals —tant sobre hip hop, l'aculturació o els joves africans. Com a fenomen recent i massiu, el hip hop entra directament al terreny social, sobrepassant molts dels rols jeràrquics establerts entre comunicador i receptor, o com a mínim, ampliant-los. És el mateix que — de manera paral·lela però sovint compenetrada— ha succeït amb internet: expansió de les veus, accés menys restringit, canvi de rols... Si per a alguns aquests dos fenòmens són clarament una «invasió», la història ens demostra que, com hem anat repetint, les coses no són tant evidents com les voldrien els essencialistes. Com explica Ferran Iniesta: «La doctrina essencialista s'ha referit a l'aculturació com una pèrdua d'identitat en el sentit d'una pèrdua de les bases culturals inherents a un poble. [...] Però mai no hi ha hagut essències culturals immutables, ni les societats resten iguals a sí mateixes per sobre del temps i l'espai on es situen. Ni tan sols aculturació, a l'Àfrica del present, significa pèrdua de característiques fonamentals de la historicitat negra; aculturació és adquisició de nous elements culturals en qualsevol pla de la vida social, i la seva intensitat i la síntesi que es produeixen són molt diferents segons els països i els grups socials que es considerin. S'ha de limitar la imatge d'influxos externs permanentment amenaçadors del fonament inicial d'una suposada eternitat africana.[...] No tenim per què associar aculturació a naufragi d'un tipus de societat, perquè el normal, abans del segle XIX,

ha estat el canvi reorganitzador del propi model sense arribar a la destrucció de totes les seves bases de sustentació¹⁵⁵.»

Rapejant des de Gabon, Lord Ekomy Ndong parla «d'una ciència superior a la digital, que empra el canal biològic i natural per a accedir a una massa d'informacions i coneixements que no estan limitats per l'espai i el temps¹⁵⁶»: «Combien de siècles avant ton Internet/ l'ancêtre se connecte avec mon intellect (...) ta conscience, ta source de science que tu pleurais à la naissance.»

AFRO@DIGITAL, DOCUMENT SOBRE REVOLUCIÓ DIGITAL

«És necessari fer un esforç per a deixar enrere tots els estereotips catastròfics que dominen la visió que és té sobre les TIC (tecnologies d'informació i comunicació) a l'Àfrica.» El realitzador Balufu Bakupa-Kanyinda va pensar que una de les maneres més fàcils d'anar creant un altre tipus d'opinió era mostrar què passava realment al seu voltant. Amb una petita càmera digital i viatjant a una desena d'estats africans, reuneix més de 60 hores de gravació i desenes d'entrevistes, que concentrarà en els 52 minuts d'un documental titulat de la manera més directa possible: *Afro@Digital* (2002).

Bakupa-Kanyinda va néixer a Kinshasa l'any 1957 i ja abans havia fet altres treballs cinematogràfics, com *The Draughtsmen Clash* i *Article 15 A*. Decidir-se pel documental fou fàcil: necessitat de fixar, escoltar i trencar tòpics. Perquè si ens hem de refiar de les estadístiques, al continent africà només una reduïdíssima quantitat de persones tenen ordinadors, del que es pot deduir que l'impacte de les noves tecnologies és escàs. Però el que es fa difícil de registrar amb dades, «sortir i mirar» pels carrers de les ciutats africanes ho

facilita: només en un any, per exemple, a Bamako es va passar de 1 a 100 cibercafès. I si, a més, l'ordinador sovint és compartit per diversos usuaris a la vegada (trencant la idea d'un ordinador per a una persona), l'accés es multiplica. «Els africans tenim una gran capacitat per emprar les noves tecnologies informàtiques quan podem accedir-hi; és clar que encara hi ha una distància enorme entre infraestructura i tecnologia, però crec que canviarà de manera molt ràpida.» L'èxit d'aquesta velocitat de canvi és la possibilitat de saltar-se un pas: a nivell informàtic, per exemple, del no-res ja s'està passant al *wireless*, sistemes sense cables i de codi obert, que abarateixen els costos d'instal·lació. Mentre a Occident el pas del mig va possibilitar l'evolució que es va viure durant els anys 80 i 90, al mateix temps, però, fa més lenta la ràpida substitució per una nova manera d'entendre les TIC —més descentralitzada i amb menys presència dels monopolis. Aquest salt també s'ha donat en el camp de la telefonia, un altre dels grans canvis que s'estan vivint a l'Àfrica a nivell de comunicació. Com explica el mateix Bakupa-Kanyinda, «a mitjan anys 90, quan havíem de filmar una pel·lícula estàvem completament aïllats de l'exterior i havíem d'anar als hotels de quatre estrelles per a poder tenir un accés normal al telèfon. Hi ha gent que ha estat esperant que li posessin la línia telefònica durant vint anys. Ara, d'un dia per l'altre, milers d'africans tenen telèfons mòbils, i això cada vegada es nota més a nivell de desenvolupament». A Senegal, per exemple, una de les claus per a lluitar contra les eleccions presidencials fraudulentes tan habituals —promogudes sistemàticament per països com França— van ser els mòbils. A cada escola electoral de cada poble hi havia persones que controlaven el recompte directe i el comunicaven telefònicament, evitant que els resultats es canviessin

en fer-se el recompte total de vots a la seu central. Amb aquest control directe, les autoritats i l'oficina francesa d'Ajuda al Desenvolupament [d'eleccions fraudulentas] no van poder modificar els resultats.

Al documental, veiem casos concrets d'aquest dia a dia, com per exemple un *marabout* que utilitza el mòbil i l'email per a respondre els dubtes que els fidels li plantegen, en lloc de contestar per carta com fins llavors, amb el guany de temps i accessibilitat que això implica. A Mauritània, els cibertès tenen molta popularitat, i a Senegal la dissenyadora de moda Oumou Sy, que va obrir un dels primers internet cafès de l'Àfrica de l'oest, explica com gràcies a la seva pàgina web pot vendre la seva roba per tot el món. L'ús de les càmeres digitals també va facilitar al director del documental una intimitat amb els entrevistats que una càmera de 16 mm no permet. La irrupció al món del cinema d'aquests tipus de càmeres, molt més barates i manejables, ha canviat també la seva manera de fer pel·lícules: «Amb aquestes càmeres podem filmar la cel·la on havien tancat a Nelson Mandela o Robben Island com si fóssim uns turistes més, el que ens permet de recrear d'una manera més senzilla i ràpida la memòria col·lectiva de tots nosaltres.»

SOFTWARE LLIURE: ABULL (ASSOCIATION BURKINABÉ DES UTILISATEURS DE LOGICIELS LIBRES)

El codi obert dels programes informàtics abarateix molt els costos d'adquisició, que amb els monopolis —per exemple, de Microsoft— són una de les traves a l'Àfrica. A més, el sistema obert permet un accés directe al codi i, per tant, dóna la possibilitat de compartir la informació entre tots els usuaris i adaptar-la a les

necessitats específiques de cadascú. Les associacions de promoció d'aquest tipus de codi cada vegada són més per tot el continent. L'associació dels usuaris de software lliure de Burkina Faso va començar a mitjan anys 90 a organitzar cursos de formació, però no ha estat fins un temps després quan, amb la irrupció dels joves i l'abaratiment dels ordinadors, han pogut incidir de manera directa en la societat. Per a Sylvain Zongo, un dels seus membres, amb la utilització del software lliure es pot mobilitzar a una gran part dels joves, no només als programadors, ja que una cosa molt important a treballar són tots els continguts de les pàgines web. Els grans costos de les llicències d'explotació dels programes fan que a nivell educatiu, però també a les empreses, l'interès pel codi obert estigui cada vegada més estès¹⁵⁷.

TIMBUKTU CHRONICLES: BLOG PANAFRICÀ

Els blogs han estat una de les revolucions a nivell d'usuari que ha viscut internet a principis dels segle XXI, popularitzant-se per tot el món especialment a partir del 2004. Aquests diaris personals només requereixen uns mínims coneixements informàtics per a crear-los i eviten la infraestructura que acostuma a haver-hi darrera d'una pàgina web. Un dels seus èxits és la distensió formal i els continguts breus: des d'adolescents a periodistes, els blogs són tan variats com les persones que hi ha al darrera de les històries, que normalment s'arxivem cronològicament com els diaris personals.

