

Asparkia

INVESTIGACIÓ FEMINISTA Número 28





ASPARKÍA

Investigació Feminista

África y género

Número 28. 2016

Asparkia. Investigació feminista es una publicación anual que aparece en forma de monográfico.

Nota: Adjuntamos al final de cada número las normas para el envío de trabajos y obras originales.

Edición a cargo de:

Dora Sales Salvador (Universitat Jaume I)

Juncal Caballero Guiral (Universitat Jaume I)

Imágenes

Dori Valero Valero

Directora

Juncal Caballero Guiral (Universitat Jaume I)

Secretaria

Begoña García Pastor (Universitat Jaume I)

Comité de Redacción

Mercedes Alcañiz Moscardó (*Universitat Jaume I*); Rosa María Cid López (*Universidad de Oviedo*); María José Gámez Fuentes (*Universitat Jaume I*); Pascuala García Martínez (*Universitat de València*); Pilar Godayol i Nogué (*Universitat de Vic*); Jordi Luengo López (*Universidad Pablo Olavide de Sevilla*); Shirley Mangini (*California State University –Long Beach– Estados Unidos*); Alicia H. Puleo García (*Universidad de Valladolid*); Sonia Reverter Bañón (*Universitat Jaume I*); Patricia Soley Beltrán (*Universitat Ramon Llull de Barcelona*); Alba Varela Laceras (*Llibrería de Mujeres. Madrid*); Lydia Vázquez Jiménez (*Euskal Herriko Unibertsitatea*); Ascunción Ventura Franch (*Universitat Jaume I*).

Consejo Asesor

Judith Astelarra Bonomí (*Universitat Autònoma de Barcelona*); Neus Campillo Iborra (*Universitat de València*); M^a Angeles Durán Heras (CSIC); Liliana Herrera Alzate (*Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia*); M^a Jesús Izquierdo Benito (*Universitat Autònoma de Barcelona*); Rosa Luna García (*Universidad Ricardo Palma, Lima, Perú*); Carmen Senabre Llabata (*Universitat de València*); Gloria Young (*Centro de Estudios y Competencias en Género, Panamá*).

Redacción

Asparkia. Investigació Feminista. Institut Universitari d'Estudis Feministes i de Gènere Purificación Escribano. Universitat Jaume I de Castelló. Facultat de Ciències Humanes i Socials. Despatx: HC2S29DL. Avgda. Sos Baynat, s/n. 12071 – Castelló de la Plana. Telèfon: +34 964 729 971. E-mail: if@uji.es. Pàgina Web: www.if.uji.es.

Administración, distribución y suscripciones

Publicacions de la Universitat Jaume I. Servei de Comunicació i Publicacions. Universitat Jaume I. Edifici de Rectorat i Serveis Centrals. Planta 0. Campus del Riu Sec. 12071 – Castelló de la Plana.

NOTA: La suscripción a la versión digital de la revista se realizará a través de la plataforma Open Journal System, <http://www.e-revistas.uji.es/index.php/asparkia>

Asparkia

Investigació Feminista N^o 28 (2016)

Asparkia no se identifica necesariamente con los contenidos de los artículos firmados.

Prohibida la reproducción total o parcial de los artículos sin autorización previa.

Asparkia se encuentra indexada en la base de datos del ISOC del CINDOC y en el LATINDEX y ERIH-PLUS.

Publicacions de la Universitat Jaume I

Maquetació: Drip studios S.L.

Imprimeix: Algrafic S.L.

Dip. Legal: CS-55-2011

ISSN: 1132-8231

e-ISSN: 2340-4795

BIBLIOTECA DE LA UNIVERSITAT JAUME I Dades catalogàfiques

ASPARKIA: Investigació feminista. - n^o 1 (1992) - [Castelló] :
Publicacions de la Universitat Jaume I, 1992- II, ; cm
Anual
ISSN 1132-8231
1, Dones, I, Universitat Jaume I (Castelló). Publicacions de la
Universitat Jaume I, ed.
396(05)

ÍNDIX/CONTENTS

IL·LUSTRACIONS

Dori Valero Valero	7
---------------------------------	---

ARTICLES

Ana Lucía Ortega Larrea

Proyección ficticia y búsqueda de la identidad en los espacios africanos de Muriel Spark

<i>Fictional Projection and Search for Identity in Muriel Spark's African Spaces</i>	11
--	----

Beatriz García Sánchez

Sororidad en la literatura mozambiqueña.

Un análisis de la novela *Niketche. Una historia de poligamia*

Sorority in Mozambican Literature. An Analysis of the Novel Niketche.

<i>A Story of Polygamy</i>	23
----------------------------------	----

Elena Rodríguez Murphy

Nuevas escritoras nigerianas: Chimamanda Ngozi Adichie, feminismo(s) africano(s) y «el peligro de una sola historia»

New Nigerian Women Writers: Chimamanda Ngozi Adichie, African

<i>Feminism(s) and «The Danger of a Single Story»</i>	33
---	----

Mar García Ranedo

Fotografía y género en África

<i>Photography and Gender in Africa</i>	51
---	----

Maria Medina-Vicent

La feminización de la pobreza en los territorios africanos: análisis de los microcréditos como herramienta para el desarrollo económico y el empoderamiento de las mujeres

<i>The feminization of poverty in African territories: an analysis of microcredit as a tool for economic development and empowerment of women</i>	75
---	----

Silvia Almenara Niebla

África online: mujeres, tic y activismo

<i>Africa Online: Women, Ict and Activism</i>	93
---	----

Xavier Andrés Cortell

Intersecciones en el paraíso sexual

<i>Intersections in Sexual Paradise</i>	107
---	-----

RETRAT

Lidón Caballero Guiral

Las Black Sash. *La conciencia de la Sudáfrica blanca*

<i>The Black Sash. The Conscience of White South Africa</i>	129
---	-----

TEXTOS

Carta de principios feministas para las feministas africanas..... 135

CREACIÓ LITERARIA

Dori Valero Valero

Kuamka 143

LLIBRES

..... 149

ÍNDIX D'IL·LUSTRACIONS

SUMMARY OF PICTURES



..... Portada



..... 9



..... 127



..... 133

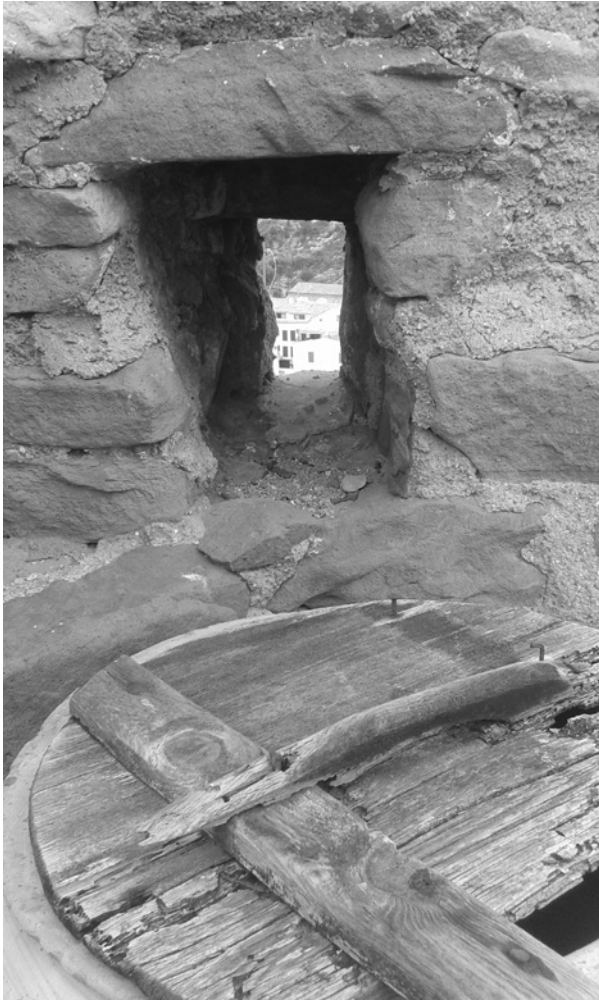


..... 141



..... 147

*Las imágenes ilustran el cuento *Kuamka* de Dori Valero Valero



Articles

ANA LUCÍA ORTEGA LARREA¹

Proyección ficticia y búsqueda de la identidad en los espacios africanos de Muriel Spark

Fictional Projection and Search for Identity in Muriel Spark's African Spaces

RESUMEN

La crítica literaria y feminista sobre Muriel Spark parece desatender la importancia de que la escritora enraice el sentido de su carrera literaria en sus experiencias de seis años en África. El presente artículo repasa los breves relatos y novelas que se desarrollan en estas tierras de colonos y nativos, con el propósito de detectar los rasgos comunes de todos estos espacios; en concreto cómo la escritora se proyecta sobre sus protagonistas para deconstruir y reconstruir meta-fictivamente convenciones sociales, roles masculinos y femeninos, la locura, el matrimonio, la etnia, la clase social, y sobre todo, su propia identidad como escritora. **Palabras clave:** identidad, locura, África, racismo, sexismo, violencia.

ABSTRACT

Literary and feminist criticism on Muriel Spark seems to ignore the fact that the meaning of her work is rooted in her experiences in Africa for six years. The purpose of this essay is to review her short stories and novels, which take place in lands of natives and colonists, in order to detect common features of these spaces, particularly how the writer projects herself through characters who construct and deconstruct social conventions in a metafictional way. Thus, the novelist questions concepts such as masculine and feminine roles, madness, matrimony, ethnicity, social class and most of all, she questions her own identity as a writer. **Keywords:** identity, madness, Africa, racism, sexism, violence.

A modo de introducción

En los cuatro primeros párrafos se trata la importancia del espacio en los escritos, en concreto, los espacios de colonos como espacios fronterizos que simbolizan el límite entre lo convenido como locura/cordura, la necesidad de Spark de experimentar estas vivencias liminales en África, y la trascendencia de estas situaciones para el sentido de su existencia y su vocación como escritora. A partir de aquí, se realiza un recorrido paralelo entre sus viajes por África y algunos

1 Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir, email: ana.ortega@ucv.es.

escritos, ordenados de acuerdo con las experiencias análogas que Spark parece proyectar sobre sus protagonistas y narradoras: «The Curtain Blown by the Breeze», «The Panbroker's Wife», «The Serpah and the Zambesi», *A Far Cry from Kensington*, «Bang-bang, You're Dead», *Robinson*, «The Portobello Road» y «The Go-Away Bird». A través de los ojos de las protagonistas o narradoras de estos breves relatos y novelas, comprendemos las convenciones sociales que Spark denuncia: los roles de género, la violencia racista, la violencia sexista, el clasismo, los límites de la cordura, ...adversidades y crueldades inhumanas que Spark convierte en ficción onírica o sobrenatural, sobre los que reconstruye su identidad, su vocación, y su comprensión del ser humano y el mundo.

En los libros de crítica literaria, tesis doctorales, ponencias, artículos de revistas, periódicos y bases de datos de Internet, que se han escrito sobre la obra literaria de Dame Muriel Spark², los temas más recurrentes son la ironía y sátira, comedia y tragedia, el concepto de verdad, fantasía y realidad, filosofía y religión, autobiografía y ficción. Sin embargo, poco o nada se ha tratado sobre la relación entre los espacios de sus personajes y la identidad de los mismos. Es más, si nos centramos en las mujeres de cada novela o breve relato, con frecuencia, intuimos que la relación de las protagonistas con el espacio desvela la conciencia de autora, pues sus escritos están cargados de experiencias autobiográficas. En concreto, Spark proyecta su relación con la locura (o lo que, de acuerdo con Foucault, nuestra sociedad entiende por «locura»), sobre unos personajes que o bien presencian actitudes dementes, o bien, viven experiencias sobrenaturales fácilmente categorizadas como alucinógenas.

En la historia de la literatura feminista, el recurrente tópico de la locura como «la única salida» con frecuencia aparecía motivado por la represión de la cultura patriarcal y el rol ineludiblemente asignado a la mujer. Por el contrario, el tema del «callejón sin salida» en las novelas de Muriel Spark adquiere nuevos matices más sutiles que apenas han sido estudiados. En concreto, merece la pena prestar atención a cómo sus experiencias en África, le ayudan a buscar su propia identidad, al margen de los convencionalismos establecidos para la mujer de su época. Y es que este continente, tan variado en sus costumbres, tan mágico en sus paisajes, y tan inhumano en sus relaciones sociales, representa el estado límite, la frontera o «the hot borderland» (Spark, 1953: 1), entre la locura y la cordura. Es decir, la denuncia del racismo y la segregación entre colonos y colonizados tiene su parangón por un lado, en una naturaleza que sobrecoge o hipnotiza y, por otro lado, los microcosmos de colonos son un reflejo de su coqueteo con los límites de la supuesta cordura; una cordura racista y machista, que escandaliza al lector.

Por eso quizás, deberíamos comenzar recordando detalles clave sobre los siete años que la escritora pasó en algunas ciudades del continente africano. Pues sólo así podremos descubrir cómo la compleja discriminación de los micro-mundos africanos (en múltiples breves relatos y novelas) condiciona las experiencias de los protagonistas (casi siempre mujeres) sobre las que la autora se proyecta.

2 En 1993, Muriel Spark fue nombrada «Dama del Imperio Británico», no obstante, a partir de ahora, y por tratarse éste de un estudio literario sobre la escritora y no sobre la mujer, omitiremos su título cuando nos refiramos a ella.

Igualmente, es necesario mencionar cómo la escritora comprende su vocación en relación a su vida: ella dirige su impulso vital y empirista hacia la recreación literaria de sus experiencias. Esto es, la novelista decide experimentar el contacto directo con las realidades más exóticas o extremadas de África, y saturarse de dichas vivencias, para adquirir una perspectiva innovadora de la realidad exterior y reconstruirla a través de su ficción igualmente extrema. De hecho, reconoce que uno de los motivos que la empujaron a casarse fue el saber que su futuro marido, estaba destinado al sur de Rodesia (la actual Zimbabue) durante tres años. Para ella, salir de la rutina de Edimburgo, donde todas sus amigas se estaban casando, constituía más que una necesidad:

I longed to leave Edinburgh and see the world. Perhaps that is why I got engaged to Sydney Oswald Spark (...) I also liked the proposition that I wouldn't have any housework to do «out there» in Africa, that I would be free to pursue my writing. And, of course, the call of adventure in a strange continent was very strong (Spark, 1993: 116).

Entonces, observaremos que Spark no sólo se concibe a sí misma como señora de su vida, sus experiencias, su relación con la llamada «locura»: en contra de algunos formalistas y teóricos de la literatura, la novelista también se sabe dueña de su obra literaria³. Efectivamente, sus breves relatos y novelas, producen la sensación de que la narradora (con frecuencia una de las protagonistas) está en absoluto control de cómo y hasta dónde las experiencias en África le afectan, la empujan a crecer y a descubrir más su propia identidad. Lo que quizás la escritora no se imaginaba era que las vivencias de Rodesia le llevarían a encontrar el sentido de su existencia:

It was in Africa that I learned to cope with life. It was there that I learned to keep in mind –in the front of my mind– the essentials of our human destiny, our responsibilities, and to put it in a peripheral place the personal sorrow, fright and horrors that came my way. I know my troubles to be temporary if I decided so. There was an element of primitive truth and wisdom, in that existence in a great tropical zone of the earth, that gave me strength (Spark, 1993: 119).

Buscaba escapar a un lugar idílico, sin embargo, en su autobiografía nos confiesa que desde su llegada, reconoció la inseguridad y temporalidad de aquella sociedad. Y es que los colonos que gobernaban el país representaban la décima parte de la población de color; hecho que no parecía preocuparles, pues asumían que la superioridad de la civilización blanca garantizaba la permanencia. El sentimiento de inestabilidad pronto evoluciona hacia el tedio y más tarde hacia

3 Diversos formalismos entre 1915 y 1975, Roland Barthes, Julia Kristeva, Toril Moi y Nelly Furman... niegan la posibilidad de que el autor sea capaz de reproducir significados con sus escritos, privando así al texto de un único genio creador. Sin embargo, Spark como Patricia Yaeger (1988) confía en sus estrategias literarias emancipadoras de la estructura sexista del lenguaje.

la desazón. Emociones que proyecta a través de la enfermera que nos narra los crímenes en «The Curtain Blown by the Breeze». Simplemente por ser mujer-blanca, cualquier mujer tenía sus sirvientes de color, «Heaps of servants. Cheap drinks» y dado que en las colonias había diez varones por cada mujer, vivían constantemente cortejadas, hasta el punto de exasperar a la narradora (en realidad, a la autora): «The English nurses discovered that they could not sit next a man at dinner and be agreeable –perhaps asking him, so as to slice up the boredom, to tell them all the story of his life– without his taking it for a great flirtation and turning up next day after breakfast for the love affair» (Spark, 1953: 22).

De hecho, incluso las mujeres groseras o desquiciadas eran solicitadas: «One of the research workers at the clinic had already married a brassy barmaid from Johannesburg, another had married a neurotic dressmaker from the Cape who seemed to have dozens of elbows, so much did she throw her long bony arms about» (Spark, 1953: 28). También la protagonista de esta breve historia, «Sonja», una granjera que apenas sabe escribir o hablar con corrección, adquiere velozmente modales sofisticados y derrocha su herencia en decorar su casa con muebles aparentes. Así, «Sonja» se hará llamar «Sonia» y conseguirá que la vida social de la colonia gire en torno a las fiestas en su casa, e incluso manipulará a los altos cargos hospitalarios para repartir, de acuerdo a sus ambiciosos intereses, los puestos vacantes de la clínica «Fort Beit».

Este relato concreta una de las proyecciones ficticias de la mujer colonial que Spark repudia en su autobiografía: sea cual fuere el origen de la mujer blanca, cuando llegaba la colonia británica del sur de África, se incorporaba pronto a las costumbres que la alta sociedad británica había importado. Cualquier mujer europea, si era blanca, adquiriría buena posición social y reconocimiento frente a los nativos sometidos y empobrecidos. La propia Spark, una mujer de clase media trabajadora, al igual que la enfermera narradora en «The Curtain Blown by the Breeze», fue considerada de la alta sociedad en la colonia, y debía reproducir los protocolos de ofrecer tarjetas de cortesía, dedicarse a hacer visitas, recibirlas y fumar con apariencia de seguridad. «I didn't and couldn't pretend to belong. I intended to stay for the pre-arrange three years and gain as much human experience as I could» (Spark, 1993: 123).

La frivolidad de las esposas blancas no incomodaba tanto a Spark como la brutalidad racista de los colonos en Rodesia. En efecto, las leyes contra los colonizados se suavizaban en la colonia por imposición europea, no por deseo de los colonos, quienes alardeaban de disparar, atropellar o golpear a los esclavos de color. En esta situación, la narradora se sentía terriblemente sola: no encontró amigas blancas ni podía entablar amistad con nadie de color porque convertiría al amigo nativo en diana a quien «would have been made to feel his place in a hundred different, petty ways» (Spark, 1993: 126). Expresiones similares a la de su autobiografía, las encontramos en boca de la nueva rica, Sonia, en «The Curtain Blown by the Breeze», asimilando las maneras de la alta sociedad de los británicos. El marido de Sonja había asesinado a un niño de color, por mirar a través de su ventana, y Sonja lo achacaba a su mal temperamento. En las esquizofrénicas

relaciones coloniales, el asesinato del niño era socialmente disfrazado de calumnia y abiertamente justificado: «So we show them what's what and we get a new set of boys. We didn't have no boys on the farm, they all run away» (Spark, 1953: 27).

Entonces, cualquier lector comprende que la joven Spark de diecinueve años deseara que aquellos tres años pasaran rápido para poder volver a Edimburgo. «I knew I could never make my home in such conditions» (Spark, 1993: 127). Su estancia en la Rodesia fue aceptada como una asignatura obligatoria en su formación literaria. Del mismo modo, la enfermera de la colonia en «The Curtain Blown by the Breeze», una vez acabada su residencia para especializarse en enfermedades tropicales, desea volver a una vida menos arriesgada: «I wanted to return to England, I had been thinking of nothing else. 'I can't stay here', I said, as if it were a part in a play» (Spark, 1953: 33).

Todos los varones blancos se nos representan enfatuados por una mujer patológicamente superficial, y a su vez, las mujeres juegan el rol asignado por esta sociedad patriarcal; un rol con el que manipulan a los varones y logran mantener su estatus de prestigio. En definitiva, la sociedad colonial se nos muestra tan turbulenta y agitada como las tormentas tropicales. De hecho, existe una clara analogía entre los colores de la naturaleza cuando anuncia tormenta tropical, y las tensiones sociales. Igualmente, hay una evidente correspondencia entre el hechizo de seducción que provoca una tormenta, y la atracción sexual que ejercían las mujeres (tan convencionales como anímicamente inestables).

Cielos rojizos y plomizos preludian una tragedia física, si no es humana. El inicio de una tempestad tropical en cualquiera de sus narraciones, siempre se corresponde con turbulencias y agresiones en las relaciones humanas de estos espacios (ya sean sexuales, ya sean de esclavitud), al estilo con que en el romanticismo se proyectan las emociones. Todo ello produce la sensación de que la experiencia en la colonia es de algún modo delirante; sistemas de relaciones patológicos que se asumen y regularizan. La novelista nunca aparece involucrada en dichas querellas, sino que narra como espectadora sufriente de tensiones sociales tan inevitables como las tórridas lluvias de Sudáfrica. Sólo en la estación seca, la estación del polvo, desprotegida de los «travel-film colours», mostraban a los personajes con toda su fragilidad, y la realidad de la sociedad hostil al desnudo. Y es que la carencia de agua desprotegía a blancos y negros por igual, la debilidad del ser humano es la misma con independencia del status. Los colores del secarral expresan, esta vez, la conveniencia de intereses en las relaciones maritales o profesionales.

La discriminación racista, en este caso rayando con el surrealismo, constituye el motivo de su historia «The Panbroker's Wife» (1953: 105-114). La tienda de la historia, como cualquier lugar público de Ciudad del Cabo, está dividida en tres secciones, separando los clientes blancos de los negros, y éstos a su vez de los de color, es decir, indios, malasio o mestizos. No es de extrañar, entonces, que las propietarias del citado establecimiento vivan en un mundo propio, incapaces de sentir compasión o de ver el mundo real a su alrededor. «We keep ourselves to ourselves (...) we live in a quiet world of our own» (Spark, 1953: 114) afirma la protagonista.

El relato transcurre en el interior de una tienda de empeños, sin salidas al exterior, en un ambiente cerrado y viciado por las constantes críticas despiadadas, por los juicios tan infundados como equivocados. Las divisiones de la tienda son tan artificiales como los límites de las colonias, como las arbitrarias fronteras que reparten el continente africano, o como las monótonas categorías y rígidas costumbres que se suponían de una joven de diecinueve años. La «liminalidad» en los relatos de Spark recoge la ambivalencia señalada por Homi Bhabha (1994: 180): por un lado, constituye la necesidad humana de delimitar (fronteras nacionales y divisiones en una tienda) y, por otro lado, significa el final de la sociedad colonial, el extremo de lo socialmente aceptado (relaciones de esclavitud, o de pareja, en el límite de lo comúnmente consentido).

Ya se ha señalado que la naturaleza indómita tiene su parangón en relaciones sociales frenéticas, pues bien, ambos escenarios componen una de las caras de la moneda que Spark construye. Al mismo tiempo, las fronteras artificiales y los rígidos convencionalismos sociales (visitas obligadas del rol femenino, mujeres blancas manipuladoras, el maltrato a los nativos, la ostentación de poder y clase del varón colonizador...) constituyen la otra cara de la misma reconstrucción africana. Así, afirma Judy Little: «The persistent theme in Spark's work is the necessity of the liminal action of growth, initiation—often in the early novels imaged by conversion—, or social change—usually implied by the liminal mockeries of inversion and outrageous festivity—» (1983: 102). Es decir, estas situaciones consensuadas pero extremas conllevan la ridiculización de lo convencional y, por tanto, el crecimiento personal que, a continuación, mencionaremos.

Después de las inquietantes impresiones sobre ciudad del Cabo y la colonia «Fort Victoria» en Rodesia, Spark queda embarazada. Esto produce brotes de violencia e inestabilidad en su marido, por lo que decide viajar y tomarse unas cortas vacaciones visitando las cataratas Victoria del río Zambeze. Ante la visión de aquella maravilla, la escritora sufre una experiencia mística, donde las cataratas simbolizarán su fuerza espiritual: a pesar de no tener una religión definida, a partir de entonces, cualquier adversidad pasada o futura es percibida por sus consecuencias positivas, como si fueran las piezas de un puzzle que al final adquirirán sentido al final de su vida (Wolf, 1992: 53-55). «The Seraph and the Zambesi»—cuento ganador de un premio auspiciado por *The Observer* en 1951—, recoge múltiples recuerdos de su impresión mística: «the dense vegetation of the Rain Forest», «the thunder of the Falls», «that frail rain after the heat» y «the cliff's edge». Incluso, mucho después, en 1988, redacta la novela *A Far Cry from Kensington* donde también relata su profunda sensación ante la visión de las cataratas africanas.

A Oswald Spark le trasladan constantemente de una ciudad a otra, y aunque dicha inestabilidad agrava sus brotes de demencia y violencia, la escritora la asimila como una situación favorable en la que disfruta la posibilidad de conocer diversas partes del continente africano. Sea cual sea el peligro, venga la contrariedad que venga, nuestra escritora se posiciona tal que autora omnisciente de la novela de su vida, con experiencias llenas de sentido, moldeando su propia suerte y guardando vivo en su memoria cualquier detalle de los micro-munodos africanos, para su

futuro literario. Esta actitud, según la escritora, resulta de su experiencia mística de las cataratas, aunque a decir verdad, el crecimiento personal es la evolución que se deriva del paso por vivencias extremas.

En «The Seraph and the Zambesi», los colonos viven de acuerdo con la vida de la fama que se les terminó en Europa; una gloria que desprecian con el mismo resentimiento con que el zorro de Esopo abandona las uvas altas. Samuel Cramer, «half-poet, half journalist», ahora vive de una gasolinera y de alquilar habitaciones a los turistas. Y Fanny, la que en otro tiempo fue una preciosa bailarina, ahora es mayor, tiene el pelo teñido de azul, la cara marcada por las señales de la malaria, pero conserva los modales del éxito, repartiendo tarjetas de sus espectáculos entre los turistas. El canto del ave de cresta gris, «Go-way, go-way» augura el fatal final de la obra de teatro escrita por Cramer. Un Serafín bajado del cielo quiere robar el protagonismo a Cramer, actuando como «ángel» de la obra navidad. El enfrentamiento entre Cramer y el Serafín termina en un incendio accidental que destroza el garaje en el que habían situado el escenario. Parece que Spark usa esta ficción de carácter espiritual (el Serafín) como una estrategia literaria para poner de manifiesto y ridiculizar el ego masculino.

A pesar de que Spark atesora recuerdos más entrañables de la zona granjera en río Zambeze, que las memorias de colonias en Rodesia, «porque los blancos y los negros podían trabajar juntos sin ceremonias» (Spark, 1993: 129), continua envolviendo sus relatos en una atmósfera gótica y sobrenatural que ridiculiza el machismo. Huyó de Escocia escapando de los roles que se esperaban de toda joven, buscando experiencias extremas que enriquecieran su vida, pero en África vuelve a toparse con otra vertiente machista, esta vez agudizada por la esclavitud colonial. La repugnancia de lo convencional en ambas sociedades, la escocesa y la colonial, consigue que Spark se refugie en su vertiente más espiritual.

A partir de su visión de las cataratas, la liminalidad no se compone de dos caras ambivalentes, sino de una oposición tajante entre lo convencional y lo espiritual: enfrenta continuamente construcción social (espacios de esclavitud) y la prodigiosa naturaleza (espacios de libertad), racismo frente a humanidad, cordura frente a locura. Y aunque en la autobiografía describe esta zona como «relajada y democrática», curiosamente, en el relato, otra vez es la mujer la que actúa según los convencionalismos del patriarcado colonial, tratando de manipular al varón con sus armas sexuales. De hecho, Fanny es quien de verdad organiza la coreografía, da las órdenes sobre la escena y manda callar despectivamente a Cramer, el escritor del auto navideño. La escritora siente que su experiencia mística le ha facilitado las estrategias espirituales para distanciarse de lo aceptado convencionalmente; no obstante, su evolución aparenta mayor frialdad, pues en los relatos se mofa displicentemente de las relaciones de poder.

Este relato del serafín que arruina el auto navideño, se corresponde con la feliz estancia de Spark en Gwelo, donde tuvo a su hijo Robinson en Julio de 1938. Spark, cada vez más distanciada de su marido por sus continuos arranques de violencia, busca un trabajo y deja a su bebé en manos de cuidadoras nativas, donde el niño parecía comer más y sentirse a gusto. Después de dos años de estancia en África,

Sydney Oswald Spark se convirtió en el aterrador prototipo de hombre violento, hasta el punto de que cuando Nita McEwen, amiga de Spark desde el colegio, fue asesinada de un disparo por su marido, nuestra escritora temía que Sydney le hiciera algo parecido. Esta situación estaba agravada por el hecho de que ella y su amiga habían sido siempre tan parecidas físicamente que eran con frecuencia confundidas.

Nuevamente, Spark orientó su shock hacia uno de sus relatos titulado «Bang-bang You're Dead» en el que probablemente utilizó la personalidad violenta de su marido para pintar al asesino de la historia. Sea como fuere, la autobiografía nos muestra el primer contacto directo no sólo con la locura de su esposo, sino con la atmósfera crispada de Rodesia: la agitación colonial se traducía en la demencia de una sociedad regida por la ley del más fuerte, en donde los asesinatos —especialmente de mujeres de cualquier raza a manos de sus maridos, o de negros a manos de los blancos—, se sucedían de forma regular.

Como la escritora, Sybil, la protagonista de esta última historia, descubre que su matrimonio fue un error, que no puede existir ninguna comunicación con su marido, y que ella no encaja en las cansinas categorías sociales de «either marry or enter a convent, one or the other» (Spark, 1953: 66). Al final del relato afirma que ha aprendido a aceptarse porque no puede encontrar la salud mental entre pretensiones y fingimientos: «The season of falsity has formed a scab, soon to fall away altogether. There is no health, she thought, for me, outside of honesty» (Spark, 1953: 76). El concepto de liminalidad ha servido para explicar en algunos casos la hibridación e interacción de semiosferas (López-Peláez, 2014: 122-124), sin embargo, observamos que en la persona de Spark, no existe tal combinación de semiosferas, sino más bien una suma de fuerzas: ambas sociedades, la occidental y la colonial, son tajantemente rechazadas. La novelista, opta por una actitud de distanciamiento y desterritorialidad, con un ojo crítico que raya en el sadismo.

Sybil, en «Bang-bang You're Dead», se separa de su marido, al igual que Spark abandona al suyo. A nuestra novelista el divorcio le lleva a una vida empobrecida, porque ha de buscar trabajos malpagados durante la guerra para mantener a su pequeño. En esta época, Spark entabla amistad con la princesa María Bonaparte de Grecia, exiliada a causa de la guerra. Disfruta de la biblioteca de María y, en concreto, mantienen tertulias comentando la obra completa de Freud. Quizás por este motivo, su novela con mayor carga freudiana es *Robinson*. Con el nombre de su hijo único, titula esta breve novela, cuya acción se sitúa en una isla del pacífico con forma de silueta humana, y que los críticos han referido intuitivamente en Madagascar. En *Robinson*, otra vez la protagonista es una mujer, January, que esquivo el acoso de los varones.

Y también otra vez, como ocurre en «The Seraph and the Zambezee», January duda de que lo que ve sea real o un sueño, se siente sobrecogida por la sensación de irrealidad que le produce la atracción de la luna, el volcán en erupción o la exuberancia de la naturaleza tropical. La analogía entre naturaleza extrema y los excesos de las relaciones sociales constituyen una constante metafictiva que había iniciado Spark en sus primera etapa literaria y que progresivamente sublima mediante su sentido trascendente de la propia vida.

En cuanto a la interacción entre los personajes masculinos, evolucionan hacia el conflicto entre ellos y consigo mismos (pulsión sexual y super ego), hasta que se pervierten con la misma crueldad de la vida colonial. Esta tensión, al final de la novela, queda difuminada y envuelta en el ambiente onírico de una isla tropical, y como viene ocurriendo en los relatos anteriores. El discurso consigue la empatía con una protagonista (y con escritora) que, con superioridad moral, se distancia de los demás, a la vez que repudiamos el comportamiento machista de los varones.

«The Portobello Road» (Spark, 1987: 1-22) fue otro de los relatos que recoge dos problemas de la vida colonial: la acostumbrada violencia masculina y la dificultad de los matrimonios mixtos. Cuando Spark vuelve a Londres después de siete años en tierras africanas, descubre los conflictos de los colonos que intentan adaptarse a la vida europea después de la II guerra mundial. Las mujeres de color o mestizas eran fácilmente olvidadas (o asesinadas) por sus maridos europeos, ya que no eran aceptadas por la sociedad blanca. La violencia machista liquida lo que podría parecer la incipiente fusión de culturas (matrimonios mixtos), de modo que la liminalidad en esta historia, reanuda la crítica implícita y el desapego a las culturas coetáneas.

«The Go-Away Bird» es el relato más largo de la colección de Spark, en el que la protagonista Daphne du Toit, encarna gran parte de las emociones de la autora, durante su larga estancia en África y de regreso a su país natal. Daphne nace y es educada en la colonia entre nativos, y sueña con los idílicos recuerdos que los colonos le cuentan sobre la bella Inglaterra antes de la II guerra mundial. Sus familiares y amigos le animan a dejar el continente africano, donde ella es el objetivo mortal de viejas venganzas de la colonia. Daphne obsesionada por el canto del ave, «go-away», viaja a un Londres desolado por la II guerra mundial. Con irónica ingenuidad describe la hipocresía de quienes fingen pertenecer a la alta sociedad. Los convencionalismos de los colonos eran los mismos que en Inglaterra, pero los europeos no disfrutaban ni de beneficios fiscales, ni del servicio de los nativos. Disimulaban su pobreza.

Si en la colonia se justificaba la infidelidad de las mujeres en el matrimonio, en Inglaterra la infidelidad se presuponía a los varones, e incluso una manipulación egoísta de sus amantes. «Go away» son las últimas palabras que escucha de su esposo en Inglaterra. Hambrienta, engañada, incluso humillada y golpeada por su marido, decide volver a la granja de la colonia. Pero en la colonia, de nuevo, el canto del ave gris la persigue «go-away», y Daphne siente que la colonia e Inglaterra son la misma vida «unbearable» (Spark, 1953: 269). Sufrir en Inglaterra por la infidelidad de los hombres, y en la colonia es asesinada para satisfacer la venganza de un código de honor estipulado por los varones.

El anhelo de escapar hacia lo desconocido demuestra ser un fraude para Spark en ambas direcciones. Al llegar a la colonia descubre que los colonos han mimetizado los sofocantes convencionalismos sexistas de la clase alta británica. Y cuando regresa a su país natal, se vuelve a sentir desubicada, sin los privilegios económicos de una mujer blanca y sin los espacios de libertad que había encontrado en la naturaleza africana. A través de la observación e ironía de las narradoras en

sus novelas o breves relatos, descubrimos una escritora sin sentido de pertenencia, espectadora de costumbres y convenciones enajenadas, que no le permiten formar parte de categorías establecidas ni sentirse de ningún territorio.

Aquellos seis años en África vincularon a Spark con la ceguera del racismo, la violencia de la colonización, la xenofobia hitleriana,... y se enfrentó a este ambiente de crispación con el agravante de un marido que sufría desórdenes nerviosos, y un hijo recién nacido a quien debía sacar adelante en solitario. Fueron sin duda años de «acción liminal» que, por rechazo a su entorno, se descubre a sí misma. A través de los ojos de las narradoras en las que se proyecta, Spark demuestra que las construcciones que organizan las relaciones sociales, como la tormenta tropical, no dejan ver lo que el ser humano es: «Human nature does not vary much» (Spark, 1964: 166), afirma January en *Robinson*. El ojo crítico de las narradoras destroza los convencionalismos desquiciados, y parece reconstruir la naturaleza humana, mujeres, varones y sus espacios, a través de atmósferas de ficción onírica y sobrenatural. Efectivamente, inconsciente y misticismo son herramientas esenciales en la reconstrucción metafictiva de la realidad, o como Patricia Waugh denomina, «un nuevo realismo» (1984: 4).

Resulta paradójico que para Spark, la identidad y la cordura se encuentran a través de vías tan convencionalmente «irracionales» como pueda ser el subconsciente o la espiritualidad. Inicia su andadura africana posicionándose voluntariamente en situaciones liminales para empaparse de nuevas experiencias, buscando espacios de libertad, sin embargo, pronto queda espantada por tales lugares tormentosos, con relaciones sociales tan desquiciadas como normalizadas. Las fronteras y otros cercos físicos se corresponden con asfixiantes roles de género, los clasismos, la violencia consentida y en general, relaciones sociales de manipulación y poder. Exagerando y deformando sus experiencias en espacios africanos, visibiliza tanto la inmundicia esquizofrenia del ser humano como la supuesta cordura de mantenerse al margen del mundo. El espacio de libertad que encuentra Spark, no está vinculado a tierras ni culturas, sino a cierta actitud de despegue material, una pseudomística que le sirve de refugio y que le autoriza para ridiculizar, sin ápice de compasión, tanto los contextos europeos como los coloniales.

BIBLIOGRAFÍA

- BARTHES, Roland (1977) «The Death of the Author», en Heath, Stephen (ed.), *Image-Music-Text*, Londres, Fontana.
- BHABHA, Homi K (1994) «The Location of Culture», Routledge.
- FOUCAULT, Michael (1997) *Madness and Civilization*, Nueva York, Routledge.
- FURMAN, Nelly (1985) «The politics of language: beyond gender principle? » en Green, Gayle and Kahn, Coppélia (ed.), *Making a Difference: Feminist Literary Criticism*, Londres, Routledge.
- LITTLE, Judy (1983) *Comedy and the Women Writer. Woolf, Spark, and Feminism*, Lincoln and London, University of Nebraska Press.

- LÓPEZ-PELÁEZ, M^a Paz y LÓPEZ-PELÁEZ, Milagros (2014) «Sobre liminalidad y frontera: el papel del documental en la educación superior», *Educação, Sociedade & Culturas*, n^o 43, Universidade do Oporto.
- MOI, Toril (1985) *Sexual Textual Politics*, Nueva York, Routledge.
- SPARK, Muriel (1953) *Open to the Public: New and Collected Stories*. Nueva York, New Directions, 1997.
- (1964) *Robinson*, Londres, Penguin.
- (1971) «The Desegregation of Art». The Blashfield Foundation Address, *Proceedings of the American Academy of Arts and Letters*, pp.21-27.
- (1985) *The Collected Stories*, Londres, Penguin, 1994.
- (1989) *A Far Cry from Kensington*, Londres, Penguin.
- (1993) *Curriculum Vitae*, Londres, Penguin.
- (2000) *Aiding and Abetting*, Londres, Viking.
- YAEGER, Patricia (1988) *Honey-Mad Women. Emancipatory Strategies in Women's Writing*, Nueva York, Columbia University Press.
- WAUGH, Patricia (1984) *Metafiction: The Theory and Practice of Self-Conscious Fiction*, Londres y Nueva York, Methuen.
- WOLF, Margery (1992) *A Thrice Told Tale: Feminism, Postmodernism and Ethnographic Responsibility*, Stanford, Stanford University Press.

Recibido el 2 de febrero de 2015
Aceptado el 25 de febrero de 2016
BIBLID [1132-8231 (2016): 11-21]

Sororidad en la literatura mozambiqueña.
Un análisis de la novela *Niketche. Una historia de poligamia*

Sorority in Mozambican literature.
An analysis of the novel Niketche. A Story of polygamy

RESUMEN

Este artículo pretende ser un breve análisis sobre una particular concepción de sororidad en la novela *Niketche. una historia de poligamia*, de la escritora mozambiqueña Paulina Chiziane. Chiziane crea un grupo de diferentes mujeres que acaban siendo ejemplos de las diferentes realidades que viven en ese país, crisol de creencias y tradiciones, donde son educadas para considerar a las otras como rivales en potencia pero finalmente descubren su potencial como colaboradoras.

Palabras clave: Paulina Chiziane, Mozambique, literatura, sororidad, poligamia.

ABSTRACT

This article performs a brief analysis about a peculiar conception of sorority in the novel *Niketche. A story of polygamy*, by the mozambican writer Paulina Chiziane. Chiziane creates a group of different women who are examples of the different realities that they live in that country, melting pot of religions and traditions, where they are instructed to consider the others like potential rivals, but finally discover their potential as collaborators.

Keywords: Paulina Chiziane, Mozambique, literature, sorority, polygamy.

SUMARIO

1. — Preámbulo. 2. — Mujeres del norte y mujeres del sur. 3. — Tensión moral y contradicciones internas. 4. — La educación como vía para el empoderamiento. 5. — Conclusiones.

PREÁMBULO

El objetivo de este trabajo es analizar brevemente a través de la novela *Niketche. una historia de poligamia*, obra de Paulina Chiziane, las raíces de la profunda dominación masculina a la que se ven sometidas las mujeres mozambiqueñas y la

1 Máster en Estudios interdisciplinares de Género y doctoranda en el programa de Estudios interdisciplinares de Género y políticas de igualdad de la Universidad de Salamanca, email: beagasa@usal.es.

respuesta en clave de sororidad que desde el ámbito de la literatura propone la escritora maputense. Es importante para ello tener en cuenta las particularidades de una nación como Mozambique. Lo que más puede llamar la atención es la división cultural que existe entre el norte y el sur, en especial en lo que respecta a su riqueza y variedad étnica, lingüística y cultural, pero no puede perderse de vista que a pesar de esa diversidad todas las mujeres que presenta Chiziane acaban formando parte de un grupo cohesionado en el que terminan reconociéndose como interlocutoras valiosas. Las mujeres mozambiqueñas de Chiziane, rivales en potencia al principio de su historia, se revelan como hermanas capaces de apoyarse las unas a las otras en un proceso de empoderamiento que tendrá, eso sí, desiguales resultados para cada una de ellas.