Amb el terme *Timbuktu Chronicles* es coneixen els llibres escrits per africans en àrab o en caràcters àrabs (aljamiat), que acostumen a contenir una narració llarga, i produïts als centres polítics i religiosos importants de l'Edat Mitjana com Tombuctú, Gao o Djené, a l'actual Mali. Un d'aquests llibres és *Tariḵ al-Fettash* de Mahmud Kati (s. XVI),

declarat obra representativa de la Humanitat i reeditat cada any per la Unesco. Kati es considera el primer historiador africà, i fou fill del toledà Ali Ben Ziyad. Però abans de continuar amb el passat, tornem al present (barreja de temps, impossible no fer-ho).

Recollint aquesta tradició, a principis del segle XXI Emeka Okafor va titular així el seu blog. Volia crear un llistat exhaustiu d'anotacions sobre «emprenedors, innovació, tecnologia, remeis pràctics i altres activitats autosostenibles que es porten a terme a l'Àfrica». Via email, el gener de 2005, li pregunto per què va començar el projecte: «Vaig trobar que l'activitat científica, tecnològica i emprenedora del continent era molt més rica del que em pensava, així que vaig començar a crear un nexa entre tots aquests fenòmens, sense cap intenció de lucre. La passió em compensa la manca de recursos...» Aquest interès no parteix de les grans empreses o de l'estat, sinó que sempre ve d'iniciatives privades, moltes vegades d'associacions o de persones individuals, com per exemple inventors: «Crec que les tecnologies sostenibles seran d'un gran ajut per al continent. La promoció de la tecnologia sense fils per tota l'Àfrica o l'adaptació de l'energia solar a Kenya en són dos exemples».

Timbuktu Chronicles (www.timbuktuchronicles.blogspot.com) està escrit en anglès i dóna l'opció de poder debatre cadascuna de les notícies o comentaris que publica constantment. Entre les moltes informacions que Okafor recull, i a tall d'exemple, hem recollit i resumit algunes de les publicades entre setembre i novembre del 2004:

- *Anywhere Books* (www.anywherebooks.org) (Uganda): Biblioteca mòbil instal·lada en una camioneta i equipada amb un portàtil, una impressora, guillotina i enquadernadora, que va pels

pobles d'Uganda imprimint gratuïtament llibres per als nens. El projecte té el suport de la biblioteca nacional d'Uganda i funciona des del 2003.

- *Vukani Bafazi!* (Sud-àfrica): *Vukani Bafazi!* va ser creada per Nosipho Mfengwana. Noshipo es va formar a mitjan anys 90 en un taller d'estampació de seda dins del projecte Philani Flagship per a dones sense feina. Noshipo, una emprenedora nata, va convèncer a tres companyes per a començar *Vukani Bafazi!* (Dones, desperteu-vos!). Donen feina a les comunitats històricament més desfavorides mitjançant pràctiques creatives. Un dels seus projectes és el *Hip hop / Vukani Bafazi.*»

- Actualització de la nevera entre pots (Sudan): Mohammed Bah Abba va inventar un sistema de refrigeració que ara ha estat adaptat i comercialitzat per l'associació de Darfur Women's Association for Earthenware Manufacturing. L'artefacte és un recipient que en conté un altre de més petit amb una tapa de fang. L'espai entre els dos recipients s'omple de sorra, creant una capa aïllant entorn del pot petit. La sorra es manté humida afegint aigua unes dues vegades al dia. Cada «nevera» pot contenir fins a 12 kg de verdures, i costa menys d'un euro de produir. Aquest invent permet de conservar els aliments molt més temps; per exemple, els tomàquets es guarden fins a vint dies enlloc dels dos habituals a l'exterior.

- Tecnologia mòbil (Somàlia): Sense govern central, Somàlia ha vist evolucionar la indústria del wireless gràcies a la manca de control dels permisos per part de l'estat. A Mogadishu, els clients dels internet cafès poden gaudir d'una velocitat de connexió molt alta gràcies a les *ethernet*, xarxes externes desenvolupades per les companyies amb costos molt baixos.

- Autotransfusions d'emergència (Nigèria): el doctor Oviemo Ovadje ha inventat un sistema per a fer transfusions de sang d'un mateix anomenat EatSet. De molt baix cost, aquest sistema permet als metges d'intervenir de manera ràpida, per exemple en accidents de trànsit, recuperant la mateixa sang del ferit.

- KACE (Kenya Agricultural Commodity Exchange): Aquest projecte *wireless* permet als agricultors d'accedir diàriament als preus de la fruita i de la verdura d'una dotzena de mercats, ja sigui mitjançant un missatge de text o un SMS. L'objectiu és que els agricultors puguin estar informats per a negociar els preus de venda decentment. El KACE va començar a funcionar l'any 2003 i envia més de 2000 SMS al mes. «Aquests projectes que adapten mecanismes de *wireless* als recursos locals cada vegada estan més estesos per tot el continent, on els primers exemples es troben entre els agricultors de Kenya, Senegal, Uganda, Mali...»

EPÍLEG: LES ALTRES TIMBUKTU CHRONICLES

La història no l'escriuen els vencedors, l'escriuen els morts i l'expliquen els vius. Explicar, joc d'interessos, indigestions, oblots, malentesos, omissions i, inevitable, la manipulació. D'aquí surt la idea, ja que els vencedors, el seu poder, manipula. Però ni són els únics ni volen ser-ho... Unes notes al marge d'una pàgina ens demostren que el vençut també escriu la història, que el viu la recorda i que, com passa ara, són molts el que ni tan sols senten el desig d'escoltar-la.

Quan la història esdevé fulletó estripat i exempt de complexitat; quan ens recreem en aquelles línies clares i perfectes, sense matisos ni discontinuïtats; quan la història explicada és una massa de dades uniformes en realitats allunyades... Llavors ja no en

queda cap dubte: el vencedor va escriure la seva història. Creure en ella es descreure d'un mateix, escopir al mirall.

Què li succeí a Espanya perquè s'oblidés d'ella? Diguem, per exemple, la frase: «fills d'exiliats espanyols». Encara quedarà algú que relacioni aquesta frase amb les terres que travessa el riu Níger? Potser l'Espanya indigesta ha devorat —ennuegant-se— fins a l'últim dels sospirs andalusins? Si la història és canvi, si la història l'escriuen els morts perquè l'expliquin els vius, si podem sortir del «vintcentrisme» —on sembla que tot va succeir al segle XX, escala i únic patró— i veure el transcurs dels segles en nosaltres mateixos, si volem escoltar la veu de Marc Aureli com si sortís de la ràdio per a dir-nos: «Res és nou, tot és habitual i d'escassa durada», si la història no és més que paradoxa —deia—, res millor que tafanejar el llibre d'Ismael Diadié Haidara i Manuel Pimentel *Los otros españoles. Los manuscritos de Tombuctú: Andalusíes en el Níger*¹⁵⁸. Sí, tafanejar, sense afany de voler-ho saber tot, sense pretensió de professionalitzar la història; amb intrusió interessada.

«Con las caravanas no sólo llegó la prosperidad y la riqueza a las ciudades saharianas. También cabalaron a lomos de los camellos la cultura y los libros. Las grandes ciudades caravaneras, como Chinguetti, Walata o Tombuctú, se convirtieron, además de en grandes mercados, en centros intelectuales que atraían a doctores, hombres de fe y sabios desde rincones muy lejanos, por su florecimiento cultural, artístico y religioso. [...] Cuando algún nuevo texto llegaba de Al Ándalus, Arabia, Fez o El Cairo, inmediatamente era copiado en textos manuscritos para satisfacer la demanda de los hombres sabios y las familias pudientes, que rivalizaban entre sí por acumular más, mejores y antiguos libros en sus bibliotecas.» (p. 145-146)

Ismael Diadié Haidara, co-autor del llibre, va néixer a Tombuctú (Mali) l'any 1957. A través d'aquestes pàgines podem

resseguir el seu arbre genealògic fins arribar al toledà Alf Ben Ziyad al-Quti, descendent de Witiza, l'últim rei god i pare de Mahmud Kati, considerat el primer historiador africà. Entre pare i fill van iniciar el que avui és la biblioteca que Ismael Diadié ha aconseguit reunir, habilitant un edifici per a la seva conservació a Tombuctú. Però amb això es creà molt més: la història no són més que anècdotes, les anècdotes es fragmenten i la vida s'allarga.

La paradoxa, una vegada més, a la història. Quan els plans d'estudi decideixen direccionar els fets, les generacions s'obliden i les coses «són». Però de la mateixa manera, les «altres» coses continuen sent, encara que callades. Ara ha parlat la part amagada o, com a mínim, una part d'ella. Ho ha fet sota el títol *Los otros españoles*. Quins altres? El joc d'explicar històries, titular-les... Aquí els «altres» són espanyols que van ser oblidats de la història d'Espanya. Només això —si és que això és poc.