La acción de *Niketche. Una historia de poligamia*, se desarrolla en la ciudad de Maputo, capital de Mozambique, donde Rami, una mujer de mediana edad, descubre que Tony, su marido, tiene al menos otras cuatro mujeres con las convive habitualmente. Con un tono que se mueve habilidosamente entre lo cómico y lo trágico Chiziane describe la evolución de Rami, que al principio se enfrenta a sus rivales pero que poco a poco empieza a desarrollar un sentimiento de empatía hacia ellas y termina convirtiéndose en una especie de hermana mayor para las otras esposas de su marido.

Mujeres del norte y mujeres del sur

A riesgo de caer en el reduccionismo, puede hablarse de cuatro pueblos principales: los macua en el norte, los sena y los ndau en el valle Zambezi, y los shangaan en el sur. Mauá, una de las mujeres con las Tony mantiene una relación a espaldas de Rami, pertenece a la etnia macua. Las razones que llevan a las mujeres como Mauá a aceptar la poligamia no coinciden con las del sur. En la etnia macua no existe una tradición de poligamia como sí ocurre con las otras, pero la influencia de la religión islámica hizo que paulatinamente fuera implantándose como una opción muy extendida. La lectura que realiza Chiziane de esta conversión a mediante las reflexiones de su personaje Rami resulta especialmente crítica y esclarecedora:

La poligamia es el destino de muchas mujeres en este mundo desde los tiempos sin memoria. Conozco un pueblo sin poligamia. El pueblo macua. Este pueblo abandonó sus raíces y se volvió polígamo por influencia de la religión. Se islamizó. Los hombres de este pueblo aprovecharon la ocasión y se convirtieron de inmediato. Porque la poligamia es poder, porque es estupendo ser un patriarca y dominar (Chiziane, 2004: 96).

Rami, nacida y criada en Maputo, en el sur, es cristiana, así que, en principio, su educación le impide consentir el modelo polígamo. Sin embargo las tradiciones de sus ancestros, abiertamente polígamos, le dictan todo lo contrario. Este conflicto, que para Rami supone un doloroso enfrentamiento moral, no parece afectar de igual manera a los hombres de su entorno:

Conozco un pueblo con tradición poligámica: el mío, del sur de mi país. Inspirado en el Papa, en los curas y en los santos, dijo no a la poligamia. Se cristianizó. Juró abandonar las costumbres bárbaras de casarse con muchas mujeres para volverse monógamo y célibe. Tenía el poder y renunció. La práctica demostró que con una sola esposa uno no se convierte en un gran patriarca. Por eso los hombres de este pueblo hoy reclaman la posición perdida y quieren regresar a sus raíces. Practican una poligamia de tipo ilegal, informal, sin cumplir con los debidos mandamientos (Chiziane, 2004: 97).

Resultaría difícil trazar un mapa que distinguiera las tendencias religiosas de Mozambique. La mayoría de sus habitantes, más del 50 %, practican el cristianismo en algunas de sus variantes, con predominancia, eso sí, del catolicismo. Algo menos del 18% son musulmanes, casi todos ellos sunníes, y el resto de la población se repartiría entre los credos minoritarios –que incluirían, entre otros, los ritos animistas autóctonos africanos– y los ateos, que suponen un nada desdeñable 20% del total. Sí puede apuntarse, tal y como se señala en la novela, una mayor concentración de musulmanes en la mitad norte del país².

También en lo que se refiere a las estructuras familiares tradicionales puede hablarse de dos sistemas distintos, patrilineal en el sur y matrilineal en el norte. En realidad ambos son sistemas patriarcales en los que todo el dominio sobre el patrimonio de la familia acaba recayendo en los hombres. La diferencia radica en la forma en la que se transmite ese patrimonio: mientras que el norte es por vía materna, en el sur es por vía paterna (Mejía, 2001: 58-65).

Hasta cierto punto esto podría suponer una cierta ventaja para las mujeres norteñas. De hecho en la novela de Chiziane se menciona en un par de pasajes la idea, bastante extendida entre los sureños, de que sus vecinos del norte consienten demasiado a sus mujeres, como cuando Rami reflexiona, acomplejada, acerca de la superioridad de sus rivales norteñas:

Creo que comprendo mejor la sumisión de algunos maridos del norte, que transforman a las mujeres en reinas, las llevan en volandas para que no pisén el suelo y no las ensucie el polvo. Los domingos, en el paseo de por la tarde, algunos maridos llevan al bebé a cuestras y la bolsa de los pañales para que a sus esposas no se les arrugue el vestido. A final de mes los maridos gastan casi todo su salario en comprar telas y oro, solamente para embellecer a sus reinas (Chiziane, 2004: 50).

Aparentemente, la situación de las mozambiqueñas macua es más cómoda que la de las shangaan. De hecho el libro recoge la disparidad que existe entre la posición de las viudas del norte y las del sur. Cuando la familia de Tony decide darlo por muerto, los parientes de Mauá, que son macuas, exigen que se le entregue

2 Instituto Nacional de Estadística de Mozambique [recurso en línea], [fecha de consulta: 23 de septiembre de 2015]. Base de datos disponible en: «<http://www.ine.gov.mz/estatisticas/estatisticas-demograficas-e-indicadores-sociais>».

una parte de la herencia que le corresponde. Sin embargo esta reclamación choca frontalmente con las tradiciones del sur, donde la viuda no goza del derecho de usufructo sobre los bienes del marido.

No obstante esta situación de supuesta ventaja de las mujeres macua no lo es en absoluto. No puede perderse de vista que en ningún caso gozan de una independencia real, ni económica ni emocional. Se trataría, sencillamente, de distintas manifestaciones de un mismo sistema de dominación patriarcal, tal y como señala el investigador afrocubano Heriberto Feraudy Espino:

En una familia matrilineal como la macua, el personaje central, el elemento fundamental, era la madre, en torno a la cual todo giraba y gravitaba (...) No obstante este papel preponderante de la mujer, quien ejercía la mayor autoridad en la casa era el hermano mayor de ésta. Él podía inmiscuirse en la vida de las hermanas, cuestionar la conducta del cuñado y exigirle explicación por cualquier motivo. Podía incluso hasta expulsarlo de la familia (Feraudy Espino, 2002: 74).

Esta dominación alcanza todos los aspectos de la vida de las mujeres macua. Es habitual, por ejemplo, que se sometan a modificaciones corporales como escarificaciones y alargamientos genitales con la finalidad de resultar sexualmente más atractivas para los hombres. Al igual que sucede en otras regiones africanas con las mujeres que no han sufrido la ablación, las jóvenes macua que se resisten a estas prácticas encuentran serias dificultades a la hora de encontrar esposo. Desde un punto de vista occidental podría caerse en el error de no darle la debida importancia a una circunstancia que en Europa no pasaría de mera anécdota, pero que en Mozambique, donde una mujer solamente adquiere algún tipo de relevancia social al convertirse en esposa y madre, puede suponer una verdadera tragedia que va más allá del estado civil y que Chiziane describe en estas líneas cargadas de emoción:

Uso este nombre de casada que me pueden quitar en cualquier momento. Prestado. Usé el nombre paterno, que me quitaron. Era un préstamo. Mi alma es mi morada. Pero, ¿dónde vive mi alma? Una mujer sola es una mota de polvo en el espacio, que el viento barre de aquí para allá al purificar el mundo. Una sombra sin sol, ni suelo, ni nombre (Chiziane, 2004: 95).

A lo que Rami está refiriéndose con estas palabras es a la entidad que se le está negando por el mero hecho de haber nacido mujer. Rami ha sido hija, esposa y madre, y ella misma admite que en todas esas facetas ha cumplido con creces las expectativas. Se ha volcado en los demás, en sus padres, en su marido y en sus hijos. Sin embargo a Rami se le ha negado la posibilidad de desarrollar su propio proyecto vital, y, paradójicamente, es al descubrir el engaño de su esposo cuando encuentra la manera de reivindicarse a sí misma, ayudando a esas otras mujeres a las que consideraba sus rivales y apoyándose al mismo tiempo en ellas.

Tensión moral y contradicciones internas

Las argumentaciones de Rami se enredan constantemente en contradicciones, pero ello se debe a la tensión que supone encontrar el equilibrio entre sus deseos y el apego a las tradiciones de su pueblo, entre la moral cristiana que se le ha inculcado y los valores ancestrales que la atraen y repelen al mismo tiempo. Rechaza la poligamia en muchos de sus monólogos interiores, pero encuentra la fuerza necesaria para salir adelante precisamente en su recién descubierto papel de primera dama dentro de un grupo de cinco. Algo parecido sucede con su opinión respecto a los ritos de iniciación sexual que se practican en el norte del país. Por un lado parece envidiar a las mujeres que han pasado por esos rituales de aprendizaje, e incluso acude a algunas clases con una especie de consejera que la asesora al respecto, pero por otro muestra desdén hacia las mujeres que se tatúan y escarifican para aumentar el placer de sus parejas.

Algunas autoras, como la sueca Signe Arnfred, mantienen una postura cuando menos ambigua con respecto a estos peculiares ritos de paso, distinguiendo entre las ceremonias que se siguen llevando a cabo en el norte y que servirían, a su modo de ver, para favorecer el desarrollo de las menores como sujetos sexuales, y las que se practican en las provincias centrales, que tienen lugar en privado y cuyo fin sería preparar a las niñas para procurar mayor placer a los varones (Arnfred, 2011: 41).

En cualquier caso convendría recordar que todos estos rituales han sido y siguen siendo duramente perseguidos por gobierno del Frente de Liberación de Mozambique y por la ONU, ya que las niñas que los padecen raramente superan los trece años y a menudo ni siquiera han cumplido los ocho. Estos hechos son constitutivos de crímenes, ya que se está atentando contra la integridad sexual de las menores, pero lo que además se consigue mediante la perpetuación de esta clase de ritos es remarcar el carácter de inferioridad de la mujer, al estar siempre dispuesta a satisfacer los deseos del varón y temerosa del rechazo que pueda sufrir en caso de no complacerle suficientemente.

Con ritos de iniciación sexual o sin ellos, la mujer mozambiqueña se ve sometida a la voluntad del hombre, menospreciada e insegura, incapaz de valorarse por sí misma, y no solo por lo que se le ha transmitido a través de su cultura africana, sino también por la influencia europea y cristiana:

Ni siquiera en la Biblia se valora a la mujer. Los santos, en sus sermones antiguos, dicen que la mujer no sirve para nada, la mujer es un animal que alimenta la maldad, fuente de todas las discusiones, querellas e injusticias. Es verdad. Si se nos puede intercambiar, vender, torturar, matar, esclavizar, arrinconar en harenas como a ganado, es porque no hacemos ninguna falta. Pero si no hacemos ninguna falta, ¿por qué nos puso Dios en este mundo? (Chiziane, 2004: 73).

En realidad lo que Chizane parece querer denunciar en esta novela no es solamente la situación de absoluta subordinación a la que se ven relegadas las mujeres mozambiqueñas, sino las consecuencias negativas que tuvo la

colonización para ellas. No solo la sufrieron, como el resto de la población, al verse sometidas por los colonizadores, sino que vieron empeorar sensiblemente su posición al imponérsele usos y costumbres extraños que cuajaron solamente a medias en una población que terminó por rebelarse. Como ya se ha apuntado, en el sur, de mayoría cristiana, los esfuerzos de los misioneros católicos para acabar con la poligamia no pudieron cambiar los hábitos de unos hombres empeñados en aferrarse a sus privilegios de género³. No solo no se eliminó la poligamia sino que se pervirtieron sus códigos, de forma que una tradición que antes al menos permitía a las mujeres un reconocimiento legal pasó a convertirse en una especie de limbo extramatrimonial en el que las segundas esposas y sus hijos carecían de cualquier tipo de respaldo jurídico.

En el norte, donde los macuas no habían practicado nunca la poligamia, la adopción de la religión islámica sencillamente sirvió como pretexto ideal para asumir como propia una costumbre en verdad injertada.

No es el fin de este artículo, pero tampoco estaría de más señalar que, de manera más o menos directa, los trabajos forzados, la esclavitud y el envío de mano de obra a las minas de África del sur durante la época colonial tuvieron mucho que ver con el auge de la poligamia como forma de estructura familiar, ya que se produjo un marcado desequilibrio entre la población masculina y la femenina. (Mejía, 2001: 58-65.) Por si ello no hubiera sido suficiente, a la guerra de Independencia siguió una cruenta guerra civil que duró quince años y se cobró casi un millón de muertes y cinco millones de desplazados. Si bien es cierto que los datos actuales indican una tendencia al equilibrio con un 51% de población femenina frente al 49% de población masculina, la percepción subjetiva de las mozambiqueñas sigue siendo la de idealizar a los varones como si se trataran de un bien escaso que, llegado el momento, deben estar dispuestas a compartir:

¿Qué quieren tantas mujeres de un solo hombre? Todas tememos la soledad y por eso soportamos lo insoportable. Dicen que las mujeres son muchas –las estadísticas y los propios hombres– y los hombres pocos. A decir verdad –parafraseando a Lu, la tercera–, hay hombres en cantidad suficiente. Hombres con poder y dinero hay pocos (Chiziane, 2002: 72).

Lu advierte certeramente a Rami que no es un hombre lo que buscan las esposas de Tony, sino una fuente de ingresos, alguien que les ofrezca una seguridad económica. Sin embargo cuando Rami decide que lo justo es que su esposa reconozca legítimamente a todas sus mujeres y las dote dignamente, tal y como les corresponde según la tradición sureña, se da de bruces con la realidad y comprende que todas ellas deberán buscar una fuente de ingresos para mantener una familia tan extensa. Es entonces cuando Rami toma las riendas de su vida y se convierte en

3 En este sentido podría señalarse que las tradiciones mozambiqueñas, como cualquier otra tradición, no han sido algo inmutable, sino que frecuentemente han sido instrumentalizadas y adaptadas por parte de la sociedad en función de sus propios intereses.

una especie de preceptora de todas las demás mujeres de su esposo, orientándolas laboralmente y prestándoles sus escasos ahorros para que puedan emprender sus propios negocios, modestos al principio pero muy productivos con el tiempo.

Este podría ser un ejemplo perfecto de *sororidad*, una muestra de solidaridad entre mujeres dentro de una sociedad patriarcal, materializada aquí en el proyecto empresarial conjunto de las esposas de un mismo adúltero: un grupo de mujeres que deciden abandonar el espacio, más que privado oculto, en el que las convenciones patriarcales las han arrinconado, para reclamar su puesto dentro del ámbito público, como madres y esposas oficiales, pero también como individuos económica y emocionalmente autónomos⁴.

La educación como vía para el empoderamiento

Cuando la historia está llegando a su final, Rami se pregunta qué habría sido de sus vidas si hubieran tenido la oportunidad de estudiar más, de formarse, como hacen los hombres, para poder acceder a mejores puestos de trabajo y ser libres. Saly, una de las esposas más jóvenes de Tony, que proviene del norte, del medio rural, se muestra escéptica con respecto a la idea de Rami:

¿Estudiar más en el pueblo del que yo vengo? ¿Para qué? (...) ¿Para contar el número de pájaros que picotean los granos en los campos de arroz? ¿Para contar los dientes que faltan en la boca desdentada del viejo que te dan como marido? (...) El hospital está a veinte kilómetros, la escuela a quince, no hay carreteras ni trabajo, ni perspectivas. La gente nunca ha visto un coche ni la luz eléctrica. Lo más importante es procrear. Cuantos más hijos mejor (Chiziane, 2002: 314).

Rami, que ha nacido en el sur, ha tenido un mayor acceso a la educación que las esposas de Tony que han nacido en el norte. No es que haya tenido las mismas oportunidades que su esposo, de quien dice que ha estudiado en la universidad, pero sí da la impresión de que supera en formación a sus compañeras y rivales.

Llegados a este punto convendría observar algunas cifras especialmente relevantes. La tasa mozambiqueña de analfabetismo en adultos supera en la actualidad el 41%, lo que supera ampliamente los datos promedios de África subsahariana. Es una cifra alarmante, y más aún cuando se fija la atención en los colectivos más perjudicados. En las zonas rurales la tasa aumenta hasta el 60%, mientras que en los núcleos urbanos no pasa del 30%, pero la peor parte se la llevan las mujeres, entre las que la tasa de analfabetismo es de un 54,6% frente al

4 Al hablar de sororidad se hace en un sentido totalmente fiel al término acuñado por Marcela Lagarde y de los Ríos: «Un pacto político de género entre mujeres que se reconocen como interlocutoras. No hay jerarquía, sino un reconocimiento de la autoridad de cada una. Está basado en el principio de la equivalencia humana, igual valor entre todas las personas porque si tu valor es disminuido por efecto de género, también es disminuido el género en sí. Al jerarquizar u obstaculizar a alguien, perdemos todas y todos. En ocasiones, la lógica patriarcal nos impide ver esto». (2009: 4).

26,7% de los varones⁵. Lo verdaderamente sorprendente no son estos datos, que vienen a reflejar una realidad presente en buena parte del planeta y que podría resumirse con la siguiente afirmación: si se es mujer y se vive en el medio rural la igualdad para el acceso a la educación es prácticamente una quimera. Lo que, como muy bien advierte Chiziane en la novela, distingue y lastra a Mozambique es la diferencia entre las provincias del norte y las del sur. En el momento en el que se publicó *Niketche. Una historia de poligamia* en Maputo la tasa de analfabetismo no superaba el 15%. En Cabo Delgado, en el norte, casi alcanzaba el 70%.

A la vista de estos números no resulta difícil inferir que Saly no exagera cuando se queja de que no hay perspectivas para las mujeres como ella, nacidas en las zonas rurales del norte del país, casadas precozmente y a la fuerza. Desde su punto de vista, la única alternativa pasa por buscar un hombre que pueda aportarle una cierta estabilidad económica, que a fin de cuentas es lo que terminan haciendo todas las esposas de Tony, lo que otorga a la novela de un desenlace agrídulce, como si para ninguna de ellas, tampoco para Rami, hubiera perspectiva alguna a pesar de haber logrado escarmentar a su marido.

Conclusiones

Las mujeres, unidas con un propósito común, consiguen salir adelante gracias a su esfuerzo, a sus propias habilidades y a la colaboración entre todas ellas, y se alzan victoriosas sobre el polígamo derrotado. Se muestran liberadas incluso de la dependencia afectiva que han llegado a desarrollar hacia él. Han urdido juntas un plan que se diría casi maquiavélico y han acabado vengándose del esposo adúltero recurriendo a sus mismas armas. Todas ellas demuestran ser mujeres fuertes, capaces, valientes, trabajadoras y cooperativas, pero todavía el único final feliz al que pueden aspirar depende de otro ser humano, ya sea un cura italiano o un viejo portugués cargado de dinero, porque ni una sola de ellas, salvo quizás Rami, es capaz de buscar la felicidad por sí misma, sin la compañía de otro hombre que sustituya al viejo Tony. Rami, libre de los mitos y de las falsas creencias que se le han ido inculcando a lo largo de toda su vida, sí será capaz de aprovechar el esfuerzo y la capacidad colaborativa de la que han hecho gala sus compañeras para iniciar una existencia absolutamente independiente, empoderada y orgullosa.

BIBLIOGRAFÍA

- ARNFRED, Signe, (2011) *Sexuality and gender politics in Mozambique. Rethinking gender in Africa*, Woodbridge, Boydell & Brewer Ltd.
- CHIZIANE, Paulina (2002) *Niketche. Una historia de poligamia*, Barcelona, El Cobre Ediciones, 2004 (traducción de Pere Comellas Casanova).

5 THE WORLD FACTBOOK [recurso en línea]. Central Intelligence Agency, [fecha de consulta: 24 de septiembre de 2015]. Base de datos disponible en: « <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/mz.html> ».

- FEDARUY ESPINO, Heriberto (2002) *Macua*, Santo Domingo, Editorial Manatí.
- LAGARDE DE LOS RÍOS, Marcela (2009) «La política feminista de la sororidad». *Mujeres en Red, El Periódico Feminista*, 2009, vol. 11, pp. 1-5.
- MEJÍA, Margarita María (2001) «Dinámicas familiares de supervivencia: la poligamia en un contexto africano», en *Revista de Estudios Sociales*, 8, pp. 58-65.
- NDEGE, George. O. (2007), *Culture and customs of Mozambique*, Greenwood, Westport.

Recibido el 27 de septiembre de 2015

Aceptado el 25 de febrero de 2016

BIBLID [1132-8231 (2016): 23-31]

Nuevas escritoras nigerianas: Chimamanda Ngozi Adichie, feminismo(s) africano(s) y «el peligro de una sola historia»²

New Nigerian Women Writers: Chimamanda Ngozi Adichie, African Feminism(s) and «The Danger of a Single Story»

RESUMEN

Al contrario que en otros momentos históricos, uno de los rasgos principales de la literatura nigeriana más reciente es que, en muchos casos, está escrita por mujeres. Chimamanda Ngozi Adichie es, sin duda, una de las nuevas voces que, en los últimos años, han ido emergiendo con fuerza en el ámbito de la literatura africana. Tanto su modo de entender los feminismos africanos como su interés por redibujar las imágenes preconcebidas sobre África y los africanos que, por lo general, existen en Occidente, han marcado enormemente sus obras literarias. Desde su primera novela, *Purple Hibiscus (La flor púrpura)*, pasando por la segunda, *Half of a Yellow Sun (Medio sol amarillo)*, hasta su colección de historias cortas, *The Thing around Your Neck (Algo alrededor de tu cuello)*, y su obra más reciente, *Americanah*, Adichie ofrece múltiples y variadas representaciones sobre qué implica ser una mujer africana en el siglo XXI.

Palabras clave: literatura nigeriana, África, feminismo, representación, Chimamanda Ngozi Adichie.

ABSTRACT

Contrary to what has been the case in other historical moments, one of the main features of recent Nigerian literature is that, in many instances, it is written by women. Chimamanda Ngozi Adichie has undoubtedly become one of the new voices that, in the last few years, have strongly emerged on the African literary scene. Her understanding of African feminisms as well as her interest in redrawing the images of Africa and Africans that are often prevalent in the West have greatly influenced her writing. In her works, which include her collection of short stories, *The Thing around Your Neck*, and her three novels, *Purple Hibiscus*, *Half of a Yellow Sun* and *Americanah*, Adichie offers multiple and diverse representations of what it means to be an African woman in the 21st century.

Keywords: Nigerian literature, Africa, feminism, representation, Chimamanda Ngozi Adichie.

SUMARIO

Chimamanda Ngozi Adichie: una voz emergente en el ámbito de la escritura de mujeres africanas -Chimamanda Ngozi Adichie y «el peligro de una sola historia» -Chimamanda Ngozi Adichie: una feminista feliz -Conclusión -Bibliografía

1 Universidad de Salamanca, email: er.murphy@usal.es..

2 Este artículo se inscribe en el proyecto de investigación «Violencia simbólica y traducción: retos en la representación de identidades fragmentadas en la sociedad global» (FFI2015-66516-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

Chimamanda Ngozi Adichie: una voz emergente en el ámbito de la escritura de mujeres africanas

Según describe Chikwenye O. Ogunyemi en su libro *Africa Wo/Man Palava. The Nigerian Novel by Women* (1996), durante mucho tiempo ha habido un gran desinterés con respecto a la escritura de mujeres en el ámbito de la literatura africana. Resalta esta autora (1996: 1) que, a pesar del escaso número de propuestas recibidas a la hora de editar un volumen especial sobre el tema en la revista *Research in African Literatures* en 1986, sí existía en ese momento un porcentaje considerable de autoras procedentes de diversas partes del continente, entre ellas: Flora Nwapa, Ama Ata Aidoo, Buchi Emecheta, Mariama Bâ, Grace Ogot, Tsitsi Dangarembga o Bessie Head, por mencionar sólo algunas. Sin embargo, prosigue Ogunyemi, la voz de dichas autoras, que ofrecen una visión complementaria y enriquecedora sobre qué implica ser africano/a, no se ha escuchado del mismo modo que las de autores masculinos como Wole Soyinka, ganador del Premio Nobel en 1986, Chinua Achebe, Ngugi wa Thiong'o o Sembene Ousmane, entre otros. Por ello, este artículo pone de relieve la narrativa escrita por mujeres africanas y, centrándose en las obras producidas durante los últimos años por una de las escritoras nigerianas más relevantes en la escena internacional, Chimamanda Ngozi Adichie, resalta la diversidad identitaria del mundo femenino en Nigeria.

Desde esta perspectiva, es importante destacar que «[el] vertiginoso despegue de la escritura de las mujeres africanas en las dos últimas décadas del siglo XX ha sido un fenómeno sumamente llamativo en el desarrollo de la literatura africana moderna» (Emenyonu en López Rodríguez, 2009: 223). Efectivamente, uno de los aspectos más interesantes de la literatura africana más reciente es el surgimiento de un corpus abundante de textos escritos por mujeres, que ofrecen nuevas formas de narrar la nación, las cuestiones de identidad y las estructuras sociales preestablecidas:

...el carácter revolucionario de este tipo de escritura tiene su origen en el hecho de que su representación de la realidad social desde el contexto de la condición femenina genera nuevas narrativas sobre la nación y la modernidad que desestabilizan las obras canónicas precedentes escritas por autores masculinos³ (Wilson-Tagoe, 2009: 8).

Chimamanda Ngozi Adichie es, sin duda, una de esas nuevas voces que han ido emergiendo con fuerza en el ámbito de la literatura africana. Se trata de una autora que pertenece a lo que se ha venido llamando «la tercera generación de escritores nigerianos», entre los cuales, como destaca Adesanmi, se encuentra un gran número de mujeres:

3 «The revolutionary quality of this writing lies in the fact that its perception of social reality from the context of the feminine condition generates new interrogative narratives of nationhood and modernity that destabilize earlier canonical works by African male writers».

...las mujeres ocupan un lugar central en la literatura nigeriana más reciente y esto, desde mi punto de vista, es algo excepcional en las literaturas africanas modernas. En el continente, las mujeres quedaron al margen de movimientos como la Negritud, del nacionalismo cultural de la primera generación de escritores anglófonos, de la narrativa neomarxista que marcó la etapa de desilusión posterior a las independencias y que aparece reflejada en los textos de la segunda generación de escritores francófonos y anglófonos, pero ahora han adquirido una enorme centralidad⁴ (Adesanmi en Azuah, Atta y Unigwe, 2008: 108).

Adichie, junto con otras autoras como Sefi Atta, Helen Oyeyemi, Unoma Azuah, Chika Unigwe o Promise Okeke, está revolucionando la manera de definir la literatura africana. Sus obras, *Purple Hibiscus* (2003), *Half of a Yellow Sun* (2006), *The Thing around Your Neck* (2009) y *Americanah* (2013), que han recibido importantes premios como el Commonwealth Writers' Prize, el Orange Broadband Prize for Fiction⁵, The Chicago Tribune Heartland Prize for Fiction o el National Book Critics Circle Award, han conseguido hacerse un hueco entre la «literatura mundial africana» y, por ello, sus textos han sido traducidos a numerosas lenguas, incluida la española (Rodríguez Murphy, 2015). Así, entre el escaso número de títulos que existen de literatura africana escrita por mujeres en España, es posible encontrar en nuestras librerías la traducción de varias de las obras de Adichie: *La flor púrpura* (2004), *Medio sol amarillo* (2007), *Algo alrededor de tu cuello* (2010) o *Americanah* (2014). En su narrativa, esta escritora muestra múltiples y variadas representaciones sobre qué implica ser una mujer africana en el siglo XXI, además de redibujar las ideas preconcebidas sobre África y los africanos que, en muchos casos, existen en Occidente.

Como señala Bibian Pérez Ruiz en uno de los escasos estudios que se pueden encontrar en España sobre la literatura africana escrita por y sobre mujeres, *Lo lejano y lo bello. Feminismos y maternidades africanas a través de su literatura*, la evolución histórica de la representación literaria de la mujer africana pone de manifiesto el hecho de que desde las primeras descripciones realizadas por los exploradores y, más adelante, por antropólogos e historiadores se ofrece «una perspectiva masculina que deja al margen a las mujeres, ya que las sitúa en la esfera doméstica y sin ninguna influencia en la estructura de poder formal de sus sociedades» (2012: 35). Asimismo, resalta cómo, en un principio, fueron pocos los escritores africanos que en sus obras se apartaban del estereotipo y la superficialidad propios de la imagen de la mujer africana. De esta manera, en muchos casos, se limitaban a

4 «Women are central to what is going on in recent Nigerian literature and this, in my view, presents something extremely unique in modern African literatures. Continentally, women were marginal to Negritude, marginal to the cultural nationalism of the first-generation anglophones, marginal to the neo-Marxist, postindependence disillusionist writing of the second-generation francophones and anglophones but now they are centered».

5 Este premio, ahora denominado «Baileys Women's Prize for Fiction», es uno de los premios literarios más prestigiosos del Reino Unido. Se otorga anualmente a una escritora, de cualquier nacionalidad, por la mejor novela escrita en inglés. Adichie no sólo ganó el «Orange Broadband Prize for Fiction» en 2007 por su novela *Half of a Yellow Sun*, sino que fue preseleccionada en 2014 para el «Baileys Women's Prize for Fiction» por su obra más reciente, *Americanah*.

«describir a sus personajes femeninos desde una perspectiva distanciada que les condenaba o alababa en función de las normas de belleza, decoro y moralidad socialmente aceptadas» (*ibid.*: 38). Siguiendo a Molar Ogundipe-Leslie (1994), una de las figuras más destacadas en el ámbito de la escritura sobre mujeres africanas, Pérez Ruiz describe una serie de mitos que se han utilizado con frecuencia para definir a la mujer en la literatura africana:

Así a la mujer en la literatura africana se la ha retratado como: tradicional –incapaz del cambio por sí misma y a la espera de que se la libere desde fuera– ; no creativa –asustada por las ideas nuevas y limitada en su pequeño mundo– ; con un desarrollo lineal desde la bondad rural a la sofisticada y occidentalizada mujer de la ciudad, siendo ambos personajes falsos en su simplicidad; anclada en la tradición y sin ningún deseo de cambio; sumisa y tradicional (pasiva, inferior y atemorizada). Sin embargo todas estas representaciones femeninas contrastan radicalmente con la realidad, pues las mujeres rurales desean poder, riqueza y estatus social (2012: 39).

En este sentido, escritoras como Adichie siguen los pasos de autoras revolucionarias precedentes, entre ellas Flora Nwapa, Ama Ata Aidoo, Buchi Emecheta o Bessie Head, en su deseo de transformar la imagen existente de la mujer africana. Es preciso señalar que, dado que las mujeres en África tras el periodo colonial estaban «doblemente marginadas como africanas y como mujeres» (Pérez Ruiz, 2012: 40), aunque existieron textos escritos por mujeres desde que empezó a tomar forma el canon de la literatura africana, este tipo de literatura sólo comienza a ser reconocida y aceptada a partir de los años 70. Entre las autoras pioneras en el ámbito nigeriano cabe destacar a Flora Nwapa con novelas como *Efuru* (1966), *Idu* (1970) o *Never Again* (1975) y Buchi Emecheta, cuyas numerosas obras incluyen títulos como *Second-Class Citizen* (1974), *The Slave Girl* (1977) o *The Joys of Motherhood* (1979). Sin embargo, las nuevas voces están reescribiendo la relación entre la mujer y la nación o entre la mujer y las estructuras sociales preestablecidas desde nuevas e interesantes perspectivas.

En las obras de Adichie, en las que cobran relevancia las relaciones de género y la situación de la mujer en Nigeria y en la diáspora, las cuestiones de clase y poder, la religión cristiana y la tradición o la guerra de Biafra, se incluyen también otros temas pertinentes que, en momentos anteriores, no habían ocupado las páginas de la literatura africana como la homosexualidad⁶. En sus diferentes libros y artículos esta escritora nigeriana explora el concepto de la identidad africana desde diversos puntos de vista, más allá de ideas exclusivistas y unitarias, y describe diferentes maneras de ser africano/a a través de las historias de nigerianos que viven tanto en Nigeria como en la diáspora. Al igual que en el caso de otros autores de la nueva generación, las obras de Adichie proponen modos alternativos de entender

6 Sobre este tema véase asimismo uno de sus artículos más recientes: «Why can't he just be like everyone else?» (Adichie, 2014).

la africanidad de sus personajes, cuyas identidades se descubren fragmentadas, plurales y complejas.

Chimamanda Ngozi Adichie y «el peligro de una sola historia»

Para Adichie no es posible definir una identidad africana pura basada en la relación con un pasado auténtico y estático que permanece fijo esperando a ser descubierto. Esta autora nigeriana retrata en sus obras las nuevas identidades y etnicidades africanas, que ponen en entredicho algunos estereotipos sobre África y los africanos además de cuestionar las definiciones singulares y restrictivas de conceptos como *nación, territorio o espacio*⁷. Dada su experiencia personal, nació en Enugu y pasó su infancia en Nsukka, ha vivido en los Estados Unidos desde los 19 años y ahora habita *entre* los Estados Unidos y Nigeria, Adichie forma parte de lo que Mbembe (2007) y Tuakli-Wosornu (2006 [2005]) denominan «africanos del mundo», que muestran un modo diferente de entender el pasado:

No se trata sólo del hecho de que una parte de la historia de África se ha construido en otros lugares, fuera de África, sino también de que la historia del resto del mundo [...] está presente en el continente. Nuestra manera de pertenecer al mundo, de ser y estar en el mundo, siempre ha estado influenciada por, si bien no tanto el mestizaje cultural, al menos *la imbricación de diversos mundos* [...] El hecho de ser conscientes del entretejido entre lo propio y lo ajeno, de la presencia de aquello en esto y vice versa, de la relativización de las raíces y afiliaciones junto con la capacidad de aceptar, teniendo en cuenta las consecuencias, la diferencia, la otredad y lo lejano, además de la habilidad de reconocerse en el otro y saber reparar en las huellas de lo ajeno en lo mismo [...] y poder trabajar con lo que parecen ser opuestos. En su conjunto, esta perceptibilidad cultural, histórica y estética es la que subyace al término «afropolitismo»⁸ (Mbembe, 2007: 28, *mi cursiva*)⁹.

7 También Sefi Atta, otra autora nigeriana de la nueva generación, ha destacado en múltiples ocasiones (Rodríguez Murphy, 2012; Collins 2007) que es necesario ampliar «la(s) idea(s) de África» que existe(n) en Occidente: «There is so much misconception about life in Africa [...] It's very important for me to write about experiences that I am familiar with - the everyday stories. People still have the view that Africa is just a poor, starving continent of villages that constantly suffer from droughts, so my stories have to have a sense of perspective and dimension, no matter what story I am telling» (Atta en Collins, 2007: 127).

8 «It is not simply that a part of African history lies somewhere else, outside Africa. It is also that a history of the rest of the world [...] is present on the continent. Our way of belonging to the world, of being in the world and inhabiting it, has always been marked by, if not cultural mixing, then at least *the interweaving of worlds* [...] Awareness of the interweaving of the here and there, the presence of the elsewhere in the here and vice versa, the relativisation of primary roots and memberships and the way of embracing, with full knowledge of the facts, strangeness, foreignness and remoteness, the ability to recognise one's face in that of a foreigner and make the most of the traces of remoteness in closeness [...] to work with what seems to be opposites - it is this cultural, historical and aesthetic sensitivity that underlies the term 'Afropolitanism'».

9 Si bien es cierto que Adichie ha subrayado en diversas ocasiones que no se identifica con ciertas descripciones del concepto «afropolitano», entendemos el término aquí desde el punto de vista de Achille Mbembe (2007), el cual, como se aprecia en la cita, adopta una definición muy amplia del mismo.

Es importante mencionar que el hecho de escribir parte de sus novelas desde los Estados Unidos le ha permitido a Adichie ampliar su campo de visión y, como ella misma indica, afrontar su identidad desde una perspectiva más plural e integradora. En este sentido, nos alerta sobre el peligro de la creencia en la existencia de una sola historia sobre África, o lo que ella denomina «The Danger of a Single Story» (Adichie, 2009a), y en la idea de que existe una identidad africana esperando a ser recuperada tras el trauma de la colonización. Nos propone leer y descubrir diversas historias sobre África como *Purple Hibiscus*, *Half of a Yellow Sun*, *The Thing around Your Neck* o *Americanah*, que transmiten maneras diversas de ser africano/a en el mundo contemporáneo. Al igual que otros miembros de su generación, como Chris Abani, Helen Oyeyemi, Ike Oguine o Helon Habila, Adichie pone en entredicho la imagen de África retratada tanto en la literatura como en los medios de comunicación occidentales y subraya que:

Es imposible hablar sobre la existencia de una sola historia sin hablar de poder. Hay una palabra igbo que me viene a la mente cuando pienso en las estructuras de poder que rigen el mundo, «nkali». Se trata de un término que podríamos traducir como «ser mejor que otro». Al igual que las relaciones económicas y políticas del mundo, las historias también están influenciadas por el principio de «nkali». Cómo se cuentan, quién las cuenta, cuántas se cuentan, dependen principalmente de las estructuras de poder. El poder permite no sólo contar la historia del otro, sino hacer que esa historia se convierta en la única historia sobre ese otro¹⁰ (Adichie, 2009a: n. p.).

Aunque, como asegura, es evidente que existen problemas en África, resalta además que es necesario contar tanto las historias negativas como las positivas. En este sentido, defiende, como ya lo hiciera otro influyente escritor africano, Chinua Achebe, la gran importancia de conseguir «un equilibrio de historias» (Achebe, 2000: n. p.):

Si no hubiese nacido en Nigeria y si todo lo que supiese sobre África dependiese de las imágenes habituales, yo también pensaría en África como un lugar de paisajes fantásticos, animales espectaculares y gente incomprensible que lucha en guerras sin sentido, muere de pobreza y SIDA, es incapaz de hablar por sí misma y permanece expectante ante la posibilidad de recibir ayuda gracias a la buena voluntad de los blancos extranjeros [...] para crear una sola historia, basta con mostrar a un grupo de personas de una manera

10 «It is impossible to talk about the single story without talking about power. There is a word, an Igbo word, that I think about whenever I think about the power structures of the world, and it is «nkali.» It's a noun that loosely translates to «to be greater than another.» Like our economic and political worlds, stories too are defined by the principle of «nkali». How they are told, who tells them, when they're told, how many stories are told, are really dependent on power. Power is the ability not just to tell the story of another person, but to make it the definitive story of that person».

determinada, de una única manera, una y otra vez, y, al final, eso es en lo que se convierte¹¹ (Adichie, 2009a: n. p.).

El principal problema que surge del desequilibrio de historias es que crea estereotipos que obligan a entender lo ajeno dentro de unos esquemas determinados y que no permiten comprender la complejidad implícita en todo relato sobre identidades y culturas en perpetuo movimiento: «El problema de los estereotipos [...] es que una historia se convierte en la única historia: los estereotipos restringen nuestras habilidades a la hora entender la complejidad»¹² (Adichie, 2008: 43). A través de sus obras, esta autora trata de demostrar que no existe una definición monolítica sobre la africanidad. Para ella, ser africano consiste en un proceso de identificación siempre variable que tiene lugar en relación con el Otro:

Debo decir que antes de ir a los Estados Unidos no me identificaba como una africana. Pero en los Estados Unidos siempre que se hablaba de África la gente me miraba a mí. Daba igual que no supiese nada sobre lugares como Namibia. Al final, acabé adoptando esa nueva identidad. Ahora me considero africana en diversas maneras, aunque aún me provoca mucha irritación cuando se habla de África como si fuese un país¹³ (Adichie, 2009a: n. p.).

En este sentido, al igual que no existe una sola definición sobre África ni sobre qué implica ser africano, para Adichie tampoco hay una respuesta clara ante el interrogante: ¿Qué es la literatura africana? En una de sus muchas e interesantes ponencias, «The Writer as Two Selves» (2010b), esta autora describe cómo la pregunta «¿Te consideras una autora africana?», a la que asegura que, en ciertas ocasiones, responde de manera afirmativa y, en otras, de manera negativa, le produce inquietud y reclama la necesidad de ampliar *las ideas de África*, no sólo en Occidente, sino también dentro de África, teniendo en cuenta la importancia de reconocer la imprescindible universalidad que reside en las historias específicas:

Así que dije que no, que no soy una escritora africana, pero no por el hecho de que hablar de la universalidad me preocupe, sino porque me había cansado de la pregunta [...] Si contestas que sí, entonces te aplauden y todo va bien. Sin embargo, esos aplausos tapan los diversos sentidos, implicaciones e interpretaciones que

11 «If I had not grown up in Nigeria, and if all I knew about Africa were from popular images, I too would think that Africa was a place of beautiful landscapes, beautiful animals, and incomprehensible people, fighting senseless wars, dying of poverty and AIDS, unable to speak for themselves, and waiting to be saved, by a kind, white foreigner [...] to create a single story, show a people as one thing, as only one thing, over and over again, and that is what they become».

12 «The problem with stereotypes [...] is that one story can become the only story: stereotypes straitjacket our ability to think in complex ways».

13 «I must say that before I went to the U.S. I didn't consciously identify as African. But in the U.S. whenever Africa came up, people turned to me. Never mind that I knew nothing about places like Namibia. But I did come to embrace this new identity. And in many ways I think of myself now as African. Although I still get quite irritable when Africa is referred to as a country».

el término trae consigo. Por ejemplo, no tienen en cuenta los múltiples emails de gente que me advierte de que, siendo una autora africana, no debería escribir sobre el sexo, o que me dice que, siendo una autora africana, no debería escribir sobre un tema que podría ocasionar problemas entre los africanos o transmitir una mala imagen de ellos, que un africano no haría algo que ha hecho uno de mis personajes, que un africano no usaría una palabra utilizada por uno de mis personajes, que un africano jamás tomaría las mismas decisiones que algunos de mis personajes. O, y ésta es una de mis anécdotas favoritas, que no se puede hablar de un/a africano/a feminista porque el simple hecho de ser africano/a implica un rechazo automático del feminismo¹⁴ (Adichie, 2010b: n. p.).

A través de sus diversas novelas y cuentos cortos, Adichie trata de oponerse al peligro de una sola historia sobre África desde diversas perspectivas, no sólo como respuesta a las representaciones coloniales u occidentales, desde una posición que denomina «habitante de la periferia» (Adichie, 2010b: n. p.), sino también como una necesaria contestación a las ideas restrictivas sobre nación africana, identidad africana o literatura africana que tienen, en algunos casos, los propios africanos en el continente.