«Cuando hablamos de nuestros grandes monumentos construidos bajo el periodo musulmán, siempre decimos que los hicieron los moros o los árabes. Ése es un gran error sociohistórico, como lo demuestra nuestra solvente escuela de arabistas. En verdad, fue la población hispanorromana, posterior y parcialmente islamizada, la artífice de la mayoría de esos monumentos que nos sorprenden, bien es cierto que influida por las corrientes culturales e intelectuales que las elites árabes y bereberes trajeron a la Península. Incluso, en muchos casos, el estilo andalusí, nacido en nuestra tierra, es el que se extiende por todo el norte de África. Pero nos educaron para pensar que los moros vinieron y después se fueron. Nosotros seríamos nosotros, y ellos, ellos. Y nosotros éramos buenos, y ellos, malos.» (p. 27-28)

* * *

Ara, les múltiples capes: la història, la història del llibre, la història dels seus autors, la meua pròpia història i la història de qui ho llegeix. Capes d'història. A la biblioteca que s'ha aconseguit conservar després de segles i reunir malgrat èpoques de dispersió, els manuscrits contenen més manuscrits, anotacions que Alí B. Ziyad o Mahmud Kati feien als marges; hi ha una biblioteca doble. En el llibre d'ara, el present, hi ha altres notes que s'escriuen al marge. Dubtes, idees —o aquest mateix escrit—: hi ha un llibre doble. La història doble, la dels morts i els vius —no parlem més de vencedors i vençuts— s'escriu i s'explica amb un únic mitjà: la doble voluntat d'explicar a l'altre explicant-se a un mateix. La intenció ja és secundària.

A Los otros españoles la història explicada ens mostra i ens amaga. Perquè ens explica. Capes i notes, amb una reivindicació clara: «Que España sepa descubrir el Al Ándalus que lleva en sus entrañas» (p.231), que la convivència és avui més necessària que mai i que unes cultures a priori diferents comparteixen més del que semblava. A les anotacions dels cantons —aquest mal costum que interromp, per necessitat, la fluïdesa del discurs imprès— escric els meus dubtes. No deixa de ser curiós —la paradoxa de la història— que es reivindiقي la necessitat de convivència a través d'uns relats tacats constantment dels episodis més sagnants. Els capítols del llibre, dedicats a biografiar aquests «altres espanyols», ens passen per segles de lluites inacabables, fanatismes, imposicions, injustícies i totes les emocions que comporta el distanciament de l'historiador.

Per què aquest mirar l'aparador? Una de les meves notes a llapis, al cantó, destaca, per exemple, com els autors deixen per un moment la posició còmoda del viu que narra els avatars dels segles i es descobreixen partícips de la història. El contrast és evident; quan, mirant

la vitrina del «passat», ens parlen de Yuder Pachá (s. XVI), diuen: «Este miserable comportamiento [verdugo de unos jóvenes mártires que no quisieron renegar de su fe cristiana] no es buena carta de presentación para el protagonista de esta historia. Pero no estamos aquí para juzgar a nadie, sino sólo para conocer vidas espectaculares. Sigamos, pues, con su epopeya, que promete ser larga y trágica» (p.168). L'espectacle ha de continuar i nosaltres, a la graderia, segurs. Però, què passa quan l'autor—historiador— viu la història, és a dir, surt a escena? «Algunas ocasiones fueron especialmente violentas para nosotros, como en el caso de una negociación para conseguir un guía [entre Mauritania i Mali]... Nuestro interlocutor se apoyaba sobre un póster con la imagen de Bin Laden. No era nada agradable tener que negociar bajo la mirada del terrorista idolatrado por aquel comerciante. [...] O cuando nos fue presentado un grupo de jóvenes. Uno de ellos lucía orgulloso una camiseta con la efigie del terrorista saudita, que también observé sobre motocicletas y vehículos. ¿Qué está pasando en el mundo musulmán para que un declarado asesino pueda ser considerado un auténtico héroe por los jóvenes?» (p. 25)

Les «vides espectaculars» es tornen menys espectaculars quan un viu aquest espectacle i en forma part. Això no significa, i espero no atreure la demagògia, que els autors facin una apologia de confondre termes i geografies; ni juguen amb els conceptes d'integrisme-islam-terrorisme ni poden allunyar-se'n. «Nuestro enemigo nunca debe ser el Islam ni los musulmanes. Nuestro enemigo debe ser el fanatismo allí donde se encuentre» (p. 26). Alhora es pregunta: «¿Por qué universitarias de cuarto o quinto de carrera deciden ponerse el pañuelo cuando ni siquiera sus madres lo llevaban ya?» (p. 25). L'historiador, perdut, confós per les seves pròpies pors, ja no sap acotar l'esdeveniment, la vida no s'atura...

La història, doncs, explicada a un mateix. A distància, la por desapareix. No veure aquesta continuïtat, aquest «res és nou, tot és habitual i d'escassa durada» de Marc Aureli; diferenciar entre ahir i avui és, encara que no ens agradi, fomentar la història desmembrada, lineal, mal explicada i pitjor digerida.

Malgrat tot, el llibre és un excel·lent compendi de vides que demostren aquests llaços que Espanya ha oblidat, com per exemple el poeta Al Fazzazi (Còrdova, 1229), les poesies del qual, encara avui, a Tombuctú, posen lletra als salms que milers de persones entonen a les portes de casa seva i des de les mesquites. O també la de l'arquitecte i poeta Es-Saheli (Granada, 1290), que creà, entre d'altres, la gran mesquita de Yenné i la de Djingareyber (Tombuctú), que segles després va ser una gran font d'inspiració per a Gaudí.

* * *

Unes últimes preguntes —les darreres anotacions després d'acabar-lo—: si al llibre es reivindica la incorporació dels «altres espanyols» al sistema educatiu de l'estat espanyol: «Los sabios andalusíes son genios españoles que merecen un reconocimiento público y su estudio en colegios y universidades» (p.28). Per què no reivindicar també, per exemple, l'estudi de l'àrab als instituts? I, per què no obrir les fronteres i donar papers a tots aquests fills descendents d'exiliats?

(Notes d'intrús, al marge...)

NOTES

1. Mongo Beti: *La France contre l'Afrique* (La Découverte, París, 1993)
2. Serge Latouche: *L'autre Afrique: entre don et marché* (Albin Michel, París, 1998)
3. Emmanuel Dongala: *Jazz et vin de palme* (Le serpent à plumes, París, 1996)
4. Diana Fuss: *En essència: feminisme, naturalesa i diferència* (Eumo/Universitat de Vic, 1999)
5. Abdallah Laroui: *El Islam àrabe y sus problemas* (Edicions 62, Barcelona, 1984)
6. Diana Fuss: op. cit.
7. Ibid.
8. Publicada originàriament a *The Sunday Independent* (Johannesburg) i reproduïda al *Courrier International*, n. 736 (París, 9-15 desembre 2004)
9. Filifing Diakitè: «Abandon de la pratique d'un cas de l'excision dans un milieu rural au Mali». Publicat a la revista *Musow* (<http://www.musow.com>)
10. Ana Carbajosa: «Ellos las prefieren blancas» (*El País*, Madrid, 28/03/2004)
11. «Troubling gender: homosexuality in an African society». Text presentat a la Sex & Secrecy Conference 2003, dins la 4th Conference of the International Association for the Study of Sexuality, Culture and Society (IASSCS) per Wendy Isaack (The Lesbian and Gay Equality Project, Johannesburg, Sud-àfrica) i Henriette Gunkel (Universitat de Colònia, Alemanya)
12. Ibid.
13. Citada al capítol «Islam in Senegalese literature and film» de Mbye B. Cham, del llibre *Faces of Islam in African literature*, editat per Kenneth W. Harrow (Heinemann, Londres, 1991)
14. Segons la ressenya del llibre de Susan Stringer: *The Senegalese Novel by Women: Through Their Own Eyes* («Francophone Cultures and Literature», vol. 7, Peter Lang, Nova York, 1996) feta per Natalie Sandomirsky i publicada a *H-AfrLitCine* (1998)
15. Mariama Bâ: «La fonction politique des littératures africaines écrites» (1981), citada per N. Sandomirsky (*H-AfrLitCine*, 1998)