Chimamanda Ngozi Adichie: una feminista feliz

En este sentido, resalta Adichie, muchos africanos consideran que el feminismo¹⁵ no forma parte de «la identidad africana». Sin duda, «[h]ablar de feminismo en África es sinónimo de polémica» (Pérez Ruiz, 2012: 47). Son numerosas las autoras que, debido a la relación de dicho término con las preocupaciones de la

14 «And so I said no, I am not an African writer, not because I was anxious about universality, I am not, but because I had lost my patience with the question [...] If you say yes, then you get applause and all is well with the world. But it is an applause that is wilfully blind to the layers of meaning and baggage and interpretation that come with it. Wilfully blind, for example, to the many emails from people who tell me that I should not write about sex as an African writer, or who tell me that, as an African writer, I should not write about a subject that is likely to divide Africans, or a subject that portrays Africans in a bad light, or that an African would never do something that my character had done, or that an African would not use a word that a character of mine had used, or that an African would not make the choice that a character of mine had made. Or, and this is one of my favourite anecdotes, that there is no such thing as an African feminist because to be African meant an automatic disregard of feminism».

15 Si tenemos en cuenta que «[e]l feminismo se vive en África como amenazador al ser algo ajeno a sus costumbres, provocando miedo y rechazo por el hecho de ser algo desconocido y extraño» (Pérez Ruiz 2012: 53), no resulta sorprendente que, como indica Pérez Ruiz hayan surgido conceptos alternativos como *Womanism*, *Africana Womanism*, *Stiwanism*, *Motherism* o *Negofeminism* para describir diversas aproximaciones al feminismo en África.

mujer occidental, se han negado a ser consideradas como tales¹⁶. Por ejemplo, la nigeriana Flora Nwapa, se ha referido en diversas ocasiones (Ogunyemi, 1996: 133) al hecho de que no se le debe considerar como una feminista. De igual modo, Buchi Emecheta, otra escritora nigeriana, trata de ampliar el concepto «feminista» cuando afirma: «Pero, si ahora me he convertido en una feminista, soy una feminista africana, con f minúscula¹⁷» (Emecheta en Pérez Ruiz, 2012: 47- 48). En el caso de Adichie, merece la pena retomar sus palabras, ya que ponen de manifiesto la manera en la que, siendo una mujer de la generación más reciente de escritoras, aborda el tema desde una perspectiva diferente. Según esta autora, «mi propia definición de ‘feminista’ es: un/a feminista es un hombre o una mujer que dice ‘sí, hay problemas de género tal y como están las cosas ahora y hay que arreglarlos, tenemos que mejorar las cosas’»¹⁸ (Adichie, 2012: n. p.). Así, ante un comentario hecho por un joven nigeriano en una de las presentaciones de la autora en Lagos, en la que éste le decía «te han envenenado en Occidente [...] con todos esos libros feministas»¹⁹ (Adichie, 2010b: n. p.), ella responde:

Siendo una mujer que se mueve por diversas partes del mundo, a menudo me sorprenden las sutiles, y no tan sutiles, diferencias de género que existen. Esto me interesa. En mis obras queda reflejado este interés. ¿Cómo se puede decir entonces que no es posible congeniar el feminismo y el hecho de ser africano/a? [...] Flora Nwapa escribía textos muy ingeniosos sobre mujeres en un mundo que describe como dominado por hombres. Pero en diversas entrevistas ha afirmado muy claramente que no era feminista. ¿Qué es realmente el feminismo? Tomando las magníficas palabras de Rebecca West, «ni yo misma he logrado entender qué es, en verdad, el feminismo». Sólo sé que la gente me tacha de feminista cuando intento diferenciarme de un felpudo. El feminismo tiene sentidos diferentes en diversos contextos [...] En mi caso, el feminismo [...] conlleva un interés, y un deseo, por cambiar el hecho de que los hombres tienen en prácticamente todo

16 Según Ogunyemi-Leslie, no existe «la mujer africana»: «there is no such thing as «the African woman»» (Ogunyemi-Leslie en Bryce, 2008: 50). Son varias las autoras (Ogunyemi 1996, Nnaemeka 1997, Oyewùmi 1997, 2003) que, junto con Ogunyemi-Leslie (1994), han propuesto maneras alternativas de afrontar las cuestiones de género en África. El tema del feminismo en África ha suscitado muchas y variadas opiniones que han puesto de manifiesto «las contradicciones existentes entre el feminismo occidental y las costumbres africanas tradicionales» (Pérez Ruiz, 2012: 47). Desde esta perspectiva, es interesante mencionar que, como describe Pérez Ruiz en su estudio sobre los distintos feminismos africanos, autoras como «Chikwenye Ogunyemi y Obioma Nnaemeka ... han criticado abiertamente la postura de aquellas feministas occidentales que dicen dar voz a las africanas cuando, en muchas ocasiones, no están suficientemente informadas y, al tomar ellas la palabra, impiden que lo hagan las verdaderas protagonistas» (*ibid.*: 50). En este sentido, también se han oído voces desde otros lugares del mundo como la India. Así, Mohanty, en su conocido artículo «Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses», pone de relieve el hecho de que la categoría «Third World Woman» (1984: 333) presupone una entidad monolítica que borra la especificidad propia de cada contexto.

17 «But if I am now a feminist then I am an African feminist with a small f».

18 «My own definition of feminist is: a feminist is a man or a woman who says ‘yes, there is a problem with gender as it is today, and we must fix it, we must do better’».

19 «You have been poisoned by the West [...] by all those feminist books».

el mundo privilegios sociales, económicos y políticos simplemente porque son hombres²⁰ (Adichie, 2010b: n. p.).

Adichie ha descrito en diversas ocasiones cómo ante esa idea de que el feminismo y la africanidad son incompatibles, ella se considera, sin lugar a dudas, una «feminista africana» o, según ha resaltado en varias entrevistas, «una feminista africana feliz», en contraposición a la idea de que las feministas en África son mujeres infelices que no encuentran maridos. Adichie es una «feminista feliz» que, aunque subraya las diferencias biológicas que existen entre hombres y mujeres, destaca asimismo la importancia de que dichas diferencias no se utilicen como un medio para reducir los derechos políticos, económicos y sociales de las mujeres. Para esta autora, la «etiqueta» «feminista» es realmente importante, en especial teniendo en cuenta la manera en que muchos africanos/as entienden el término:

Soy una feminista. Soy una feminista feliz [...] Las mujeres están marginadas, y esto debe cambiar. Siempre me ha parecido que en ocasiones son precisamente las mujeres las que acaban haciéndose de menos, y la única manera de mejorar esta situación es a través del feminismo. Creo que se debería educar a las mujeres sobre qué implica ser una feminista, ayudarlas. Creo que mi narrativa es muy feminista²¹ (Adichie en Akubuiro, 2007: n. p.).

Todo esto se refleja en sus diversas obras, en las que diferentes tipos de mujeres adquieren un papel importante y participan de manera activa en la esfera socio-política y económica, además de transmitir sus experiencias transculturales como seres diaspóricos. Desde Aunty Ifeoma y su hija Amaka en *La flor púrpura*, pasando por Kainene y Olanna en *Medio sol amarillo*, hasta Ujunwa, la protagonista de una de las historias de *Algo alrededor de tu cuello*, estas mujeres africanas ponen de manifiesto la amplia perspectiva del feminismo de Adichie, que propone, junto con otras escritoras de su generación, una definición más extensa para el término. Como ha descrito ella misma (Adichie, 2012), los años que ha vivido en la diáspora

20 «As a woman navigating the world I am struck often by the subtle, and not so subtle, gender inequities everywhere. It interests me. My writing reflects this interest. How then can feminism and being African be mutually exclusive? [...] Flora Nwapa wrote wonderful, witty fiction about women in a world that she described in her own words as dominated by men. But in many interviews she stated very clearly that she was not a feminist. What *is* feminism anyway? To use the wonderful words of Rebecca West, «I myself have never been able to figure out *precisely* what feminism is». I only know that people call me a feminist whenever I express sentiments that differentiate me from a doormat. So feminism means different things in different contexts [...] For me, feminism [...] is an acknowledgement of, and a desire to, change the fact that men have in most, if not all, of the world had social, economic and political privileges solely because they are men».

21 «I am a feminist. I am a happy feminist [...] Women are marginalized, and we need to right it. I have always said that sometimes it is the women themselves who have been brainwashed to hold themselves down, and the only way we can get away from this is feminism. I think women should be educated on what it means to be a feminist, that we should help other women. I think my work is very feminist».

le han permitido explorar las posibilidades que ofrece el feminismo a la situación de la mujer africana desde una perspectiva más global.

De este modo, ante las imágenes de la mujer africana que, como hemos señalado con anterioridad, han dominado la literatura colonial y, en algunos casos, la postcolonial, Adichie ofrece representaciones alternativas. Por tanto, esta autora nigeriana deja hablar en sus obras a lo que Nnaemeka denomina «la otra mujer africana», aquélla mujer poderosa, independiente y admirable que aparece reflejada a menudo en la tradición oralizada de muchas culturas africanas:

¿Cómo se puede justificar la conspiración de los autores africanos, tanto masculinos como femeninos, a la hora de silenciar a la otra mujer africana – esa mujer independiente, fuerte y admirable a la que se venera en nuestras tradiciones oralizadas, esa mujer africana cuya presencia otorgó dignidad y sentido a la sociedad tanto precolonial como colonial en África, esa mujer africana cuya existencia y relevancia son tan importantes en la realidad africana *actual*?²² (Nnaemeka, 1994: 141).

Por ejemplo, en una de las historias de *Algo alrededor de tu cuello*, «La historiadora obstinada», que se sitúa en la etapa precolonial, el lector se encuentra con diversas mujeres fuertes e independientes que contrastan con la figura femenina endeble de algunos de los textos escritos con anterioridad. De este modo, Adichie se centra en desconstruir el mito de la mujer africana retratado no sólo por la «biblioteca colonial» (Mudimbe, 1988, 1994), sino también por algunos autores africanos:

...si la colonización comportó la emasculación de los varones en términos políticos, esta realidad afectó de forma particular a las mujeres, extendiendo sus consecuencias hasta el momento postcolonial. La descolonización de África, como ocurriera en Europa en la época de la Revolución Francesa, fue un pacto entre *caballeros*. Las mujeres, usualmente dotadas de capacidad de decisión y poder económico en las sociedades tradicionales, se vieron por completo excluidas de la escena política en las nuevas naciones-estado que surgieron tras la era de las independencias (López Rodríguez, 2009: 225).

La personalidad de Nwanga, la protagonista de «La historiadora obstinada», contrasta enormemente con la imagen silenciada e invisible, la de la subalterna (Spivak, 1988 [1985]), para la que, en palabras de Young, «el problema no es que la mujer no pueda hablar [...] sino que no tiene una posición discursiva [...] otros hablan por ella, y esto implica que se la reescribe continuamente como un objeto

22 «How can one justify or excuse the conspiracy of African writers, male as well as female, in erasing that other African woman- that independent, strong, and admirable woman who is celebrated in our oral traditions, that African woman whose presence gave dignity and meaning to precolonial and colonial African society, that African woman whose existence and relevance are such an important part of African reality *today*?»

del patriarcado o del imperialismo»²³ (Young, 2004 [1990]: 206). En la historia de Adichie, Nwanga es una mujer fuerte, con las ideas claras, y dispuesta a luchar por sus intereses. Por ejemplo, en el siguiente extracto vemos que, en un contexto en el que eran normalmente los padres los que decidían sobre la elección del marido para sus hijas, Nwanga deja claro que sólo se casará con el hombre al que quiere, Obierika:

Desde el primer momento en que lo había visto en un combate de lucha durante el cual no habían parado de mirarse [...] había creído con silenciosa obstinación que su *chi* y el de él estaban hechos para el matrimonio [...] Fue al *obi* de su padre y amenazó con escapar de la casa de cualquier otro hombre si no le permitía casarse con Obierika. Su padre encontraba agotadora a esa hija mordaz y testaruda que en una ocasión había derribado a su hermano en una lucha (Después había advertido a todos [*sic.*] que no corrieran la voz de que la chica había tumbado al chico) (Adichie, 2010a: 192-193).

Además de Nwanga, Adichie nos presenta a otras mujeres fuertes en sus diversos textos. Así, en su primera novela, *Purple Hibiscus*, conocemos a Auntie Ifeoma y a su hija Amaka. Auntie Ifeoma es una mujer igbo que vive en la ciudad de Nsukka con sus tres hijos, Amaka, Obiora y Chima. Se trata de una mujer educada que trabaja para la Universidad y que se ha visto ante la necesidad de criar a sus hijos en un país en el que no está bien visto que una mujer viva sola. Es católica, aunque integra en su religiosidad la cultura y la espiritualidad de los igbo. Como se observa en diversos fragmentos de la novela, se trata de una mujer que no duda ante la necesidad de defender sus ideas:

Tía Ifeoma se levantó volando.

-¿*Onyezi?* ¿Quién pretende destrozar la puerta?

Abrió solo un poco para ver a través del resquicio, pero dos manazas se introdujeron por él y forzaron la puerta. De pronto aparecieron rozando el marco las cabezas de los cuatro hombres que enseguida ocuparon la vivienda. La casa se quedaba pequeña para tantos uniformes y gorras a juego, para el olor intenso del humo de cigarrillo rancio y del sudor, para los brazos musculosos que se adivinaban debajo de las mangas.

-¿Qué es esto? ¿Quiénes son ustedes?- gritó Tía Ifeoma.

- Venimos a registrar su casa. Buscamos documentos destinados a sabotear el ambiente pacífico de la universidad [...]

-¿Quién los envía? – quiso saber Tía Ifeoma.

-Somos de la unidad especial de seguridad de Port Harcourt.

23 «The problem is not that the woman cannot speak as such [...] but that she is assigned no position of enunciation [...] everyone else speaks for her, so that she is rewritten continuously as the object of patriarchy or of imperialism».

-¿Tienen algo que los acredite? ¡No tienen derecho a entrar así en mi casa!

-Mira tú la mujer *yeye!* ¡Ya le he dicho que somos de la unidad especial de seguridad! (Adichie, 2005 [2004]: 246-247).

Al igual que Auntie Ifeoma, su hija, Amaka, se revela como otra de las mujeres nigerianas con determinación que nos presenta Adichie. En el siguiente extracto, por ejemplo, Amaka pone en entredicho la adopción de nombres ingleses por parte de los católicos en Nigeria y defiende la validez de los nombres igbo. De esta manera, se opone a tomar un nombre inglés para poder recibir la confirmación:

-Cuando llegaron los primeros misioneros, desestimaron los nombres autóctonos. Insistieron en que la gente eligiera nombres ingleses para ser bautizada. ¿No deberíamos avanzar un poco? [...] ¿Por qué la Iglesia considera que la confirmación solo es válida si se hace eligiendo un nombre inglés? «Chiamaka» quiere decir «Dios es bello»; «Chima» significa «Dios es el más sabio»; y «Chiebuka», «Dios es el más grande». ¿Es que esos nombres no glorifican a Dios tanto como Paul, Peter o Simon? (Adichie, 2005 [2004]: 292).

Por otro lado, en su segunda novela, *Medio sol amarillo*, el lector descubre los horrores de la sangrienta Guerra de Biafra (1967-1970), a través de las vivencias de diversos personajes, entre ellos dos hermanas, Kainene y Olanna. Estas dos mujeres nigerianas de clase media-alta ofrecen una representación diferente de las mujeres africanas, más allá de la típica imagen de la mujer rural. Así, como indica López Rodríguez:

En el caso de *Medio sol amarillo* [...] una está leyendo sobre dos chicas negras de clase media que de repente se ven inmersas en la sangrienta Guerra de Biafra, pero su vida antes de la guerra es parecida a la de cualquier europea de su edad. Y dices, «espera que a lo mejor en África no sólo hay». En este sentido, las que yo llamo las madres y los padres de la literatura africana estaban muy comprometidos con dar una visión diferente de África, pero están en muchos casos apegados al África rural, tradicional, por ejemplo en el caso de las primeras novelas de Buchi Emecheta, Flora Nwapa o Mariama Bâ. Sin embargo, las generaciones más jóvenes, con autoras como Chimamanda Ngozi Adichie o Sefi Atta, las que yo llamo «las nietas», esa tercera generación, te están describiendo un África urbana y otra manera de ver la tradición (López Rodríguez en Rodríguez Murphy, 2014: 244).

Cabe señalar que en el caso de *Medio sol amarillo*, el simple hecho de escribir sobre la Guerra de Biafra ha sido para Adichie un acto de resistencia, ya que se trata de un tema sobre el cual pocas mujeres se han centrado durante los últimos años. Además, la manera en la que se presentan los acontecimientos en la novela ofrece una nueva perspectiva desde la cual analizar los diversos roles que las mujeres desempeñaron a lo largo la misma. La participación de las mujeres como personajes importantes en la esfera política y socio-económica añade, por tanto, nuevos

matices a la mujer silenciada que aparece retratada en los textos precedentes, como vemos en el fragmento que se incluye a continuación:

–Daremos clases de matemáticas, de inglés y de educación cívica todos los días– dijo Olanna a Ugwu y a la señora Muokelu un día antes de empezar las clases–. Tenemos que asegurarnos de que cuando acabe la guerra todos puedan integrarse sin problemas en una escuela normal. Les enseñaremos a hablar un inglés y un igbo perfectos, como Su Excelencia. Y les inculcaremos el orgullo por su gran nación (Adichie, 2007: 366).

Aunque Adichie no experimentó en persona este episodio convulso de la historia de Nigeria, ya que nació en 1977, siete años después de que llegase a su fin, considera que ha vivido siempre en la sombra de la guerra. Sus abuelos murieron durante la misma y sus padres perdieron gran parte de sus posesiones. La guerra de Biafra sigue siendo aún un tema sobre el que es difícil hablar para muchos nigerianos, pero Adichie defiende la necesidad de que las nuevas generaciones conozcan sus causas y sus consecuencias²⁴. Además, subraya la importancia de que la historia de la guerra de Biafra se cuente desde diversas perspectivas y puntos de vista:

Escribí esta novela porque quería reflexionar sobre el amor y la guerra, porque crecí en la sombra de Biafra, porque perdí a mis abuelos en la guerra civil/de Biafra, porque quería ahondar en mi pasado para poder entender el presente, porque muchos de los problemas que desembocaron en la guerra aún no están resueltos en Nigeria a día de hoy, porque mi padre todavía habla sobre la muerte de su padre con lágrimas en los ojos, porque mi madre sigue sin poder hablar abiertamente sobre el modo en que murió su padre en un campo de refugiados, porque los legados brutales del colonialismo me irritan, porque pensar en el egoísmo y la indiferencia que llevaron a la muerte innecesaria de hombres, mujeres y niños me indigna, porque no quiero olvidar nunca²⁵ (Adichie, 2006: n. p.).

24 Sin embargo, a pesar de los esfuerzos de Adichie por exponer las causas y las consecuencias de la guerra, como ha descrito Biyi Bandele, un famoso escritor nigeriano que ha sido el encargado de adaptar *Medio sol amarillo* a la gran pantalla, en Nigeria aún no es fácil hablar sobre ello. Según relataba Bandele en el programa de la BBC «Focus on Africa» con respecto al estreno de la película, que, por el momento, no ha recibido el visto bueno por parte de las autoridades del país: «Una de las razones por las que Nigeria está ahora, cuarenta años después de la guerra, más dividida que antes de la misma, tiene que ver con el hecho de que no hemos sido capaces de hablar sobre un tema tan importante» (Bandele en la BBC, 2014: n. p.).

25 «I wrote this novel because I wanted to write about love and war, because I grew up in the shadow of Biafra, because I lost both grandfathers in the Nigeria-Biafra war, because I wanted to engage with my history in order to make sense of my present, because many of the issues that led to the war remain unresolved in Nigeria today, because my father has tears in his eyes when he speaks of losing his father, because my mother still cannot speak at length about losing her father in a refugee camp, because the brutal bequests of colonialism make me angry, because the thought of the egos and indifference of men leading to the unnecessary deaths of men and women and children enrages me, because I don't ever want to forget».

Las vivencias de Kainene y Olanna descritas a lo largo de las páginas de *Medio sol amarillo* se convierten, por tanto, en testimonios interesantes, en este caso de y sobre mujeres, que, como ha indicado la autora en múltiples ocasiones, fueron agentes importantes a lo largo de la guerra y aún tienen mucho que contar:

[M]ás de dos tercios de aquéllos que han escrito sobre su experiencia durante la Guerra Civil de Nigeria son hombres [...] Ha habido unos cincuenta autores que han producido libros de ficción, poesía y drama en relación con el tema de la guerra, pero entre ellos no se cuentan apenas diez mujeres [...] Ningún episodio histórico o político de la turbulenta historia de Nigeria ha atraído la atención de tantos escritores como la Guerra Civil. La pregunta que surge es: ¿por qué un porcentaje tan escaso de mujeres ha elegido escribir sobre la guerra?²⁶ (Adimora-Ezeigbo, 2005: 223).

Sin lugar a dudas, al contrario que en otros momentos históricos, la literatura africana escrita por mujeres ha ido ganando importancia en los últimos años. Es interesante resaltar que, aunque las autoras más recientes comparten algunas de las preocupaciones de sus predecesoras, abordan diversos aspectos como la temática del feminismo y la situación de la mujer africana de un modo distinto. En este sentido, Chimamanda Ngozi Adichie, cuya voz ha surgido con fuerza en la escena internacional, aspira a transformar las ideas de África y de las mujeres africanas dentro y fuera del continente. Creo que, en estos y otros aspectos, esta apasionante y admirable escritora nigeriana aún tiene mucho que aportar con respecto a la compleja relación entre África, género y el poder de las historias que, en la mayor parte de los casos, se rigen por lo que ella denomina «el principio de *nkali*».

BIBLIOGRAFÍA

- ACHEBE, Chinua (2000): «An African Voice», *the Atlantic online*, 2 agosto 2000. <http://www.theatlantic.com/past/docs/unbound/interviews/ba2000-08-02.htm>. Accedido el 20 de noviembre de 2015.
- ADICHIE, Chimamanda N. (2005 [2003]) *Purple Hibiscus*, London/New York, Harper Perennial.
- (2005 [2004]) *La flor Púrpura*, Barcelona, Debolsillo (traducción de Laura Rins).
- (2006) «Author Q & A», *Random House*, 2006. <http://www.penguinrandomhouse.com/books/879/half-of-a-yellow-sun-by-chimamanda-ngozi-adichie/9781400095209/>. Accedido el 21 de noviembre de 2015.

26 «[M]ore than two-thirds of those who recorded their experiences of the Nigerian Civil War are male [...] About fifty creative writers have published books of fiction, poetry, and drama concerning the events of the war, but the women among them do not number more than ten [...] No historical or political event in the turbulent history of Nigeria has attracted so much literary attention or given birth to such a large corpus of creative works as the Civil War. One could ask the question: why have only a few women deemed it fit to write about the war?»

- (2007) *Medio sol amarillo*, Barcelona, Mondadori (traducción de Laura Rins).
- (2007 [2006]) *Half of a Yellow Sun*, London/New York, Harper Perennial.
- (2008) «African 'Authenticity' and the Biafran Experience», *Transition*. N.º. 99, pp. 42-53.
- (2009a) «The Danger of A Single Story», *Ted Talk*, 22 julio 2009. http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story.html. Accedido el 19 de noviembre de 2015.
- (2009b) *The Thing around Your Neck*, London, Fourth Estate.
- (2010a) *Algo alrededor de tu cuello*, Barcelona, Mondadori (traducción de Aurora Echevarría).
- (2010b) «The Writer as Two Selves: Reflections on the Private Act of Writing and the Public Act of Citizenship», *Princeton University*, 20 octubre 2010. <http://www.princeton.edu/~webmedia/lectures/>. Accedido el 19 de noviembre de 2015.
- (2012) «We Should All Be Feminists», *TEDxEuston*, 1 enero 2012. <http://tedxtalks.ted.com/video/We-should-all-be-feminists-Chim;search%3Aadichie> Accedido el 19 de noviembre de 2015.
- (2013) *Americanah*, London, Fourth Estate.
- (2014) «Why can't he just be like everyone else?», *The Scoop*, 18 febrero 2014. <http://www.thescoopng.com/chimamanda-adichie-why-cant-he-just-be-like-everyone-else/>. Accedido el 19 de noviembre de 2015.
- ADIMORA-EZEIGBO, Akachi (2005): «From the Horse's Mouth. The Politics of Remembrance in Women's Writing on the Nigerian Civil War». En: Flora Veit-Wild and Dirk Naguschewski (eds.): *Body, Sexuality, and Gender: Versions and Subversions in African Literatures*. Amsterdam and Union, NJ: Rodopi, pp. 221-230.
- AKUBUIRO, Henry (2007) «Chimamanda Adichie», *Naijarules.com*, 14 enero 2007. <http://www.naijarules.com/index.php?threads/i%E2%80%99ve-soft-spot-for-a-reserved-intelligent-guy-chimamanda-adichie.20587/>. Accedido el 19 de noviembre de 2015.
- AZUAH, Unoma, Sefi ATTA, y Chika UNIGWE (2008) «Women Writers' Round Table: Of Phases and Faces: Unoma Azuah Engages Sefi Atta and Chika Unigwe», *Research in African Literatures*. Vol. 39, N.º. 2, pp. 108-116.
- BBC (2014) «Half of a Yellow Sun film delayed by Nigeria censors», *News Africa*, 25 abril 2014. <http://www.bbc.com/news/world-africa-27162545>. Accedido el 19 de noviembre de 2015.
- BRYCE, Jane (2008) «'Half and Half Children': Third-Generation Women Writers and the New Nigerian Novel», *Research in African Literatures*. Vol. 39, N.º. 2, pp. 49-67.
- COLLINS, Walter P. (2007) «Interview with Sefi Atta», *English in Africa*. Vol. 34, N.º. 2, pp. 123-131.
- HEAD, Bessie (1985) «Why Do I Write?», *Bessie Head Heritage Trust*, 2009. <http://www.thuto.org/bhead/html/editorials/editorials.htm>. Accedido el 19 de noviembre de 2015.
- LÓPEZ RODRÍGUEZ, Marta Sofía (2009) «Trayectoria de la literatura africana en inglés escrita por mujeres». En: Olga Barrios (ed.): *Africanísimo: Una aproximación multidisciplinar a las culturas negroafricanas*. Madrid: Editorial Verbum, pp. 223-238.

- MBEMBE, Achille (2007) «Afropolitanism». En: Njami Simon y Lucy Durán (eds.): *Africa Remix: Contemporary Art of a Continent*. Johannesburg: Jacana Media, pp. 26-30.
- MOHANTY, Chandra T. (1984) «Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses», *boundary. 2*. Vol. 12, N° 3, pp. 333-358.
- MUDIMBE, V. Y. (1988) *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, London, James Currey.
- (1994) *The Idea of Africa*, Oxford, James Currey.
- NNAEMEKA, Obioma (1994) «From Orality to Writing: African Women Writers and the (Re)Inscription of Womanhood», *Research in African Literatures*. Vol. 25, N° 4, pp. 137-157.
- NNAEMEKA, Obioma (1997) (ed.) *The Politics of (M)othering: Womanhood, Identity, and Resistance in African Literature*, London/New York, Routledge.
- OGUNDIPE-LESLIE, Molará (1994) *Re-creating Ourselves: African Women and Critical Transformations*, Trenton/Asmara, Africa World Press.
- OGUNYEMI, Chikwenye O. (1996) *Africa Wo/Man Palava. The Nigerian Novel by Women*, Chicago/ London, The University of Chicago Press.
- OYEWÙMI, Oyèróké (1997) *Invention Of Women: Making An African Sense Of Western Gender Discourses*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- (2003) *African Women and Feminism. Reflecting on the Politics of Sisterhood*, Trenton, Africa World Press.
- PÉREZ RUIZ, Bibian (2012) *Lo lejano y lo bello. Feminismos y maternidades africanas a través de su literatura*, Madrid, Editorial Fundamentos.
- RODRÍGUEZ MURPHY, Elena (2012): «An Interview with Sefi Atta», *Research in African Literatures*. Vol. 43. N° 3, pp. 106-114.
- (2014): «Entrevista a Marta Sofía López Rodríguez, traductora de *No Longer at Ease* y *Anthills of the Savannah* de Chinua Achebe», *Trans. Revista de Traductología*. N° 18, pp. 241-250.
- (2015) *Traducción y literatura africana: multilingüismo y transculturación en la narrativa nigeriana de expresión inglesa*, Granada, Comares.
- SPIVAK, Gayatri C. (1988 [1985]) «Can the Subaltern Speak?» En: C. Nelson, y L. Grossberg (eds.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Basingstoke: Macmillan Education, pp. 271-313.
- TUAKLI-WOSORNU, Taiye (2006 [2005]): «Bye-Bye Barbar», *Leverage* (verano 2006), pp. 8-10.
- WILSON-TAGOE, Nana (2009) «New Locations and Changing Paradigms in Contemporary African Literature». En: De Meyer y Kortenaar (eds.): *The Changing Face of African Literature*. Amsterdam/New York, N.Y.: Rodopi, pp. 3-25.
- YOUNG, Robert J. C. (2004 [1990]) *White Mythologies. Writing History and the West*, London/New York, Routledge.

Recibido el 14 de mayo de 2014
 Aceptado el 25 de febrero de 2016
 BIBLID [1132-8231 (2016): 33-49]

Fotografía y género en África

Photography and Gender in Africa

RESUMEN

Este artículo introduce la fotografía como una estructura de significación desde la que se analiza lo *real-litera*l y la subjetividad. Esta peculiaridad ha hecho que se constituya como un lenguaje idóneo en la especificidad del ámbito de las prácticas culturales, la construcción de la memoria y el discurso identitario de género, en el contexto africano. Hemos analizado las concomitancias que generan los primeros fotoreportajes antropológicos con el *continuum* colonial y los posteriores regímenes segregacionistas, como el *apartheid* en Sudáfrica, ejerciendo una mirada hegemónica alejada de las particularidades culturales, sociales y de las diferencias de raza, género, sexo y sexualidad. Esto nos ha llevado al estudio e interpretación de la vertiente *activista* de la actual fotografía africana, la cual analiza la identidad desde todos los afluentes relativos al género y a la cuestión racialista: el control racial como *biopoder* y el poder social y político sobre el cuerpo, la diferencia sexual y la sexualidad. Bajo ese rechazo a lo normativo, las fotografías de Santu Mofokeng, Samuel Fosso y Zanele Muholi son mostraciones visuales que articulan la naturaleza conflictiva de la identidad y el género en un escenario como el africano que arrastra, enraizado en un orden político y económico precario, una violencia sistémica que se manifiesta en términos de criminalización, marginalidad y exclusión.

Palabras clave: fotografía, identidad, mujer, género, raza, sexo, sexualidad, subjetividad, apartheid, África.

ABSTRACT

This article introduces the photography as a structure of meaning from which to analyzes the *real-litera*l and subjectivity. This peculiarity has been constituted as an ideal language in dealing with the specificities in the field of cultural practices, the construction of memory and gender identity discourse within the African context. We have analyzed the similarities generated by the first anthropological photo reports with the colonial *continuum* and posterior segregationist regimes such as *apartheid* in South Africa, exerting a hegemonic gaze away from the cultural and social particularities as well as race, gender, sex and sexuality differences. This has led us to the exploration and interpretation of the activist side of the current African photography, which analyzes the identity from all streams related to gender and racialist issues: racial control as *biopower* and social and political power over the body, sexual difference and sexuality. Under that rejection of the normative, photographs of Santu Mofokeng, Samuel Fosso and Zanele Muholi are visual demonstrations that articulate the conflicting nature of identity and gender in a scenario like the African which, rooted in a precarious political and economic order, carries systemic violence that manifests itself in terms of criminalization, marginalization and exclusion.

Keywords: Photography, identity, woman, gender, race, sex, sexuality, apartheid, Africa.

1 Artista visual y profesora doctora del Departamento de Dibujo de la Universidad de Sevilla. Su trabajo ligado a la práctica artística y la investigación se ha centrado en el análisis de las políticas de la representación en torno al género, la identidad y los feminismos, email: mgarcia26@s.es.

SUMARIO

1. Entre lo real fotográfico y la imagen construida. 2. Fotografía, ideología y simbolicidad. 3. Otras Voces: El activismo visual. 4. Bibliografía

1. Entre lo real fotográfico y la imagen construida.

En este ensayo analizaremos lo fotográfico como una estructura de significación marcada por la construcción de la memoria y el discurso identitario. Dicha «fotograficidad» en la actualidad se perfila como un territorio en el que las prácticas artísticas posibilitan la construcción de formas específicas de subjetividad en relación al discurso identitario relativo al género, sexo y sexualidad. En este sentido, diremos que la imagen fotográfica opera desde posiciones políticas dada su idoneidad como escenario pluralista dado que posibilita el alejamiento de mecanismos esencialistas de coartación de la diversidad. Partiremos del archivo y el análisis de las prácticas fotográficas documentales en África, en la época de la colonización, acentuando el estudio en el escenario sudafricano, dada la particularidad política que introdujo el *apartheid*, y examinaremos cómo dichas prácticas contribuyeron a conformar ideologías articuladas desde el poder hegemónico. Dichos archivos fotográficos mostraban la identidad del sujeto colonizado como exuberante y exótica e incitaban a la distinción, acrecentando la distancia entre ambos mundos al provocar la identificación del colonizador con el poderoso, y al cosificar al retratado como estigma de lo conquistado. En este contexto, género, sexo y sexualidad eran las «herramientas» utilizadas por el poder para articular políticas segregacionistas y preservar el estatus hegemónico de la raza blanca. Bajo la formulación de ideologías nacionalistas, como el nacionalismo *afrikaner*, potenciada en el régimen del *apartheid*, se enfatizaba la supremacía de la minoría de origen europeo, blanco, y de habla *afrikaans*, como mecanismo de dominio para asegurar posiciones de privilegio y subordinación basadas en el control racial. Un modelo de gobierno nacionalista y racialista, surgido con el estado moderno, a finales del siglo XIX, basado en la asociación entre raza y nación, dispuesto a operar como tecnología de poder ejerciendo control racial y étnico sobre las poblaciones mediante el establecimiento de jerarquías sociales. La raza, por tanto, era interpretada como justificación de las desigualdades sociales entre personas de diferente sexo y condición sexual y entre personas del mismo sexo. Un modo de discriminación camuflado en razonamientos biológicos y señalado por Foucault como *biopolítica* (Foucault, 2004). Esta forma de *biopoder* garantiza el mecanismo idóneo para provocar conflictos sociales que enfrentan a los pueblos conquistados y las clases trabajadoras, así como para conectar las jerarquías de raza-sexo-género-sexualidad. De hecho, durante el gobierno del *apartheid*, se introdujeron leyes reguladoras de lo racial a través del concepto de la heterosexualidad, como la ley de 1949 que prohibía el matrimonio interracial (*Prohibition of Mixed Marriage Act*).

Desde estas líneas, esos primeros archivos fotográficos son cuestionados como documentos incapaces de poner en pie una aproximación a la realidad, a lo acontecido, a lo vivido, a las costumbres, a las formas de organizarse socialmente

y a la propia historia que pretenden narrar porque, como señala Griselda Pollock: «El archivo está sobredeterminado por hechos de clase, raza, género, sexualidad y por encima de todo por el poder» (Pollock 2010: 58). En cierto modo, en este escrito, se interroga la relación que establece la fotografía entre la realidad y la imagen construida, aparentemente portadora de la verosimilitud, o sea, lo experimentado como verdadero en el imaginario y el discurso colectivo en relación a la desigualdad y la exclusión social. (Foucault, 2004).

La documentación fotográfica recogida en Sudáfrica durante el curso del colonialismo y la trata de esclavos responde a un interés científico, surgido en el siglo XVIII, por clasificar las diferentes tipologías del género humano. Dichas clasificaciones estaban organizadas en relación a la confrontación de las diferencias físicas de la raza negra y la blanca, no favoreciendo un estudio eficaz que profundizase en el análisis de ciertas particularidades anatómicas portadoras de significados relativos a lo racial. Identificar, describir y homologar las diferencias biológicas de los pueblos colonizados permitía enmascarar la verdadera distribución de una jerarquía social basada en la discriminación articulada desde la raza, el género, el sexo y la sexualidad. Las teorías eugenésicas, surgidas en el siglo XIX, radicalizaron dicha empresa racialista favoreciendo una ideología sustentada en la búsqueda de la perfección de la especie humana fundamentada en la primacía de la raza blanca (Gunkel, 2011).

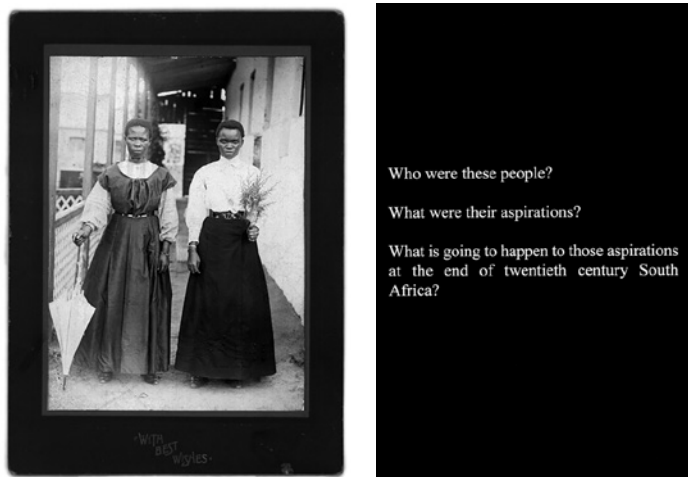
La fotografía es, en la actualidad, un canal de difusión y de producción de conocimiento, una mediación que facilita la posibilidad de acercamiento a otras realidades diferentes no tan distantes de la nuestra. El realismo de la imagen suele interpretarse como propaganda, situándola políticamente como canal de denuncia, y considerada, en este sentido, un campo ideológico. La fotografía opera sobre el significado de lo que fija como imagen, ocurriendo que a veces no se sabe si lo que nos muestra es un hecho objetivo, un acto denunciado o sancionable, o bien la constatación de lo subjetivo, es decir, la demostración o fijación visual de nuestro mundo. En cualquier caso, y al margen de relacionar el hecho fotográfico como un sistema capaz de trasladar objetividad y subjetividad a través la imagen, las disquisiciones acerca de qué es lo real re-organizan, en este escrito, el valor referencial de la propia fotografía. De manera que lo considerado como «verdadero», en determinado contexto político del *apartheid*, es en la actualidad invertido en la jerarquía de valores que debate el *biopoder* como control social. En este sentido, la imagen no es autónoma, dado que depende del marco contextual, social, político y económico para generar discurso; indudablemente, el pensamiento se articula desde los acontecimientos particulares de cada tiempo y lugar. Aunque hay hechos objetivados como certezas y aún, a día de hoy, parecen inalterables como, por ejemplo, la situación de opresión en la que la mujer y aquellos colectivos clasificados como improcedentes y clandestinos, por habitar fuera de las limitaciones impuestas por ciertas categorías normativas de género, han vivido, y siguen viviendo, en gran parte del planeta; este conjunto de «realidades» ha sido necesariamente constatado desde la documentación y la difusión de la imagen fotográfica. Es decir, sin dicha notación, la exclusión social, pese a ser cierta, carecería de «realidad» por

subexposición. Al mismo tiempo, la mujer es reconocible como víctima inocente de la violencia y la barbarie, resultando éste un tema recurrente en la iconografía visual que documenta el «tercer mundo» y que despierta la solidaridad internacional. De manera que la imagen fotográfica es interpretada como registro de lo acontecido y es concebida históricamente como documento de lo real, y ese carácter de evidencia se ha revelado como una estructura de militancia capaz de promover argumentos e ideologías. En cierto modo, la imagen fotográfica ha sido objeto de instrumentalización para crear mistificaciones en el orden social. Pero también ha sido clave su vertiente activista occidental cuyo momento álgido se encuentra en la década de los sesenta del siglo XX a raíz de los movimientos sociales de protesta surgidos entonces. Si bien, habría que advertir que resulta complicado no reducir la imagen fotográfica a un instrumentalismo burocrático porque, como nos señala Jacques Rancière, el arte como sistema institucionalizado es en sí mismo una estructura de poder (Rancière, 2013).

Fuera del ámbito crítico del arte, una obra que tenga como discurso cualquier situación que aluda a episodios de desigualdad social, laboral, política en torno a la mujer o que plantee análisis y ponga en pie propuestas en relación al género, como diferencia y otredad, deja de ser de interés general. Datos estadísticos de asociaciones de mujeres artistas siguen visibilizando en el siglo XXI las diferencias que continúan existiendo entre géneros en los programas expositivos y en las adquisiciones de obras para las colecciones de los museos. Del mismo modo advierten sobre el gran número de obras con nombre de mujer confinadas a las áreas de depósitos de las instituciones culturales y sepultadas de por vida. El museo como emplazamiento cultural y contenedor de referentes artísticos agudiza, lógicamente, el decremento de representatividad de la mujer en aquellos países con poca oferta museográfica. Más aún en aquellos ámbitos geográficos que han sido sometidos a políticas colonizadoras.

El concepto «mujer» como categoría de género representa una unidad monolítica que excluye cualquier identidad fragmentada. Consideremos el análisis de Judith Butler en relación a la nueva configuración política concerniente al género que, partiendo del entendimiento de éste concepto como una construcción social que no atiende a divisiones por razones de sexo, es definida por el surgimiento, «en años recientes, de una combinación de movimientos que engloban el *transgénero*, la transexualidad, la intersexualidad y sus complejas relaciones con las teorías feministas y *queer*» (Butler, 2006: 17). Como señala Butler, el concepto «mujer» no representa una identidad determinada o concreta de género como tampoco se vincula a la representación de ninguna categoría que pueda ser utilizada para demanda política alguna que asocie «mujer» con feminismo (Butler, 2007). En esta línea de pensamiento, pronunciamos nuestro rechazo a cualquier escenario que no permita la pluralidad como un modelo de legitimidad democrática basado en la convivencia de la diferencia, los antagonismos y el conflicto (Mouffe, 2012). Por tanto, consideramos la identidad del individuo como un espacio discursivo múltiple y contradictorio que se construye desde especificidades que atienden no sólo a la cuestión biológica de la genitalidad y la diversidad anatómica y fisiológica

de los órganos genitales (mujer, hombre, hermafrodita e intersexual) sino también a la cuestión de la identificación con la sexualidad, la edad, la raza, la clase social, lo cultural y lo contextual. De todos modos, estos significantes suelen vincular a sujetos, es decir, a colectividades. De hecho, existe una identidad colectiva vinculada al género, rápidamente reconocible en ciertas representaciones visuales, que interpretan a la mujer, el hombre, lo femenino, lo masculino, lo *trans* o lo *queer* como signo y operan como mecanismos de identificación. Esta «redefinición» de las categorías identitarias, mujer, transexual, *queer*, etc., como imágenes es, al fin y al cabo, una manera de establecer diferencias visibles.