- 16.** Pàgina web personal de Chikwenye Okonjo Ogunyemi:
<http://www.ogunyemi.net/momhome.html>
- 17.** Patricia Bifani-Richard: «Literatura oral: un antecedente a la literatura femenina» (*África internacional n. 18: La mujer en el África subsahariana*, IEPALA, Madrid, 1995)
- 18.** Mongo Beti i Odile Tobner: *Dictionnaire de la négritude* (L'Harmattan, París, 1989)
- 19.** Translit: *Diccionario de literatura del África subsahariana* (Translit / Virus, Barcelona, 2001)
- 20.** Entrevista a A. Sow-Fall al llibre de J. Gaasch: *La nouvelle sénégalaise: texte et contexte* (Xamal, Dakar, 2000)
- 21.** Kenneth W. Harrow (ed.): *Faces of Islam in African literature* (Heinemann, Londres, 1991)
- 22.** Extrets de <http://fr.allafrica.com> i <http://www.sentoo.sn>
- 23.** Maurice Taonezvi Vambe: «Subverting Traditional Images of Women in the Postcolonial Zimbabwean Novel» (Department of English, University of Zimbabwe, Harare, 1995)
- 24.** Per aprofundir una mica més a la vida i treball de Tsitsi Dangarembga:
<http://www.postcolonialweb.org/zimbabwe/td/dangarembgaov.html>
- 25.** Translit: *Diccionario de literatura del África subsahariana* (Translit / Virus, Barcelona, 2001)
- 26.** Ibid.
- 27.** A. Rodda: «Mujer y medio ambiente en África» (*África internacional n. 18: La mujer en el África subsahariana*, IEPALA, Madrid, 1995)
- 28.** Serge Latouche: *L'autre Afrique: entre don et marché* (Albin Michel, París, 1998)
- 29.** Jeanne Vickers: «La mujer africana y la crisis económica mundial» (*África internacional n. 18: La mujer en el África subsahariana*, IEPALA, Madrid, 1995)
- 30.** P. Bifani-Richard: «La mujer africana y la crisis económica» (*África internacional n. 18: La mujer en el África subsahariana*, IEPALA, Madrid, 1995)
- 31.** Ibid.
- 32.** Dawn Paley: «Women Pushed Aside As Men Seek Power» (gener 2005) i A. Alexander i Mandisa Mbali: «Africa Social Forum» (desembre 2004) a <http://www.zmag.org/RaceWatch/africawatch.cfm>
- 33.** Ibid
- 34.** A. Rodda: art. cit.
- 35.** Pàgina web del Green Belt Movement: <http://www.greenbeltmovement.org>
- 36.** «A Question And Answer Discussion With Prof. Wangari Maathai» (12/2004) publicat a la seva pròpia pàgina web: <http://www.wangarimaathai.or.ke>
- 37.** Ibid.

- 38.** Entrevista a Pacifica Radio, publicada a <http://www.qrd.org/qrd/www/culture/black/articles/asante.html>
- 39.** Per un estudi crític i fonamentat de l'afrocentrisme: Stephen Howe: *Afrocentrism, mythical pasts and imagined homes* (Verso, Londres, 1999)
- 40.** *Ibid.*, p. 279
- 41.** Wendy Isaack i Henriette Gunkel: «Troubling gender: homosexuality in an African society» (Sex & Secrecy Conference, 4th Conference of the International Association for the Study of Sexuality, Culture and Society, 2003)
- 42.** Eugene J. Patron: «Heart of lavender: In search of gay Africa» (*Harvard Gay and Lesbian Review*, 1995)
- 43.** *Ibid.*
- 44.** *Ibid.*
- 45.** *Ibid.*
- 46.** E. E. Evans-Pritchard: *Brujería, magia y oráculos entre los azande* (Anagrama, Barcelona, 1996)
- 47.** E. J. Patron: art. cit.
- 48.** Ifi Amadiume: *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society* (Zed Books, Londres, 1989)
- 49.** Mpumi Njinge i Paulo Alberton: «Everything must come to light» (Una coproducció de GALA - Gay and Lesbian Archives of South Africa i Out in Africa. Gay and Lesbian Film Festival, Sud-àfrica, 2002). Web de GALA: <http://www.gala.wits.ac.za>
- 50.** «We are women, hear us roar against pain and suffering» (*Sunday Times*, Johannesburg 2/8/98)
- 51.** *Behind the mask* és una revista sud-africana amb informació sobre algunes de les organitzacions de gays i lesbianes: <http://www.mask.org.za>
- 52.** Peter H. Katjavivi: *A history of resistance in Namibia* (Unesco, París, 1988)
- 53.** *El País*, 6 de març del 2005.
- 54.** Alguns directoris a internet sobre organitzacions de dones africanes: www.unpan.org/ngo-africa-directory/dest/Women.htm i www.sul.stanford.edu/depts/ssrg/africa/guide.html
- 55.** Directori de pel·lícules i documentals per i sobre dones a l'Àfrica a: <http://globetrotter.berkeley.edu/GlobalGender/africafilm.html>
- 56.** «Quel est le regard d'une femme cinéaste?» Entrevista a Anne-Laure Folly per Olivier Barlet (*Africultures*, París, 1997)
- 57.** *Ibid.*
- 58.** *Áfriques. L'artista i la ciutat* (Catàleg de l'exposició al CCCB, Barcelona, 2001)
- 59.** Ferran Iniesta: *El planeta negro* (Los libros de la catarata, Madrid, 2001)

- 60.** Kwasi Wiredu: «Cómo no se debe comparar el pensamiento africano con el occidental» dins del llibre *Pensamiento africano*, editat per E. Chukwudi Eze (Edicions Bellaterra, Barcelona, 2002)
- 61.** Citat a *Trois essais de philosophie anarchiste: islam, histoire, monadologie* de Daniel Colson (Ed. Léo Scheer, París, 2004)
- 62.** Samuel Oluoch Imbo: *An Introduction to African Philosophy* (Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 1998)
- 63.** Tsenay Serequeberhan: «La filosofía y el África poscolonial» a E. Chukwudi Eze (ed.): *Pensamiento africano* (Edicions Bellaterra, Barcelona, 2002)
- 64.** Ibid.
- 65.** Tsenay Serequeberhan (ed): *African Philosophy: the essentials readings* (Paragon house, St. Paul, 1991)
- 66.** Alamah Muhammad Iqbal: *La reconstrucción del pensamiento religioso a l'islam* (Trotta, Madrid, 2002)
- 67.** Jean-Luc Rannou: *François Laruelle et la gnose non-philosophique* (L'Harmattan, París, 2003)
- 68.** Olivier Le Cour Grandmaison: *Coloniser. Exterminer. Sur la guerre et l'État colonial* (Fayard, París, 2005) i també a l'article de l'autor «Sur la guerre et l'État colonial» (*Le Monde Diplomatique*, París, gener 2005)
- 69.** Edward Said: *Orientalismo* (Debate, Madrid, 2002)
- 70.** George Lang: «Through a Prism Darkly: Orientalism in European-Language African Writing», a Kenneth W. Harrow (ed.): *Faces of Islam in African literature* (Heinemann, Londres, 1991)
- 71.** Nelly i Laroussi Amri: *Les femmes soufies ou la passion de Dieu* (Dangles, St.-Jean-de-Braye, 1992)
- 72.** Zidane Meriboute: *La fracture islamique: demain, le soufisme?* (Fayard, París, 2004)
- 73.** Ibid.
- 74.** Amadou Hampaté Bâ: *Vie et enseignement de Tierno Bokar* (Seuil, París, 1980)
- 75.** Ibid.
- 76.** Translit: *Diccionario de literatura del África subsahariana* (Translit / Virus, Barcelona, 2001)
- 77.** Amadou Hampaté Bâ: *Amkūl.lél, el nen ful* (Límits, Andorra, 1996)
- 78.** Entrevista a *Le Pays* (Ouagadougou, 26/02/2003).
- 79.** <http://www.enda.sn>
- 80.** Mongo Beti: *La France contre l'Afrique* (La Découverte, París, 1993)
- 81.** Chinua Achebe: *Home and exile* (Canongate, Edimburg, 2000)