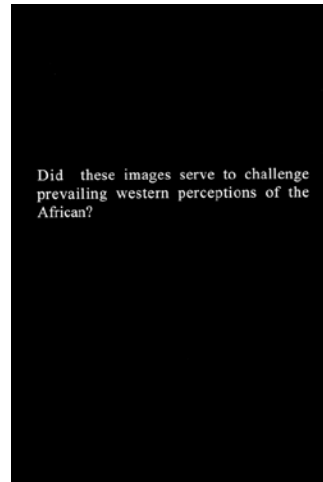
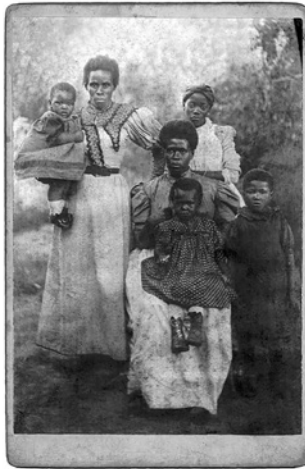


SANTU MOFOKENG. *The Black Photo Album/Look at Me: 1890-1950*
1997 Black and white slide projection, installation edition 5
© Santu Mofokeng. Images courtesy Lunetta Bartz, MAKER, Johannesburg.

La representación visual de cualquier categoría identitaria, naturaliza a esta como signo e introduce mecanismos de identificación colectiva. El propio lenguaje escrito, que no es otra cosa que la representación gráfica del habla, al designar, provoca el reconocimiento de pertenencia a un grupo, a un conjunto, a un entorno. Es más, el lenguaje actúa como una estructura signifiante que establece relaciones entre términos, y los ordena dependiendo del lugar que socialmente ocupa aquello que dichos términos nombran. De manera que cualquier definición es relativa y compleja dado que depende de un entramado basado en las interrelaciones del contexto. La «mujer» como madre, como esposa, como empresaria, como lesbiana, etc., por ejemplo, sitúa el significado del término «mujer» en particularidades diferenciadas, coartadas todas ellas como significantes aislados y como emplazamientos otorgados desde lo social y cultural. Por ello, podemos decir, que la representación visual es una práctica signifiante, un constructor ideológico que pone en pie y muestra aquello que ya de antemano está negociado.

Para muchas feministas el término «mujer» es problemático. Por un lado, y de un modo impreciso, dicho término designa una categoría identitaria de orden

biológico, ordenada por el sexo, aunque puede ser también una construcción socio-cultural; no necesariamente naces mujer sino que te construyes como tal adoptando los roles que se le presuponen social y culturalmente. Por otra parte, diremos que el concepto «mujer» se reorganiza en torno a intereses comunes que avivan la noción de colectividad al mismo tiempo que, paradójicamente, se fragmenta dando lugar a la aparición de otras formas de subjetividad o subdivisiones identitarias atribuidas al género. Estas coaliciones o comunidades se acomodan como parte de la estructura social y aunque se fundamenten como activadores de la reflexión o combatientes críticos de la tradición hegemónica y los modelos establecidos, al instalarse como



SANTU MOFOKENG. *The Black Photo Album/Look at Me: 1890-1950*
1997 Black and white slide projection, installation edition 5
© Santu Mofokeng. Images courtesy Lunetta Bartz, MAKER, Johannesburg.

sistemas normativos, no escapan a la exclusión. Lo interesante, en cualquier caso, es que dicha alianza o coalición se ramifica en otras múltiples estructuras para advertir la complejidad de identidades que se adhieren al término. En cierto modo, la globalización ha acelerado el problema de la universalidad de las identidades y ha buscado resignificar el contenido de dichas concepciones alejándolas de cualquier modelo unitario que niegue la multitud de confluencias que, desde lo cultural, social, religioso, racial, etc., construyen dicho término. Al mismo tiempo, esta uniformidad provoca disenso al considerar «que la categoría "mujer" es normativa y excluyente y se utiliza manteniendo intactas las dimensiones no marcadas de los privilegios de clase y raciales» (Butler, 2007: 67). En cualquier caso, no debemos perder de vista que pese a toda consideración teórica o normativa, la diversidad de construcciones culturales de género que conviven en la actualidad dibuja una cartografía de la pluralidad y genera nuevas formas específicas de subjetividad.

El rechazo a definir una identidad normativa atribuida como pertenencia a una colectividad monolítica o de origen que designe el género es puesta de relieve por la teórica de origen indio Gayatri Chakravorty Spivak acerca del sujeto poscolonial.

Para esta teórica hay un componente histórico insalvable en la marginalización de las mujeres colonizadas, al tiempo que las instrumentaliza como la otredad, como la diferencia, ya que las identifica como parte de ese grupo oprimido y sin voz política que categoriza la palabra *subalterna* (Spivak, 1988). Ciertamente, no deja de ser una limitación entender la globalización como discursiva etnocentrista de forma que englobar generalidades del tipo «mujeres del tercer mundo», «mujeres de África», «mujer negra sudafricana» o «mujeres africanas postcoloniales» colapsa cualquier diferencia que no sea la referida a la raza y al género y proyecta una falsa homogeneidad en el sujeto postcolonial (Mohanty, 1991). Dichas expresiones son interpretadas como la mirada occidentalizadora que impide ver cualquier heterogeneidad anulando otras posibles subjetividades. Pero, ¿existe realmente la posibilidad de materializar un método que englobe el conocimiento en torno a las teorías feministas, el género y la identidad sexual sin que parezca parcial o vinculante a una colectividad? Entre otras cosas, las propias feministas sudafricanas consideran que el hecho de que las feministas de raza blanca se interesen por el discurso de las mujeres de color responde a un apropiacionismo que lejos de incidir en la construcción del discurso indígena lo que pretende es trasladar el paradigma occidentalista como modelo reflexivo, en lugar de revelar el silencio y la marginalidad de las voces post-coloniales (Daymond, 1996). Todas estas imprecisiones vinculan la posición de la crítica en torno al género desde la cultura occidental, o desde la raza blanca, como no aplicable a la compleja situación del «tercer mundo» donde a la opresión de la sexualidad, se le suma la de la clase social, la colonial y la racial. Por lo tanto, podríamos decir que tanta indeterminación, multiplicidad, fragmentación y diferenciación son, quizá, *umbrales epistemológicos* que conforman en su conjunto el conocimiento, aunque lo cierto es que en la actualidad tanto los discursos identitarios de género como los feminismos se identifican como elementos disociables.

La interpretación de la representación visual referente al género en el ámbito sudafricano requiere, por tanto, una negociación entre la lectura semiótica de la imagen, las condiciones de su producción con los modos, la historia concreta del contexto, la memoria, los particularismos en relación al resto del mundo y la educación. La producción artística y cultural, así como la enseñanza, han sido elementos claves en las últimas décadas, en la lucha contra la hegemonía de estructuras sociales patriarcales y en la creación de un imaginario más cercano a la realidad social sudafricana que desafíe argumentaciones universalistas. La fotografía actual sudafricana ha visibilizado problemas de marginación vividos por la mujer tras la etapa de post-independencia conformándose como un espacio desde el que hablar políticamente tras una larga historia, aún inconclusa, de voces silenciadas por el poder hegemónico. Al mismo tiempo, la imagen fotográfica ha dado visibilidad a todas esas formas específicas de subjetividades relativas al cuerpo y la identidad. En este sentido, Sudáfrica ha vivido en las últimas décadas la emergencia de la problemática del discurso de género.

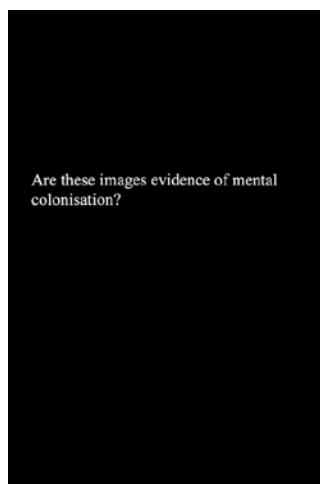
Gran parte de la fotografía que se generó durante el apartheid, desde 1948 a 1994, se ocupó de recoger las diferencias sociales establecidas entre la raza blanca

y la raza negra. El racismo junto con el sexo, el género y la sexualidad han sido los elementos claves sobre los que se ha estructurado el discurso de dominación y subversión llevado a cabo por las políticas coloniales en África. En la época colonial, anterior al apartheid, las fotografías archivísticas, como las del fotógrafo Samuel Baylis Barnard, nacido en Nailsworth, Gloucestershire, Inglaterra, 1841-1916, resultaban ilustraciones, representaciones exóticas del «tercer mundo», desde una intención antropológica basada en la clasificación de la diversidad étnica. Una especie de imaginario selectivo para almacenar y recordar la historia interesada e interpretada por los privilegiados. En esa memoria del pasado, los actores, víctimas y perpetradores, quedaban polarizados, creando la sensación de un conflicto sobreactuado, un enfoque que en sí mismo formulaba un nuevo *apartheid*: la realidad es lo que sucede y las fotografías, como productoras de ideología y esquema de propaganda, contribuían a consolidar la experiencia como acontecimiento visual para una escritura de la historia.

El fotógrafo sudafricano de origen irlandés, Alfred Martin Duggan-Cronin, nacido en Innishannon, County Cork, Irlanda, 1874-1954, completa un archivo antropológico titulado *The Bantu Tribes of South Africa*. Sus fotografías fueron ejecutadas con la misión de dar visualidad a un estudio sistemático de personas y culturas. Durante un período de tiempo, entre 1919 y 1939, el fotógrafo viajó a través de África del sur, especialmente por la parte sudoccidental, con la idea de llevar a cabo una investigación etnográfica, documentando, así, todo tipo de personas de las zonas rurales: tribus aborígenes, trabajadores de las minas, mujeres desnudas con bebés en brazos, jefes de tribus, vistas sentimentales de África. Las mujeres, al igual que los significantes cúltricos intervinientes en sus fotos, están organizadas para representar una cuestión de goce, de deseo y de afectos, dado que el significado está ya de antemano negociado por el colonizador. Desde un análisis crítico, la colección de imágenes de Duggan-Cronin fue empleada como mecanismo político, como propaganda, un inventario-trofeo que mostraba las diferentes etnias del país colonizado.

Las fotografías de archivo de la época imperialista y colonialista son ahora vistas como un catálogo distorsionado e interesado que aplaza la verdad o la pervierte y lo que es más grave la deshumaniza. Las primeras campañas documentales que se llevaron a cabo en la Sudáfrica colonizada nacen justamente con el objetivo de crear una clasificación de los grupos raciales que habitaban las diferentes áreas geográficas. Discurso patrimonial y discurso colonial aparecen de la mano del documento fotográfico que como herramienta de representación visual los legitima. Se genera así un mecanismo que trasvasa el inconsciente hegemónico y se articula como una campaña propagandística y adoctrinadora a través de las imágenes que, en cierto modo, al ser fijadas, establecen lazos de comunidad comportamentales. Sin embargo, la mostración detallada de acontecimientos y significados debe ser revisada y dotada de nuevas categorías interpretativas. Walter Benjamin señala en su *Tesis de filosofía de la historia* cómo la imagen crea nuevas posibilidades de significación en su encuentro con las narrativas culturales del presente, si aceptamos su caudal semiótico (Benjamín, 1989). En este sentido, en el atlas de imágenes de

la colonización, todo lo que parece visible y discernido en el pasado es dilucidado y cuestionado en el encuentro con el presente, entre otras razones, porque el archivo es selectivo, como lo fueron el motivo, la pose, el actante o el encuadre. Un ejemplo de este traslado conceptual, de esta renovación de significados, lo encontramos en la interpretación que hace del archivo colonialista, el fotógrafo, nacido en Johannesburgo en 1956, Santu Mofokeng, con el llamado *The Black Photo Album/Look at Me: 1890-1950*, aproximándonos a una versión menos idealizada, más real, quizá por su condición de sujeto no-occidental o, fundamentalmente, por interpretar el archivo documental desde un momento, en 1997, alejado de los



SANTU MOFOKENG. *The Black Photo Album/Look at Me: 1890-1950*
1997 Black and white slide projection, installation edition 5
© Santu Mofokeng. Images courtesy Lunetta Bartz, MAKER, Johannesburg.

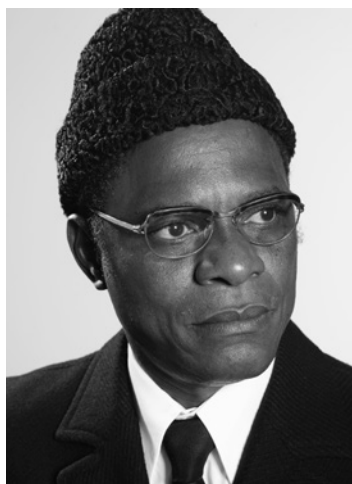
condicionantes políticos que justificaron la etnicidad como un régimen de la mirada y un ordenamiento de lo visual. Es decir, que el fotógrafo se apropia de imágenes del archivo histórico para reinterpretarlas a través de implementaciones o adiciones textuales que modifican y amplifican la lectura de las mismas. Mofokeng que comenzó como fotoperiodista, documentando la vida en Soweto durante el *apartheid*, utilizó el concepto de archivo fotográfico procedente de los álbumes familiares de la clase media y trabajadora, en los que aparecen compilaciones de retratos para, mediante un giro conceptual, con la inclusión de textos, idear una nueva extensión interpretativa y dotarlos de significados que alteren su vocación historicista. Esos viejos álbumes, codiciados como tesoros en algunas familias, y repudiados por otras debido a la crónica negra y de sometimiento que encarnan, salen, por tanto, del ámbito de lo privado, de la intimidad que los aislaba como registros «domésticos» de la memoria nuclear, para transformarse en una estructura intencional de información y comunicación, acentuando, de este modo, su proyección política. *The Black Photo Album /Look at Me:1890-1950*, cuestiona el hecho de que lo privado, lo afecto contiene también un sentido político. Cómo la imagen, sea cualquiera su

naturaleza, comprende un sistema de signos interpretables dentro de un contexto ideológico más amplio, más ilativo y social. En este sentido podríamos considerar estas imágenes como una revisión crítica de los archivos fotográficos documentales sobre los estudios estereotipados y etnográficos de fotógrafos como Duggan-Cronin o Samuel Bailys. Por un lado, las fotografías de Mofokeng son documentos visuales que de forma notarial registran identidades africanas, al mismo tiempo que *deconstruyen* críticamente el relato dominante que encierran. Este fotógrafo que luchó contra el *apartheid*, nos advierte, de forma proyectual, cómo desde las poses, indumentarias y gestos, la raza oprimida es despojada de una parte de su identidad para adaptarse desde sus cuerpos/recipiente a los modelos de vida hegemónicos del occidente colonizador. De este modo, visualiza, una Sudáfrica desposeída de su verdad, sometida y ocupada por un sistema político brutal y racista. Fotografió al trabajador negro y a las familias de clase media. La mujer en ese escenario histórico era considerada como una identidad genérica, codificada en términos de matrimonio, reproducción y servilismo a la que se le negaba toda posibilidad de generar otros regímenes identitarios. Desde el archivo fotográfico de la colonización y del *apartheid* se formuló una estructura estratificada de identidades, basada en la diferencia racial y étnica, constituyéndose como relato dominante. Una imagen característica y familiar acerca de la exclusión, de la adversidad del «tercer mundo». Con las políticas del *apartheid* y su aparato legal racista y sexista, esta mirada etnocéntrica y patriarcal se sustentaba en una organización social que promovía las desigualdades de género (en base al sexo) y la opresión racial. Esta realidad, alejada de las particularidades culturales de cada raza, de las problemáticas sociales ante la desigualdad de derechos y ajena a lo insoslayable del acontecimiento político que suponía el *apartheid*, conformó una percepción estereotipada del mundo bajo la presuposición de que todas las mujeres deben ser homogeneizadas y pautadas por un conjunto de premisas sociales impuestas de orden racial. Como señala Gayatri Spivak, el conocimiento y la historia son concomitantes con el poder generando «violencia epistémica» (Spivak, 2009). La representación esencialista de la identidad humana, proveniente de los archivos colonialistas, todo sujeto era retratado, representado con el mismo lenguaje visual que la flora y la fauna, ha proporcionado un conjunto de documentos controvertidos: por un lado, la imagen de una Sudáfrica irreconocible para los sudafricanos y por otra parte, una identidad colonial impuesta que, en cierto modo, negaba la importancia de respetar las diferencias que conceptúan cualquier concepto identitario. La ausencia de historias, en dichos documentos visuales de la memoria, que posibilite discursos en torno a la sexualidad, o a cualquier particularismo relativo al género, define una visión *falocéntrica* y patriarcal. El archivo, así como el conocimiento, como señalara Griselda Pollock, en definitiva, están estipulados y determinados por el poder.

2. Fotografía, ideología y simbolicidad

Imágenes sexualizadas de modelos semidesnudas, escenas de naturaleza desbordante, niñeras posando en estudios, jefes de tribus entronizados, en suma,

África como visión etnográfica mostrada en 1955 en la mítica exposición creada y organizada por el director del departamento de fotografía del MOMA, Edward Steichen, bajo el título *The Family of Man*². Esa mirada «exotizada», estereotípica e idealizada pretendía promover la idea de la familia patriarcal y de los órdenes *masculinistas* de las sociedades occidentales como modelos globales, creando así una especie de estado ideal y utópico mediante el empleo selectivo de las imágenes. Son fotografías desconectadas de su origen, de su contexto real y reconfiguradas para ser mostradas como mitologías, aprovechando el potencial reproductivo de la fotografía y el divulgativo, al ofrecerse simultáneamente en varios escenarios a la



SAMUEL FOSSO. Autoportrait. *African Spirits*, L_002266
©Samuel Fosso 2008. Courtesy Jean Marc Patras / Galerie, Paris.

vez que viajan por todo el mundo. Esta dilatación, esta propagación del lenguaje fotográfico uniformiza ideológicamente el campo expandido de lo global, minimiza el territorio y adecúa la alteridad como escenario doméstico. Circunstancia que, a su vez, en la actualidad, es utilizada por un gran número de fotógrafos africanos para, en cierto modo, descalificar y contrarrestar esa visión perversa e interesada de África como ocurre en las fotografías de Malick Sidibé, nacido en 1935, Soloba, Mali o en las imágenes del también malinés Seydou Keïta, 1921-2001. Las fotografías de Sidibé y Keïta, son descripciones visuales y nos sitúan en la escena concreta que narran procurando historias, o fragmentos de esta, agrupables en categorías iconográficas. En este sentido son imágenes amables, a la vez que elípticas, dado que es necesario el conjunto de todas ellas, es decir la serialidad y el proyecto,

2 Traducida como «La Familia del hombre» se trata de una exposición de fotografías mostrada por primera vez en el año 1955 en el Museo de Arte Moderno de Nueva York con el objetivo de dar una visión común acerca de las culturas y modos de vida de todo el mundo. Constituyó un fenómeno clave en lo que se consideró la fotografía humanista, dado que ofrecía un retrato de la humanidad idealizado a pesar de las diferencias sociales, culturales, políticas, religiosas y económicas.

entendido como el archivo a través del tiempo, para discernir su extensión simbólica. En estas imágenes es clave la centralización de la figura del fotógrafo como transmisor, como divulgador y narrador. Las imágenes de estudio de Keïta en blanco y negro, abandonó la práctica fotográfica con la llegada de la fotografía a color, son un documento de la poca influencia africana en los años 60, atravesada por una mimetización modal, de los retratados más pudientes, a las corrientes francesas, y una etnicidad y diversidad en el indumento y el aderezo locales en los retratos de las mujeres.

La peculiaridad de las fotografías de otra brillante presencia africana, el fotógrafo Samuel Fosso, nacido en Camerún en 1962, estriba en la adopción de la figura del artista-fotógrafo (objeto y sujeto de sus fotografías), como estrategia formal, pasando a ser objetivo y centro de la representación. A través del autorretrato, el fotógrafo-artista lleva a cabo un curioso trabajo performativo, por medio, también, de la recreación de escenarios, transformándose a sí mismo en obra de arte. Asimila su propio cuerpo travestido, disfrazado o caracterizado de forma actoral con una personalidad icónica seleccionada. Muchos de ellos son personajes reconocibles en el ámbito político y social y otras veces clichés identitarios presupuestos a la cultura africana, proyectando, de este modo, un sinfín de posibles equivalencias y filiaciones. En sus imágenes hay, por tanto, un traslado simbólico que las aleja del perfil documentalista que ha caracterizado a la fotografía desde sus comienzos. Fosso plantea interrogantes en torno al concepto de identidad, utiliza la ironía, la sátira y la reprobación para desacreditar la visión patrimonial y occidentalista del continente africano como legado desustanciado y acrítico. Sus imágenes son herramientas que posibilitan la exploración visual de la compleja construcción caracterológica, a veces como burla, pantomima e imitación. Sus autorretratos ponen en pie una reflexión en torno al *transfeminismo*, a los *drag queens* y las teorías *queer*³. En las series tituladas: *Self-Portraits from the '70s*, *Vintage Studio Portraits*, *Vintage* y *Self-Portraits, Tati*, de 1997, el autor se traviste, recordando a la fotógrafa norteamericana Cindy Sherman y al artista japonés Yasumasa Morimura, poniendo de manifiesto el estereotipo como construcción social y cultural y como identificación de la masculinidad y la feminidad. La importancia del gesto, la pose, los hábitos indumentarios, los comportamientos y conductas están sometidos a las mismas manipulaciones que la idea de género como convención social. La fotografía titulada *La Femme Américaine Libérée Des Années 70*, de la serie *Tati*, nos ofrece la imagen de un hombre de color caracterizado con un traje extravagante, collar, sombrero y zapatos de tacón para representar a una mujer americana liberal. Al igual que en la obra titulada *La Bourgeoise* nos preguntamos si es cuestionado el significado del término «mujer» o *feminidad* o bien nos propone reflexionar acerca de cómo los conceptos estandarizados en torno al sexo, la feminidad y la

3 El término *transfeminismo*, como señala el libro *Transfeminismos. Epsitemes, fricciones y flujos*, aparece por primera vez en España en las Jornadas Feministas Estatales del año 2000 celebradas en Córdoba. Dicho término fue mencionado en dos ponencias: «El vestido nuevo de la emperatriz» del Grupo de Lesbianas Feministas de Barcelona y en «Mujer o trans? La inserción de las transexuales en el movimiento feminista» de Kim Pérez.

masculinidad, en realidad, no responden a roles concretos y normativos. La mujer masculina o el hombre femenino alteran los códigos preestablecidos cultural y socialmente ya que generan el temor a vulnerar el lugar, o rol adjudicado dentro del orden *natural* de nuestras sociedades. El hombre y la mujer, sin embargo, como propone Halberstam, deben ser reflexionados y flexibilizados dado que en muchas ocasiones son descripciones fidedignas de una realidad que requiere, por tanto, una abierta traducibilidad de género.

Es importante cuando pensemos acerca de variaciones de género tales como hombre femenino y mujer masculina no simplemente para crear otra categoría binaria en la cual masculinidad siempre significa poder; en modelos alternativos de variaciones de género, mujer masculina no es una simple oposición a hombre femenino; no es una versión de mujer o de hombre masculino. Más que eso (...) muy a menudo la inadecuada unión de feminidad y masculinidad produce extensos e impredecibles resultados (Halberstam, 1998: 28).

Por otra parte, sus fotografías son el instrumento idóneo para analizar los complejos intercambios culturales y la ficcionada producción de roles aportada por la colonización. En 2008 Fosso lleva a cabo la serie titulada *African Spirits*, en la que emula las poses de los políticos más significativos, considerados iconos mundiales de la raza negra, líderes culturales de los derechos civiles o representantes de los estados africanos independientes, para transformarse e interpretar a catorce personajes como Malcon X, Martin Luther King, Nelson Mandela, Muhammad Ali, Angela Yvonne Davis o Aimé Césaire.

Al mismo tiempo, constata cómo el proceso de modernización de las sociedades africanas arrastra gran parte de los signos reconocibles y mediáticos de la cultura de las actuales sociedades modernas. Sus representaciones visuales de poder, centradas en líderes masculinos chovinistas, dan cuenta del falocentrismo que organiza el orden social y político y los regímenes de la mirada. Cómo la militarización y la fragilidad de los estados, expuestos a continuos golpes de estado, perpetúan figurantes totalitarios con la consecuente regresión en los derechos elementales de las mujeres. La representación de la figura masculina del artista/transformista en imagen, desde una lectura freudiana, desnuda una aparente empatía fetichista además de cierto intento falocéntrico de situarse referencialmente por encima del cuerpo femenino. Son, por tanto, representaciones que operan en los límites entre lo que se presupone correcto e incorrecto, pues no sabemos dónde termina la crítica y dónde comienza la imagen circular y mediada. Quizá por ello, el autor introduce un imaginario que altera el orden simbólico estándar y posibilita la ampliación de códigos culturales excéntricos.

Muchas de estas narrativas visuales que operan como modelos discursivos sobre el racismo, la sexualidad, la homofobia y, en gran parte, heredadas de las políticas colonialistas son, en la actualidad, contrarrestadas y desafiadas desde «voces» como la de la pareja conocida como Mwangi Hutter que, debido a su genealogía dual de raza mixta (Ingrid Mwangi es mujer, de raza negra nacida en 1975 en

Nairobi, Kenia, hija de padre keniano y madre alemana y Robert Hutter es hombre, de raza blanca, nacido en 1964 en Ludwigshafen/Rhein, Alemania) se plantean la identidad como un concepto en permanente construcción. Esta pareja determina en su obra un análisis en torno al concepto de raza y género, poniendo en pie una estrategia artística que podemos calificar como removedora de conciencias pues establece vínculos entre la imagen y la dificultad representacional para articular conceptos raciales.



SAMUEL FOSSO. Autoportrait. *African Spirits*, L_002993
©Samuel Fosso 2008. Courtesy Jean Marc Patras / Galerie, Paris.

Ingrid Mwangi, que también trabaja individualmente, propone dar cuenta de los estereotipos y roles que se le adjudican como mujer africana por un lado y europea por otro. Las desigualdades raciales, sexuales, sociales, culturales y de género entre las dos mujeres que representa dejan al descubierto una interesante narrativa desde la que analizar la manipulación del cuerpo como un aparato de poder para ejercer control social y político. Dicha tecnología de poder utiliza el concepto de racismo para diferenciar los cuerpos y grupos raciales, y regularlos estableciendo formas de organización social. De manera que el cuerpo de la artista se convierte en un recipiente para la conmixión de elementos como la raza, el género, la sexualidad y el poder. De este modo, las políticas colonialistas y el carácter inercial de las mismas, una vez estas fueron anuladas, han provisto a la mujer blanca occidental de supremacía e idealidad (que no es más que el proceso por el cual modelos analíticos son sublimados hasta establecer como hechos fenómenos que son ciertamente falsos) en relación a la mujer de raza negra, no-occidental. La mujer africana es interpretada según esta base de sublimación racial como un sujeto carente de historia y cultura, no porque consideren que esta carece de pautas culturales, sino porque consideran que dichas pautas son primitivistas, sincréticas y regresivas. Esta visión «exclusiva» y excluyente considera que la mujer africana

está instalada en un período evolutivo de menor desarrollo. La propia artista se siente a la vez víctima y verdugo; opresora y oprimida. Sus raíces afro-europeas la sitúan en ambos lados, como ella señala, por parte de padre pertenece a la raza condenada de la tierra y por parte de madre forma parte del campamento de los conquistadores (Mwangi, 2013).

El enfoque crítico de las obras de esta artista argumenta cómo para asegurar la posición hegemónica del hombre, las políticas colonialistas y postcolonialistas se han servido del cuerpo para controlar la reproducción y la maternidad. Es lo que denominamos como «definición patriarcal de los cuerpos reproductivos», categorizando a las mujeres como objetos de propiedad política mediante los cuales se establecen jerarquías y privilegios en base al género y la raza. *If* es el título de una fotografía en la que la artista muestra a Hitler rodeado de un grupo de mujeres de raza negra en una actitud de admiración, magnetizadas ante la presencia carismática de la figura del dictador perpetrador del genocidio judío e instigador de la esterilización forzada de las madres de raza mixta afro-alemanas. La ideología nacionalsocialista, al igual que el régimen del *apartheid*, alimentaron una jerarquía racial en busca de la excelencia de raza preconizada en el mito de la condición aria. En esta obra, la artista muestra la opresión específica de las mujeres del «tercer mundo», de raza negra o inter-étnicas, como el nivel más débil sobre el que ejercer control social, al mismo tiempo que reflexiona acerca de la cosificación de los cuerpos reproductivos de éstas como propiedad privada de los hombres y del poder. La esterilización o anulación de la capacidad reproductiva del cuerpo de la mujer *subalterna* es un modo de ejercer poder y control social en sociedades patriarcales como nos recuerda la práctica de la clitoridectomía y la infibulación practicadas a las mujeres en ciertas regiones africanas como Sudán (Spivak, 1988).

Mwangi utiliza su propio cuerpo para cuestionar, de forma simbólica, la categorización de su negritud. En la obra titulada *Static drift*, 2001, compuesta por dos imágenes, aparece el torso de la artista mostrando, en una de ellas, un trampantojo sobre la piel con el mapa de África a pequeña escala, más claro y brillante que el color de su cuerpo y sobre el que se puede leer *Bright dark continent*; la segunda imagen contiene el mapa de Alemania en una escala mayor, engrandecido y más oscuro que el resto de la dermis corporal, en él se lee *Burn out country*. La artista parece comunicar como la determinación, la destinación y el porvenir se pueden explicar en términos epidérmicos, es decir, superficiales. En suma, la artista se pregunta cómo aspectos tan complejos, en tanto existenciales y determinísticos, pueden ser resueltos trivialmente, es decir, superficialmente, de forma aparente, sin solidez ni sustancia. Su nacionalidad y linaje racial es escrito, marcado y leído en la propia piel. Es ella y, al mismo tiempo, la otra. Para esta artista el cuerpo es el canal a través del cual se cuestiona lo normativo respecto a la raza y al color de la piel; deconstruye referencias raciales e inactiva los significados de conceptos como origen y nacionalidad. En sus palabras:

Soy el ser herido, la fiera enjaulada, la criatura exótica, la reina desnuda. Mi piel se colorea con múltiples matices. Mis pies están suspendidos, como los de un

ahorcado, mi espalda respira tranquila, pero luce las marcas del látigo, mi rostro se hunde en el río rojo donde se ha vertido la sangre. Me sirvo del arte para despertar conciencias (Mwangi, 2003).

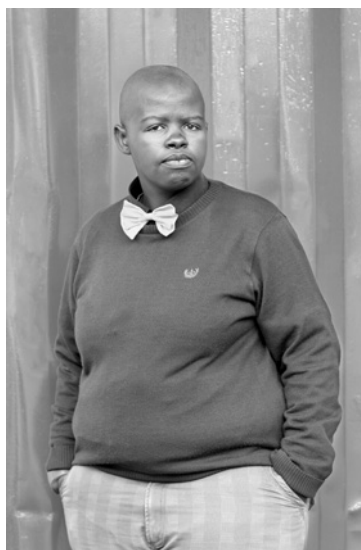
En la actualidad, la fotografía contemporánea africana proyecta una visión revitalizada y alejada del estereotipo propugnado por las políticas colonialistas. Esta nueva fotografía revisa los modos en los que se articulan las imágenes exotizadas y direccionadas hacia el placer visual del visitante y el proceder normativo del opresor. En un escenario planetario multicultural, la interracialidad así como la doble identidad propuesta por la artista no provocan extrañeza. Al fin y al cabo, muchos politólogos sostienen que el futuro de nuestra civilización será multiétnico y tenderán a desaparecer las economías nacionales. Habría que dirimir y preguntarse si algunas de estas sociedades africanas que se encuentran dentro de la brecha digital y son sociedades preinformáticas cabrían en tales pronósticos.

3. Otras Voces: El activismo visual

Other Voices, Other Cities: Johannesburg es el título de una serie de fotografías de Graeme Williams nacido en 1961 en la que nos muestra como esta ciudad, caótica y desreglada se encuentra en continua búsqueda de su identidad. Johannesburgo es una ciudad con un contraste muy acentuado entre la minoría blanca (17%) que vive con parámetros de país desarrollado y una población negra (73%) con parámetros de desarrollo tercermundistas. La ciudad, como agente aglutinador de la diversidad, diferenciándose de las áreas rurales, es el espacio territorial que congrega mayor número de colectividades sociales. Los residentes están obligados a existir relativamente próximos y las desigualdades sociales, relativas al género, sexo, raza o sexualidad son aún más evidentes dentro de los límites de las áreas urbanas. Aunque este es un asunto al que no escapa ninguna ciudad del mundo, en el continente africano la desigualdad es particularmente abrumadora. Las distintas identidades sexuales que se generan en el ámbito urbano, así como el análisis de las diferencias y conflictos en torno al género y al sexo encuentran en el escenario de las ciudades sudafricanas nuevos afluentes desde los que analizar las teorías feministas, *queer* y culturales en torno a la representación visual de las identidades post-coloniales. El rol adjudicado a las mujeres, en la organización de las estructuras públicas, es descalificativo y de predominio masculinizante. Esta jerarquía de orden patriarcal genera determinadas formas relacionales y organizativas que influyen en los hábitos convivenciales y determinan un orden social en el que la mujer es sujeto relegado, no portavoz. Este apartamiento se manifiesta, a su vez, en la pérdida de visibilidad de otras identidades de género y sexuales minoritarias que viven, prácticamente, en la clandestinidad. En este sentido la ciudad no se planifica para acoger toda su diversidad habitativa sino que se pliega para perfilar su estructura androcéntrica.

La serie titulada *Mujer Invisible* del fotógrafo sudafricano Sabelo Mlangeni, nacido en Driefontein, 1980, pone de manifiesto como la actual Johannesburgo se

reorganiza desde estructuras jerárquicas de orden masculinista que establecen identidades normativas binarias asociadas al género. Existen, por tanto, una serie de tareas o funciones, vinculadas con la organización de la ciudad que se presuponen adscritas al ámbito de lo femenino y de lo masculino. Dado que las mujeres son las que limpian y los hombres son los que ensucian, ellas son las encargadas de preparar las calles que serán pisadas por ellos a la mañana siguiente. Durante el *apartheid* a la mujer negra no le estaba permitido ser vista en la ciudad, dicho entorno urbano era exclusivamente de ámbito masculino. Mlangeni pretende revitalizar, a través de



ZANELE MUHOLI
 Mbali Zulu, KwaThema, Springs,
 Johannesburg, 2010
 Silver gelatin print Image size: 76.5 x 50.5cm
 Paper size: 86.5 x 60.5cm
 Edition of 8 + 2AP
 © Copyright 2011, STEVENSON. All rights reserved.

la fotografía, el discurso en torno a la continua marginación que ha sufrido la raza negra. Tanto el *apartheid* e incluso los movimientos *antiapartheid* y el *postapartheid* se significaron por ser estructuras de orden patriarcal, el primero con su recreación de estructuras sociales calvinistas del siglo XIX, el segundo porque reproduce el rol de héroe, luchador y libertador de los derechos humanos, en la figura del hombre y el tercero por mantener estructuras discriminatorias que ya se creían depuestas tras la constitución del país. La configuración social de la ciudad sudafricana, en estas dos etapas históricas, ha sido organizada en torno a los conflictos políticos, culturales y de género. Estos órdenes sociales provocan determinados modos de relación y convivencia al mismo tiempo que influyen en la construcción de los discursos, dado que siempre prevalece el asunto de la discriminación, la no

integración y la persecución social de aquellas minorías «inaceptables» por su «disfuncionalidad», «inversión» o «desnaturalización», aspectos todos ellos sujetos a regímenes y creencias totalitarias, inmovilistas e intolerantes ante la desemejanza y la diversidad.

Por esta razón, el documento visual que nos proporciona Mlangeni de aquellas comunidades homosexuales que habitan zonas rurales o pequeñas ciudades, puede ser entendido como una forma de activismo político. La serie titulada *Country Girls*, 2009, es una de las más extensas del fotógrafo. En sus imágenes aparecen *drags*, travestidos, *gays* y lesbianas, en momentos de intimidad doméstica. Se trata de un trabajo de archivo que da cuenta de un hecho marginal. Dos años más tarde, el fotógrafo se acercó a las comunidades de Lesbianas, Gays, Bisexuales, Transexuales e Intersexuales, LGBTI, en un territorio conocido como *Soweto Pride* en Johannesburgo. El trabajo fotográfico nacido de esta experiencia, titulado *Black men in dress*, es una mostración de los modos de vida, los hábitos, las indumentarias y los aspectos modales que identifican a dicha comunidad.

Esta aproximación a lo trans, a la androginia, al sexo y a toda transgresión o interpretación no autorizada del término «mujer» es mostrada en la serie «Beulah» con obras como *Miss D'vine I* de 2007 o *Mini and Le Sishi Glebelands* de 2010 de la fotógrafa Zanele Muholi, nacida en 1972, en Umlazi, Durban, Sudáfrica. Su trabajo explora el ámbito de la identidad sexual y política así como cuestiones de género. «Beulah» construye una narrativa visual semiótica, en la que la ropa es traducida como simbolismo *diegético* a la vez que referencial (Barthes, 1986). Dicho juego escenográfico organiza al retratado enfrentado y desafiante ante la cámara cobrando una especial importancia la vestimenta que actúa de forma teórica, dado que los collares, pulseras, accesorios de belleza e indumentarias tribales de los jóvenes son utilizados por la fotógrafa para ofrecer una lectura interrogativa que enaltece los cuerpos y acentúa a su vez la distancia de sus poses y rasgos. En cierto modo, Muholi nos echa un pulso con este pastiche carnavalesco en el que la tensión y el dramatismo de la pose del fotografiado pone a prueba los presupuestos sexuales que de forma normativa le son asociados a la figura masculina.

Esta artista fotógrafa que se denomina a sí misma activista visual, defiende enérgicamente los derechos humanos para la comunidad homosexual sudafricana. Una de sus cruzadas sociales es la lucha por la defensa de los derechos de las lesbianas en Sudáfrica mediante el *Forum for the Empowerment of Women*, FEW, una organización conformada como plataforma para apoyar el diálogo entre la sociedad y el colectivo formado por lesbianas y gays. Este país fue el primero, en el continente africano, que incluyó, en su constitución *postapartheid*, de 1996, una prohibición constitucional acerca de la discriminación por motivos de orientación sexual. En el año 2006, pasó a ser el quinto país en el mundo en legalizar el matrimonio entre personas del mismo sexo. Sin embargo, la realidad revela que las estructuras ideológicas patriarcales relativas al género binario permanecen estratégicamente manteniendo la homofobia colonial, incluso, a día de hoy, más reforzada. Durante el periodo del *apartheid* la comunidad homosexual en Sudáfrica fue perseguida bajo la ley aprobada por el parlamento sudafricano conocida como

Immorality Act de 1956. Dicha ley era a la vez la sucesora del precedente *Immorality Act* constituido en 1927 bajo el cual se prohibían las relaciones sexuales entre blancos y negros, posteriormente enmendado en 1950 con el matiz de prohibirlas entre europeos blancos y no-europeos, no-blancos. En la nueva rectificación de 1956 se destacaba, finalmente, la prohibición sexual de interacción entre razas. En 1969, la ley añade una serie de prohibiciones, consideradas legalmente delitos, como la actividad sexual entre hombres. Es a partir de la década de los sesenta cuando surgen movimientos *gays* populares y organizaciones basadas en la defensa de los derechos humanos. Movimientos que en la década de los ochenta se reactivarán adquiriendo mayor énfasis y plataformas políticas. Sin embargo, el patrón de la lucha por los derechos homosexuales en Sudáfrica parecía centrado, en sus comienzos, en un esencialismo conceptual influenciado por las luchas políticas relativas al género europeas y norteamericanas, alejado de ese específico perfil marcado por su historia racista, perdiendo así la oportunidad de poner de relieve la transgresión particularista sudafricana y los mecanismos políticos de exclusión. Esta dificultad de significar sus particularismos está relacionada con la propia historia sudafricana localizada en el régimen del *apartheid* que interpretaba la homosexualidad como una problemática aportada e introducida por la raza blanca, ignorando el curso histórico de la homosexualidad de la raza negra.

De hecho, el debate sobre la homosexualidad en Sudáfrica sigue abierto dado que aún existe marginación de otras formas de sexualidad en base a la raza y al género, siendo la categoría: «*gay* de raza blanca» la que tiene el predominio jerárquico. Un debate que analiza el modelo de homosexualidad occidental basado en la diferencia entre lesbianas y *gays* como insuficiente y reductivo dado que define con dos términos generalidades que niegan diferencias dentro del sistema género-sexo-sexualidad, incluso se cierra a otras formas no-occidentales de interacción sexual entre personas del mismo sexo.

El accionismo social y político de Muholi es, sin duda, un lugar performático de resistencia y su fotografía podría considerarse como un ejercicio fenoménico de la problemática de género en la sociedad sudafricana. Esta artista ha dado visibilidad pública a los crímenes cometidos contra la comunidad homosexual, a la exclusión social y a la falta de atención pública que sufre la comunidad infectada de SIDA. En el año 2009 funda *Inkanyiso*, una plataforma digital que lucha por los derechos legales y sociales de lesbianas, *gays*, bisexuales, transexuales e intersexuales, LGBTI, ofreciendo documentos, testimonios personales, reportajes, eventos, noticias, en suma, toda documentación relativa al activismo visual en Sudáfrica. *Inkanyiso*, en colaboración con el Instituto Africano de Género de la Universidad de Ciudad del Cabo, se ha convertido en un lugar de acogimiento y referencia para la comunidad homosexual en Sudáfrica, especialmente para las mujeres lesbianas de raza negra, encontrando en este *site* un espacio de diálogo e intercambio de experiencias, de apoyo, asesoramiento e información. Información que tiene que ver, por ejemplo, con los procedimientos médicos y tratamientos necesarios en el caso del *transgénero*. Su proyecto artístico de carácter archivístico o serial titulado *Faces and Phases, 2006-2014*, formado por más de 60 retratos, pone rostro a las múltiples experiencias y

realidades problematizadas sudafricanas con el fin de «trastocar y perturbar la mentalidad homófoba que usa la violencia para eliminar la *otredad*» (Muholi 2010: 46). En dicho archivo recoge historias de mujeres jóvenes violadas, menores de edad, homosexuales asesinadas. Un repertorio cuyo nexo común es la violencia de género, el abandono, el maltrato y la criminalidad. Cada rostro encierra una historia de exclusión; a pesar de sus similitudes culturales y raciales y sus vínculos como sujetos discriminados socialmente, este archivo dibuja una cartografía plural diversa de las diferentes identidades que articulan las políticas de género. Ser



ZANELE MUHOLI
Mbali Zulu, KwaThema, Springs,
Johannesburg, 2010
 Silver gelatin print Image size: 76.5 x 50.5cm
 Paper size: 86.5 x 60.5cm
 Edition of 8 + 2AP
 © Copyright 2011, STEVENSON. All rights reserved.

negra, mujer, lesbiana y mantener una relación sentimental con una persona de raza blanca provoca que se superpongan y escalen todo tipo de prejuicios.

El proyecto editorial titulado *Queer Malawi: Untold Stories*, 2010, promovido por la organización conocida como GALA, *Gay and Lesbian Memory in Action* y el CEDEP, *Centre for the Development of People*, recoge una publicación con fotografías de Zanele Muholi que acompañan a la narración de una serie de historias reales, transmitidas por sus protagonistas en una especie de taller común, y transcritas literalmente, acerca de los problemas que plantea el odio a las comunidades homosexuales en Malawi y que es extensible al resto de África. Son doce historias de vidas marginadas por su orientación sexual que persiguen la aceptación por parte de la estructura social establecida y preceptiva. Los nombres de estos *gays*, lesbianas, bisexuales,

transexuales e intersexuales son encubiertos. Los protagonistas, fotografiados por Muholi para el libro, adquieren, de esta forma, una dimensión antropológica y simbólica. Estas fotografías, por otro lado, son la constatación visual que proyecta el inconsciente social. Inconsciente necesario para combatir las múltiples formas de violencia de la homofobia, la transfobia y xenofobia y hacer frente a las creencias generalizadas como el convencimiento sobre las «violaciones curativas» de las que son víctimas las mujeres homosexuales, por parte de hombres heterosexuales, en nombre de la comunidad. O la convicción, entre la población negra, de pensar que la homosexualidad ha sido importada a África.

En la actualidad, a pesar de la protección constitucional, la violencia extrema contra la comunidad homosexual sigue ofreciendo episodios de violaciones múltiples y asesinatos en las calles por parte de grupos radicales. Dichas violaciones, a plena luz del día y en mitad de la calle, además de un acto de negación contra un determinado género, en relación al sexo y la sexualidad, constituyen un intento de normalizar las masculinidades militarizadas que tienen sus raíces en el régimen del *apartheid*. Eve Kosofsky Sedgwick subraya que el hecho de que estos criminales militantes sean observados por mujeres, en el papel de testigos visuales inoperantes durante la barbarie, indica la fobia a las lesbianas que existe entre la población de mujeres heterosexuales (Sedgwick, 1985). De manera que como reverso a la homosociabilidad masculina y sus espacios urbanos surge en las actuales ciudades sudafricanas lugares de resistencia, físicos y conceptuales, en los que las mujeres lesbianas luchan en colectividad, representadas por un marco discursivo en torno a los feminismos, teorías *queer*, transgénero e *intergénero*.

Concluiremos señalando que la fotografía es una notación que como tal cursa un efecto de archivo. Conserva y a su vez restaura, o puede restaurar, vacíos sistémicos. La sociedad de la exclusión ha producido una gramática visual más de efectos que de afectos. Desde las imágenes iniciáticas de Walker Evans o Dorothea Lange, lo fotográfico atiende a lo abyecto o a lo mísero como una nueva constatación de una estética de la barbarie. Cuando la fotografía registra la alteridad, la diversidad o la diferencia siempre encuentra acomodo espectadorial. Porque lo adverso, lo irreverente, lo desclasado e improductivo tienen espectadores que filtran lo excéntrico. Si bien estos sujetos o colectivos segregados están clasificados perversamente como disgénicos, aplicándoseles el fundamento de la destinación. Cuanto sucede es fruto de una derivación sin superficie que simplifica el destino de las comunidades marginadas. No hay acceso a la rehabilitación o a la inserción social puesto que el sujeto no desclasado quiere todo elemento marginal oportunamente separado, distanciado. Para ello lo primero que se dirime es la pertenencia del territorio ya que las ciudades se están convirtiendo en escenarios sin métrica espacial. Todo se especula en términos temporales, la antigua malla que separaba el centro y la periferia hoy no tiene sentido. La realidad de los colectivos diferidos del concepto género acusa en las ciudades sudafricanas un valor sin mercado. Están fuera de toda cohabitación privada, comercial o empresarizada. Son reclusos de su «rareza», habitan sin apoyo social el estigma de su «disfunción», su inoperancia para la asimilación y la igualdad. Su singularización los expulsa a redes asociativas minorita-

rias y clandestinas. El mundo, incluso el tercero, camina hacia la multiculturalidad y la diversificación, aún siendo ésta conformada por pequeñas sociedades tribales, de ahí lo preocupante, lo impropio de una sociedad que se oblitera, se aparta y se atrinchera en zonas residenciales en la noción de la semejanza como estímulo participativo. Nada participa de nada si nuestras relaciones se estipulan por la prosaica insistencia en el *nosotros* como fórmula habitativa (Sennet, 2013).

4. BIBLIOGRAFÍA

- BARTHES, Roland (2010) *La cámara lúcida*, Barcelona, Paidós.
- 1986. *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*, Barcelona, Ediciones Paidós.
- BENJAMIN, Walter (1989) "Tesis de filosofía de la historia", *Discursos Interrumpidos I*. Madrid, Taurus.
- BUTLER, Judith (2002) *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Barcelona, Paidós.
- (2007) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós.
- (2006) *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós.
- FOUCAULT, Michel (2004) «Society must be defended», *Lectures at the College de France, 1975-76*, London, Penguin.
- GUNKEL, Henriette (2011) *The Cultural Politics of Female Sexuality in South Africa*, New York and London, Routledge.
- HALBERSTAM, Judith (1998) *Female Masculinity*, Durham and London, Duke University Press.
- HIGGINS, Jackie (2011) *The world atlas of Street photography*, New Haven and London, Yale University Press.
- MARTÍN CASARES, Aurelia (2012) *Antropología del género, Culturas, mitos y estereotipos sexuales*, Valencia, Cátedra.
- MARZO, Jorge Luis (2006) *Fotografía y activismo*, Barcelona, Gustavo Gili.
- MOHANTY, Chandra Talpade (1991) «Colonial discourse and post-colonial theory under western eyes: Feminist scholarship and colonial discourse». *Third World women and the politics of feminism*, Bloomington, Indiana University Press.
- MOUFFE, Chantal (2012) *Dimensiones de Democracia Radical*, Buenos Aires. Prometeo Libros.
- MUHOLI, Zanele (2010) *Faces and Phases*, New York y London, Prestel Publishing.
- MWANGI, Ingrid (2003) *Your own soul: Ingrid Mwangi*, Heidelberg, Kehrer Verlag.
- MOLLOCK, Griselda (2010) *Encuentros en el museo feminista virtual*, Madrid, Ensayos Arte Cátedra.
- RANCIERE, Jaques (2013) *Estética y política*, Madrid, Editorial Eutelequia.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky (1985) *Between men: English literature and male homosocial desire*, New York, Columbia University Press.
- SENNET, Richard (2013) *La Corrosión del carácter*, Madrid, Anagrama.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (2009) *¿Pueden hablar los subalternos?*, Barcelona, MACBA.

- (1990) *The Post-colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*, New York. Routledge.
- (1989) «Three women's text and a critique of imperialism». *The feminist reader: Essays in gender and the politics of literary criticism*, London, Blackwell.
- (1988) *In others worlds: Essays in Cultural Politics, Comparative Literature*, The Johns Hopkins University Press. Vol. 103. Nº 5.
- WATSON, Patricia. 2010. *Queer Malawi: Untold Stories*. Madrid. CEDEP.
- VV.AA. (2009) «Zanele Muholi». *Fotógrafas africanas. African women photographers*. Madrid. La Fábrica.
- VV.AA. (2008) *Igualdad de género y participación política. Chile, China, Egipto, Liberia, Méxio y Sudáfrica*, México, El Colegio de México Ed.
- VV.AA. (1996) *South African Feminisms. Writing, Theory, and Criticism, 1990-1994*, New York and London, Garland Publishing, Inc.

Recibido el 30 de junio de 2015
Aceptado el 25 de febrero de 2016
BIBLID [1132-8231 (2016): 51-73]

La feminización de la pobreza en los territorios africanos: análisis de los microcréditos como herramienta para el desarrollo económico y el empoderamiento de las mujeres²

The feminization of poverty in African territories: an analysis of microcredit as a tool for economic development and empowerment of women

RESUMEN

El presente trabajo pretende abordar una problemática de carácter mundial y que encuentra en África una de sus expresiones más patentes: la feminización de la pobreza. Las mujeres son las más desfavorecidas entre los pobres, quedando excluidas tanto de los recursos económicos como de los políticos. Durante las últimas décadas, los microcréditos se han convertido en una herramienta clave de lucha contra la pobreza, incentivando la creación de pequeños negocios por parte de personas con dificultades de acceso a los recursos financieros tradicionales. El hecho de que la mayor parte de dichos productos sean concedidos a mujeres, nos empuja a estudiar la importancia de este fenómeno en la vida de las mujeres africanas.

Palabras clave: pobreza, desarrollo, mujeres, microcréditos, empoderamiento.

ABSTRACT

This paper aims to address a global problem which has in Africa one of his most overt expressions: the feminization of poverty. Women are the poorest among the poor, excluded from both economic and political resources. In recent decades, microcredit has become a key tool in the fight against poverty, encouraging the creation of small businesses by people without access to traditional financial resources. The fact that most of these products are awarded to women, encourages us to study the importance of this phenomenon in the lives of African women.

Keywords: poverty, development, women, microcredit, empowerment.

SUMARIO

– Introducción: la desigualdad de género como eje transversal de la pobreza. – Aproximación al fenómeno económico de los microcréditos. – Mujeres y microcréditos en el territorio africano - Empoderamiento de las mujeres africanas y desarrollo económico. – La experiencia microfinanciera en Occidente: ¿las mujeres como protagonistas? – Conclusión. – Referencias bibliográficas.

1 Universitat Jaume I de Castellón, email: medinam@uji.es.

2 Este estudio se inscribe en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico «Ética de la democracia: crisis de la política y nuevas formas de participación de la sociedad civil» (P1.1B2013-24), financiado por el Plan de Promoción de la Investigación de la Universitat Jaume I.

Introducción: la desigualdad de género como eje transversal de la pobreza

África se dibuja como un mosaico de imágenes conformado por diferentes realidades, a las que solemos aproximarnos erróneamente desde un punto de vista unívoco y totalizador, induciendo a nuestros propios ojos una mirada sesgada. Es en este aspecto, cuando al hablar del continente africano la primera palabra que viaja a nuestras mentes es la de pobreza. Un sustantivo en mayúsculas que no contiene un significado único, sino que adquiere atribuciones varias según la perspectiva desde la que sea abordado. Tradicionalmente la pobreza suele ser medida a partir de los indicadores de desigualdad de renta determinados en un espacio concreto (normalmente referido a las fronteras de un Estado Nación), estableciendo mediante cálculos matemáticos, un umbral a partir del cual se distingue a personas pobres de ricos. Más allá de dichos indicadores, la pobreza es un fenómeno multidimensional no sólo referido a la renta, sino también a desigualdades de género, educación, trabajo, etc. (Plazas, 2010; Hoffmann, 2015).

La dificultad a la hora de establecer una definición estable de pobreza³ es tan ardua como la tarea de demostrar el proceso de feminización de la misma, y es que «las consultoras coinciden en que una de las mayores dificultades para demostrar que las mujeres son las más pobres entre los pobres, estriba en los problemas que ofrece la medición de la pobreza en general, y la medición de la pobreza de las mujeres en particular» (García del Pozo, 2006: 17). A pesar de dichas dificultades, nos encontramos frente a un problema global, cuya emergencia ha sido reconocida por los organismos supranacionales⁴, estableciéndose en los Objetivos de Desarrollo del Milenio como una meta central a conseguir por los diferentes Estados. Así pues, se intenta poner de relieve que la pobreza es un fenómeno multidimensional en el que las mujeres ejercen un penoso protagonismo, ya que ven violados sus derechos en todos los campos: económicos, sociales y políticos. En palabras de Sadou Shakrah, fundadora y directora de la ONG *Safame y Refao* en Níger, «la pobreza afecta más a las mujeres, que no participan del beneficio de los recursos ni de la toma de decisiones»⁵. Es decir, las mujeres africanas son apartadas de los núcleos de decisión de sus localidades, así como del acceso a recursos para poder gobernar su propia vida, quedando subordinadas a los intereses de otros.

3 Cabe destacar que la Campaña de la Cumbre del Microcrédito define como «los más pobres» a quienes están en la mitad inferior del grupo de personas que viven por debajo de la línea de pobreza de sus países, o cualesquiera de los 1.200 millones que viven con menos de US\$1 al día en el momento de iniciar algún programa de microcrédito (Daley-Harris, 2004: 3).

4 En la Conferencia de Beijing (1995) el problema de las mujeres y la pobreza fue reconocido como uno de los ejes principales de actuación de las instituciones supranacionales, con lo que se instó a los gobiernos a trabajar sobre la «persistente y creciente carga de la pobreza que afecta a la mujer» (ONU, 1995: 16). Desde entonces, se han derivado fondos para estudiar la feminización de la pobreza en continentes como América Latina o África. Una de las instituciones creadas para el desarrollo de tal tarea fue el Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM), la agencia del Sistema de las Naciones Unidas responsable de impulsar y promover el bienestar de las mujeres.

5 Entrevista realizada por Natalia Estolze a Sadou Shakrah, de la ONG *Safame y Refao*, quien subraya la importancia de las mujeres en el desarrollo del bienestar de las familias y las economías locales africanas. Disponible en <http://wanafrica.net/doc/12/18.pdf> [Consultado 3 de enero de 2016].

No obstante, debemos mostrarnos prudentes frente al reconocimiento transnacional de la necesidad de trabajar conjuntamente para erradicar la pobreza en el mundo, ya que estamos siendo testigos de los largos plazos y de la poca urgencia que tiene para ciertas instituciones la situación de extrema pobreza que se vive en gran parte del mundo. Y es que la clave reside en reconocer que «la pobreza en nuestros días no debería ser un simple «Objetivo del Milenio», sino un «Deber ya» de la humanidad» (Cortina y Pereira, 2009: 17), el impulso que nos debe acercar hacia la construcción de un mundo más justo. Debemos remarcar que se trata de un deber que no puede ser abordado desde otra perspectiva que no sea la de género, porque aportar soluciones a la pobreza es una tarea que no puede llevarse a cabo sin el reconocimiento de que son las mujeres las que sufren una invisibilidad más fuerte en este sentido. Una invisibilidad fundamentada en estructuras que generan a su vez violencias de diversos tipos, también de índole económica (Martínez Román, 2005).

Por otro lado, desde hace treinta años los microcréditos han alcanzado un protagonismo espectacular en el camino hacia el desarrollo de los países empobrecidos. Sin embargo, desde la Cumbre del Microcrédito (Reed, 2011) se ha advertido de los riesgos que conlleva considerar los microcréditos como la panacea contra la pobreza. De este modo, como señala la autora Begoña Gutiérrez Nieto, el microcrédito «será más efectivo como un instrumento de erradicación de la pobreza si se complementa con intervenciones de provisión de infraestructuras, agua, higiene, atención primaria, alfabetización, derechos de la mujer y dirección de microempresas, en la línea del enfoque de préstamos para aliviar la pobreza» (2000: 7). Dichos instrumentos se pueden definir como préstamos a pequeña escala destinados a aquellas personas emprendedoras procedentes de países en vías de desarrollo, que no cuentan con recursos para emprender sus propios negocios. La creación de la Red de Microfinanzas de África (AFMIN) y otras organizaciones⁶, nos permite ver la importancia que han alcanzado los microcréditos como herramienta para el desarrollo económico y social del continente, ya que esta institución sin ánimo de lucro se encuentra presente en más de veintiún países africanos, lo que nos muestra la gran demanda de microcréditos efectuada por parte de diferentes poblaciones africanas.

En esta línea, nos interesa poner de manifiesto la relevancia del papel de las mujeres africanas en el desarrollo de la economía de su territorio, mediante la consecución de dichas herramientas. Para conseguir este objetivo, veremos cuáles son los rasgos principales de la actividad económica de las ciudadanas africanas, bajo qué intereses se circunscriben y sobre todo, si los microcréditos son herramientas eficaces para la mejora de su situación, o si por el contrario, perpetúan la pobreza y

6 La Red de Microfinanzas de África (AFMIN) se creó en el año 2000 en Benín con el objetivo de gestionar el desarrollo de una estructura estable para las concesiones de los microcréditos, sobretudo en el área del África sub-sahariana. En esta línea, el Programa Marco de Microcréditos UE –ACP II (2010-2014) resulta una buena muestra de la importancia que se les da a estos instrumentos microfinancieros desde Occidente, como herramienta de lucha contra la pobreza en zonas como África, El Caribe y el Pacífico.

la desigualdad. Cabe destacar que esta herramienta financiera suele estar destinada más a las mujeres que a los hombres en el escenario de países como los africanos⁷. En el caso de los países occidentales, dichos productos microfinancieros se destinan tanto a mujeres como a hombres, sin embargo, también encontramos mayores solicitudes por parte de ellas (MicroBank, 2013: 22)⁸. Así pues, debido al interés que nos suscita el éxito que han tenido los microcréditos no solamente en los países empobrecidos, sino también en los países occidentales, se reflexionará brevemente sobre las diferencias entre las mujeres que acceden a dichos productos financieros en África, y las que lo hacen en Europa. Y es que percatarnos de dichas diferencias, nos permitirá conocer con mayor facilidad cuál es la situación de la mujer africana en la economía de dicho continente, así como la de la mujer española en el otro caso.

Sin embargo, y atendiendo a las fuertes críticas que han surgido en los últimos años frente a la efectividad de los microcréditos, resaltaremos que su simple concesión no supone por sí misma una mejora de las condiciones de vida, sino que se deben analizar todos los ámbitos vitales, para conocer realmente cuál es el impacto que tiene la concesión de dichos instrumentos en el entorno social de los/as afectados/as. Ello por cuanto el nivel de renta como marcador de la pobreza, pasando por alto otros componentes como la educación, no resulta suficiente para conocer la pobreza en todas sus dimensiones. Debemos dibujar una visión multidimensional de dicho fenómeno, y los trabajos desarrollados por el economista Amartya Sen (1995, 2000) nos permiten ampliar nuestro horizonte de sentido:

La cuestión básica del nuevo enfoque de Sen es hacernos conscientes de que cuando preguntamos por la riqueza y por la prosperidad (y por la pobreza, que es la otra cara de la moneda, aunque cuesta más darse cuenta), no basta con preguntarse por el dinero (o por el PIB per cápita), sino también por otros determinantes, por otros factores vitales y, por tanto, necesitamos contar con otras fuentes de información, por ejemplo, sobre la *calidad de vida* y sobre qué *capacidad* se tiene de *conducir la propia vida*. Por tanto, hay que tener información sobre la seguridad, las expectativas de vida, la salud, los servicios médicos, la educación, el trabajo, las libertades, las relaciones familiares, etc. (Conill, 2003: 14).

- 7 Los préstamos de microcrédito a entidades microfinancieras en África suponen unos 70.000.000€, en torno al 11% del total del Fondo de Microcréditos. Los datos de seguimiento indican que se ha otorgado a la microempresa africana más de 131.000.000\$ en casi 194.000 operaciones de microcréditos a más de 186.000 microempresarios, 55% de los cuales son mujeres (Albares y Suárez, 2011: 142).
- 8 Como se señala en el *Informe sobre el impacto de los microcréditos 2013* elaborado por MicroBank, el banco social de La Caixa que lleva otorgando microcréditos desde el año 2007, «la tasa de mujeres que solicitan un microcrédito para abrir un nuevo negocio es bastante superior a la de hombres: un 57% frente a un 37%. En el caso de los hombres, son mayoría los que solicitan un crédito para ampliar un negocio existente, mientras que, en el caso de las mujeres, lo son las que lo solicitan para poner en marcha un nuevo negocio» (MicroBank, 2013: 22). Estos datos resultan interesantes, ya que muestran que los hombres suelen gozar de experiencias previas en el mundo empresarial que avalan su nueva solicitud de microcréditos; mientras que para las mujeres suele ser su primera experiencia empresarial y por tanto, se encuentran en una situación de mayor vulnerabilidad.

En esta línea, nos interesa conocer en qué medida los microcréditos suponen para las mujeres africanas un aumento de sus capacidades a la hora de poder conducir su propia vida hacia donde ellas mismas la quieran llevar. Y es que la lucha contra la pobreza no se trata solamente de obtener dinero para mejorar el nivel de vida, sino de poder alcanzar la plenitud de la propia autonomía, la toma de decisiones y la consecución de metas autos fijadas. Al fin y al cabo, el objetivo principal sería que estas mujeres pudiesen empoderarse y construir su propia vida, aunque siguieran existiendo diferentes limitaciones en sus entornos más directos, hecho que en el caso del territorio africano parece agudizarse por muchas y diversas razones.

Aproximación al fenómeno económico de los microcréditos

El nacimiento del microcrédito se atribuye al economista y Premio Nobel de la Paz, Muhammad Yunus, quién fue el primero en desarrollar este tipo de producto financiero en la India y también fue el fundador del famoso *Grameen Bank*⁹ en Bangladesh (1976). Dicha institución económica inició un nuevo modelo bancario basado en una manera supuestamente diferente de hacer las cosas orientada al bienestar social, permitiendo que la población con menos recursos pudiera acceder a los recursos financieros necesarios para emprender sus propios negocios. Uno de los rasgos más innovadores de dicho banco se refiere a las políticas de devolución de los préstamos, que adquieren mayor flexibilidad, adaptándose mejor a las condiciones de vida de las personas sin capacidad económica. En consecuencia, aquellas personas que reciben la financiación, pueden devolver el crédito a tiempo y sin pérdidas, cosa que con los bancos tradicionales no ocurre, dificultando las posibilidades de acceso a recursos de aquellos grupos que viven en condiciones de exclusión social.

Este nuevo producto microfinanciero fue muy bien acogido por la opinión pública internacional, parecía que había llegado la panacea para combatir la pobreza mundial, así que los países occidentales pronto se mostraron entusiasmados. Muchas fueron las personalidades que apoyaron a Yunus, desde Hilary Clinton a Kofi Annan, pasando por instituciones como el Banco Mundial y diversas empresas privadas que decidieron invertir en el *Grameen Bank*¹⁰. Hasta estos altos cargos y organismos llegaban esperanzadoras noticias sobre el éxito que estaban teniendo los microcréditos en la India, y de cómo rápidamente dichos métodos estaban extrapolándose a territorios como África, el Caribe o América Latina¹¹, donde la población más pobre también tendría una oportunidad de desarrollo. Fue tal el éxito del *Grameen Bank* y la confianza depositada en él por parte de las instituciones

9 El término «Grameen» nos remite al concepto de «pueblo» o «rural» en lengua bengalí.

10 En el documental *Caught in Micro Debt* dirigido por Tom Heinemann (2011) aparecen imágenes de diferentes personalidades políticas colaborando con Mohamed Yunus en actos públicos. Aunque el documental pone el énfasis en señalar el lado oscuro de los microcréditos, se puede apreciar con claridad que el *Grameen Bank* contó desde el inicio con el apoyo de diferentes autoridades e instituciones occidentales.

11 De las 3.552 instituciones microfinancieras que reportan sus datos, 935 están en África Subsahariana, 1.727 están en Asia y el Pacífico, y 613 están en América Latina y el Caribe (Daley-Harris, 2009: 30).

internacionales, lo que permitió que Yunus crease sociedades como *Grameen Telecom* (en conjunción de riesgos con Telenor de Noruega), *Grameen Communications* y *Grameen Shakti*, dedicada a la energía (Enderle, 2003: 149).

Con el paso de los años, los diferentes derroteros por los cuales fue avanzando dicha institución acabaron por mermar la esencia misma de su misión. Se fue perdiendo el espíritu de justicia y desarrollo humano de sus orígenes, derivando en mero negocio e integrándose así dentro de la maquinaria bancaria tradicional. Fue el documental *Caught in Micro Debt* (Tom Heinemann, 2011), el que inauguró la desconfianza hacia este tipo de productos financieros. Se desveló la realidad de algunas instituciones microfinancieras, entre las que se hallaba el *Grameen Bank*, que estaban llevando a cabo medidas ilegales¹² contra los prestatarios con dificultades para devolver los créditos. Cabe destacar que estas acusaciones fueron respondidas por parte de dicha institución, sin embargo, no se puede obviar que aún existe un gran grupo de críticos que acusa a Yunus de promocionar un sistema neoliberal que no atiende a las realidades de las personas sin recursos, y en especial de las mujeres (Barker y Feiner, 2004). Otros autores reflexionan en torno a la verdadera eficacia de los productos microfinancieros, proponiendo su revisión crítica y su necesaria complementación con otros instrumentos financieros para el desarrollo (Roodman, 2012; Roodman y Morduch, 2013).

Más allá de este debate aún vigente, nos interesa destacar el potencial del producto microfinanciero, así como el papel protagonista de las mujeres como usuarias del mismo. Su potencial radica en la idea de empoderamiento, de no ofrecer caridad, sino de ofertar las herramientas necesarias para que cada cual pueda construirse un futuro propio. Además, uno de los hechos que más nos pueden interesar es que tanto el *Grameen Bank* como la mayor parte de las entidades microfinancieras, se decidieron por «otorgar una elevada prioridad a las mujeres. (...) elevar el estatus de las mujeres pobres en el seno de sus familias facilitando que se conviertan en propietarias de activos» (Yunus, 2006: 259). Esta afirmación demuestra que los microcréditos han sido asociados desde su inicio a la mejora de la vida de las mujeres, ejemplo de esto es uno de los objetivos establecidos en la Declaración de apoyo a la Cumbre del Microcrédito (1997):

Nuestro propósito como asamblea es lanzar una campaña global para llevar a 100 millones de las familias más pobres del mundo, especialmente a las mujeres de esas familias, microcréditos para el autoempleo y otros servicios financieros y de negocios para el año 2005. Nos comprometemos al desarrollo de instituciones sostenibles que asisten a las mujeres muy pobres y a sus familias a forjar su camino para salir de la pobreza con dignidad (Daley-Harris, 2009: 36).

Han pasado diecinueve años desde que se fijó este propósito de otorgar un papel protagonista a las mujeres en el desarrollo económico de los países empobrecidos,

12 En el ya citado documental se acusa a instituciones microfinancieras como el *Grameen Bank* de acosar a sus prestatarios, quienes se retrasaban en la devolución de los intereses.

y se podría decir que los microcréditos han sido una de las herramientas más utilizadas para impulsar el desarrollo de países como los que conforman África. Así pues, muchos indican que «existen indicios de que la concesión de microcréditos incrementa la capacidad productiva de las familias y su estatus social» (Lacalle, Rico y Durán, 2008: 83), y es que el objetivo es conseguir la autosuficiencia de las familias, por esta razón, son las mujeres las prestatarias que suelen preferir las instituciones microfinancieras, porque son el pilar principal de las familias africanas (López y Alcalde, 1999: 86-87).

Mujeres y microcréditos en el territorio africano

A partir de lo dicho anteriormente, no resulta extraño afirmar la intensa relación existente entre los microcréditos como herramienta para el desarrollo y las mujeres africanas como sus principales receptoras. Y es que los diferentes productos económicos englobados bajo el paraguas de las microfinanzas han sido «algunas de las estrategias que algunos países han adoptado para atenuar la pobreza en la que viven las mujeres» (García-Horta y Zapata-Martelo, 2012: 101). La razón principal estriba en el rol desempeñado por las mujeres en la sociedad africana, ya que su papel como trabajadoras de la tierra, productoras de alimentos y gestoras de los asuntos domésticos, las convierte en gran medida en únicas benefactoras de las familias, por tanto, el sustento de aquellos que las rodean. Así pues, como productoras de los alimentos, «aunque si bien pueden tener acceso a la tierra y a las cosechas que ésta produce, las mujeres carecen de control y posesión de la tierra misma, lo que a su vez limita su acceso al crédito» (Alberdi, 2011: 62). Dicha desigualdad de género respecto al acceso de las mujeres a los recursos se convierte en el eje transversal del fenómeno de la pobreza¹³, subrayando la importancia de que las mujeres africanas encuentren una seguridad económica que les permita desarrollar los diferentes trabajos de forma estable. Es decir, los microcréditos serían una de las herramientas para conseguir que las mujeres dejen de formar parte de la economía informal, con condiciones laborales peligrosas y salarios míseros.

Antes de comenzar con nuestra reflexión, se debe señalar que en el territorio africano encontramos antecedentes del microcrédito en los préstamos grupales o asociativos denominados «tontines», que quizá sean la razón de la proliferación de productos financieros como el microcrédito en África. En el área sub-sahariana se viene desarrollando durante siglos el Tontín, práctica consistente en la formación de un grupo de mujeres, en el que cada cual entrega una porción de dinero, lo que puede aportar o lo que el mismo grupo define previamente, y el dinero que se reúne sirve para solucionar los problemas que pudieran surgir a cualquier miembro del Tontín. Se trataría pues, de fondos de ahorro rotativos donde todos/as tienen carácter de depositantes como de prestatarios/as, y donde no se pagan intereses por los préstamos ni se remunera el ahorro. Cabe señalar que en el Tontín «la cohesión

13 La relevancia de las mujeres en el marco de la pobreza ha sido reconocida mundialmente, un ejemplo lo encontramos en el Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM), nacida a partir de la Primera Conferencia Mundial de la Mujer, celebrada en la Ciudad de México en el año 1975.

social del grupo es un factor clave de este sistema ya que se basa en la confianza y en la palabra dada. El control social es muy fuerte y la disciplina financiera muy estricta. Se pueden imponer sanciones en caso de impago» (Garayalde, González y Mascareñas, 2014: 143-144). Aquella mujer que utiliza estos servicios, se ve en la obligación de pagar la deuda en un plazo de tiempo determinado, fijado según posibilidades de vida de la mujer en cuestión y del grupo del que forma parte. Consecuentemente, vemos que existe la posibilidad de formar redes o pequeños grupos de cooperación entre las propias mujeres (Fundación Mujeres, 2010: 8), como una práctica de corte moral basada en la confianza, que les permite colaborar desde la autonomía y la autodeterminación. Mientras que, por el contrario, el microcrédito inaugurado en el siglo XX por las entidades bancarias supone la inclusión de intereses en la práctica del crédito, aumentando las dificultades y trabas para aquellas personas que quieran acceder. Y es que, tal y como hemos visto, en los tontines la palabra y la confianza resultan claves, la unión del grupo es esencial; mientras que en los microcréditos de las instituciones bancarias no existe dicha adhesión al grupo y por tanto, se pierde el carácter cooperativo de la práctica.

Por otro lado, debemos ser conscientes de la importancia del papel de las mujeres africanas en sus contextos familiares, se trata de figuras que se encargan tanto del trabajo doméstico como de la producción de alimentos para abastecer a su familia y comunidad a través del trabajo sobre la tierra, de la cual no tienen la titularidad ni derechos de posesión, «como aún lo demuestran las realidades de muchos países africanos donde constituyen más del 50% de trabajo agrícola» (Castro, 1992: 11). En esta línea, cuando una institución de microcrédito otorga a una mujer un préstamo de este tipo, sabe que esto va a repercutir en el bienestar de más personas: los miembros de su propia familia y los de la comunidad en que viven. Aquí reside la clave del protagonismo de las mujeres en la recepción de los microcréditos, en que tanto las instituciones microfinancieras como los gobiernos son conscientes de que «el ingreso percibido por las mujeres usualmente tiene un mayor impacto sobre el bienestar de la familia» (Martínez, 2008: 96), suponiendo también en gran medida una mejora en la salud y nutrición de sus hijos e hijas.

Llegado este punto, debemos preguntarnos por las actividades que emprenden las mujeres africanas después de haber accedido a los fondos de los microcréditos. La mayor parte de las actividades por las que se decantan se sitúan en el sector informal, sobretudo en la agricultura, la producción de alimentos y la confección de vestimentas. En consecuencia, sus negocios, aunque les pueden permitir acceder a recursos económicos para mantener su vida, «reproducen la dominación masculina mediante las actividades económicas que realizan para usar el microcrédito» (García-Horta y Zapata-Martelo, 2012: 101). Este hecho nos muestra que aunque la disposición de recursos no implica un retroceso en la desigualdad de género, tampoco supone una transformación total de la posición subordinada que ocupan las mujeres africanas en sus sociedades. Por tanto, para caminar hacia el desarrollo de los países africanos no solamente se debe contar con los instrumentos financieros, se precisa de algo más:

La participación de la mujer en la producción es necesaria pero no suficiente para superar su subordinación. Incluso si las nuevas políticas proporcionan espacios para que ello sucediera –en la medida en que generaran cambios en las relaciones sociales y políticas entre hombres y mujeres, y mediante el fortalecimiento de las organizaciones de mujeres a todo nivel– sólo el desarrollo de formas de conciencia y organización basadas en el género pueden crear bases firmes para un mejoramiento duradero de la condición de la mujer (Escobar, 1996: 355).

Es decir, para promover el desarrollo de cualquier población, se han de articular los recursos económicos con herramientas educativas, de concienciación y socialización que permitan transformar poco a poco las relaciones sociales entre los géneros, así como las estructuras económicas de subordinación de las mujeres. No obstante, esto no quiere decir que los recursos financieros como los microcréditos no contribuyan a un avance hacia la igualdad y el bienestar, sino que suponen un primer paso en la lucha contra la exclusión financiera de las mujeres, que suele ir acompañada de una situación de exclusión laboral y social (Rico, Lacalle y Jayo, 2008: 79). Por tanto, es una cuestión clave percatarse de que «crear más oportunidades para las mujeres no es solo cuestión de incrementar su participación económica, sino más bien de variar el tipo de actividades que emprenden» (Blackden y Hallward-Driemeier, 2013: 18), es decir, cambiar poco a poco su rol en las sociedades africanas. El camino hacia el desarrollo se conforma así como una cuestión no solamente económica, sino también educativa y moral.

En línea con las afirmaciones anteriores, no debe resultar extraño sostener que no todas las mujeres que acceden a un microcrédito llegan al éxito en el desarrollo de sus negocios. La explicación puede resultar bastante sencilla si nos remitimos a una idea básica, y es que la acción emprendedora de cualquier tipo de negocio, por más modesto que éste sea, implica la puesta en práctica de ciertos conocimientos teóricos y prácticos, que suponen la implantación de ideas y de saber arriesgarse en muchas ocasiones. Sin embargo, la mayor parte de la población a la que se les presta estos servicios no posee una idea previa de aquella actividad que desean emprender, o simplemente, no han podido acceder a la educación básica necesaria para hacer funcionar de forma eficiente sus propios negocios, evitando que estos acaben por convertirse en una trampa para sí mismos/as.

En numerosas ocasiones, las empresarias no han podido adquirir las competencias necesarias para orientar la gestión de sus empresas hacia el crecimiento y la sostenibilidad y/o carecen de formación técnico productiva adecuada para mejorar su producción, por lo que las posibilidades de éxito de su emprendimiento se ven reducidas por la ausencia de la formación y capacitación adecuadas (Fundación Mujeres, 2010: 11).

Por esta razón, se debe subrayar la importancia de la educación en la erradicación de la pobreza y la consecución del empoderamiento femenino, para que las mujeres africanas que puedan optar a un microcrédito sepan cómo utilizarlo y no se vean

ahogadas por las deudas y sin una fuente de ingresos estable de la que vivir. Y es que la falta de acceso a la educación es un factor clave de la pobreza, que al mismo tiempo acaba legitimando la desigualdad de género en lugares como África.

Empoderamiento de las mujeres africanas y desarrollo económico

Para que las mujeres africanas tomen conciencia de su papel y puedan configurarse como sujetos autónomos, la educación es un paso irrenunciable, así como la toma de conciencia de su situación de exclusión en diferentes campos: laboral, educativo, sanitario, político, etc. El acceso a unos ingresos y a cubrir las necesidades básicas de estas mujeres suponen avances contra la desigualdad, pero no resultan suficientes para alcanzar una autonomía plena, y esto es algo de lo que los gobiernos deben percatarse. Siguiendo las aportaciones de Nancy Fraser, quien efectúa «una interpretación tridimensional del «qué» de la justicia, que comprende redistribución, reconocimiento y representación» (Fraser, 2008: 22), entendemos que la igualdad de género y la erradicación de la pobreza pasan irremediabilmente por un acceso de las mujeres no sólo a los recursos económicos, sino a un reconocimiento de su papel como ciudadanas y al derecho a que sus voces sean escuchadas, obteniendo representación en los órganos e instituciones gubernamentales y de otra índole.

En esta línea, los microcréditos pueden convertirse en un paso hacia el empoderamiento de las mujeres, que al mismo tiempo impulsaría el desarrollo de los países empobrecidos. Cabe destacar el término «empoderamiento» existen aún bastantes reticencias, ya que al proceder del sustantivo inglés *empowerment*, no existe un equivalente exacto en nuestro idioma, con lo que debemos remitirnos a las ideas y significados que transmite para darle sentido a su utilización en ciertos contextos como el de la teoría política feminista. Por otro lado, el excesivo uso de dicho concepto en campos de estudio muy diferenciados, para fines y objetivos que difieren los unos de los otros, ha acabado por difuminar su significado real, convirtiéndolo en un concepto difuso. Sin embargo, debemos destacar que la clave de su uso estriba en que señala acción y el sujeto se convierte en sujeto activo como resultado de un accionar (León, 1997), un sujeto que es capaz de impulsar cambios en su vida. Así pues, se trata de que la persona tome las riendas de su vida y pueda empezar a decidir por sí mismo/a sin coacciones externas ni internas, desde el autoconocimiento y los deseos sinceros de superación personal.

A partir de la década de los ochenta, la teoría política feminista integró el término «empoderamiento», entendiendo que en dicho concepto se resumía la base del movimiento: que las mujeres del mundo tomasen fuerza por ellas mismas para transformar las relaciones de poder provocando al mismo tiempo cambios en la cultura, y la consiguiente transformación de la sociedad. Y es que el concepto se refiere principalmente a «la capacidad de hacer efectivas posibilidades, de tal manera que las personas nos apropiemos de las riendas de nuestras vidas, potenciando nuestras capacidades como sujetos autónomos, y profundizando en una manera libre de tomar decisiones y dirigir nuestros destinos» (Reverter, 2012: 28).

En esta línea, entendemos de la mano de Batliwala (1997) que el empoderamiento femenino no comienza en el hacer, sino que se da cuando se adquiere conciencia y se tiene necesidad de incorporarse a un programa de desarrollo rural, educativo o de generación de ingresos. En el caso de las mujeres africanas que cuentan con acceso a microcréditos, el empoderamiento debe entenderse como un proceso consciente que responde a una necesidad de supervivencia.

En un intento por vislumbrar si es posible incorporar dicho término para comprender la situación de las mujeres africanas, entendemos con Martha Nussbaum (2012) que las políticas para el desarrollo, donde los microcréditos se encuentran como herramienta clave, deben aplicarse teniendo en cuenta las diferentes realidades y situaciones de las mujeres que las van a recibir. Es decir, para que dichas mujeres puedan desarrollar sus capacidades en plena libertad, las políticas de desarrollo y los diferentes planes de microcréditos, deberán incorporar la igualdad de género como uno de los pilares básicos del desarrollo humano en África, y en cualquier otro lugar. Así pues, se debe evitar en todo momento que las mujeres acaben formando parte, como una pieza más, del engranaje que mueve a la macroeconomía.

La reflexión que deseamos realizar desde aquí pretende poner de relieve que para conseguir la autonomía de las mujeres en el ámbito económico, primero hay que reconocer que muchos otros aspectos sociales perpetúan su desigualdad. Y es que en los territorios que conforman el continente africano «según la ley de varios países, los maridos pueden negar a sus esposas el permiso para trabajar, firmar contratos e incluso abrir una cuenta bancaria» (Blackden y Hallward-Driemeier, 2013: 16), por tanto, es imprescindible incorporar a la mujer en el mundo laboral y económico, pero si las bases sociales excluyentes permanecen en otros espacios, no podrán llegar a ser libres en ninguno de los ámbitos sociales. Además, si los microcréditos o los negocios emprendidos no son bien gestionados, acaban perpetuando las desigualdades que supuestamente intentan transformar, por eso el énfasis se debe poner en la educación. Se debe garantizar el acceso a la educación para las mujeres, público mayoritario de las microfinanzas, para que posean armas suficientes para comprender su entorno y la actividad a emprender.

En resumen, los microcréditos pueden ser una buena herramienta para el empoderamiento de las mujeres africanas, sin embargo, debemos mostrarnos escépticos sobre su poder real. Y es que la desigualdad de género, así como la pobreza, son fenómenos multidimensionales, que no se solucionan solamente con el acceso a recursos económicos, sino que requieren acciones en muchos otros campos, empezando por un cambio en el propio sujeto. Para que esto se dé en las mujeres, primero se tiene que integrar una perspectiva feminista en su modo de entender las relaciones sociales, poner de relieve la posibilidad de desestabilización de la categoría sexo/género, asentar lazos de cooperación y potenciar acciones concretas de empoderamiento en el día a día. En el escenario africano aún queda mucho por hacer, por eso debemos comprender que «el empoderamiento se concreta al lograr que cada mujer consolide los poderes que tiene, y que cada día se haga con más poderes vitales y los conecte de manera integral» (Lagarde, 1999:

28), ir construyendo poco a poco su propio futuro. Resumiendo, los microcréditos pueden impulsar una toma de conciencia en las mujeres africanas, una conciencia de su situación desigual en la sociedad y de un deseo de emancipación y autonomía que les permita desarrollarse plenamente en todos los campos de la vida.