- 82.** El 2 de desembre del 2004 la justícia de Luxemburg arxiva la investigació de la cambra de compensació internacional Clearstream, un dels principals notaris dels paradisos fiscals (*Billets d'Afrique* n.132). El cas de Clearstream va sortir a la llum amb la publicació del llibre de Denis Robert i Laurent Beccaria: *Revelaciones. Investigación en la trastienda de las finanzas internacionales* (Foca, Madrid, 2003)
- 83.** François-Xavier Verschave: *La Françafrique, le plus long scandale de la République* (Stock, París, 1998). Web de Survie: <http://www.survie-france.org>. Verschave morí el juny del 2005. Podeu consultar el dossier que vam realitzar en homenatge seu a <http://www.oozebap.org/text/verschave/>.
- 84.** «Quan Chirac va dir que la democràcia no és per a Àfrica, estic segura que els polítics francesos en general pensaven el mateix...» Odile Tobner, entrevistada per J. M. Volet i A. Ntonfo a *Neocolonialismo francés en África, una historia criminal que continúa* (www.oozebap.org, Barcelona, 2006)
- 85.** Laure Coret i François-Xavier Verschave (eds.): *L'horreur qui nous prend au visage. L'Etat français et le génocide au Rwanda* (Karthala, París, 2005)
- 86.** Totes les cites de Joseph Ki-Zerbo s'han extret del llibre: *À quand l'Afrique? Joseph Ki-Zerbo, entretien avec René Holenstein* (coeditat per editorials de Mali, Costa d'Ivori, Guinea, Camerun, Benín, Burkina Faso, França i Suïssa, 2003).
- 87.** Ibid.
- 88.** Publicat també en espanyol: Sam Mbah / I.E. Igariwey: *África rebelde. Comunismo y anarquismo en Nigeria* (aliKornio ediciones, Barcelona, 2000)
- 89.** Entrevista a Sam Mbah publicada originàriament a *Anarcho-Syndicalist Review* n. 24 (1999) i reproduïda a *África rebelde. Comunismo y anarquismo en Nigeria* (aliKornio ediciones, Barcelona, 2000)
- 90.** A. A. Mazrui (ed.): *Histoire général de l'Afrique, vol. VIII* (Présence Africaine / Unesco, París, 1998)
- 91.** *Manière de voir n. 79: Résistances africaines* (París, febrer-març 2005)
- 92.** Sam Mbah / I.E. Igariwey: op. cit.
- 93.** Ibid.
- 94.** Documentació històrica de l'anarquisme africà a <http://flag.blackened.net/revolt/afrika.html>
- 95.** Zabalaza Books: <http://www.zabalaza.net>, Bikisha Media Collective: <http://flag.blackened.net/revolt/inter/groups/bikisha/main.htm>
- 96.** Article de Michael Schmidt a <http://increvablesanarchistes.org>
- 97.** Ibid.
- 98.** Moussa Diop: «Éducation populaire au Sénégal» (*Afrique XXI, revue des alternatives africaines*, n. 0, París, estiu 2003)
- 99.** Abdel-Rahman Ghandour: *Jihad humanitaire. Enquête sur les ONG islamiques* (Flammarion, París, 2002)

- 100.** Dades biogràfiques extretes de: www.LitEncyc.com, del *Diccionario de literatura del África subsahariana* (Translit / Virus, Barcelona, 2001) i de l'article de Chuks Iloegbunam: «The death of a writer (an obituary by a Nigerian journalist)» a Coalition against Dictatorship (CAD) (ed.): *Nigerian Casefile: The Ken Saro-Wiwa-Ogoni Handbook* (www.hartford-hwp.com/archives/34a/030.html, 20/11/1995)
- 101.** Introducció de la web del MOSOP: <http://www.MOSOP.org>
- 102.** Katharine Houreld: «Piège en eaux troubles» (*Mail & Guardian*, Johannesburg, i reproduït al *Courrier International* n. 741, París, 13-19 gener 2005)
- 103.** Ambroise Kom: *Mongo Beti parle* (Bayreuth African studies, Bayreuth, 2002)
- 104.** Tota la història del neocolonialisme francès està àmpliament documentada per François-Xavier Verschave en llibres com *La Françafrique* (Stock, París, 1998) o *Noir Silence* (Les Arènes, París, 2001) i en la publicació mensual de Survie: *Billets d'Afrique*. En espanyol: *Neocolonialismo francés en África, una historia criminal que continúa* (www.oozebap.org, Barcelona, 2006), que inclou una conferència de Verschave i una entrevista sobre Mongo Beti amb la seva dona, i actual presidenta de Survie, Odile Tobner.
- 105.** Ambroise Kom: op. cit.
- 106.** Loïk Le Floch-Prigent: «Confession» (*Express*, París, 12-12-96). Manuscrit de deu pàgines on intentarà fer pressió a tota la classe política francesa corrompuda per ELF abans del seu empresonament.
- 107.** Eva Joly: *¿Queremos realmente vivir en un mundo así? La corrupción financiera político mediática: el caso Elf* (Foca, Madrid, 2003)
- 108.** Ambroise Kom: op. cit.
- 109.** Molts números de la revista es poden consultar a internet: www.mongobeti.org
- 110.** Aimé Césaire: *Discours sur le colonialisme (suivi de Discours sur la Négritude)*, reeditat l'any 2004 per Présence Africaine (París).
- 111.** *Le Messenger*: www.wagne.net/messenger/
- 112.** Entrevista amb Odile Tobner a *Neocolonialismo francés en África* (www.oozebap.org, Barcelona, 2006)
- 113.** Mongo Beti i Odile Tobner: *Dictionnaire de la négritude* (L'Harmattan, París, 1989)
- 114.** Ibid.
- 115.** P. Kimani: «Ngugi Takes His African Languages Crusade to Dar» (*The daily nation*, Nairobi, 9-8-2004) informa de la conferència de Ngugi per l'ús de les llengües indígenes a Tanzània davant d'un miler d'universitaris.

- 116.** Ken Saro-Wiwa: «The language of African Literature: A Writer's testimony» (*Research in African Literatures*, n. 23, 1992). Citat a Michael North: «Ken Saro-Wiwa's Sozaboy: The politics of rotten english» (*Public Culture*, vol. 13, n. 1, Duke University Press, Durham, NC, hivern 2001)
- 117.** *Africultures* n. 45 (París, novembre 2001)
- 118.** Isabelle Bourgueil: «Où va le livre en Afrique?» (*Africultures*, n. 57, París, desembre 2003)
- 119.** Ibid.
- 120.** «La presse africaine trop pauvre pour devenir un quatrième pouvoir», entrevista a Amadou Ba per Pierre Cherruau (*Courrier international*, n.744, París, 3-9 gener 2005)
- 121.** Félix A. Koffi: «NTIC : Internet, un enjeu vital pour les médias burkinabé» (www.cnpress-zongo.net)
- 122.** «La presse africaine trop pauvre pour devenir un quatrième pouvoir» (*Courrier international*, n.744, París, 3-9 gener 2005)
- 123.** <http://www.rsfr.fr>
- 124.** Marie-Soleil Frère: *Presse et démocratie en Afrique francophone* (Karthala, París, 2000). Citat a *Les dictateurs amis de la France!?* (Survie, París, 2004).
- 125.** Biografia basada en els articles de Dave Clemens: «Requiem for a Dream of Mozambique?» (*World Press Review* 16/12/2002), i de D. Campbell: «Les assassins de journalistes n'ont plus l'impunité» (*Mail&Guardian*, Johannesburg, febrer 2004), les informacions del *Africa Policy E-Journal* (www.africaaction.org), l'informe del Committee to Protect Journalists sobre Cardoso escrit per Yves Sorokobi (www.cpj.org) i el portal *Mozambique Online* (www.mol.co.mz)
- 126.** Sobre el colonialisme espanyol a Guinea, Gustau Nerín: *Guinea equatorial, història en blanc i negre* (Empúries, Barcelona, 1998)
- 127.** Dades biogràfiques extretes del Centre national de presse Norbert Zongo (www.cnpress-zongo.net)
- 128.** Per una breu història de la dictadura d'Eyadéma, veure l'article de Jozé Bape: «Complicidad o incompetencia: desinformación en los periódicos españoles tras la muerte de Eyadéma, dictador de Togo» (www.oozebap.org/text, Barcelona, febrer 2005)
- 129.** Discurs del 4 d'octubre de 1984 a l'ONU. Aquest i altres fragments de Thomas Sankara al setmanari www.afrikara.com (en francès).
- 130.** François-Xavier Verschave: *La Françafrique* (Stock, París, 1998) i *Noir Silence* (Les Arènes, París, 2001)
- 131.** Odile Tobner explica com, per culpa d'un dels relats que l'escriptor acostumava a enviar-los a la revista, les autoritats el van detenir: «Va ser empresonat i molt maltractat [...] Vam començar una campanya per alliberar-lo, fins que el van

expulsar del país juntament amb la seva dona i els seus fills, però van haver de deixar totes les seves pertinences allà. A Gabon treballava com a professor, havia fet una biblioteca i moltes altres coses, però van haver-ho de deixar tot, van marxar amb el que portaven posat en el moment de ser expulsats». A *Neocolonialisme francès en Àfrica* (www.oozebap.org, Barcelona, 2006)

132. Moltes són les persones que han parlat d'això, com per exemple l'historiador francès Pascal Blanchard, que hi dedicarà part de la seva vida, com a escriptor i president l'associació ACHAC (Associació per al coneixement de la història de l'Àfrica contemporània).

133. www.africultures.com

134. www.transitionmagazine.com

135. Thomas Turino: *Nationalists, cosmopolitans and popular music in Zimbabwe* (University of Chicago Press, 2000). Les dades històriques sobre el significat de *chimurenga* estan extretes d'aquesta obra.

136. Entrevista a *YMag* (maig 2003)

137. Dídac P. Lagarriga: «Interview with Ntone Edjabe: Who no know, go know» (www.oozebap.org/text, Barcelona, setembre 2004)

138. Ibid.

139. Yvonne Monkam: «Art et politique: le cas du Cameroun» (*Africultures*, n. 48, París, maig 2002)

140. *Àfriques. L'artista i la ciutat* (Catàleg de l'exposició, CCCB, Barcelona, 2001)

141. Matthew Clarke: *Àfrica* (Celeste, Madrid, 1995)

142. Escrits i comentaris d'ella mateixa sobre les seves lletres a www.oumousangare.co.uk.

143. Biografia basada en els articles de Peter Shapiro «The primer: Fela Kuti» (*The Wire*, Londres, agost 2003) i de J. Dennis: «Fela: music is the weapon of the future» (*Crash*, París, abril 1999)

144. David Toop: *Rap attack* (Serpent's tail, Londres, 2000)

145. Paul Gilroy: *The Black Atlantic. Modernity and double consciousness* (Verso, Londres, 1993)

146. Peter Linebaugh citat a Paul Gilroy: op. cit.

147. Article (en anglès) i entrevistes en àudio (en francès) sobre ALIF a www.senerap.com.

148. L. Goudet: «H2O fusionne rap et vaudou» (*Mondomix*, n. 08, París, gener 2005)

149. «Le Congo après la censure» (*Africanhiphop.com*, agost 2004)

150. Ndani ya Bongo: «Kiswahili rap Keeping it Real», publicat al llibre de Frank Gunderson i Gregory Barz (ed.): *Mashindano! Competitive Music Performance in East Africa* (Mkuki na Nyota, Dar esSalaam, 2000) i reproduït a www.africanhiphop.com

- 151.** Kenneth W. Harrow (ed.): *Faces of Islam in African literature* (Heinemann, Londres, 1991)
- 152.** www.xplastaz.com
- 153.** Eric Pape: «Génération hip-hop à Freetown» (*Spin*, Nova York / *Courrier International*, n. 735, París, desembre 2004)
- 154.** Ibid.
- 155.** Ferran Iniesta: *El planeta negro* (Los libros de la catarata, Madrid, 2001)
- 156.** www.lafrikain.tk
- 157.** Un llistat exhaustiu de pàgines web sobre tecnologies de la comunicació a l'Àfrica es troba a l'adreça <http://www-sul.stanford.edu/depts/ssrg/africa/elecnet.html>
- 158.** Ismael Diadié Haidara i Manuel Pimentel: *Los otros españoles. Los manuscritos de Tombuctú: Andalusíes en el Níger* (Ediciones Martínez Roca, Madrid, 2004). I també els llibres de Ismael Diadié Haidara: *Los últimos visigodos. La biblioteca de Tombuctú* (RD Editores, Madrid, 2003) i *L'Espagne musulmane et l'Afrique Subsaharienne* (Donniya, Bamako, 1997)

BIBLIOGRAFIA

- CHINUA ACHEBE: *Tot se'n va en orris* (Edicions 62, Barcelona, 2000)
- . *Home and exile* (Canongate, Edimburg, 2000)
- AMA AITA AIDOO: *Our Sister Killjoy or reflections from a black-eyed squint* (Longman, Londres, 1977)
- IFI AMADIUME: *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society* (Zed Books, Londres, 1989)
- NELLY i LAROUSSI AMRI: *Les femmes soufies ou la passion de Dieu* (Dangles, Saint Jean de Braye, 1992)
- CHEICK ANTA DIOP: *Nations Nègres et culture* (Présence Africaine, París, 1955)
- IBN ARABI: *Las iluminaciones de La Meca* (Siruela, París, 1997)
- MARIAMA BÂ: *Une si longue lettre* (NEA, Dakar, 1979)
- SORRY BAMBA: *De la tradition à la world music* (L'Harmattan, París, 1996)
- CHARLES BECKER, JEAN-PIERRE DOZON, CHRISTINE OBBO i MORIBA TOURE (eds): *Vivre et penser le sida en Afrique / Experiencing and understanding AIDS in Africa* (Codesria, Karthala & IRD, 1998)
- MONGO BETI: *Le pauvre christ de Bomba* (Laffont, París, 1956)
- . *Remember Ruben* (10/18, París, 1974)
- . *La France contre l'Afrique* (La Découverte, París, 1993)
- . *Main basse sur le Cameroun, autopsie d'une décolonisation* (Maspéro, 1972 / La Découverte, París, 2004)
- . *Africains si vous parliez* (Homnisphères, París, 2005)
- MONGO BETI i ODILE TOBNER: *Dictionnaire de la négritude* (L'Harmattan, París, 1989)
- MONGO BETI / AMBROISE KOM: *Mongo Beti parle* (Bayreuth African studies, Bayreuth, 2002)
- PASCAL BLANCHARD, NICOLAS BANCEL, SANDRINE LEMAIRE (eds.): *La Fracture coloniale* (La Découverte, París, 2005)

- KEN BUGUL: *Le baobab fou* (NEA, Dakar, 1984)
- . *De l'autre côté du regard* (Le serpent à plumes, Paris, 1994)
- . *Riwan ou le chemin des sables* (Présence africaine, Paris, 1999)
- . *Cendres et Braises* (L'Harmattan, Paris, 2003)
- AIMÉ CÉSAIRE: *Discours sur le colonialisme (suivi de Discours sur la Négritude)* (Présence Africaine, Paris, reedició 2004)
- RACHIDA CHIH: *Le soufisme au quotidien* (Actes Sud, Paris, 2000)
- E. CHUKWUDI EZE (ed.): *Pensamiento africano* (Edicions Bellaterra, Barcelona, 2002)
- CITIZENS FOR JUSTICE: *We Lived To Tell: The Nyayo House Torture Chambers Story* (<http://kenya.fes-international.de/publications/live2tell.pdf>)
- MATTHEW CLARKE: *África* (Celeste, Madrid, 1995)
- DANIEL COLSON: *Trois essais de philosophie anarchiste: islam, histoire, monadologie* (Éd. Léo Scheer, Paris, 2004)
- LAURE CORET, FRANÇOIS-XAVIER VERSCHAVE (eds.): *L'horreur qui nous prend au visage. L'Etat français et le génocide au Rwanda* (Karthala, Paris, 2005)
- MIA COUTO: *El balcó del frangipani* (Límits, Andorra, 1996)
- DONAL B. CRUISE O'BRIEN: *Symbolic Confrontations. Muslims Imagining the State in Africa* (Hurst and Co., Londres, 2003)
- TSITSI DANGAREMGBA: *She no longer weeps* (College Press, Harare, 1985)
- . *Nervous conditions* (The Women Press, Londres, 1989)
- MASSA MAKAN DIABATÉ: *L'assemblée des Djinnns* (Présence Africaine, Paris, 1985)
- FATOUMATA-AGNES DIARRA: *Femmes africaines en devenir. Les femmes zarma du Niger* (Anthropos, Paris, 1971)
- EMMANUEL DONGALA: *Jazz et vin de palme* (Le serpent à plumes, Paris, 1996)
- KOSSI EFOUI: *La Polka* (Seuil, Paris, 1998)
- . *La Fabrique de cérémonies* (Seuil, Paris, 2001)
- KODWO ESHUN: *More brilliant than the sun. Adventures in sonic fiction* (Quartet books, Londres, 1999)
- E. E. EVANS-PRITCHARD: *Brujería, magia y oráculos entre los azande* (Anagrama, Barcelona, 1996)
- FRANTZ FANON: *Peau noire, masques blancs* (Seuil, Paris, 1952)
- . *Les damnés de la terre* (1965; La Découverte, Paris, 2003)
- MARIE-SOLEIL FRERE: *Presse et démocratie en Afrique francophone* (Karthala, Paris, 2000).
- DIANA FUSS: *En essència: feminisme, naturalesa i diferència* (Eumo/Universitat de Vic, 1999)