La experiencia microfinanciera en Occidente: ¿las mujeres como protagonistas?

Al inicio de este estudio se ha comentado que el desarrollo exitoso de los microcréditos en los llamados Países del Sur produjo la proliferación de los microcréditos en Europa. Debido al interés que nos suscita dicha realidad, abordaremos brevemente cuál es el papel de las mujeres en la concesión de microcréditos en Europa, con la modesta intención de establecer una breve comparativa con lo expuesto anteriormente. Con esta acción pretendemos reivindicar una categoría «mujeres» amplia, que nos permita ser conscientes de las muchas y diferentes mujeres que pueblan el mundo, y que no pase por alto las realidades en las que éstas viven y padecen su opresión de muy distintos modos (Guerra Palmero, 2001). En relación, los microcréditos son un buen reflejo de cómo una misma situación de opresión en el plano económico toma diferentes magnitudes y se reproduce de diferente manera según nos remitamos a un territorio u otro, mostrándonos la imposibilidad de hablar de un sujeto «mujeres» homogéneo y estático.

En casos como el de los territorios africanos encontrábamos que los microcréditos se introducían con una intención vital y urgente de «llegar a los más pobres de los pobres, para que sean ellos mismos quienes, desde el empoderamiento que la autosuficiencia económica y las posibilidades de participación les genera, puedan transformar su realidad» (Rico, Lacalle y Jarro, 2008: 25). Mientras, en los países europeos, los microcréditos funcionan más «como una herramienta destinada a cubrir las necesidades financieras de las personas excluidas del sistema financiero tradicional» (Torre, 2012: 78). Es decir, aquellos grupos que como las mujeres tienen ciertas dificultades por conseguir el respaldo bancario en la concesión de un préstamo tradicional, debido en muchos casos a los estereotipos de género. En consecuencia, no es lo mismo entender el microcrédito como un instrumento para el desarrollo económico de un país empobrecido o como un alivio de la pobreza (Gutiérrez y Aznar, 2014), que como una alternativa a los canales tradicionales de financiación bancaria.

Las situaciones económicas, sociales, políticas y tecnológicas de cada país, van a determinar en gran medida las condiciones de concesión y prestación de los microcréditos. Por tanto, los motivos por los cuales las mujeres de países en vías de desarrollo y países desarrollados deciden acceder a microcréditos y comenzar sus propios negocios difieren de forma evidente. Así como en Europa se puede deber a una respuesta hacia los obstáculos materiales, simbólicos y culturales que encuentran las mujeres al acceder al mundo laboral y a los puestos de dirección en las organizaciones empresariales, en África se trata de una respuesta a la necesidad de sobrevivir, de contar con recursos para sustentar a la familia. En el marco europeo, el principal motivo por el cual muchas mujeres crean sus propias empresas

es sobre todo la búsqueda de independencia y de libertad tanto económica como laboral. Mayoritariamente se trata de profesionales con experiencia en el mundo empresarial que después de años de trabajo topándose con el techo de cristal (Ryan y Haslam, 2005), buscan crear entornos igualitarios de trabajo, donde todos/as tengan los mismos derechos. En este contexto, las emprendedoras suelen ser mujeres que ya han ocupado puestos de dirección en grandes empresas pero que han tenido una mala experiencia y buscan resarcirse trabajando para ellas mismas (Wirth, 2004: 42).

En resumen, aunque el éxito de los microcréditos se ha dado tanto en los territorios del continente africano, como en los países europeos; las razones que llevan a las mujeres a solicitar dichos recursos en ambos continentes son diferentes. Mientras las mujeres europeas inician sus negocios por razones como «el sentirse ignoradas y minusvaloradas en sus puestos de trabajo» (Berbel, 2013: 89), en los países africanos, la principal razón es la sustentabilidad de la vida diaria de las familias. Así pues, mientras que en este caso hablamos de mujeres formadas y con una posición social no caracterizada por la exclusión; en el caso africano se trata de mujeres con niveles educativos bajos, autoempleadas por una necesidad económica de subsistencia, y por la carencia de oportunidades laborales en su entorno más directo. La diferencia vital entre ambos grupos recae en la violencia económica y la inseguridad que sufren las mujeres africanas en mayor medida, un rasgo que resulta apremiante en un contexto donde las oportunidades laborales resultan escasas.

Conclusión

A pesar de su vital papel en el desarrollo de las familias y comunidades, las mujeres africanas sufren una fuerte discriminación social, económica y laboral que se agrava por su condición de género. Esto las coloca en una situación de exclusión social que nos muestra que las mujeres son las más pobres entre los pobres, las más invisibles entre los invisibles. Desde el ámbito microfinanciero se ha reconocido que las mujeres africanas son agentes claves para el desarrollo económico y social de los distintos países que conforman dicho continente. Sin embargo, el desarrollo que pretenden alcanzar dichos productos financieros no puede producirse sin atender al hecho de que la consecución de la seguridad económica de las mujeres africanas, implica atender a otros ámbitos como el empoderamiento político y la consecución de la paz en los diferentes Estados africanos (Alberdi y Rodríguez, 2012). Por tanto, es un error considerar que el alivio de la pobreza puede venir de la mano de un solo ámbito, como el económico. Porque para una verdadera transformación de la desposesión de las mujeres africanas, hace falta cambiar las relaciones de género que las sitúan en una situación de subordinación. Así pues, una de las principales conclusiones a las que podemos llegar es que «no puede obviarse la importancia proporcionada a la integración de la mujer en las esferas políticas, económicas y sociales, como elemento fundamental para el desarrollo de los diferentes Estados» (Morales, 2014: 12). Porque solamente desde una concepción multidimensional de

la desigualdad se podrá iniciar el camino para una profunda transformación de las relaciones asimétricas de género, así como de la pobreza que las agrava.

Al fin y al cabo, el papel de las mujeres en el desarrollo económico y social de cualquier Estado resulta central, tal y como hemos visto en el acceso tanto de las mujeres africanas como de las europeas a los productos microfinancieros. En este sentido, numerosas entidades supranacionales han reconocido la igualdad de género como un indicador clave del desarrollo de los Estados, sin embargo, adquiere diferentes matices según el país al que nos estemos remitiendo. Además, a nivel mundial existe una correlación positiva entre el desarrollo de la igualdad de género en los Estados y su crecimiento económico (Kaaber, 2006: 222). No obstante, resulta de difícil medición, algo que se acrecienta en el caso de África debido a la heterogeneidad religiosa, cultural y política del continente. Consecuentemente, entendemos que para ofrecer una imagen más precisa del desarrollo económico y de igualdad de género en el territorio africano, se debería entrar al caso de cada Estado, labor que excede sin duda la modesta intención del presente estudio. Lo que sí se puede sostener en nuestra reflexión es que de forma generalizada, son las mujeres africanas las que invierten en mayor medida sus ingresos y capacidades en la comunidad, y suelen devolver los créditos en mejores condiciones que los hombres, por estas razones se han convertido en uno de los públicos centrales de los microcréditos y en potenciales agentes del cambio en sus comunidades.

Más allá de mostrar escepticismo, o por el contrario entusiasmo ante el potencial emancipador y de desarrollo de los microcréditos (Buckley, 1997) en la vida de las mujeres africanas; debemos reconocer que a pesar de todo se trata de una oportunidad para mejorar la situación económica de la población femenina y quizá más adelante, para despertar las posibilidades de transformación de su situación de desigualdad de género. Dicha herramienta puede suponer un primer paso para que las mujeres africanas accedan al control de su trabajo y su vida. Como se puede observar, las mujeres africanas tienen ante sí un gran reto y éste empieza por la toma de conciencia de su desigualdad, la educación y la cultura juegan aquí un papel central, ya que suponen un gran paso para el acceso a los recursos y la voluntad de la toma de decisiones. En este sentido, entendemos junto a la autora Rocío Castro que las desigualdades que viven las mujeres en los territorios africanos son diversas y difieren de las que viven las mujeres en otros lugares del mundo. Por tanto, debido a los condicionantes materiales y simbólicos característicos del territorio africano en toda su heterogeneidad, sus sacrificios y luchas son en muchas ocasiones más difíciles y duros de desarrollar:

Si bien el movimiento feminista en los países occidentales pueda haber acumulado más conquistas políticas a lo largo de su trayectoria, al menos aparentemente, las mujeres del Tercer Mundo se están enfrentando a responsabilidades mayores en condiciones mucho más desfavorables con el agravante de no serle reconocido el esfuerzo, pero sin que por ello dejen de luchar (Castro, 1992: 15).

En conclusión, comprender que el papel de las mujeres africanas resulta esencial para el desarrollo económico y social de sus territorios, es un paso central para la reclamación de sus derechos económicos, sociales y políticos (Hallward-Driemeier, y Hasan, 2013). A su vez, el acceso de las mujeres a los microcréditos, entre otras vías de autogestión, puede suponer para ellas un viaje hacia la toma de decisiones en un nivel más personal que después podrá verse ampliado. Queda mucho camino por recorrer, y no se debe olvidar que son arduas las condiciones en que las mujeres africanas deben empezar a luchar, en este sentido, deseamos reconocer desde aquí la labor que éstas realizan en sus comunidades y entornos cercanos como productoras de los alimentos y sustentadoras principales de las familias.

Referencias bibliográficas

- ALBARES, José Manuel y Ignacio SUÁREZ (coords.) (2011): *La agenda africana de desarrollo: el papel de España y la Unión Europea*, Documento de Trabajo N°48, Fundación Carolina CeALCI, Madrid.
- ALBERDI, Inés (2011): «La igualdad de género y el empoderamiento de las mujeres son centrales para el desarrollo africano», en ALBARES, José Manuel y Ignacio SUÁREZ (coords.) (2011): *La agenda africana de desarrollo: el papel de España y la Unión Europea*, Documento de Trabajo N°48, Fundación Carolina CeALCI, Madrid, pp. 41-70.
- ALBERDI, Inés y Maribel RODRÍGUEZ (coord.) (2012): *El papel de la mujer en el desarrollo de África*, Serie Avances de Investigación N° 79, Madrid, Fundación Carolina.
- BARKER, Drucilla K. y Susan F. FEINER (2004): *Liberating Economics: Feminist Perspectives on Families, Work and Globalization*, Michigan, University of Michigan Press.
- BATLIWALA, Srilatha (1997): «El significado del empoderamiento de las mujeres» en LEÓN GÓMEZ, Magdalena (comp.): *Poder y empoderamiento de las mujeres*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, pp. 187-212.
- BERBEL, Sara (2013): *Directivas y empresarias: mujeres rompiendo el techo de cristal*, Barcelona, Aresta Mujeres.
- BLACKDEN, Mark y Mary HALLWARD-DRIEMEIER (2013): «¿A punto de florecer?». *Finanzas & Desarrollo*. N° 2, Vol. 50, Fondo Monetario Internacional, pp. 16-19.
- BORNSTEIN, David (2003): *El precio de un sueño. Los microcréditos, una alternativa para el progreso*, Barcelona, Luciérnaga Editorial.
- BUCKLEY, Graeme (1997): «Microfinance in Africa: Is it Either the Problem or the Solution?». *World Development*. N° 7, Vol. 25, London, pp. 1081-1093.
- CASTRO, Rocío (1992): «Las mujeres de América Latina y África». *África-América Latina Cuadernos*. SODEPAZ (Solidaridad para el Desarrollo y la Paz). N° 9, Madrid, pp. 9-17.
- CONILL, Jesús (2003): «El sentido ético de la economía en tiempos de globalización», *Daimon. Revista de Filosofía*. N° 29, Murcia, pp. 9-15.
- CORTINA, Adela y Gustavo PEREIRA (ed.) (2009): *Pobreza y libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen*, Madrid, Tecnos.

- DALEY-HARRIS, Sam (2004): *Estado de la campaña de la Cumbre de Microcrédito. Informe 2004*, Washington DC, Campaña de la Cumbre de Microcrédito.
- DALEY-HARRIS, Sam (2009): *Informe del estado de la campaña de la Cumbre de Microcrédito 2009*, Washington DC, Campaña de la Cumbre de Microcrédito.
- ENDERLE, Georges (2003): «Competencia global y responsabilidad corporativa de las medianas y pequeñas empresas» en CORTINA ORTS, Adela (2003): *Construir confianza. Ética de la empresa en la sociedad de la información y las comunicaciones*, Madrid, Trotta.
- ESCOBAR, Arturo (1996): *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Barcelona, Grupo Editorial Norma.
- ESTOLZE, Natalia (2007): Entrevista realizada a Sadou Shakrah, de la ONG Safame y Refao. Disponible en <http://wanafrica.net/doc/12/18.pdf> [Consultado 3 de enero de 2016].
- FRASER, Nancy (2008): *Escalas de justicia*, Barcelona, Herder.
- FUNDACIÓN MUJERES (2010): *Estrategias y mejores prácticas para el empoderamiento económico de las mujeres. Documento estratégico*, Madrid, Fundación Mujeres.
- GARAYALDE, M^a Luisa, GONZÁLEZ, Sara y Juan MASCAREÑAS (2014): «Microfinanzas: evolución histórica de sus instituciones y de su impacto en el desarrollo». N^o116, REVESCO, pp. 130-159.
- GARCÍA DEL POZO, Pilar (2006): *Algo más que historias. Inmigración y microcréditos*, Madrid, Tabla Rasa.
- GARCÍA-HORTA, José Luis y Emma ZAPATA-MARTELO (2012): «El papel de las microfinanzas en la pobreza y desigualdad de las mujeres». *Ra Ximhai Revista de Sociedad, Cultura y Desarrollo Sustentable*. N^o 1, Vol. 8, Universidad Autónoma Indígena de México, pp. 101-111.
- GUERRA, María José (2001): *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*, Madrid, Editorial Complutense.
- GUTIÉRREZ NIETO, Begoña (2005): «Antecedentes del microcrédito. Lecciones del pasado para las experiencias actuales». *CIRIEC-España Revista de Economía pública, social y cooperativa*. N^o51, pp. 25-50.
- GUTIÉRREZ NIETO, Begoña (2000): «Microcréditos y reducción de la pobreza. La experiencia de la AOD española». *VII Jornadas de economía crítica sobre la fragilidad financiera del capitalismo: crecimiento, equidad y sostenibilidad: cómo cerrar el triángulo*. Albacete, 3-5 de febrero de 2000. Disponible en <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/ec/jec7/pdf/com6-5.pdf> [Consultado 27 de diciembre de 2015].
- GUTIÉRREZ PASTOR, Soledad y José Ángel AZNAR (2014): «Análisis de los factores condicionantes del impacto de los microcréditos en el empoderamiento de la mujer senegalesa». N^o30, Vol.1, *Gazeta de Antropología*, pp. 1-15.
- HALLWARD-DRIEMEIER, Mary y Tazeen HASAN (2013): *Empowering Women: Legal Rights and Economic Opportunities in Africa*, Washington DC, The World Bank.
- HEINEMANN, Tom (2011): *Caught in Micro Debt*, Dinamarca, Heinemann Media. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=IH3THwVJ0Q8> [Consultado 27 de diciembre de 2015].

- HOFFMANN, Karl-Dieter (2015): «Pobreza y desigualdad: la necesidad de un enfoque multidimensional». N°257, *Nueva Sociedad*, pp. 77-84.
- KAABER, Naila (2006): *Lugar preponderante del género en la erradicación de la pobreza y las metas del desarrollo del milenio*, Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo (Canadá), Madrid, Plaza y Valdés.
- LACALLE, Maricruz; RICO, Silvia y Jaime DURÁN (2008): «Estudio piloto de evaluación de impacto del programa de microcréditos de Cruz Roja Española en Ruanda». *Revista de Economía Mundial*. N° 19, Madrid, Sociedad de Economía Mundial, pp. 83-104.
- LAGARDE Y DE LOS RÍOS, Marcela (1999): *Claves feministas para el poderío y la autonomía de las mujeres*, Sevilla, Instituto Andaluz de la Mujer.
- LEÓN, Magdalena (comp.) (1997): *Poder y empoderamiento de las mujeres*, Bogotá, Tercer Mundo editores.
- LÓPEZ, Irene y Ana Rosa ALCALDE (coords.) (1999): *Relaciones de género y desarrollo: hacia la equidad en la cooperación*, Madrid, Los libros de la Catarata.
- MARTÍNEZ CASTILLO, Alberto D. (2008): «El microcrédito como instrumento para el alivio de la pobreza: ventajas y limitaciones». N° 61, Vol. 5, Pontificia Universidad Javeriana Colombia, Cuadernos de Desarrollo rural, pp. 93-110.
- MARTÍNEZ ROMÁN, María Asunción (2005): «Violencias estructurales: obstáculos para el cumplimiento de los derechos humanos de las mujeres pobres». N° 6, *Feminismo/s*, pp. 49-64.
- MICROBANK (2013): *Informe sobre el impacto de los microcréditos 2013*, Madrid, Nuevo Micro Bank.
- MORALES, Samuel (2014): «Cumbre EEUU-África 2014: claves para una nueva asociación». N° 105/2014, *Instituto Español de Estudios Estratégicos – Documento Opinión*, pp. 1-15.
- NUSSBAUM, Martha C. (2012): *Las mujeres y el desarrollo humano*, Barcelona, Herder.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (1995): *Informe de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer*, Beijing 4-15 Septiembre 1995. Disponible en <http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/Beijing%20full%20report%20S.pdf> [Consultado 24 de diciembre de 2015].
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS: *Objetivos de Desarrollo del Milenio*. Disponible en <http://www.un.org/es/millenniumgoals/> [Consultado 29 de diciembre de 2015].
- PLAZAS, Clara Viviana (2010): «La dimensión de la pobreza». N° 10, *Revista de Estudios Jurídicos*, pp. 1-16.
- REED, Larry R. (2011): *Informe del Estado de la Campaña de la Cumbre de Microcrédito 2011*, Washington DC, Campaña de la Cumbre de Microcrédito.
- REVERTER, Sonia (2012): «Los estudios de género y el feminismo», en TORRENT ESCLAPÉS, Rosalía y Sonia REVERTER BAÑÓN (2012): *Variaciones sobre género*, Castelló de la Plana, Acen, pp. 15-31.
- RICO, Silvia; LACALLE, Maricruz y Bárbara JAYO (coords.) (2008): *Microcréditos para la inclusión*, Foro Nantik Lum de Microfinanzas, Colección Cuadernos Monográficos N°10, Madrid.

- ROODMAN, David (2012): *Due Diligence: An Impertinent Inquiry into Microfinance*, Washington D.C., Center for Global Development.
- ROODMAN, David y Jonathan MORDUCH (2013): «The impact of microcredit on the poor in Bangladesh: Revisiting the evidence». Vol. 174, Center for Global Development.
- RYAN, Michelle K. y S. Alexander HASLAM (2005): «The Glass Cliff: Evidence that Women are Over-Represented in Precarious Leadership Positions». Vol. 16, *British Journal of Management*, pp.81-90.
- SEN, Amartya (1995): *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid, Alianza Editorial.
- SEN, Amartya (2000): *Desarrollo y libertad*, Barcelona, Planeta.
- TORRE, Begoña (2012): *Guía sobre microcréditos*, Área de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Universidad de Cantabria.
- WIRTH, Linda (2004): *Romper el techo de cristal. Las mujeres en puestos de dirección*, Ginebra, Oficina Internacional del Trabajo.
- YUNUS, Muhammad (2006): *El banquero de los pobres. Los microcréditos y la batalla contra la pobreza en el mundo*, Barcelona, Paidós.

Recibido el 20 de septiembre de 2014

Aceptado el 25 de febrero de 2016

BIBLID [1132-8231 (2016): 75-92]

África online: mujeres, TIC y activismo

Africa online: women, ICT and activism

RESUMEN

Este artículo pretende analizar el uso de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) como nuevas herramientas para la promoción de la agencia de las mujeres africanas en los procesos sociales del continente. A través de la teoría feminista, estudiaremos los procesos tecnológicos actuales y las características propias de las sociedades africanas en su relación con estos nuevos modelos de comunicación.

En este sentido, nos centraremos, por un lado, en el análisis del papel que juega África en la globalización actual así como los procesos y usos de la red en el continente; y, por otro lado, estudiaremos que, pese a las limitaciones, las mujeres africanas han conseguido hacer suyas las herramientas promovidas por la propia globalización tecnológica para desarrollar su propia acción colectiva. Finalmente, haremos especial hincapié en el caso del Sáhara Occidental como modelo de activismo político digital de las mujeres en un contexto marcado por la clandestinidad.

Palabras clave: mujeres, TIC, África, activismo digital, acción colectiva.

ABSTRACT

This article attempts to explore the use of Information Communication Technology (ICT) as new tools to promote african women's agency in social process of the continent. Using the feminist approach, we will analyze the current technological process and the specific characteristics of african societies in their relation with these new models of communication.

In this way, we will examine, on the one hand, Africa's role in the current globalization as well as process and use of the Internet in the continent and, on the other hand, we will study that, despite the limits, african women have succeeded in taking the tools that was giving by the technological globalization to develop their collective action. Finally, we will highlight in the case of Western Sahara as model of women's political digital activism in a clandestine context.

Keywords: Women, ICT, Africa, Digital Activism, Collective action.

SUMARIO

-1. Introducción. -2. Internet como producto social: la aproximación feminista. -3. África en la globalización. -4. Africanas en la red. -5. Mujeres saharauis: resistencia *online* y *offline*. -6. Consideraciones finales.

1 Becaria del Programa de Ayudas a la Formación del Personal Investigador para la realización de Tesis Doctorales de la Agencia Canaria de Investigación, Innovación y Sociedad de la Información cofinanciado por el Fondo Social Europeo. Universidad de La Laguna, email: silvia.an89@gmail.com.

1. Introducción.

La geopolítica clásica ha afianzado la posición periférica del continente africano en el sistema-mundo capitalista (Wallerstein, 1979). Los africanos y africanas se perciben como agentes pasivos ante los problemas políticos y económicos de sus estados. Las guerras, el hambre, la corrupción y la pobreza parecen construir el imaginario internacional sobre el continente, lo que ha permitido intervenciones militares en nombre de la seguridad mundial, así como potentes proyectos de cooperación basados en la salvaguarda de las sociedades. Sin embargo, la realidad va mucho más allá de esta imagen estática y simplista de los procesos sociales que nos transmiten los medios de comunicación: África está en constante movimiento. Diferentes movimientos sociales se han sucedido desde la década de las independencias hasta la reciente primavera árabe, lo que nos obliga a repensar las formas en las que abordamos el análisis social y político del continente.

Las nuevas tecnologías de la información (TIC) constituyen hoy un nuevo espacio de análisis del poder, de la cultura y de la movilización. El potencial de Internet para la autocomunicación ha permitido que cualquier persona sea capaz de lanzar un mensaje y difundirlo de forma autónoma y global. Por ello, recientes investigaciones se centran en el uso de las nuevas tecnologías por parte de la sociedad civil, donde Internet comienza a considerarse la «columna vertebral» de los nuevos movimientos sociales (Mosca, 2010: 2). Las tecnologías de la información ofrecen la posibilidad de deliberar y de agrupar a múltiples actores dispuestos a la acción, al mismo tiempo que ofrecen la oportunidad de coordinar las diferentes movilizaciones a realizar. El uso cada vez más frecuente de los ordenadores y de los teléfonos móviles ha cambiado el comportamiento de las protestas y de sus protagonistas, haciendo cada vez más fácil la comunicación y, por ende, la organización y la difusión de la información (Castells, 2012). Internet y las tecnologías 2.0 se han convertido en el complemento perfecto de la protesta social en el espacio *offline*, pero también en el espacio *online* a través del ciberactivismo, un tipo de protesta basada en el uso de Internet u otros dispositivos electrónicos para promover una causa política y social (Mitu & Vega, 2014). Redes sociales, blogs, video-blogs, foros, *e-mails*, sms y mapas digitales permiten la organización, la comunicación y la difusión de la información de forma autónoma, inmediata y eficaz.

El uso de las TIC en las revueltas del norte de África y el control de las decisiones políticas en algunos países al sur del Sáhara ha puesto en el punto de mira a los africanos y africanas que comienzan a gestionar estos instrumentos para la organización de la esfera pública. Un espacio donde los teléfonos móviles son la principal herramienta de acceso a la red, el 80% de los 120 millones de usuarios/as africanos/as de Facebook acceden a través de su propio teléfono a su perfil personal (Mail & Guardian, 2015), lo que parece imponerse en todo continente y en Medio Oriente con un total de 595 millones de usuarios/as de teléfonos móviles en este año, según el portal Statista (Statista, 2015).

Estos acontecimientos han generado cierta inquietud por el uso de las TIC como herramientas para el desarrollo por parte de múltiples disciplinas académicas y

de grandes proyectos de cooperación. Sin embargo, la perspectiva de los Estudios Feministas del Sur cuestiona las implicaciones sociales y culturales que las nuevas tecnologías están teniendo en el control de las formas de relación, de ocio y de movilización (Shiva, 2000). En las últimas décadas, el continente africano ha experimentado nuevas implicaciones sociales en el uso de los medios de comunicación, por lo que los Estudios Feministas con perspectiva africana han comenzado a desarrollar su propio análisis partiendo de las consideraciones del Feminismo del Sur Global. África, donde el desarrollo básico es la agenda más urgente, comienza a inscribirse dentro de la globalización a través de los sms, de los *e-mails* y de las redes sociales, por lo que se hace indispensable conocer la apropiación de estas herramientas por parte de las mujeres africanas en aras de contribuir a su propia justicia social (Gadzekpo, 2009: 76).

Así pues, el objetivo de este artículo es entender, desde una aproximación feminista, los procesos y usos cotidianos de la red por parte de las mujeres africanas en su lucha por la igualdad. A pesar de las limitaciones, las africanas han sabido apoderarse de Internet con el objetivo de visibilizar sus resistencias a la realidad que viven cada día, tal y como observaremos con los casos de Zambia, Senegal, Sudán, Túnez y Egipto, haciendo especial mención al Sáhara Occidental.

2. Internet como producto social: la aproximación feminista

A principios de los noventa, los Estudios Feministas relacionados con el ciberespacio concibieron la red como una esfera revolucionaria, donde el cuerpo quedaba relegado y donde las usuarias podían desprenderse de los condicionantes de género. Donna Haraway (1995) desarrolló la metáfora del «*cyborg*» para desentrañar la nueva relación entre tecnología y mujeres, asumiendo el *cyborg* como nueva identidad virtual. Sin embargo, el determinismo tecnológico característico de esta etapa, dio paso a un nuevo enfoque analítico notablemente diferente a comienzos del siglo XXI (Van Zoonen, 2001: 67).

El feminismo radical aportó nuevos elementos al análisis del ciberespacio, entendiendo que éste no permanecía al margen de las relaciones sociales productoras y reproductoras de las diferencias de género. La concepción del poder masculino sobre la tecnología se relacionaba con el patriarcado como sistema de dominación (Rosser, 2005). La propuesta tecnofeminista de Judy Wajcman (2006) recogió esta aproximación entendiendo Internet y las tecnologías digitales como un espacio de sociabilidad y de poder cada vez más relevante en el análisis de las relaciones humanas, por lo que «las feministas se han acercado a las teorías sociológicas que consideran internet como producto sociotécnico» (Wajcman, 2006: 16). El ciberespacio se concibió como un elemento socializador conformado por el contexto en el que se inscribe, por lo que el agente de cambio no sería la tecnología en sí misma, sino los usos y la construcción de sentido alrededor de ella (Hine, 2000: 13).

Reconocer Internet y las nuevas tecnologías como un artefacto cultural, político y simbólico ha despertado el interés de los Estudios Feministas que abogan por un análisis cualitativo de la red en un entorno concreto. Este espacio se construye a

través de las percepciones de quienes participan y de las expectativas que puedan tener en su uso. La tecnología y el género son vehículos de sentido, modelos simbólicos que marcan lugares y periodos concretos y que, por tanto, contextualizan «realidades concretas de grupos de personas específicas y sus relaciones con la tecnología en el escenario móvil de un mundo cada vez más interdependiente e interconectado» (Gordano, 2009: 145). En este sentido, como nos invita a pensar Christine Hine (2000), un análisis más amplio y profundo de internet sería aquel que entienda el espacio virtual como una construcción enteramente social y, por tanto, género y tecnología serían constructos sociales, culturales y dinámicos basados en los usos cotidianos de las tecnologías en contextos sociales particulares. En otras palabras, «las tecnologías son productos culturales, objetos o procesos que adquieren significados en las experiencias del día a día» (Wood, 1999).

Esta aproximación ha permitido a teóricas feministas del sur (Mitter & Rowbotham, 1995; Gajjala, 2004; Mitra, 2001) argüir que el asunto central es la relación entre género y tecnología, que se moldea en función de las historias locales, las condiciones geográficas y las prácticas culturales que conforman el panorama de acceso a la red y, por tanto, sus usos cotidianos. Sin embargo, este análisis reconoce las heterogeneidades de las experiencias de las mujeres que se posicionan en el sur global y llama la atención sobre la realidad desigual en la producción, distribución y consumo de la información (Lee, 2006: 191). Como señala Oyewumi (2003) los estudios sobre la comunicación mediada por el ordenador (CMC) y el feminismo occidental continúan tomando a la mujer blanca como norma y como medida de todas las cosas debido, en gran parte, a la hegemonía cultural anglo-americana que ha consolidado la estructura computacional, los códigos y los lenguajes de programación desprendidos de un eurocentrismo social, cultural y político (Gajjala, 1999). Ello nos invita a pensar que ese famoso lugar, llamado ciberespacio, donde el género, la raza, la etnia, la clase social y la sexualidad no existen, en realidad, están más presentes que nunca, puesto que en su propio origen ya se han definido características concretas ligadas al eurocentrismo y al hombre blanco, de origen europeo, de clase media-alta y heterosexual. Las tecnologías estarían diseñadas para ser consumidas por usuarias occidentales lo que limitaría, desde el inicio, su acceso y uso por parte de las mujeres sometidas a diferentes tipos de opresión (Rosser, 2005).

En el caso de África, las feministas del continente parten de estas interpretaciones para cuestionar la representación de las mujeres como consumidoras y productoras en la red. Audrey Gadzekpo (2009) plantea una reflexión más profunda sobre las experiencias y usos de las TIC en África teniendo en cuenta las grandes diferencias sociales existentes en el continente. Los clivajes rural-urbano, privilegiados-no privilegiados y jóvenes-viejos son indispensables a la hora de construir nuevos modelos de análisis sobre los usos y significados de las TIC. En este sentido, la concepción persona-ordenador (tan asumida en contextos occidentales donde las personas, a título individual, hacen *click*, comentan, comparten, prosumen), podría ser cuestionada en contextos rurales del continente. Los accesos a la red, para la mayoría de los habitantes de estas zonas, se realizan a través de un ordenador

que es utilizado por varios miembros de una comunidad, lo que implica que la información se comparta y se socialice. Así, lo que una persona ve en la red después lo transfiere a sus amigos y amigas en la calle (RTVE, 2013), por lo que la información sigue siendo transmitida de manera oral, un componente fundamental en diferentes culturas.

No ocurre lo mismo en un contexto urbano, donde el uso de los teléfonos móviles es más generalizado. Los últimos informes presentados por la UNESCO y la International Telecommunication Union (ITU) en 2013 y 2014 muestran la persistente infrarrepresentación de las mujeres en la posesión de *smartphones* y de ordenadores (UNESCO, 2013: 33), por lo que Tanja Bosh (2011) y Audrey Gadzekpo (2009) señalan, la importancia de generar nuevas líneas de investigación sobre el uso de los sms por parte de las mujeres. Línea que aún no se ha desarrollado ampliamente.

Por tanto, la realidad cuantitativa persona-ordenador parece poco acertada a la hora de interpretar los usos cotidianos de Internet en el contexto africano. El feminismo negro rechaza el individualismo y aboga por un análisis interseccional de las tecnologías de la información a través de la perspectiva de género, clase y etnia (Bosch, 2011). Ello nos permite orientar el análisis de internet hacia una perspectiva más amplia, donde las personas no son tratadas como un grupo homogéneo en la investigación de las TIC, sino que permite descubrir las interdependencias basadas en la nacionalidad, el género, la religión, el contexto rural-urbano y la edad que pueden ser constantemente reconfiguradas y reinventadas en el espacio *online* (Leurs & Ponzanesi, 2013).

Esta perspectiva nos invita a reflexionar sobre la acción colectiva de las mujeres africanas teniendo en cuenta su propia realidad y sus propias condiciones de acceso. Las nuevas tecnologías promueven nuevas posibilidades para la organización y mantenimiento del contacto, pero problemas como el acceso y financiación de los recursos parecen reforzar las relaciones de poder en relación al uso de las TIC (Lee, 2006: 194). Las teóricas feministas han analizado ampliamente el uso de las TIC para el activismo social por parte de las mujeres. La utilización de estas nuevas herramientas de movilización está expandiéndose rápidamente por todo el continente, proporcionando un nuevo marco para muchos grupos de mujeres que manejan las TIC para hacer oír su voz y para crear nuevas redes de solidaridad por todo el continente. El caso de FLAME-*African Sisters Online* es, quizás, el más representativo y sirvió para canalizar multitud de propuestas de diferentes organizaciones de mujeres para la Plataforma de Acción de Pekín (Opoku-Mensah, 2010).

3. África en la globalización

Debemos señalar que en el continente africano, el proceso de la globalización no sólo ha sido complejo, sino que también ha sido extremo. Los estados africanos fueron los primeros en asumir los dictámenes de las instituciones financieras internacionales en la década de los ochenta. Las Políticas de Ajuste Estructural, impuestas al continente por las instituciones de Breton Woods, debilitaron

fuertemente el estado, lo que supuso la reducción del gasto público a todos los niveles, la privatización de las empresas públicas y la desregularización de los precios. La consagración del grueso de los ingresos del estado al reembolso de la deuda externa, «en detrimento del desarrollo interno» (Kabunda, 2007: 13), provocó numerosos problemas y desechó las visiones prometedoras de un continente mejor tras la década de las independencias. En este nuevo espacio, África se posicionó en la periferia del sistema-mundo, perdiendo la capacidad del fortalecimiento interno y regional de los diferentes países.

Este proceso provocó múltiples reacciones por parte de la sociedad civil africana, que comenzó a organizarse en colectivos y asociaciones. Y es que la década de los ochenta revivió las luchas y movimientos sociales que, como señala Frederick Cooper (2002), no pararon de sucederse desde el periodo colonial hasta la actualidad, siendo los campesinos, los líderes estudiantiles, los obreros de las fábricas, las mujeres, etc., los principales impulsores de las independencias, a través de protestas poco organizadas, pero que, desde ese momento, no han parado de sucederse. En las dos últimas décadas, el aumento de colectivos ha impulsado el uso de radios comunitarias que han experimentado un fuerte incremento. Por ello, la aparición de Internet también ha consolidado la capacidad de adaptación y creatividad de las sociedades africanas ante los nuevos modelos de protesta que están surgiendo a nivel mundial.

El carácter comunitario que se imprime en la aproximación a la red por parte de los africanos está presente en las estrategias de movilización social *online* que se han desarrollado en el continente. La plataforma Ushahidi, «testimonio» o «testigo» en suajili, fue la principal herramienta utilizada para mapear información sobre las incidencias que ocurrían en cualquier rincón de Kenia tras la crisis postelectoral de 2008. Una vez recibida la información a través de sms, y tras confirmarse su veracidad, se introducía en un mapa virtual. Así, cualquier persona podía saber dónde estaban ocurriendo episodios de violencia policial y ataques de milicias, lo que permitía representar un mapa bastante fiable de lo que sucedía en Kenia (Castel & Bajo, 2013). Esta plataforma resultó ser todo un éxito, puesto que, años más tarde, también fue utilizada en Costa de Marfil, Ghana, Liberia y Sudán, además de expandirse su utilización a otras regiones del planeta como Haití o Gaza. En la actualidad, el *software* de Ushahidi es utilizado por la Oficina de Naciones Unidas para la Coordinación de Asuntos Humanitarios (OCHA).

Por otro lado, el teléfono móvil es, sin duda, el aparato tecnológico que más se impone en el continente. Como señala Mirjan De Brujin, en su investigación sobre una región de Camerún (citada en Castel & Bajo, 2013: 17), «el teléfono móvil, hace un decenio al alcance solamente de las élites, se democratiza y llega a todos los rincones del continente, incluso a las sociedades que están «al margen»». Móviles que no sólo sirven para conectar con sus familiares o amigos/os, sino que también permiten conocer el precio de los productos agrícolas, pagar pequeñas cantidades de dinero y convocar manifestaciones como en los casos de Mozambique y Nigeria, en 2010 y 2011, respectivamente.

En los últimos años, hemos presenciado el desarrollo de varios movimientos sociales que han surgido en la red en el norte del continente. En el año 2010, Egipto y Túnez fueron precursores del inicio de una oleada de protestas a nivel mundial contra las desigualdades en los niveles de vida y los sistemas políticos de los diferentes países. En ambos casos, las mujeres protagonizaron multitud de acciones tanto en el momento de ocupación del espacio urbano, como también en el momento de confluencia en la red. Internet se convirtió en una herramienta fundamental para la difusión de la información. Facebook, Twitter y Whatsapp consiguieron aunar los intereses de los participantes y compartir sus exigencias.

4. Africanas en la red

A pesar de los obstáculos para acceder a la red, en la última década, numerosas organizaciones han contribuido a la conexión de las mujeres del continente a través de proyectos liderados por las propias africanas como The Women of Uganda Network o Nigeria's Fantsuam Foundation. Organizaciones por los Derechos Humanos y la justicia social han realizado potentes campañas para proporcionar información a víctimas de violencia de género a través de mensajes sms en Sudáfrica o a través de radios comunitarias de mujeres que comienzan a utilizar *podcast* para poder difundir su programación en Internet. Además, la aparición del fenómeno blog ha creado multitud de páginas para mujeres que reúnen temas de interés como educación, salud, moda, relaciones personales e íntimas, igualdad, discriminación entre géneros y feminismo (Somulu, 2007). Estas iniciativas nos permiten adentrarnos en una nueva realidad que comienza a inscribirse en el continente y donde las mujeres son capaces de generar estrategias de empoderamiento y acción colectiva.

El caso de Zambia es característico, puesto que la violencia hacia las mujeres es una lacra social ampliamente extendida en la cultura del país. El ministro de Defensa llegó a reconocer que pegaba a su mujer para demostrarle su amor, lo que nos permite comprender hasta qué punto se asumen este tipo de conductas. Esta situación ha generado que muchas mujeres utilicen las redes sociales para discutir y compartir sus propias vivencias personales ante la violencia ejercida hacia ellas. El uso de las redes sociales ha generado nuevos espacios de discusión sobre tabúes sexuales y la sumisión de la mujer en la cultura cristiana, participando en foros de forma activa, tanto mujeres como hombres, que tratan de romper con estereotipos de género en las relaciones sexuales (Abraham, 2014).

La mutilación genital femenina también ha sido objeto de grandes campañas de concienciación digital en Sudán, ya que las nuevas tecnologías han contribuido a aunar esfuerzos y generar debate sobre temas que no son cuestionados en el contexto *offline* y que, sin embargo, en el mundo *online* canalizan multitud de sentimientos, emociones y preguntas que las mujeres no se atreven a realizar (Mahdi & Buskens, 2014).

Por otro lado, las mujeres senegalesas han conseguido apropiarse de las nuevas tecnologías para mejorar su participación en política. El teléfono móvil ha permitido romper con los problemas de seguridad que suponía para muchas

mujeres tener que asistir, en horario nocturno, a reuniones de colectivos políticos, como relata Ibou Sané (2014). Las mujeres senegalesas han participado, desde la independencia del país, en la vida pública, por lo que si bien su representatividad sigue siendo inferior a la de los hombres, su relevancia social es fundamental. La implantación de las nuevas tecnologías en el país y, concretamente, el teléfono móvil ha beneficiado a muchas mujeres que quedaban relegadas de la vida política por no poder asumir la carga familiar y profesional. También, debemos señalar la participación de algunas mujeres ciberactivistas en el proyecto #Sunu2012, liderado por Cheik Fall y que promovían la transparencia informativa en las elecciones de 2012, velando por el respeto a la voluntad popular a través del proceso limpio de recuento y difusión de los resultados (Bajo, 2014: 39). Desde una perspectiva transnacional, destaca la creación del colectivo «Africtivistes» que comprende a numerosos activistas africanos que trabajan por la democracia de sus países. En este grupo Drokia y Anne Guéye, dos mujeres senegalesas afincadas en Europa, se han convertido en potentes canalizadoras de opiniones a través de Twitter (Bajo, 2014), lo que nos invita a pensar en el importante papel que asume la diáspora africana en el exterior.

Asimismo, los casos de Túnez y Egipto son bastante significativos. El papel activo de las mujeres fue fundamental. Lina Ben Mehn y Asmaa Mahfouz consiguieron difundir a través de sus propios blogs y perfiles de Facebook la aspiración de que «el mundo cambiara» convocando manifestaciones que sirvieron para iniciar algunas de las revueltas conocidas como «primaveras árabes».

5. Mujeres saharauis: resistencia *online* y *offline*

En este apartado, nos detendremos en un caso de estudio que, como señalamos anteriormente, consigue incorporar el fuerte carácter comunitario presente en la aproximación a la red realizada por los africanos y africanas, al mismo tiempo que nos invita a reflexionar sobre la acción colectiva de las mujeres en movimientos sociales marcados por la clandestinidad.

La disputa territorial del Sáhara Occidental es un conflicto olvidado para la opinión pública tras casi cuarenta años, a pesar de las numerosas resoluciones de Naciones Unidas sobre él mismo. En las últimas décadas, la vida cotidiana de la población saharauí se ha desarrollado en tres territorios configurados tras la Marcha Verde y la posterior guerra del Sáhara Occidental. La población posee características propias de sobrevivencia y lucha debidas a las distintas constricciones (económicas, sociales, políticas, etc.) del día a día en cada uno de los territorios. Por un lado, en los campamentos de refugiados del sur de Argelia, las dinámicas sociales son muy particulares marcadas por las restricciones propias de estos espacios; por otro lado, en los territorios controlados por Marruecos, las dinámicas políticas priman la clandestinidad, la perpetuación de las costumbres y la identidad saharauí; y, finalmente, en los diferentes destinos de la diáspora saharauí existen diferentes implicaciones en el conflicto debido a la limitada capacidad para salir de la exclusión social en las sociedades de destino como cualquier otro colectivo migrante en riesgo.