- J. GAASCH: *La nouvelle sénégalaise: texte et contexte* (Editions Xamal, Dakar, 2000)
- VINCENT GEISSER: *La nouvelle Islamophobie* (La Découverte, París, 2003)
- ABDEL-RAHMAN GHANDOUR: *Jihad humanitaire. Enquête sur les ONG islamiques* (Flammarion, París, 2002)
- PAUL GILROY: *The Black Atlantic. Modernity and double consciousness* (Verso, Londres, 1993)
- NADINE GORDIMER: *Hay algo ahí fuera* (Alianza, Madrid, 1987)
- . *El salt i altres històries* (Edicions de l'Eixample, Barcelona, 1992)
- JEAN-PAUL GOUTEUX: *Le Monde, un contre-pouvoir? Désinformation et manipulation sur le génocide rwandais* (L'esprit frappeur, París, 1999)
- FRANK GUNDERSON i GREGORY BARZ (eds.): *Mashindano! Competitive Music Performance in East Africa* (Mkuki na Nyota, Dar esSalaam, 2000)
- ISMAEL DIADIÉ HAIDARA: *L'Espagne musulmane et l'Afrique Subsaharienne* (Donniya, Bamako, 1997)
- . *Los últimos visigodos. La biblioteca de Tombuctú* (RD Editores, Madrid, 2003)
- ISMAEL DIADIÉ HAIDARA i MANUEL PIMENTEL: *Los otros españoles. Los manuscritos de Tombuctú: Andalusíes en el Níger* (Ediciones Martínez Roca, Madrid, 2004)
- AMADOU HAMPATÉ BÂ: *Aspects de la civilisation africaine* (Présence Africaine, París, 1972)
- . *Jesus vu par un musulman* (Nouvelles éditions Africaines, Abidjan, 1976)
- . *Vie et enseignement de Tierno Bokar* (Seuil, París, 1980)
- . *Contes initiatiques peuls* (Stock, París, 1994)
- . *Amkūl·lel, el nen ful* (Límits, Andorra, 1996)
- . *Sur les traces d'Amkoullel, l'enfant peul* (Actes Sud, París, 1998)
- . *Oui, mon commandant! (Mémoires II)* (Actes Sud, París, 2001)
- KENNETH W. HARROW (ed.): *Faces of Islam in African literature* (Heinemann, Londres, 1991)
- STEPHEN HOWE: *Afrocentrism, mythical pasts and imagined homes* (Verso, Londres, 1999)
- JOHN HUNWICK: *Timbuktu & the Songhay empire* (Brill, Leiden, 2003)
- JOHN HUTNYK: *Critique of exotica. Music, politics and the culture industry* (Pluto Press, Londres, 2000)
- SAMUEL OLUOCH IMBO: *An Introduction to African Philosophy* (Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 1998)
- FERRAN INIESTA: *El planeta negro* (Los libros de la catarata, Madrid, 2001)
- ALAMAH MUHAMMAD IQBAL: *La reconstrucció del pensament religiós a l'islam* (Trotta, Madrid, 2002)

- WENDY ISAACK i HENRIETTE GUNKEL: «Troubling gender: homosexuality in an African society» (<http://wiserweb.wits.ac.za/conf2003/isaack.doc>)
- JOHN M. JANZEN: *Ngoma. Discourses of Healing in Central and Southern Africa* (University of California Press, Berkeley, 1992)
- EVA JOLY: *¿Queremos realmente vivir en un mundo así? La corrupción financiera política mediática: el caso Elf* (Foca, Madrid, 2003)
- CHEIKH HAMIDOU KANE: *L'aventure ambiguë* (10/18, París, 1979)
- . *Les gardiens du temple* (NEL, Abidjan, 1996)
- MAHMOUD KATI: *Tariḫ el-fettach. Chronique du chercheur* (Maisonneuve, París, 1981)
- PETER H. KATJAVIVI: *A history of resistance in Namibia* (Unesco, París, 1988)
- JOSEPH KI-ZERBO: *Histoire de l'Afrique Noire* (Hatier, París, 1972)
- JOSEPH KI-ZERBO / RENE HOLENSTEIN: *À quand l'Afrique?* (coeditat per Jamana (Mali), Éburnie (Costa d'Ivori), Ganndal (Guinea), Presses Universitaires d'Afrique (Camerun), Ruisseaux d'Afrique (Benín), Sankofa et Gurli (Burkina Faso), Aube (França), 2003)
- MARY KOLAWOLE: *Womanism and African Consciousness* (Africa World Press, Trenton, NJ, 1997)
- AHMADOU KOUROUMA: *Les soleils des Indépendances* (Seuil, París, 1976)
- . *En attendant le vote des bêtes sauvages* (Seuil, París, 1998)
- . *Allah n'est pas obligé* (Seuil, París, 2000)
- GILLES LABARTHE: *Le Togo. De l'esclavage au libéralisme mafieux* (Agone, París, 2005)
- NICOLAS LAMBERT: *Elf, la pompe Afrique. Lecture d'un procès* (Tribord, París, 2006)
- ABDALLAH LAROUÏ: *El Islam árabe y sus problemas* (Edicions 62, Barcelona, 1984)
- FRANÇOIS LARUELLE: *L'ultime honneur des intellectuels* (Textuel, París, 2003)
- . *Le Christ futur. Une leçon d'hérésie* (Exils, París, 2002)
- SERGE LATOUCHE: *L'autre Afrique: entre don et marché* (Albin Michel, París, 1998)
- . *Survivre au développement* (Mille et une nuits, París, 2004)
- ROBERT LAUNAY: *Beyond the Stream. Islam and Society in a West African Town* (University of California Press, Berkeley, 1992)
- OLIVIER LECOURE GRANDMAISON: *Coloniser. Exterminer. Sur la guerre et l'Etat colonial* (Fayard, París, 2005)
- LLUÍS MALLART: *Oḳupes a l'Àfrica* (Edicions la Campana, Barcelona, 2001)
- AMINA MAMA: *Beyond the Masks: Race, Gender and Subjectivity* (Routledge, Londres, 1995)

- LOUIS MASSIGNON: *Sur l'Islam* (L'herne, Paris, 1995)
- A. A. MAZRUI (ed.): *Histoire général de l'Afrique, vol. VIII* (Présence Africaine/Unesco, Paris, 1998)
- SAM MBAH i I.E. IGARIWEY: *África rebelde. Comunalismo y anarquismo en Nigeria* (aliKornio ediciones, Barcelona, 2000)
- ANNETTE MBAYE D'ERNEVILLE: *Femmes Africaines. Littérature, Histoire, Arts, Féminisme, Action, Travail* (Martinsart, Romorantin, 1981)
- ALBERT MEMMI: *Portrait du Colonisé (précédé du Portrait du Colonisateur)* (J. J. Pauvert, Paris, 1966)
- ZIDANE MERIBOUTE: *La fracture islamique: demain, le soufisme?* (Fayard, Paris, 2004)
- DAMIEN MILLET (ed.): *L'Afrique sans dette* (CADTM/Syllepse, Paris, 2005)
- VINCENT MONTEIL: *L'Islam noir* (Seuil, Paris, 1964)
- GUSTAU NERÍN: *Guinea equatorial, història en blanc i negre* (Empúries, Barcelona, 1998)
- NGUGI WA THIONG'O: *Petals of blood* (Heinemann, Londres, 1977)
- . *Enfant, ne pleure pas* (Hatier, Paris, 1983)
- KWAME NKRUMAH: *La lutte des classes en Afrique* (Présence africaine, Paris, 1972)
- FLORA NWAPA: *Efuru* (Heinemann, Londres, 1966)
- MARIA ROSA OBIOLS: *África, veus i mirades* (Takusan Ediciones, Barcelona, 2005)
- CHIKWENYE OKONJO OGUNYEMI: *Africa Wo/Man Palava: The Nigerian Novel by Women* (Univ. of Chicago Press, 1996)
- BEN OKRI: *La carretera hambrienta* (Espasa Calpe, Madrid, 1994)
- . *Riquezas infinitas* (El Cobre, Barcelona, 2005)
- EUGENE PATRON: «Heart of lavender: In search of gay Africa» (*Harvard Gay and Lesbian Review*, 1995)
- GÉRAUD DE LA PRADELLE: *Imprescriptible. L'implication française dans le génocide tutsi portée devant les tribunaux* (Les Arènes, Paris, 2005)
- FRANÇOIS PIGUET: *Des nomades entre la ville et les sables* (Karthala, Paris, 1998)
- RAHARIMANANA: *L'arbre anthropophage* (Joelle Losfeld, Paris, 2004)
- JEAN-LUC RANNOU: *François Laruelle et la gnose non-philosophique* (L'Harmattan, Paris, 2003)
- XAVIER RENOU: *La privatisation de la violence. Mercenaires & sociétés militaires privées au service du marché* (Agone, Paris, 2006)
- RESEAU GENRE i TIC: *Citoyennes africaines de la société de l'information* (ENDA éditions, Dakar, 2004)