Frente al aislamiento internacional al que se somete al activismo nacionalista saharauí, los avances tecnológicos de los últimos años han permitido romper poco a poco esta barrera. Internet es, sin duda, el mejor canal de organización de los y las activistas saharauís con las redes de solidaridad internacional que defienden el derecho a la autodeterminación. Precisamente, este entusiasmo por las posibilidades *online* que Internet ofrece a los saharauís revela hechos esenciales respecto a las limitaciones *offline*, tal y como ocurre en otros contextos como el palestino (Aouragh, 2011).

Desde la década del 2000, tanto en las zonas controladas por Marruecos como en los campamentos de refugiados, la introducción de Internet y de los teléfonos móviles ha revolucionado la forma de comunicación entre territorios (Krogholt, 2015). Las redes sociales son cada vez más populares, lo que ha permitido la interconexión y difusión de los acontecimientos en los tres espacios. Es así, como muchos acontecimientos que tienen lugar en estas zonas son comunicados rápidamente a instituciones juveniles de los campamentos como UESARIO, prensa y radios que se encargan de compartir esta información en páginas webs y en la televisión. Del mismo modo, desde la diáspora son muchos los saharauís que tienen sus propios perfiles en redes sociales para compartir información sobre el conflicto o bien sus propios blogs, al mismo tiempo que participan en potentes páginas webs creadas por activistas solidarios como arso.org o porunsaharalibre.org.

Dentro de la articulación y gestación de este movimiento transnacional digital, debemos llamar la atención sobre el importante papel social de las mujeres saharauís, quienes aluden a la tradición, entre otros factores, para destacar su relevancia social en la sociedad en comparación con otras mujeres del norte de África (Medina, 2015: 22). Su actuación ha sido fundamental en la construcción de los campamentos de refugiados, así como en la lucha clandestina por la independencia en las zonas bajo control marroquí. Ello ha consolidado su papel en el proceso de construcción de la identidad nacional y en la movilización social de la causa Pro saharauí, repitiéndose a nivel internacional su relevancia en el contexto de la sociedad civil saharauí en el exterior.



Mujeres saharauís sosteniendo teléfonos móviles en la protesta de Gdeim Izik, 2010.

Foto: Javi Julio (Vice, 2013).

En relación con este último aspecto, las mujeres en la diáspora han sabido canalizar algunas de sus opiniones a través de la red (Allan, 2014) y del uso de sus propios blogs (lehdiamohameddafa.blogspot) o blogs colectivos (wurudasahrablogspotcom-wurud.blogspot.com.es/). Sin embargo, en las zonas controladas por Marruecos el uso de las redes sociales no se limita únicamente a la difusión de información y comentarios personales sobre el conflicto, sino que existen potentes video-blogs y canales de Youtube, donde se muestran continuamente videos de las manifestaciones realizadas en las principales ciudades del Sáhara Occidental.

La realización de estos vídeos va asociada con una potente organización colectiva donde, en la mayoría de los casos, las mujeres son las protagonistas de las manifestaciones, teniendo un papel muy visible en la producción audiovisual que se genera sobre la protesta. Páginas web como *Equipe Media* o *Saharawi Center of Media Communication* son potentes videoblogs que muestran el activismo saharauí en las zonas controladas por Marruecos. Las mujeres colaboran en la organización de la protesta y en la publicación de contenidos. Como señala Erica Vásquez (2014) las mujeres son las encargadas de facilitar la comunicación entre los activistas de las diferentes ciudades, además de organizar las protestas y conferencias de prensa. Del mismo modo, son las encargadas del trabajo de periodismo clandestino y de colaborar con las organizaciones de derechos humanos.

Estos videoblogs poseen un fuerte carácter comunitario, puesto que la difusión de las acciones se realiza a través de la organización y coordinación de los y las activistas, quienes graban sus propias protestas en la calle y las transmiten a través de la red. El análisis realizado sobre el uso de las TIC en las primaveras árabes o en las redes de indignación han priorizado la relación persona-ordenador en la construcción de los procesos de construcción de la identidad colectiva de la movilización, pero lo característico del caso saharauí es que, ante todo, el activismo digital se basa en la organización del grupo, es decir, prima la organización del trabajo y la colectividad a través de páginas webs comunitarias y no de perfiles personales específicos que llaman a la acción.

6. Consideraciones finales

El análisis de Internet a través de la perspectiva feminista nos permite aproximarnos a nuevas realidades que están sucediendo en el espacio virtual desde un punto de vista sociotécnico, donde el agente de cambio no es la tecnología en sí misma, sino los usos y la construcción de sentido alrededor de ella (Hine, 2000: 13). La aproximación feminista es capaz de introducir en el espacio público aquellas experiencias invisibilizadas de mujeres que permanecen al margen de las estadísticas (Gordano, 2009), al mismo tiempo que proporciona nuevas herramientas analíticas necesarias para el entendimiento de las relaciones de poder en el contexto global donde, como hemos indicado a lo largo del artículo, África se posiciona en la periferia del mismo y donde las africanas son representadas en múltiples ocasiones como víctimas, atrasadas y tradicionales. Más allá de estas visiones estancas, es

necesario ubicar a las mujeres en su realidad política, social y económica concreta, entendiendo su propia capacidad de agencia en el espacio *offline*, pero también en el nuevo espacio *online* que, como hemos visto, podría aportar nuevas perspectivas de análisis más allá de la realidad persona-ordenador.

Por ello, a pesar de las visiones tecnodeterministas que posicionan Internet en un imaginario emancipador y revolucionario en la concepción del tiempo y del espacio, debemos entender que la aproximación al análisis de las nuevas tecnologías debe realizarse desde una perspectiva contextualizadora que permita identificar los usos, procesos y estrategias que un grupo de personas específicas transfiere a la red en un ambiente determinado. A pesar de las diferentes realidades en las que se inscriben las mujeres del continente, existe un entramado de experiencias y un universo de sentidos propios de la agencia de las mujeres en su interacción con Internet, lo que permite enfatizar la necesidad de considerar la tecnología no como un fin en sí mismo, sino como la construcción que de ella hacen los diferentes grupos sociales.

Referencias y bibliografía

- ABRAHAM, Kiss (2014) «Sex, respect and freedom from shame: Zambian women create space for social change through social networking». En BUSKENS, Ineke y WEBB, Anne (eds.) *Women and ICT in Africa and the Middle East. Changing selves, changing societies*, London: Zed Books.
- ALLAN, Joanna (2014) «Privilege, Marginalization and Solidarity: Women's Voices Online in Western Sahara's Struggle for Independence», *Feminist Media Studies*, nº14 (4), pp. 704-708.
- AOURAGH, Miriyam (2011) *Palestine online. Transnationalism, the internet and the construction of identity*, London: I.B.Tauris.
- BAJO, Carlos (2014a) «Una madrina para el activismo de África Occidental», *El País* 5 de mayo. Consultado el 10 de septiembre de 2015. Disponible en: http://elpais.com/elpais/2014/05/02/planeta_futuro/1399045967_297836.html
- (2014b) «Resistencias 2.0: Ciberactivismo panafricano y creación de redes virtuales transnacionales de transformación social en África Occidental», *Revista Relaciones Internacionales*, nº26, pp. 33-52
- BOSH, Tanja (2011) «African Feminist Media Studies», *Feminist Media Studies*, nº11:1, pp. 27-33
- CASTEL, Antoni y BAJO, Carlos (2013) *Redes sociales para el cambio en África*, Madrid: Ed. Los Libros de la Catarata.
- CASTELLS, Manuel (2012) *Redes de indignación y esperanza*, Madrid: Alianza Editorial.
- COMAROFF, John. & COMAROFF, Jean (1999) «Introduction». En COMAROFF, John & COMAROFF, Jean (coord.) *Civil society and the political imagination in Africa: critical perspectives*, Chicago: University of Chicago Press, 2ª Edición.
- COOPER, Frederick (2002) *Africa since 1940. The past of the Present*, New York: Cambridge University Press.
- DITTMER, Jason & SHARP, Joanne (2014) «Introduction». En DITTMER, Jason & SHARP, Joanne (Ed.) *Geopolitics, An Introductory reader*, New York: Routledge

- ECHART, Enara (2008) *Movimientos sociales y relaciones internacionales. La irrupción de un nuevo actor*, Madrid: Ed. Catarata
- FEMENÍAS, María Luisa (2000) *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*, Buenos aires: Ed. Catálogo.
- GADZEKPO, Audrey (2009) «Missing links: Africa media studies and feminist concerns», *Journal of African Media Studies*, vol. 1 n°1, pp. 69-80
- GAJJALA, Radhika (1999) ««Third world» perspectives on cyberfeminism», *Development in Practice Vol. 9*, n°5, pp. 616-619
- (1999a) «Internet constructs of identity and ignorance: «Third-world» context and cyberfeminism», *Works and Days* 33/34, 35/36, 17 & 18, pp. 117-137.
- (2004) *Cyber Selves. Feminist Ethnographies of South Asian Women*, Oxford: Altamira Press
- GORDANO, Cecilia (2009) «Construyendo sentido sobre internet en el espacio de la diáspora: mujeres latinas inmigrantes en Granada», *Revista Feminismo/s* n°14, pp. 143-162
- GSMA & INTELLIGENCE AND WORLD BANK DATA, ALTAI CONSULTING ANALYSIS (2015) *Connected Women 2015*. Consultado el 15 de septiembre de 2015. Disponible en: http://www.gsma.com/connectedwomen/wpcontent/uploads/2015/04/GSM0001_03232015_GSMAReport_NEWGRAYS-Web.pdf
- HARAWAY, Donna (1995) *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinvencción de la naturaleza*, Madrid: Cátedra.
- HINE, Cristine (2004) *Etnografía virtual*, Barcelona: Ed. UOC.
- INTERNATIONAL TELECOMMUNICATION UNION (ITU) Y THE UNITED NATIONS EDUCATIONAL, SCIENTIFIC AND CULTURAL ORGANIZATION (UNESCO) (2014) *Doubling digital opportunities enhancing the inclusion of women & girls in the information society*, Ginebra: UNESCO.
- INTERNET WORLD STATS (2014) *Africa internet usage and 2014 population stats*. Consultado el 18 de marzo de 2015, Disponible en: <http://www.internetworldstats.com/stats1.htm>
- KABUNDA, Mbuyi (2007) «Repensando la globalización para el Sur. Perspectivas de las relaciones África—América Latina», *Revista Ciencia política*, n° 4 julio-diciembre, pp. 40-73.
- KROGHOLT, Mathilde (2015) «Saharawis use information communication technologies in their fight for independence», *Afrika Kontakt* 26 de Junio. Consultado el 27 de junio de 2015. Disponible en: <http://www.afrika.dk/article/saharawis-use-information-communication-technologies-their-fight-independence>.
- KURIAN, Priya & MUNSHI, Debashish (2003) «Terms of Empowerment: Gender, Ecology and ICTs for Development», *Feminist Media Studies*, vol. 3, n°3, pp. 352-355.
- LEE, Micky (2006) «What's Missing in Feminist Research in New Information and Communication Technologies? », *Feminist Media Studies*, vol. 6, n°2, pp. 191-210.
- LEURS, Koen & PONZANESI, Sandra (2014) «Intersectionality, digital identities, and migrant youths. moroccan dutch youths as digital space invaders». En CARTER, Cyntia, STEINER, Linda & McLAUGHLIN, Lisa (eds.) *The Routledge companion to media and gender*, New York: Routledge.
- MAHDI, Einas y BUSKENS, Ineke (2014) «Ancient culture and new technology: ICT and a future free from FHM/C for girls in Sudan». En BUSKENS, Ineke y WEBB, Anne (eds.) *Women and ICT in Africa and the Middle East. Changing selves, changing societies*, London: Zed Books.

- MAIL & GUARDIAN AFRICA (2015) «*Mobile phones driving Facebook user growth in Africa, where Nigeria, South Africa and Kenya rule*». 11 de septiembre. Consultado el 11 de septiembre de 2015. Disponible en: <http://mgafrica.com/article/2015-09-10-mobile-phones-driving-user-growth-in-africa-where-nigeria-south-africa-and-kenya-rule-facebook#.VfKBQC2HGio.facebook>
- MAQUEIRA, Virginia (2006) «Mujeres, globalización y derechos humanos». En MAQUEIRA, Virginia y VALLE DEL, Teresa (Ed.) *Mujeres, globalización y derechos humanos*, Valencia: Cátedra.
- MEDINA, Rocío (2014) «Mujeres saharauis, colonialidad del género y nacionalismos», *Relaciones Internacionales* n° 27, pp. 13-34.
- MITRA, Ananda (2001) «Marginal Voices in Cyberspace», *New Media & Society* vol. 3(1), pp. 29-48
- MITTER, Swasti & ROWBOTHAM, Sheila (1995) *Women encounter technology: Changing Patterns of Employment in the Third World*, London: Routledge
- MITU, Bianca y CAMACHO, Diego (2014) «Digital activism: A contemporary overview», *Revista De Științe Politice. Revue Des Sciences Politique*, n°44, pp. 103-112.
- MOHAMED, Lehdia (8 de marzo de 2014) *¿Existe un feminismo saharauí?* [Mensaje de un blog] Consultado el 15 de septiembre de 2015. Recuperado de: <http://lehdiamohameddafa.blogspot.com.es/2014/03/existe-un-feminismo-saharau.html>
- MOSCA, Lorenzo (2010) «From the streets to the net? The political use of the internet by social movements», *International Journal of E-Politics*, n° 1(1) Enero-Marzo, pp. 1-21.
- NEWSOM, Victoria & LENGEL, Lara (2012) «Arab Women, Social Media, and the Arab Spring: Applying the framework of digital reflexivity to analyse gender and online activism», *Journal of International Women Studies*, n°13(5), pp. 31-45.
- OPOKU-MENSAH, Aida (2001) «Marching on: African Feminist Media Studies», *Feminist Media Studies*, vol.1, n°1, pp.25-34.
- OYEWÙMI, Oyèrónké (2003) *African Women & Feminism. Reflecting on the Politics of Sisterhood*, Trenton, New Jersey: Africa World Press.
- ROSSER, Sue (2005) «Through the lenses of feminist theory: focus on women and information technology», *Frontiers: a journal of women studies*, vol.26 n°1, pp. 1-23
- RTVE –Producción- (2013) «Declaraciones en «noticias la 2» ciberactivismo en África» [Video/DVD]. Emitido el 23/05/2013.
- SAID, Edward (2002) *Orientalismo*, Madrid: Ed. Debate.
- SANÉ, Ibou (2014) «Can new practise change old habits? ICT and female politicians' decision making in Senegal». En BUSKENS, Ineke y WEBB, Anne (eds.) *Women and ICT in Africa and the Middle East. Changing selves, changing societies*, London: Zed Books.
- SERRANO, Dolores (2015) «Mujeres bloggers árabes, ¿un nuevo espacio público?». En Instituto de Estudios de las Mujeres, Seminario de Investigación Avanzada 26 de abril. *Humanidades digitales: las mujeres en un nuevo espacio público digital*. Seminario llevado a cabo en la Universidad de La Laguna.
- SHIVA, Vandana (2000) «Poverty and Globalisation», *BBC Reith Lectures 2000*. Consultado el 16 de septiembre de 2015. Disponible en: http://news.bbc.co.uk/hi/english/static/events/reith_2000/lecture5.stm
- SOMOLU, Oreoluwa (2007) «Telling Our Own Stories: African Women Blogging for Social Change», *Gender and Development*, n° 15:3, pp. 477- 489

- STATISTA (2015) «*Number of mobile phone users in the Middle East and Africa from 2011 to 2017 (in millions)*». Consultado el 13 de septiembre de 2015. Disponible en: <http://www.statista.com/statistics/274683/forecast-of-mobile-phone-users-in-the-middle-east-and-africa/>
- TARROW, Sidney (2005) *The New Transnational Activism*, New York: Ed. Cambridge University Press
- TAYLOR, Peter & FLINT, Colin (2002) *Geografía política. Economía-mundo, estado-nación y localidad*, Madrid: Ed. Trama.
- VAN ZONEN, Liesbet (2001) «Feminist Internet Studies», *Feminist Media Studies*, vol.1, nº1, pp. 67-72.
- VÁSQUEZ, Erica (2014) «Resistance in Occupied Western Sahara: women defining a society». *Opendemocracy* 14 de Diciembre. Consultado el 15 de septiembre de 2015. Disponible en: <https://www.opendemocracy.net/arab-awakening/erica-vasquez/resistance-in-occupied-western-sahara-women-defining-society>
- WAJCMAN, Judy (2006) *El tecnofeminismo*, Madrid: Ediciones Cátedra.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1979) *The Capitalist World-Economy*, Cambridge: Ed. Cambridge University Press.
- WOOD, Peregrine (1999) «Gender and Information and Communication Technology: Towards an Analytical Framework». *Gender Evaluation Methodology for Internet and ICT*. Consultado el 28 de noviembre de 2015. Disponible en: http://www.apcwomen.org/gemkit/en/understanding_gem/wood.htm#jump49
- WURUD, Asahra (27 de diciembre de 2008) *A propósito del informe de Human Right Watch* [Mensaje de un blog] Consultado el 15 de septiembre de 2015. Recuperado de: <http://wurudasahrablogspotcom-wurud.blogspot.com.es/>
- ZAFRA, Remedios (2011) «Un cuarto propio conectado: Feminismo y creación desde la esfera público-privada online», *Asparkia: Investigación Feminista*, nº22, pp. 115-130.
- ZAFRA, Remedios (2015) «Mujeres y cultura-red». En Instituto de Estudios de las Mujeres, Seminario de Investigación Avanzada 25 de abril. *Humanidades digitales: las mujeres en un nuevo espacio público digital*. Seminario llevado a cabo en la Universidad de La Laguna.

BLOGS CONSULTADOS:

www.arso.org

www.porunsaharalibre.org

www.usahidi.com

<http://wurudasahrablogspotcom-wurud.blogspot.com.es>

<http://lehdiamohameddafa.blogspot.com.es>

Recibido el 14 de octubre de 2015

Aceptado el 25 de febrero de 2016

BIBLID [1132-8231 (2016): 93-106]

Intersecciones en el paraíso sexual

Intersections in Sexual Paradise



Man in Polyester Suit
(Mapplethorpe, 1980).



Cock and Gun
(Mapplethorpe, 1982).

Negro el tono de su piel, / de sus ojos el color / y
negro también el pelo de mi amor.
Negro, precioso color / de escuchar en una voz, /
es negro profundo el eco del amor.
Desde lejos negro, / desde cerca negro, / negro
monocromo.
El negro es hoy mi color / y negros son ya mis
días, / la alegría, el amor.
Negro el tono de su piel, / de sus ojos el color / y
negro también el pelo de mi amor.
Cuando se piensa algo bello, / la boca se abre sola
y exclama: / «¡Negro!»
Todo negro puro / como el café oscuro, / negro mi
futuro.
Todo es alegría alrededor / y negros los
mediodías, / la poesía, el amor.
(Single – Oda a los negros)

RESUMEN

El propósito de este artículo es presentar una reflexión sobre las relaciones establecidas entre mujeres blancas y hombres negros en el contexto del turismo sexual a partir del análisis de las películas *Hacia el sur* (2005) y *Paraíso: Amor* (2012), utilizando el género como categoría analítica y partiendo de la mirada de la cultura visual occidental sobre África a partir de los conceptos de fronteras etnosexuales, sexualización racial y étnica e interseccionalidad, representadas en los films señalados.

Palabras clave: estudios de género, cultura visual, África, fronteras etnosexuales, sexualización racial, interseccionalidad.

ABSTRACT

The purpose of this article is to present a reflection on the relations between white women and black men in the context of sex tourism through the analysis of the films *Vers le sud* (2005) and *Paradies: Liebe* (2012), using gender as an analytic category and based on the look of Western visual culture of Africa and from the concepts of ethnosexual frontiers, racial and ethnic sexualization and intersectionality, represented in the aforementioned films.

Keywords: gender studies, visual culture, Africa, ethnosexual frontiers, racial sexualization, intersectionality.

SUMARIO

1. Introducción 2. Las fronteras etnosexuales y el *big black dick*. 3. Cómo leemos la sexualidad de los cuerpos negros. La mirada sobre África. 4. Blancas sobre negros 5. Black is black

1 Profesor de secundaria, email: fol.xavier@gmail.com.

Próxima parada: paraíso

Paraíso: Amor. Teresa, es una mujer austriaca en la cincuentena que trabaja con discapacitados mentales y madre de una hija adolescente. La acción de la película nos traslada desde Austria a Kenia, donde la protagonista decide irse de vacaciones con unas amigas para celebrar su cumpleaños. Allí se reúne con otras mujeres blancas de su misma procedencia, a las que les une más o menos un mismo objetivo: mantener relaciones sexuales con jóvenes keniatas que tratan de subsistir a cambio de obtener dinero de las *sugar mamas*. Aunque se muestra un poco aprensiva al principio, empieza a mantener relaciones con jóvenes que la utilizan económicamente. Sin embargo Teresa parece no encontrar una relación que no se base puramente en lo económico. Asistimos así a la desilusión que se va generando y a como su comportamiento se vuelve abiertamente desagradable y agresivo.

Hacia el sur. Asistimos a la experiencia de tres mujeres blancas de mediana edad a finales de la década de los 70, que acuden como turistas sexuales a la isla de Haití. Ellen es profesora de literatura francesa en Boston; Brenda, una esposa y ama de casa de Georgia; y Sue, una trabajadora en una fábrica de Quebec. Brenda llega a la isla buscando a Edgba, un joven haitiano con el que mantuvo una fugaz relación en una anterior visita a la isla con su marido, pero descubre al encontrarlo que tiene que luchar con Ellen que también dispone del joven. Sue por su parte mantiene una relación con el pescador Neptuno. Las mujeres que han desistido de la posibilidad de mantener relaciones satisfactorias en sus lugares de origen encuentran en las paradisíacas playas de Haití cariño y sexo aunque sea a costa de tener que pagar por ello.

1. Introducción

Si bien el género como descriptor de las diferencias sexuales se formuló en la década de los 60, no fue hasta finales de los años 80 cuando se constituye como categoría analítica a partir del seminal artículo de Joan W. Scott *El género, una categoría útil para el análisis histórico* (1986), focalizando la investigación feminista hacia los procesos de construcción social de las diferencias sexuales y hacia el análisis de las relaciones de poder asimétricas entre hombres y mujeres. No sólo en sus dimensiones históricas y sociales sino también en sus aspectos culturales y simbólicos. En este sentido, el cine, como productor de imágenes, significados e ideologías, se muestra como una manifestación cultural óptima para ofrecer a los estudios feministas y de género una fuente de información privilegiada sobre estas representaciones de género.

Por otra parte, casi al mismo tiempo que aparecía el género como paradigma epistemológico, en 1989 Kimberlé Williams Crenshaw introducía la teoría de la interseccionalidad en los estudios feministas. Este concepto, que ha sido ampliamente aceptado en todo tipo de perspectivas feministas y de género, se

refiere a los procesos en los que se generan desigualdades sociales sistemáticas y estructurales desde diferentes fuentes de desigualdad: sexo/género, raza/etnicidad, nacionalidad, orientación sexual, capital cultural, religión, discapacidad, etc. que se presentan entrelazadas y dinámicas y no como una suma estática de elementos discriminatorios (Platero, 2013).

El propósito del presente artículo se concreta en el análisis de dos películas europeas estrenadas comercialmente en España, la francesa *Hacia el sur* (*Vers le sud*, Laurent Cantet, 2005) y la austríaca *Paraíso: Amor* (*Paradies: Liebe*, Ulrich Seidl, 2012). Ambas tienen en común personajes protagonistas femeninos y realizan distintos acercamientos al turismo sexual y a los encuentros y desencuentros que se generan en las relaciones entre mujeres blancas y hombres negros, en lo que Joan Nagel denomina fronteras etnosexuales (2000) que se convierten en un marco de referencia ilustrativo de los vínculos entre lo que podemos denominar de forma genérica Occidente y África.

Este acercamiento genérico a África se realiza a partir de uno de los imaginarios sociales y culturales más comunes sobre el continente, que está presente en los dos films y en el que se identifica África con la población de color subsahariana y del que se deriva la sexualización de los hombres negros. Una sexualización, sobre la que nos detendremos posteriormente, que se construye históricamente no sólo desde el continente sino también a través de la diáspora de la población africana en América. Es por ello que en el marco de esta visión resulta pertinente incluir la película *Vers le sud*, puesto que aunque la acción de la misma transcurre en Haití, puede encuadrarse perfectamente en el eje central de análisis y resulta necesaria para ilustrar las narrativas complementarias entre ambas películas. Si como afirma Kapucinski «Salvo por el nombre geográfico, África no existe», su búsqueda puede legítimamente extenderse más allá de sus límites físicos.

2. Las fronteras etnosexuales y el *big black dick*

Joane Nagel en *Race, Ethnicity, and Sexuality: Intimate Intersections, Forbidden Frontiers* (2003) introduce el concepto de fronteras etnosexuales para explicar como en la construcción de las naciones se fija qué tipo de relaciones entre razas/etnias se proscriben y cuáles están permitidas y por tanto con quien es aceptable o inaceptable mantener relaciones sexuales y en que marcos pueden tener lugar estas. Este concepto de fronteras etnosexuales permitió analizar las intersecciones de raza, origen étnico y la sexualidad en los espacios donde la etnia es sexualizada y la sexualidad *racializada*, *etnitizada* y nacionalizada. Nagel clasifica a los/as que optan por cruzar estas fronteras en base a sus intenciones y los clasifica en cuatro categorías (Nagel, 2003: 14): Colonos/as etnosexuales «ethnosexual settlers» como aquellos/as que establecen relaciones a largo plazo o con carácter indefinido, forman familias y se convierten en miembros de las comunidades étnicas en el otro lado. Transeúntes etnosexuales «ethnosexual sojourners», que componen relaciones breves o estancias prolongadas pero con el tiempo regresan a sus comunidades de origen. Aventureros/as etnosexuales «ethnosexual adventurers»

que realizan expediciones a través de las divisiones étnicas con un finalidad recreativa o para encuentros sexuales, a menudo más de una vez pero que regresan a sus comunidades después de cada incursión. Y finalmente los/as invasores/as etnosexuales «ethnosexual invaders» que lanzan ataques sexuales a través de las fronteras étnicas, dentro del territorio étnico extranjero, para violar y esclavizar sexualmente a otras etnias como medio de dominación y colonización.

Como señala Bárbara Voss (2008) los estudios poscoloniales feministas han subrayado como las expansiones imperialistas se han imaginado y representado en formas sexualizadas y raciales. A partir del estereotipo de las naciones coloniales blancas y masculinizadas se penetraba en los territorios, descritos en numerosas ocasiones como oscuros o representados como no territorios en los mapas, para dominarlos y controlarlos. Del mismo modo las narrativas coloniales presentaban a las mujeres nativas como sexualmente disponibles y como una de las vía a través de las cuales los colonos dominaban al conjunto de los pueblos. Si nos planteamos cómo se producen estas relaciones en las fronteras etnosexuales podemos observar que las relaciones inscritas sobre identidades raciales/étnicas comparten los marcos estructurales que encuadran las relaciones sexuales, es decir que presuponen en términos de Foucault (1991) el ejercicio de un biopoder que genera segregación y jerarquización social, relaciones de dominación y efectos de hegemonía, tal y como señalaremos en las obras analizadas.

Mara Viveros (2009) al analizar la sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano retoma a la socióloga Colette Guillaumin que se sirve de la crítica a la categoría raza para establecer paralelismos conceptuales entre raza y mujer, al presentarse como clases sociales naturalizadas y por otra parte se sirve de la dominación sexual para entender el racismo como un proceso similar en el que los sujetos se minorizan y se racializan en base a un «signo biológico irreversible», se sitúan en relaciones de dependencia e inferioridad y se construyen como particularidades homogéneas respecto al grupo hegemónico.

El racismo y el sexismo comparten una misma propensión a naturalizar la diferencia y la desigualdad social de tres maneras, por lo menos. La primera, ambos acuden al argumento de la naturaleza para justificar y reproducir las relaciones de poder fundadas sobre las diferencias fenotípicas. La segunda, ambos asocian estrechamente la realidad «corporal» y la realidad social, anclando su significado en el cuerpo, locus privilegiado de inscripción del carácter simbólico y social de las culturas (Kilani 2000). La tercera, el sexismo, como el racismo representan a las mujeres y a los otros como grupos naturales, predispuestos a la sumisión. De la misma manera que a las mujeres se les atribuye un estatus de objetos sexuales, a los otros se los reifica como objetos raciales o étnicos (Rivera, 2000). (Viveros, 2009: 172).

La institucionalización de los estereotipos sobre la negritud se ha venido generando a través de una narrativa hegemónica en la cultura visual que se convierte así en un locus de reproducción y perpetuación de lugares comunes y estructuras de dominación y control. Si bien es cierto que también tiene

cabida una narrativa que subvierta estos estereotipos, para el imaginario social occidental el sexo ha sido de forma notoria uno de los rasgos que han definido que es ser naturalmente negro/a y «esta representación se ha seguido reproduciendo difundiéndose y renovando en distintos escenarios sociales y a través de distintos discursos» (Viveros, 2009: 12). Diferentes autores/as han reflexionado sobre como se sexualiza la raza, por ejemplo Ballesteros (2001) señala como al sujeto de raza negra se le atribuyen las características de «animalización y exotismo», Gottschild (2003) expone como la ideología europea blanca exotiza a los negros como seres primitivos e hipersexuales o Viveros (2009) apunta como uno de los lugares comunes del imaginario colonial a la potencia sexual de los africanos.

Esta sexualización de la raza formaría parte de los distintos mecanismos de alteridad que el racismo encierra y que aparecen naturalizados y permeabilizados en la cultura visual tales como: considerar a otros grupos en términos de carencia y deficientes respecto a las normas occidentales (desde carecer de historia a carecer de moderación sexual); la jerarquización, no sólo de las personas sino de las prácticas culturales; culpabilizar a las víctimas; la negativa a la identificación con el otro/a; la homogeneidad que se impone al otro/a; o la sistemática desvalorización de la vida del otro/a que puede justificar cualquier acto violento.

Una cuestión clave para entender las películas analizadas pasa por acercarnos a la genealogía de la sexualización de los hombres negros. Diferentes autores/as han analizado como los estereotipos raciales se han construido sobre metáforas de la diferencia sexual (Balibar, 1989) o (Hill Collins, 2004). Nagel toma el concepto de porno-tropics desarrollado por Anne MacClintock en *Imperial Leather Race, Gender And Sexuality In The Colonial Contest* (1995) y asocia la descripción sexualizada de los esclavos africanos con la consolidación del sistema esclavista y el desplazamiento de los nativos norteamericanos de sus tierras. Las afirmaciones históricas sobre los excesos sexuales de los africanos y los nativos norteamericanos se convirtieron en un componente fundacional de las configuraciones que relacionan raza y sexo tal y como las conocemos en la actualidad. En este sentido Hill Collins (2004) señala como las representaciones históricas de los negros como seres carentes de cultura y por tanto leídos como bestias engendró un conjunto de imágenes centradas en los cuerpos masculinos negros percibidos como inherentemente violentos, hiper heterosexuales y necesitados de disciplina. Si la sexualidad de las mujeres africanas despertó un interés sexualizado a los ojos occidentales, no ocurrió lo mismo con la de los hombres africanos, y en mayor medida en el contexto del sistema esclavista norteamericano, donde el cuerpo de los negros representaba una amenaza racial y sexual para la ideología patriarcal supremacista blanca que exigía que fuesen controlados. Lemons (Lemons, 1997) señala que el control sobre el cuerpo de los esclavos se construyó sobre el temor al acto ritual del linchamiento y la castración, que suponía una feminización de los hombres negros. Es sobre este miedo a la feminización donde se edifica una parte de la identidad masculina fundamentada sobre el poder de sus atributos sexuales, un mito, el del *big black dick* que como vemos nace de la propia deshumanización del hombre negro.

Como señala Frantz Fanon (Fanon, 1986) respecto al diagnóstico de la figura del negro en las fantasías de sus pacientes blancos: «One is no longer aware of the Negro, but only of a penis: the Negro is eclipsed. He is turned into a penis. He is a penis» y como señala Kobena Mercer (Mercer, 1991), la escala del pene convoca el mito de uno de los miedos y ansiedades más profundos la imaginación racista, el que todos los hombres negros tienen grandes penes. Un elemento que se emparenta con la asunción de que el sexo forma parte esencial de la naturaleza de la masculinidad de los hombres negros, y que contrapone una vez más naturaleza (negros) a civilización (blancos).

Por otra parte la ocultación de las expresiones de sexualidad de los hombres negros se fundamentaba según Hill Collins (2004) en dos razones, por un lado para evitar que las mujeres blancas tuvieran posibilidad de ver a los hombres negros como seres sexualizados y por otra para evitar que los hombres blancos viesan a los cuerpos negros como objetos sexuales (un espacio reservado sólo para las mujeres) y se crease potencialmente un espacio homoerótico que resultaba incompatible con la idea de una masculinidad blanca rígidamente heterosexualizada. Sin embargo Hill Collins también ha señalado las profundas relaciones que existen entre el racismo y el heterosexismo a partir de las cuales se construye el estereotipo de la sexualidad natural de las personas negras que asume que son todas heterosexuales y que por tanto genera conflictos en la imposibilidad de ser al mismo tiempo homosexual y auténticamente negro/a (Vivero, 2009).

3. Cómo leemos la sexualidad de los cuerpos negros. La mirada sobre África.

Dyer (Dyer, 2002) nos recuerda que todas las representaciones son presentaciones y por lo tanto están ideológicamente significadas. En este sentido diferentes autoras (Hooks, 1992) o (Gottschild, 2003) han señalado como la explotación en la cultura popular de la alteridad del otro/a negro/a como un ser primitivo es un reflejo de los valores que sustentan el patriarcado capitalista supremacista blanco. Valores a partir de los cuales se ha mirado históricamente el cuerpo negro como un espacio de conflicto puesto que es igualmente deseado y rechazado o se puede leer en términos de atractivo y peligroso (Hooks, 1992: 26). Recordemos además, como en la cultura popular la negritud puede ser imitada y apropiada, pero sin embargo permanecer continuamente castigada a través de formas institucionalizadas de racismo. De hecho la sexualización que señalábamos anteriormente fomenta una mirada altamente sexualizada sobre los negros en los medios de comunicación no sólo mediante su reducción a meros cuerpos (por ejemplo en el deporte o la música popular) sino también a partes del cuerpo (especialmente el pene) (Hill Collins, 2004).

Desde nuestra posición cultural el acercamiento audiovisual a África tiene lugar generalmente mediante representaciones de una realidad externa puesto que la mayor parte de la información y conocimiento nos llega a partir de productos audiovisuales occidentales. No obstante como señala Olivieiri (2010) cabe realizar otro tipo de acercamientos desde los relativamente escasos estudios académicos sobre el audiovisual africano o la exhibición de películas africanas en festivales

internacionales o festivales de cine africano que han proliferado en diferentes países europeos. En ambos casos puede resultar controvertido analizar las imágenes que se producen sobre África en términos de verdaderas/falsas puesto que tal y como señala Josep Maria Català al analizar las imágenes generadas en la cultura occidental sobre África en su artículo *Espejo africano: El cine y la deriva de los continentes* (2010):

A veces la imagen no tiene como misión representar lo conocido, sino todo lo contrario. En estos casos se trata de ocultar lo desconocido, de sustituirlo, es decir, de esconder el hecho de que hay una parte de la realidad que se ignora: de tapar, en resumidas cuentas, el agujero que la ignorancia mantiene abierto en lo real. (Català, 2010: 2).

Para Català gran parte de las imágenes producidas sobre África responden a los deseos occidentales de moldear a su imagen realidades desconocidas. Deseos expresados en diferentes aspectos, como podría ser la sexualidad o la diferencia cultural. Así, desde la propia representación gráfica de la geografía en los mapas, que ubica de forma naturalizada al continente africano debajo de Europa, al tratamiento visual de las noticias sobre África pasando por el cine clásico de Hollywood o las recientes películas europeas que analizamos «presentan una intrincada combinación de realidad y ficción», de la que tampoco pueden abstraerse las propias miradas heterogéneas africanas.

Desde finales del siglo XIX África se convirtió en depositaria del inconsciente de la cultura occidental así:

...cuando la cultura occidental, a partir de Freud, descubrió que existía una región mental inexplorada lo primero que hizo fue intentar colonizarla, aunque no sólo emocionalmente, sino también simbólicamente. Y África era el lugar perfecto para representar esa región mental porque precisamente en esos momentos se ofrecía a la imaginación occidental como un territorio geográfico que, en sus profundidades, más allá de las regiones costeras ya conocidas, se mostraba como una región particularmente oscura y misteriosa: el término dark continent (el continente oscuro) proviene de esa época. Fue de esta manera que la colonización africana moderna procedió a dos niveles, el mental y el físico. África se convirtió, en la primera mitad del siglo XX, en una metáfora del inconsciente, pero a la vez esa metáfora hizo que el propio inconsciente occidental se africanizara, por decirlo de alguna manera (Català, 2010: 5-6).

Català (2010) plantea que el imaginario cinematográfico occidental sobre África se desarrolla en tres etapas diferenciadas entre los años 30 y 70, en las que se van modificando los transvases imaginarios entre África/Occidente a partir de los discursos y modelos de representación presentes en los motivos narrativos y visuales. De manera sucinta se pueden concretar en tres momentos:

1.- La alegoría de la exploración para sublimar las operaciones coloniales imperialistas se gesta desde el siglo XIX y principios del siglo XX puesto que como señala Urrutía (2000: 85) en el siglo XIX «Europa buscaba dar (construir) una imagen de sí misma, a través del vuelco de su contraimagen. Con el nacimiento de África nacía Europa con una nueva luz, renovada en su pureza culta y benévola». Acierta Català al plantear que esta mitificación no respondía tanto a un acto de propaganda como a un mecanismo de defensa en el sentido freudiano. La propia expansión del capitalismo hacia África alimentó el imaginario hollywoodiense en forma de un espacio simbólico salvaje personificado en figuras como Tarzán o King-Kong:

Los sueños de una razón que sueña con África producen, indudablemente, monstruos. Unos son reales, como la esclavitud o la expoliación de los recursos naturales, los otros son inventados. Pero estos últimos constituyen la contrapartida sublimada de aquellos y son los que mayor visibilidad obtienen (Català, 2010: 13).

2.- La exploración emocional de la propia realidad configuró una segunda etapa en el imaginario cinematográfico occidental. La expedición hacia lo desconocido que se presentaba en los años 30 da paso a partir de los años 50 a una normalización desmitificada y más realista de las relaciones entre África y Occidente en el que la figura del hombre blanco se presenta no exclusivamente como aventurero (o al menos sus aventuras ya no pertenecen al mundo de lo fantástico) sino como mediador comercial entre ambos mundos. *Mogambo* (John Ford, 1953) o *Hatari!* (Howard Hawks, 1962) serían dos ejemplos paradigmáticos:

En los films de los treinta era la realidad occidental la que se transformaba a través de los rasgos africanos (África era el inconsciente de Europa y su prolongación norteamericana); en los cincuenta es la realidad africana la que se ve modificada a través de su representación a causa de las pulsiones occidentales (el estrato eurocéntrico instalado sobre el continente africano trata de imponer su lógica melodramática sobre la realidad del mismo) (Català, 2010:17).

3.- Català señala la superación de los anteriores modelos de representación a partir de los años 60 (aunque directores como Jean Rouch realizaron sus primeras películas etnográficas sobre África a mediados de los 50) cuando se visibiliza a los/as nativos/as africanos/as proyectando los mitos y fantasías de occidente pero no para sublimar el colonialismo sino para tratar de comprender una realidad ajena. En este sentido presenta como emblemáticos dos casos, Pasolini y su *Appunti per un'Orestiade africana* (1970) y el caso controvertido de Leni Riefenstahl que si bien publica su libro de fotografía *El último de los Nuba* en 1973 llevaba al menos una década rodando en África material documental y preparando una película sobre la esclavitud:

Lo que estas operaciones finalmente nos muestran es la imposibilidad de la mirada objetiva, en especial cuando ésta se convierte en un puente entre culturas.

Aparecen, en este caso, las formaciones complejas que he mencionado al principio, en las que una serie de elementos imaginarios se confabulan entre sí para forman una ecología visual (Català, 2010: 21).

En este desarrollo del imaginario visual africano podemos observar que al menos en los dos primeros períodos señalados por Català el hombre blanco se presentaba como la figura central de los relatos, desde una posición en la que dominaba a la población colonizada, al medio natural (especialmente la fauna) y a los personajes femeninos. No en vano en numerosas ocasiones África acrecentaba su masculinidad y atractivo sexual (el propio Tarzán, Vic Marswell, Gian-Luca Ventura, etc.). Se subrayaban sus características masculinas como la racionalidad, la fuerza, la superioridad intelectual o la física. Eran además, ellos, quienes nos ofrecían una imagen de la «verdadera» África a través de sus discursos y se sentían legitimados puesto que personificaban a las metrópolis construidas sobre narraciones y valores masculinos.

Por otra parte son numerosos los relatos en los que las mujeres blancas (las africanas mantenían la consideración de no-visibles) encontraban en el continente africano un espacio de cierta liberación sexual, aunque manteniendo intactos los esquemas heteropatriarcales originarios. En este caso África representaba para estas mujeres una cierta idea del paraíso. Los motivos visuales sobre la naturaleza indómita y salvaje lo subrayaban convenientemente. Personajes como Jane (en las distintas series de Tarzán), Rose Sayer de *La reina de África* (*The African Queen*, John Houston, 1951), Eloise Kelly y Linda Nordley de *Mogambo* (John Ford, 1953), Karen Blixen de *Memorias de África* (*Out of Africa*, Sidney Pollack, 1985) o la más reciente Aurora de *Tabú* (*Tabu*, Miguel Gomes, 2012) presentaban a mujeres que encontraban en África una vía de escape a sus pulsiones sexuales, a los deseos reprimidos o a las convenciones de sus lugares de origen. Sin embargo, habitualmente, el despertar sexual y afectivo tenía lugar siempre junto a hombres occidentales, en muchas ocasiones protagonistas de las historias. Ha sido menos común encontrar desde una mirada occidental, como señala Binyavanga Wainaina (2013), representaciones de relaciones entre africanos (a no ser que estén relacionadas con la muerte), así como historias sobre relaciones entre occidentales y africanos, por eso resultan particularmente interesantes las películas propuestas puesto que sus protagonistas rompen este esquema al desarrollar sus historias dentro de fronteras etnosexuales.