- . *Fracture numérique de genre, une inquiétante réalité* (ENDA éditions, Dakar, 2005)
- DENIS ROBERT i LAURENT BECCARIA: *Revelaciones. Investigación en la trastienda de las finanzas internacionales* (Foca, Madrid, 2003)
- ELIAS N. SAAD: *Social history of Timbuktu. The role of muslim scholars and notables, 1400-1900* (Cambridge University Press, Cambridge, 1983)
- EDWARD SAID: *Orientalismo* (Debate, Madrid, 2002)
- KEN SARO-WIWA: *Sozaboy* (Saros international publishers, Lagos, 1985)
- . *A Month and a Day: A Detention Diary* (Penguin, Londres, 1995)
- WILLIAMS SASSINE: *Le jeune homme de sable* (Présence Africaine, Paris, 1979)
- TSENAY SEREQUEBERHAN (ed): *African Philosophy: the essentials readings* (Paragon house, St. Paul, 1991)
- FRITHJOF SCHUON: *Comprendre el Islam* (Olañeta, Palma, 2001)
- MICHAEL SINGLETON: *Critique de l'ethnocentrisme* (Parangon, Paris, 2004)
- AMINATA SOW-FALL: *Le Revenant* (NEA, Dakar, 1976)
- . *Le Jujubier du patriarche* (Le serpent à plumes, Paris, 1998)
- . *La grève des battus* (Le serpent à plumes, Paris, 2001)
- WOLE SOYINKA: *Els intèrprets* (Edicions 62, Barcelona, 1999)
- SUSAN STRINGER: *The Senegalese Novel by Women: Through Their Own Eyes* («Francophone Cultures and Literature, vol. 7», Peter Lang, Nova York, 1996)
- JUTTA STRÖTER-BENDER: *L'art contemporain dans les pays du "tiers-monde"* (L'Harmattan, Paris, 1995)
- SURVIE: *Les dictateurs amis de la France!?* (Survie, Paris, 2004)
- EFUA THEODORA SUTHERLAND: *Edufa* (Longman, Londres, 1967)
- MAHMOUD MOHAMED TAHA: *Un Islam à vocation libératrice* (L'Harmattan, Paris, 2002)
- MAURICE TAONEZVI VAMBE: *Subverting Traditional Images of Women in the Postcolonial Zimbabwean Novel* (University of Zimbabwe, Harare, 1995)
- SAMI TCHAK: *Hermína* (Gallimard, Paris, 2003)
- DAVID TOOP: *Rap attack* (Serpent's tail, Londres, 2000)
- ALI TOUSSI: *Qu'est-ce qu'une économie islamique?* (Albouraq, Paris, 2002)
- TRANSLIT: *Diccionario de literatura del África subsahariana* (Translit / Virus, Barcelona, 2001)
- ALIOUNE TRAORÉ: *Cheikh Hamahoullah: homme de foi et résistant* (Maison-neuve et Larose, Paris, 1983)
- AMINATA TRAORÉ: *Le viol de l'imaginaire* (Fayard, Paris, 2002)
- SAYOUBA TRAORÉ, RAHARIMANANA, ABDOURAHMAN A- WABERI (eds.): *Dernières nouvelles de la Françafrique* (Vents d'Ailleurs, Paris, 2003)

- JEAN-LOUIS TRIAUD i DAVID ROBINSON (eds): *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique* (Karthala, París, 2000)
- THOMAS TURINO: *Nationalists, cosmopolitans and popular music in Zimbabwe* (University of Chicago Press, 2000)
- FERNANDO VELÁZQUEZ BASANTA: *Un mutanabbi andaluz. Vida y obra del poeta, alarife y viajero granadino Abu Ishaq Ibrahim al-Sahili* (Universidad de Cádiz, Cádiz, 1999)
- FRANÇOIS-XAVIER VERSCHAVE: *La Françafrrique, le plus long scandale de la République* (Stock, París, 1998)
- . *Noir Silence* (Les Arènes, París, 2001)
- . *Au mépris des peuples; le néocolonialisme franco-africain* (La Fabrique, París, 2004)
- FRANÇOIS-XAVIER VERSCHAVE, ODILE TOBNER, MONGO BETI: *Neocolonialismo francés en África, una historia criminal que continúa* (www.oozebap.org, Barcelona, 2006)
- FRANÇOIS-XAVIER VERSCHAVE, ODILE TOBNER, BOUBACAR BORIS DIOP: *Nérophobie. Réponse aux "négrologues", journalistes français et autres falsificateurs de l'information* (Les Arènes, París, 2005)
- EVA DE VITRAY: *Rûmî et le soufisme* (Seuil, París, 1977)
- . *Islam, l'autre visage* (Albin Michel, París, 1995)
- . *La prière en Islam* (Albin Michel, París, 1998)
- HOLGER WEISS (ed.): *Social Welfare in Muslim Societies in Africa* (Nordiska Afrikainstitutet, Estocolm, 2002)
- NORBERT ZONGO: *Le parachutage* (IGF, Ouagadougou, 1988). En anglès: *The Parachute Drop* (Africa World Press, 2004)

Revistes i catàlegs:

- África internacional n. 18: La mujer en el África subsahariana* (IEPALA, Madrid, 1995)
- Africultures* (París, 1997-2005)
- Afrikara* (2004-2006, www.afrikara.com)
- Afrique XXI, Revue des Alternatives Africaines* (París, 2004-2006)
- Áfriques. L'artista i la ciutat* (Catàleg de l'exposició, CCCB, Barcelona, 2001)
- Bamaço. Fotografia africana contemporània* (Catàleg de l'exposició, CCCB, Barcelona, 2004)
- Billets d'Afrique. Informations et avis de recherche sur les avatars des relations franco-africaines* (Survie, París, 2002-2006)
- Chimurenga* (Ciutat del Cap, 2002-2005, www.chimurenga.co.za)
- Eastern Africa Social Science Research Review* (Michigan State University Press, 2002-2005)
- Identité, culture et politique / Identity, Culture and Politics* (CODESRIA, Dakar, 2002-2005)
- ISIM Review* (International Institute for the Study of Islam in the Modern World, University of Amsterdam, 2002-2005)
- Ìrìnkèrìndò: a Journal of African Migration* (www.africamigration.com)
- Jenda, Journal of Culture and African Women Studies* (www.jendajournal.com)
- Liberation Afrique. Solidarité internationale et luttes sociales en Afrique subsaharienne* (www.liberationafrique.org)
- Mots Pluriels* (www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/, 1996-2003)
- Politique Africaine* (Karthala, París, 1980-2005)
- Press Afrique, Webmagazine citoyen d'information et de réflexion sur la Françafrique & le néocolonialisme en Afrique* (www.pressafrique.com)
- <http://www.rebellion.org>
- Revue Africaine de Sociologie / African Sociological Review* (CODESRIA, Dakar, 2002-2005)
- Revue Noire, Art contemporain africain* (www.revuenoire.com)
- Seven Stories about modern art in Africa* (Whitechapel, Londres, 1996)
- Transition* (www.transitionmagazine.com)

La continuació del llibre, les seves actualitzacions, fotografies d'alguns dels protagonistes, enllaços, articles i entrevistes a <http://www.ozebap.org/afro>

Alguns dels llibres i revistes que apareixen a la bibliografia, així com d'altres que fan referència al continent africà i a l'islam, es poden consultar íntegrament i de forma gratuïta a la biblioteca pública i virtual d'ozebap: <http://www.ozebap.org/biblio>

Gràcies!