La interseccionalidad nos permite adentrarnos en estas fronteras etnosexuales para analizar como se articulan las relaciones y los conflictos entre mujeres/hombres a partir de la hegemonía económica y cultural y a partir también de los cuerpos que se ven involucrados por el género, entendido como proceso de configuración de prácticas sociales (Esteban, 2004) en aspectos tales como la sexualización de la raza, las categorías raciales blanca/negro, la edad (mujeres mayores/hombres jóvenes) o la imagen corporal (mujeres gordas/hombres atléticos). Los conflictos planteados muestran el modo en que las protagonistas construyen sus identidades y experiencias desde la posición de privilegio que les otorga ser mujeres turistas blancas occidentales en países económicamente más pobres. Sin embargo la

capacidad de agencia que se supone en esta posición privilegiada puede verse bastante limitada tal y como expondremos posteriormente.

4. Blancas sobre negros

Vers le Sud y *Paradise: Liebe* comparten algunos elementos comunes que permiten ilustrar lo conflictivas que resultan las relaciones en las fronteras etnosexuales donde las identidades raciales/étnicas se inscriben en marcos de dominación y hegemonía y además lo hacen en intersección con otros marcos como son las relaciones de género. Es precisamente en este sentido que «la somatización de las relaciones sociales de dominación» (Bourdieu, 2003: 38) no opera solo en el sentido hombres-mujeres, sino que también puede aparecer en las relaciones turistas blancas-trabajadores sexuales negros. Algunas oposiciones estructurales que observamos tales como mayores/jóvenes, gordas/atléticos, blancas/negros, ricas/pobres acompañan a la inscripción de los cuerpos con una serie de oposiciones sexuadas bajo la forma dominador/dominada o dominadora/dominado. De hecho en ambas películas parecen producirse continuamente deslizamientos dentro del binomio dominación-subordinación, aunque finalmente sean ellas las que abandonen el paraíso sexual.

Los grupos de mujeres protagonistas de ambas historias se alejan de los modelos femeninos hegemónicos en el cine y de los modelos de mujer que por su edad o físico vemos representadas en la cultura visual, como veremos posteriormente incluso para una buena parte de la crítica cinematográfica sus cuerpos pueden verse deslegitimados para ser representados. Por otro lado se trata de mujeres que escapan al orden social tradicional en el sentido de que no aparecen en el contexto doméstico, ni vinculadas al matrimonio o la maternidad (sí que sabemos que Teresa tiene una hija adolescente). Es más que probable que su sexualidad fuese percibida como exceso por el sistema social que busca contenerla y por tanto las configurase como mujeres necesitadas de control, del mismo modo que ocurría respecto a la sexualidad de los hombres negros. Esto es especialmente palpable en el caso de Brenda que representaría el estereotipo de mujer insatisfecha sexualmente, patologizada por su incapacidad para sentir un orgasmo y que manifiesta conductas que se podrían señalar como histéricas tal y como cuenta el propio personaje o también Teresa que se va descontrolando a lo largo de la narración, si bien en su caso parece ir reflejando su cada vez más indisimulada desilusión.

Por otra parte sus prácticas sexuales (sexo por dinero) entrarían en lo que Gayle Rubin (1984) denominaba sexo malo en su famosa figura sobre la jerarquía sexual. Teresa, Ellen o Brenda son sexualmente activas y deciden pagar a cambio de servicios sexuales. Ahora bien esta mayor capacidad de agencia y control que parecen tener va a verse cuestionada con la aparición del conflicto narrativo ocasionado por la dificultad de encauzar sus deseos y hacerlos compatibles con los de mantener relaciones estables o que no se sustenten en el mero intercambio económico.

Si las expansiones imperialistas se inscribieron en una narración sexualizada y racial en la cual el hombre blanco se asimilaba a la nación y accedía y penetraba en

los territorios colonizados, las mujeres protagonistas de nuestro análisis invierten este modelo y son ellas las que exploran los territorios tropicales buscando su satisfacción sexual pero además consciente o inconscientemente buscando entablar relaciones más estrechas y dentro de marcos de legitimidad románticos, de hecho la frustración por no alcanzar estos ideales hace que como exploradoras sexuales fallen en la búsqueda de su realización personal. En el caso de Ellen y Brenda de forma abrupta por la muerte de Legba y en el caso de Teresa a través de una espiral de relaciones que ella vive de forma cada vez más frustrante y que están apuntaladas sobre los distintos grados de erección que consiguen los jóvenes con los que mantiene contactos: con los dos primeros logra mantener relaciones sexuales pero finalizan ásperamente cuando impone límites a sus demandas económicas, en la tercera relación Teresa y sus amigas no consiguen que el joven logre una erección y en la última será rechazada por el barman del hotel. El fracaso de su aventura se construye sobre el deslizamiento entre los penes en erección, la impotencia y la ausencia de pene. El mito del gran pene negro se desvanece.

El desplazamiento geográfico genera un espacio que permanece oculto al entorno del que proceden las protagonistas, en este sentido se nos presentan como exploradoras sexuales y a sus destinos turísticos como un espacio simbólico salvaje, en el sentido que señala Català (2010). Si en este contexto geográfico se despliega un espacio de libertad para estas mujeres del que carecen en sus respectivos lugares de origen es porque para los hombres blancos, allí donde existía tal posibilidad, las relaciones entre negros y blancas representaba históricamente una falta de control tanto sobre la inferior raza negra como sobre las también consideradas inferiores mujeres. Por eso a diferencia de lo que ocurre en otros relatos sobre relaciones interraciales entre blancas y negros, no se plantean conflictos familiares que se opongan a esta relación, evidentemente porque en el caso de *Vers le sud* y *Paradise: Liebe* es precisamente la lejanía la que permite a estas mujeres expresar de un modo más o menos libre su sexualidad y deseos. Ellas mismas lo señalan cuando por ejemplo Ellen, Brenda y Sue en una conversación sobre los hombres negros establecen una clara y tajante diferencia entre los negros afroamericanos y los de Haití:

- Bueno, seamos honestas. Aquí ni me fijo en los blancos. Son insípidos comparados con los negros.
- Si te van los negros, te lo pasarás bien en Montreal. Hay muchos, ¿verdad?
- Desde luego. Hay al menos diez trabajando en la fábrica
- ¿No sales con ninguno?
- Ni hablar. Allí no me interesan los negros. Aquí son muy diferentes
- Es verdad. Tampoco entiendo el porqué. ¿Es porque están más cerca de la naturaleza, es por el sol? Desde luego, son más refinados.
- La diferencia, cariño, es que van desnudos de cintura para arriba.

En la clasificación que realiza Nagel de las tipologías en las fronteras etnosexuales las protagonistas de *Vers le sud* se considerarían transeúntes etnosexuales, mientras que Teresa puede considerarse como una aventurera etnosexuales. En ambos

casos las relaciones tienen lugar en forma de transacciones comerciales, dentro de las posibilidades que ofrece el liberalismo económico que convierte a estos trabajadores sexuales en una mercancía más en un mercado regulado por la oferta, cuya posición ocupan los jóvenes con dificultades económicas (y en competencia evidente con otros oferentes); y la demanda, que ocupan las mujeres blancas, vinculada a la capacidad económica que representan. Si bien no podemos estar seguros de si estos trabajadores sexuales se ven a sí mismos como tales, lo que parece fuera de toda duda es que si lo son para las turistas, en este sentido resulta muy reveladora la respuesta de la amiga de Teresa cuando esta le pregunta si le ha comprado una moto a uno de los jóvenes keniatas, el recurso de esta al lenguaje económico subraya de forma patente la posición hegemónica que ocupa y la consideración que tiene hacia el joven keniatá:

- Mírale que vacilón con su moto. ¡Yo se la compré!
- ¿Tú le compraste el escúter?
- Sí, claro
- Tu taxi personal
- Es una inversión

No obstante, como vamos comprobando a lo largo de la narración, las inversiones económicas que realizan no siempre resultan una inversión rentables, si tenemos en cuenta que se acaba poniendo en riesgo su autoestima o sus implicaciones emocionales les impiden separar la transacción económica del apego emocional.

Los hombres se presentan esencialmente como juguetes sexuales, las mujeres blancas pueden utilizarlos, guardarlos y preservar su integridad moral a ojos de sus sociedades de origen. Pero el valor de los hombres negros se extiende mucho más allá de lo físico y para las mujeres blancas, los jóvenes negros sirven como conductos a la moralidad, en el sentido que entienden que les proporcionan ayuda para sus necesidades. Por eso cuando Ellen le dice a Brenda que «chicos monos los hay a patadas. Sólo tienes que elegir», por un lado, parece afirmar que se trata de seres fungibles, perfectamente intercambiables unos por otros, pero por el otro, como veremos en la lucha que mantienen Ellen y Brenda por Edgba son objetos de apego obsesivo, lo que parece demostrar la imposibilidad de disfrutar del sexo previo por dinero. Además insiste Ellen a Brenda: «Si no te atreves a pagarles, hazles regalos». Es evidente que se plantea una situación en la cual pueden sentirse incómodas y por tanto necesitan enmascararla considerándose benefactoras más que clientas.

A pesar de las inversiones emocionales de estas mujeres en estos hombres en sus discursos aparecen diferentes mecanismos de alteridad racista tales como la visión homogénea de los otros grupos raciales o la culpabilización de su situación. Vemos como Teresa le indica a su amiga que «Son tan monos ... Pero todos parecen iguales. Acabo de conocer a un chico y lo confundo con otro». En otras ocasiones las protagonistas muestran una superioridad moral que puede resultar hiriente como cuando Ellen le indica a Edgba que «Con el buffé se podía alimentar

a toda la ciudad. ¿Lo sabe la gente, Legba? No entiendo por qué lo aceptáis», culpabilizándoles de su situación económica y evidenciando el sentido económico liberal de su modo de pensar. En otras ocasiones el discurso racista se formula de forma más compleja, en el sentido de que rechazan a los afroamericanos pero no a los haitianos, algo que no puede basarse en una cuestión meramente racial y probablemente tenga que ver con la interiorización del precepto occidental que mantenía a los negros estrictamente separados de las mujeres blancas tal y como he expuesto anteriormente. Sue afirma que en el norte nunca saldría con un hombre negro o Ellen, que a ella no le gustan «los chicos negros de Harlem» y más tarde, se burlará de Legba, porque lleva una camisa que Brenda le ha comprado porque le hace parecer como un «negro de Harlem».

Un episodio especialmente incómodo lo observamos en la escena en la que cuatro mujeres blancas llevan a un joven stripper a la habitación de Teresa como regalo para su cumpleaños y le exigen que tenga una erección y pretenden involucrarlo en sus juegos sexuales. La complicidad que muestran en la propia objetivación absoluta del joven es degradante, no como hombre, sino explícitamente como hombre negro. La escena ilustra como en el contexto de esquemas asimétricos de poder se ejerce un poder y una violencia simbólica (Bourdieu, 2003) en este caso a través de una relación social en la que las mujeres blancas como dominadoras ejercen una modo de violencia indirecta contra el joven negro, sin que evidencie o sea consciente de esta práctica en su contra. «Esta relación social (...) ofrece por tanto una ocasión privilegiada de entender la lógica de la dominación ejercida en nombre de un principio simbólico conocido y admitido tanto por el dominador como por el dominado» (Bourdieu, 2003: 12).



Del mismo modo la escena en la que Teresa descubre a Munga en la playa con su familia, después que este le haya hecho entregar dinero a todo tipo de parientes bajo la excusa que necesitaban dinero por motivos de salud es especialmente sobrecogedora debido a la inversión de papeles que se produce. Aquí un joven negro es agredido y humillado por una señora mayor blanca. El joven no se defiende, sólo trata de taparse la cara, lo que la enfurece aún más a Teresa que le exige que la mire a los ojos para poder abofetearlo, la tensión de la escena incomoda totalmente al espectador que asiste como observador/a extrañado a la inacción que cabría esperar de un hombre que es agredido por una mujer. O desde otro punto de vista como la clienta que se siente estafada por el vendedor. Sin embargo esta violencia física tiene su reverso en la violencia simbólica a través de la cual Munga

engaña y se aprovecha de Teresa. La explotación funciona en ambos sentidos, lo cual parece demostrar que toda relación asimétrica es intrínsecamente generadora de desigualdades.

5. Black is black

Las fotografías de Robert Mapplethorpe, *Man in Polyester Suit* (1980) y *Cock and Gun* (1982) representan de forma notoria la fascinación que su serie Black Males despierta en nuestra mirada escopofílica, y tácita o expresamente, como señala Mercer (1991) nos sentimos atraídos por estas imágenes, aunque no averigüemos que queremos ver, porque nos turba su discurso simbólico y la solución estética que reduce los cuerpos de estos hombres negros a objetos visuales abstractos. Pero además de invertir en parte la organización del campo de visibilidad entre sujeto/objeto que habitualmente o al menos históricamente, ha venido asociando la masculinidad con la actividad de mirar y la feminidad con la subordinación y el rol pasivo de lo que es mirado, Mapplethorpe nos ayuda a introducir la transferencia de la mirada a la dualidad blanco/negro que determina la dicotomía sujeto blanco/objeto negro, una transferencia que subraya la inversión de la mirada en el elemento más visible de la diferencia racial: la *fetichización* de la piel negra.

Es precisamente esta inversión de la mirada la que nos permite situar a las protagonistas de las películas analizadas como sujetos deseantes y transferir el rol tradicionalmente asignado a la mujer, al menos en los discursos visuales mayoritarios, sobre los jóvenes negros objeto de su deseo. Las protagonistas sin embargo ocupan un continuo diferenciado en cada uno de los títulos, que abarcaría desde el deseo insatisfecho de Teresa, a la realización sexual que consiguen Ellen y Brenda (sin llegar a un mayor compromiso con Edgba, aunque así lo deseen ambas, por la muerte del joven). Dos niveles que objetualizan en mayor o menor medida a los jóvenes: objetos sexuales con los que no se comparten emociones (meras transacciones comerciales) u objetos sexuales con los que se comparten emociones. Aunque seamos testigos de las relaciones sexuales en todas las historias, cuanto más impersonales más deshumanizadas nos parecen y en mayor medida nos sitúan como observadores incomodados.

Son las miradas de las protagonistas las que nos conducen a los cuerpos de los jóvenes. En el caso de Brenda, su mirada despierta al joven Edgba dormido en la playa. En *Paradise: Liebe* la disposición con la que se ofrecen los jóvenes keniatas a las mujeres occidentales y las conversaciones entre Teresa y sus amigas dejan bien claro quien mira y quien es mirado en estas relaciones.

Los cuerpos de los jóvenes les pertenecen a las protagonistas, o al menos eso es lo que ellas entienden, no en vano son el resultado de las transacciones comerciales que se lleva a cabo y al igual que ocurría en las fotos de Mapplethorpe, vemos en ocasiones los cuerpos negros fragmentados y cosificados, bajo las manos blancas de las protagonistas o en ocasiones siendo fotografiados y apropiados. Fotografías y planos que indican como en la medida que lo que es representado en el espacio de la fotografía es una mirada o una cierta forma de mirar, la fotografía dice más



sobre el sujeto detrás de la cámara que sobre los hombres negros cuyos cuerpos vemos representados. El campo de visibilidad que tradicionalmente ha sido organizado a partir de la dicotomía sujeto-objeto que asocia la masculinidad con la actividad de mirar y la feminidad con la subordinación se subvierte respecto al género pero no elude la subordinación en este caso de la mirada blanca sobre el cuerpo negro.

La sexualización de los hombres negros está presente de forma continua, en los diálogos y en las imágenes. Se asume que el sexo constituye una parte insoslayable de la esencia de la masculinidad negra y se confronta a la civilización que representan las turistas blancas. Hay escenas de baile, referencias al exotismo, a su potencia sexual, a su carácter hipersexual y al tamaño grande de sus penes. Cuando la amiga de Teresa le presenta a su novio Muse, y lo introduce como «su juguete de cama». Teresa le pregunta «¿Le llamas juguete?», a lo que su amiga responde que no habla alemán. La posición de dominante y subordinado se subraya además por un hecho lingüístico que excluye y deshumaniza a Muse al señalarlo como culturalmente inferior. Como señalaba Viveros (2009) el racismo, como el sexismo, reifica a los otros y les atribuye el estatus de objeto racial o étnico: «¡Tiene orejas lindas!» Señala Teresa, y sigue: «Bonitas manos, muy fuertes. ¡Estos muslazos! ¡Tremendos!». Y por supuesto no faltan reflexiones sobre el tamaño de los penes negros:

- Los distingues por la talla. Es la manera más fácil
- ¿Lo grandes que son, quieres decir?
- Sí, son más grandes o más pequeños
- Entiendo
- El mío es gigante

- ¿Es grande?

- Sí ... ¡Donde sea! (la amiga de Teresa simula tener una gran pene entre las manos dándole a entender que se refería en todo momento al pene de su amante)

Paradies: Liebe

La amiga de Teresa, que se convierte en la voz de la experiencia y su guía en el paraíso, se lo expone de forma muy gráfica al inicio de su visita al resort de Kenia:

- Este olor inusual ... El aire es diferente. Como ... Te sientes diferente ¿No crees?

- Espera a oler sus pieles. Es increíble. Nunca lo olvidarás

- ¿De quién?

- De los negros por supuesto. Huelen a cocos. ¡Sólo quieres morderles y chuparles! Es verdaderamente alucinante, ya verás. Serás adicta pronto. ¡Adicta!



La fisicidad de los personajes resulta especialmente central en *Paradies: Liebe*, Seidl sigue de forma obsesiva el cuerpo de Teresa, la vemos desnuda, en ropa interior o ropa de playa y su indisimulado sobrepeso contrasta con la agilidad de los cuerpos africanos. Subrayando así la transacción que se realiza entre ambos, la opulencia del norte como moneda de cambio frente a la belleza del sur. A partir de algunas de las críticas aparecidas en los principales medios sobre la película observamos que antes que la explotación a la que se someten unos a otros, paradójicamente, resultaba más molesto o menos placentero visualmente el cuerpo de una mujer, mayor y con sobrepeso. Quizás los críticos no verbalicen su desagrado por el hecho de que sea la mujer la que pague por sexo y que las relaciones con jóvenes trabajadores sexuales negros se alejen de los modos de representación tradicionales de las escenas sexuales, pues no parecen estar

concebidas para el deleite y la excitación sexual del espectador. Cabe preguntarse entonces ¿Qué es lo que incomoda tanto de Teresa? Algunos extractos de las críticas de la película son bastante elocuentes:

La película es enormemente agresiva en su demoledora visión del mundo (...) exhibicionismo histriónico y desagradable (Sánchez: 2012).

Seidl no le ahorra al espectador ni un solo momento escabroso, ni un solo gramo de sordidez (...) dejó en el Festival [de Cannes 2012] un regusto amargo, entre lo escandaloso, lo asqueroso y lo intolerable y tolerado (Rodríguez Marchante, 2012).

El problema es que 'Paradise: Love' pasa muy poco tiempo tratando de reflexionar sobre las cuestiones que plantea (...) deja claro su único objetivo desde el principio: provocar, ruborizar e incomodar (Salvá, 2012).

Resumiendo el cuerpo de Teresa y de sus amigas y sus relaciones con hombres negros lo que provoca es: exhibicionismo desagradable, sordidez, regusto amargo, entre lo escandaloso, lo asqueroso y lo intolerable y tolerado, provocar, ruborizar e incomodar. De alguna manera parecen afirmar que representar relaciones sexuales a cambio de dinero sólo sería aceptable o legítimo cuando la trabajadora sexual sea una prostituta bella. Comparemos que ocurre cuando se elabora un discurso respecto de otra película protagonizada por una prostituta. Son bastante ilustrativas las opiniones del crítico Carlos Boyero respecto a *Paradise: Liebe y Joven y bonita (Jeune et jolie, François Ozon, 2012)*, cuya trama gira en torno a una joven prostituta francesa menor de edad:

No es agradable observar el comercio carnal que establecen mujeres sesentonas y adiposas con chavales negros que conocen aunque disimulen su precio ante las desinhibidas y hambrientas ancianas europeas que vienen a explotar su cuerpo. Todo pretende ser realista y crudo como en la vida misma, nada está adornado ni huele a ficción (Boyero, 2012).

El lenguaje narrativo para contar esta historia es poderoso, tiene cierta capacidad de hipnosis. A ello contribuye la impresionante belleza, la sensualidad, el estilo y el misterio de Marine Vacth. No tengo dudas de que si ese rostro lo hubiera captado un gran pintor, figuraría en lugar de honor en los retratos a través del tiempo de mujeres hermosas que poseía el desdichado protagonista de *La mejor oferta*. El guion te puede desconcertar, pero observar a esa mujer otorga un placer transparente (Boyero, 2014).

Finalmente, en la conclusión de los relatos la presencia en el paraíso resulta traumática para las protagonistas y todas acaban siendo expulsadas del mismo.



Sus deseos se ven frustrados y parecen advertirnos de la imposibilidad de controlar sus vidas en el sentido que desean, sobretodo desde una sexualidad disidente en la que tienen que pagar por los servicios sexuales pero buscando encontrar un tipo de relaciones más convencionales, algo que la asimetría de sus posiciones socioeconómicas dificulta.

En el caso de las protagonistas de *Vers le sud*, se produce una inversión al final de la narración en los rasgos de sus protagonistas. Ellen, que parece una mujer muy segura, con rasgos en ocasiones masculinos, que se nos presenta cruel y sarcástica y que parece mantener una cierta distancia emocional con Edgba, acaba sucumbiendo a la pérdida del mismo y abandona la isla devastada. El director la muestra abatida en un aeropuerto que no tiene nada de paradisíaco después de transportarla ante los ojos del espectador/a a través de una ciudad caótica y sucia. Brenda, en cambio, que se nos ha presentado como emocionalmente inestable e infantilizada, abandona la isla esperanzada, a pesar de que hemos sido testigos de dos intensos hundimientos emocionales. Sin embargo muestra una mayor capacidad de resiliencia y desde su fracaso parece haber aceptado sus condicionamientos. Abandona la isla no sabemos si esperanzada (aunque fantaseando con los nombres de otras islas) y dejando atrás un paraíso que espera encontrar en otros lugares o con una mirada totalmente perdida con la que se aleja de un paraíso vacío. Tal vez el personaje de Sue (de la que se burlaba Ellen por su sobrepeso) sea el único que se mantiene en el paraíso, de hecho como comenta, se considera una mariposa cuando está en Haití, una imagen justo en las antípodas de la identidad como gorda que le atribuye su amiga Ellen.

El caso de Teresa es el más gráfico: en la última escena con el fondo de una playa tranquila al amanecer su pequeña figura, andando penosamente, cruza el plano hacia la derecha. Al mismo tiempo tres africanos cruzan el plano en sentido contrario, haciendo piruetas, de tal manera que parecen andar con las manos,



sus cuerpos ágiles y atléticos contrastan una vez más con Teresa. Parecen hablar un lenguaje corporal ininteligible, se ignoran mutuamente, la comunicación se hace imposible, la mujer blanca y los jóvenes africanos se mueven en direcciones opuestas. Teresa sale de escena. Abandona el paraíso. Fundido a negro.

BIBLIOGRAFÍA

- BALLESTEROS, Isolina (2001) *Cine (ins)urgente: Textos filmicos y contextos culturales de la España postfranquista*. Madrid: Fundamentos.
- BOURDIEU, Pierre (2003) *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- BOYERO, Carlos (2012) «Una comedia agrídulce de Garrone y otra sordidez naturalista de Seidl» en *El País* 18/05/2012.
- (2014) «Preciosa Isabelle... ¿Y por qué es puta?» en *El País* 07/03/2014.
- CATALÀ, Josep Maria (2010) «Espejo africano: El cine y la deriva de los continentes». In *Imaginar África: los estereotipos occidentales sobre África y los africanos*. Barcelona: Castel, Antoni y Sendín Gutiérrez, José Carlos, pp. 65-90.
- DYER, Richard (2002) *The Matter of Images: Essays on Representation*. London & New York: Routledge.
- FANON, Frantz (1986) *Black skin, white masks*. London: Pluto Press.
- GOTTSCHILD, Brenda Dixon (2003) *The Black Dancing Body: A Geography From Coon to Cool*. New York: Palgrave Macmillan US.
- HILL COLLINS, Patricia (2004) «Booty Call: Sex, Violence, and Images of Black Masculinity». In *Black Sexual Politic*. New York & London: Routledge, pp. 149-180.
- HOOKS, Belle (1992) *Black looks: Race and representation*. Boston: South End Press.
- LEMONS, Gary L. (1997) «To be black, male, and «Feminist»—making womanist space for black men». *The International Journal of Sociology and Social Policy*, 17(1), 35-61.
- MERCER, Kobena (1991) «Skin Head Sex Thing: Racial Difference and the Homoerotic Imaginary». In *Bad Object-Choices (Ed.), How do I look? : queer film and video*. Seattle, WA: Bay Press, pp. 169-222).
- NAGEL, Joan (2003) «Race, Ethnicity, and Sexuality. Intimate Intersections, Forbidden Frontiers». *Annual Review of Sociology*, 26, 107-133

- PLATERO, Lucas (2013) *Intersecciones - cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Barcelona: Bellaterra.
- RODRÍGUEZ MARCHANTE, Oti (2012) «"Paradise Love", un jarro de obscenidad» en *ABC* 18/05/2012.
- SALVÁ, Nando (2012) «A vueltas con los "realities"» en *El Periódico* 19/05/2012
- Sánchez, Sergi (2012) «El menos feliz de los mundos» en *La Razón* 21/05/2012
- URRUTIA, Jorge (2000) *Lectura de lo oscuro. Una semiótica de África*. Biblioteca Nueva.
- VIVEROS VIGOYA, Mara (2009) «La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual». *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, 1, 63–81.
- Voss, Barbara (2008) «Las políticas sexuales de imperio en las Américas Españolas: Perspectivas arqueológicas del San Francisco colonial». *Cuadernos de arqueología mediterránea*. Laboratorio de Arqueología.
- WAINAINA, Binyavanga. (2013) «Cómo escribir sobre África». *Sexto Piso*.

Recibido el 31 de enero de 2015
Aceptado el 25 de febrero de 2016
BIBLID [1132-8231 (2016): 107-126]



Retrat homenatge

LIDÓN CABALLERO GUIRAL¹

Las Black Sash. *La conciencia de la Sudáfrica blanca*

También saludo al Black Sash y a la Unión Nacional de Estudiantes Sudafricanos. Observamos con orgullo que ha actuado como la conciencia de la Sudáfrica blanca. Incluso durante los días más oscuros de la historia de nuestra lucha vosotros llevasteis en alto la bandera de la libertad. La movilización de masas a gran escala de los últimos años es uno de los factores clave que llevaron a la apertura del capítulo final de nuestra lucha.

(Nelson Mandela, 1990)

Las Black Sash, grupo de mujeres blancas de clase media que combatió y denunció el trato recibido por la población negra y les dio tanto refugio como asesoramiento legal, lucían en público una faja negra a modo de símbolo y fue por esto que se les dio el nombre de *Black Sash* (Fajas Negras)².

Los comienzos de las *Black Sash* se sitúa en los años 1955-56 y desde entonces luchan de manera incansable contra la injusticia y la desigualdad en Sudáfrica. Su historia comienza cuando seis mujeres de clase media blanca: Jean Sinclair, Ruth Foley, Elizabeth McLaren, Tertia Pybus, Jean Bosazza y Helen Newton-Thompson, se reunieron para tomar el té un 19 de mayo de 1955 y discutir un proyecto de ley que consideraban peligroso para la vigencia de la Constitución y cuyo objetivo era aumentar el número de seguidores del Gobierno en el Senado para conseguir la aprobación de la Ley de Representación por Separado, nº 46 y por la que se eliminaban a las personas clasificadas como «de color» de su función como votante.

Se hicieron llamar a sí mismas *Liga de Mujeres en Defensa de la Constitución* y cubrieron, de manera simbólica, con una banda negra una réplica de la Constitución cuando la ley siguió adelante. No obstante, pese al fracaso de su primera acción, se negaron a abandonar las fajas negras y las utilizaron en adelante al considerarse de luto por la muerte de la Constitución, adoptando el nombre de *Las Fajas Negras* y embarcándose en nuevas campañas en contra de la erosión de las libertades civiles,



1 Técnica de Acompañamiento y Orientación, email: lidoncab@gmail.com.

2 www.blacksash.org.za [fecha última visualización 20 de octubre de 2015]

la segregación racial y el daño causado por la política de mano de obra inmigrante.

A partir de 1956 y después de que cerca de 20.000 mujeres afiliadas a la Federación de Mujeres Sudafricanas, se unieran a ellas en la marcha hacia *The Unión Buildings*³ en Pretoria, el 9 de agosto de 1956, se creó en estas mujeres un sentimiento de esperanza y publicaron, por primera vez, *The Black Sash Magazine*. Al saber que no estaban solas ampliaron su lucha y sus reivindicaciones hasta incluir en ellas las cuestiones morales, legales y socioeconómicas que rodeaban la discriminación racial.

Poco después de 1958 se abrió la primera oficina de asesoramiento de las Fajas Negras en Ciudad del Cabo, desde la cual se ofrecía asesoramiento y apoyo legal. A esta primera le siguieron cinco más que fueron financiadas con el dinero de los y las colaboradoras que, de manera voluntaria y gratuita para los beneficiarios de las mismas, ofrecían asesoramiento en cuestiones de vivienda, desempleo, pensiones o detenciones sin juicios posteriores.

En 1959 se unieron en contra de la «Campaña de Régimen Agrícola» por el que los delitos menores eran castigados mediante el trabajo agrícola en zonas rurales sin juicio previo. También fue enérgica su protesta contra la «Promoción de Autonomía Bantú»⁴ por la que se asignaban bantustanes para los habitantes negros de Sudáfrica y la actual Namibia con el propósito de crear grupos étnicos homogéneos y separados en diferentes áreas. Este proyecto de ley despojó a los negros sudafricanos de representación parlamentaria y se hizo legal la expulsión de sus hogares por la fuerza de la comunidad negra.

Por otro lado, la 1ª Convención celebrada por las *Black Sash* tuvo lugar en el año 1961, coincidiendo con la proclamación de la República Sudafricana. Durante todo ese año estuvieron protestando contra la segregación en las bibliotecas y contra todos los proyectos que surgían para hacer la vida de los negros un poco más difícil cada día. Paradójicamente, en sus principios, la pertenencia a las *Black Sash* sólo estuvo abierta a mujeres blancas. No obstante, a partir de 1963 todas las mujeres

3 En una de las más numerosas manifestaciones de la historia del país, más de 20.000 mujeres de todas las etnias se concentraron en los Edificios de la Unión, en Pretoria, para presentar una petición en contra de la Ley de Pases de las mujeres al Primer ministro J.G. Strijdom. Esta fue la famosa Marcha de las Mujeres celebrada en el que, desde entonces sería adoptado, años más tarde, como el Día de la Mujer Sudafricana. Con ella quisieron poner en tela de juicio la idea de que el lugar de la mujer estaba en la cocina declarando que su lugar estaba en todas partes. Si bien el Primer Ministro no se encontraba en los despachos de los Edificios de la Unión, las mujeres sudafricanas enviaron el mensaje de que no iban a ser silenciadas ni intimidadas por unas leyes injustas. Las mujeres fueron una sola voz para entonar la que desde entonces se convirtió en la frase que ha llegado a representar el coraje y la valentía de las mujeres sudafricanas: *Wathint' abafazi, wathint' imbokodo* (Golpea a una mujer y golpeas a una roca). <http://www.sahistory.org.za/dated-event/20-000-women-march-union-buildings-protest-pass-laws> [Fecha última de visualización, 20 de octubre de 2015].

4 Durante el gobierno del primer ministro, H. F. Verwoerd, el Apartheid evolucionó hacia la que se conoció como «Política de Desarrollo Separado». Esta política pretendía conseguir que cada uno de los grupos africanos (bantúes) se constituyera en una nación en su propio territorio. Es en este momento cuando se adopta formalmente el concepto de bantustán, estableciendo una serie de normas por las que, entre otras cosas, se eliminó la participación de los representantes negros en el Parlamento. Esta se conoció como la Ley de Promoción de Autogobierno Bantú n° 46 de 1959 (Amenós, 2007).

residentes en el país podían ser miembros de la organización.

Durante los largos años del *Apartheid* estas mujeres dieron su apoyo y su asesoramiento a todos los ciudadanos y ciudadanas que requerían de su ayuda. Se sucedieron las vigiliyas y las protestas ante todos los actos injustos que se cometieron contra la población más desfavorecida. Cuando se empezó a perfilar la nueva Sudáfrica, en la década de los noventa, las *Black Sash* participaron activamente en la elaboración de la nueva Constitución así como en múltiples debates sobre cómo prepararse para la transición hacia la nueva sociedad que se estaba perfilando. Doblaron sus esfuerzos en preparar a una parte de la sociedad que accedía al voto, por primera vez en décadas, durante las elecciones del nuevo Gobierno que tuvieron lugar en el año 1994.

En 1995, debido a su esfuerzo y valentía, fueron galardonadas con el Premio de la Paz, otorgado por la Fundación Danesa de la Paz. Mención especial recibieron por parte de Nelson Mandela, que no dudó en afirmar que las *Black Sash* fueron «la conciencia de la Sudáfrica blanca» durante los oscuros días del *Apartheid*, en el discurso que pronunció en Ciudad del Cabo en el año 1990, con motivo de su liberación.

Poco a poco los fundamentos de las Fajas Negras comenzaron a cambiar al mismo ritmo que lo hacía el país y fueron adquiriendo una estructura de Organización No Gubernamental que se mantiene hasta la fecha. Sin embargo, la esencia de las primeras fundadoras permanece vigente y su trabajo en beneficio de los más desfavorecidos, en materia de asesoramiento legal, gratuito y profesional, continúa.

Recibido el 20 de octubre de 2015
Aceptado el 20 de octubre de 2015
BIBLID [1132-8231 (2016): 129-131]



Textos

Carta de principios feministas para las feministas africanas¹

INTRODUCCIÓN

El Foro Feminista Africano tuvo lugar del 15 al 19 de noviembre de 2006 en Accra, Ghana. El encuentro reunió a más de 100 feministas activistas de toda la región y de la diáspora. Este espacio fue creado como un espacio autónomo en el cual las feministas africanas con diferentes caminos de vida, con diferentes niveles de compromiso dentro del movimiento feminista, desde la movilización a nivel local para el empoderamiento de las mujeres hasta la academia, puedan reflexionar colectivamente y trazar caminos para fortalecer y hacer crecer el movimiento feminista en el continente.

Un resultado clave del foro fue la adopción de una Carta de Principios Feministas, que era uno de los objetivos principales, tal como acordara el Grupo de Trabajo Regional para este foro. Existía la sensación de que necesitábamos algo que nos ayudara a definir y afirmar nuestro compromiso con los principios feministas que guiarán nuestro análisis y práctica. Como tal, la carta establece los valores colectivos que constituirán la clave de nuestro trabajo y nuestras vidas como feministas africanas. Traza el cambio que deseamos ver en nuestras comunidades, y también cómo lograr este cambio. Además, explica en detalle nuestras responsabilidades individuales y colectivas con el movimiento y con las otras personas que hacen parte del movimiento.

Con esta carta, reafirmamos nuestro compromiso para dismantelar el patriarcado en África, en todas sus manifestaciones. Recordamos nuestro deber de defender y respetar los derechos de todas las mujeres sin calificación. Nos comprometemos a proteger lo legítimo de las feministas que nos antecedieron, quienes realizaron un sinnúmero de sacrificios para que pudiéramos ejercer una mayor autonomía.

La carta es un documento, fuente de inspiración y de aspiraciones. En el encuentro se elaboraron mecanismos para hacerla operativa. Las recomendaciones claves fueron:

- Divulgación y popularización de la carta como una herramienta vital para la construcción del movimiento. Esto requiere aportes tales como la traducción de la carta en tantos idiomas como sea posible, la comunicación de la carta a través de diferentes medios, tales como radio, sitios web, televisión, etc.

1 «Esta carta fue publicada originariamente en LA RED VA. Edición especial FSM 2007. REPEM Año 10-Nº 437. www.choike.org/documentos/repem_fsm2007.pdf

- La carta es vista por muchas como un mecanismo de rendición de cuentas para la organización de las feministas. Como tal, se recomendó que fuera desarrollada como un instrumento que las organizaciones de mujeres puedan usar para monitorear su propio desarrollo institucional, así como para tratar de hacer una revisión con otras feministas.

CARTA DE PRINCIPIOS FEMINISTAS PARA LAS FEMINISTAS AFRICANAS INTRODUCCIÓN IDENTIFICÁNDONOS COMO FEMINISTAS

Nos definimos y nos identificamos públicamente como Feministas porque celebramos nuestras identidades y políticas feministas. Reconocemos que el trabajo de luchar por los derechos de las mujeres es profundamente político, y el proceso de identificarnos como feministas también lo es. El elegir llamarnos Feministas nos coloca en una clara posición ideológica. Al llamarnos Feministas politizamos la lucha por los derechos de las mujeres, cuestionamos la legitimidad de las estructuras que mantienen a las mujeres bajo un yugo, y desarrollamos herramientas para la acción y el análisis transformadores. Poseemos múltiples y variadas identidades como Feministas Africanas. Somos mujeres africanas- vivimos aquí en África, y aún si vivimos en cualquier otra parte del mundo, nuestro foco se centra en las vidas de las mujeres africanas del continente. Nuestra identidad feminista no está calificada por «SIs», «PEROS», o «SIN EMBARGOS». Somos Feministas. Y punto.

NUESTRA COMPRENSIÓN DEL FEMINISMO Y EL PATRIARCADO

Como feministas africanas, nuestra comprensión del feminismo coloca en el centro de nuestro análisis las estructuras y los sistemas de relaciones sociales patriarcales que se encuentran imbricados en otras estructuras opresoras y de explotación. El patriarcado es un sistema de autoridad masculina que legitima la opresión de las mujeres a través de instituciones políticas, sociales, económicas, legales, culturales, religiosas y militares. Tanto el acceso de los hombres a los recursos y las ganancias en las esferas públicas y privadas, como su control sobre los mismos, son legitimados a partir de la ideología patriarcal de predominio masculino. El patriarcado varía en el tiempo y en el espacio, es decir, cambia a través del tiempo y varía de acuerdo a las relaciones y estructuras globales-imperialistas de clase, raza, etnia, religión. Más aún, en las actuales coyunturas, el patriarcado no cambia simplemente de acuerdo a estos factores sino que está también interrelacionado con, e informa sobre las relaciones de clase, raza, etnia, religión y el imperialismo global. Por lo tanto, el desafiar al patriarcado de forma efectiva requiere también el desafiar otros sistemas de opresión y explotación, los cuales con frecuencia se apoyan mutuamente y entre sí.

Nuestra comprensión del patriarcado es crucial porque como feministas nos brinda un marco dentro del cual se expresa la totalidad de las relaciones opresoras y de explotación que afectan a las mujeres africanas. La ideología del patriarcado

permite y legitima la estructuración de cada aspecto de nuestras vidas al establecer el marco en el cual la sociedad se define y ve a hombres y mujeres, y en el cual se construye la supremacía de los varones. Nuestra tarea ideológica como feministas es entender este sistema, y nuestra tarea política es terminar con el mismo. Nuestro foco es la lucha contra el patriarcado como sistema, y no la lucha contra determinados hombres o mujeres en particular. Por lo tanto, como feministas, definimos nuestro trabajo como la inversión de energías individuales e institucionales en la lucha contra todas las formas de opresión y de explotación patriarcal.

NUESTRA IDENTIDAD COMO FEMINISTAS AFRICANAS

Como feministas que provienen de/trabajan/viven en África, reclamamos el derecho y el espacio para ser Feministas y Africanas. Reconocemos que no tenemos una identidad homogénea como feministas –reconocemos y celebramos nuestras diversidades y nuestro compromiso compartido con una agenda transformadora para las sociedades africanas y para las mujeres africanas en particular. Esto es lo que nos da nuestra identidad feminista en común.

Nuestras luchas actuales como feministas africanas están inexorablemente ligadas a nuestro pasado como continente –diversos contextos pre-coloniales, esclavitud, colonización, luchas de liberación, neo-colonialismo, globalización, etc. Los estados africanos modernos fueron construidos a espaldas de las feministas africanas, quienes lucharon lado a lado con los hombres en la liberación del continente. A medida que vamos creando nuevos estados africanos en este nuevo milenio, también creamos nuevas identidades para las mujeres africanas, identidades como ciudadanas plenas, libres de la opresión patriarcal, con derechos de acceso, propiedad y control sobre los recursos y sobre nuestros propios cuerpos, y utilizando aspectos positivos de nuestras culturas en formas liberadoras y NURTURING. También reconocemos que nuestras historias pre-coloniales, coloniales y post-coloniales requieren que se tomen medidas especiales a favor de determinadas mujerea africanas en diferentes contextos. Reconocemos las significativas ganancias históricas logradas por el Movimiento de Mujeres Africanas durante los últimos cuarenta años, y reclamamos estas ganancias como feministas africanas –se produjeron porque las feministas africanas provenientes de todos los sectores marcaron el camino; elaboraron estrategias, organizaron, trabajaron en red, hicieron huelgas y marchas de protesta, y también elaboraron análisis, hicieron lobby, establecieron instituciones y todo lo que necesitaron los estados, empleadores e instituciones para reconocer el carácter de personas de las mujeres.

Como feministas africanas, también somos parte de un movimiento feminista global contra la opresión patriarcal en todas sus manifestaciones. Nuestras experiencias están ligadas a las experiencias de mujeres de otras partes del mundo con las cuales hemos compartido solidaridad y apoyo a lo largo de los años. A medida que afirmamos nuestro espacio como feministas africanas, también nos inspiramos en las feministas que nos antecedieron y que abrieron un camino e hicieron posible la afirmación de los derechos de las mujeres africanas. Cuando

invocamos la memoria de aquellas mujeres cuyos nombres en su mayoría no fueron registrados en ningún libro de historia, insistimos en que es un enorme insulto que se diga que el feminismo en África fue importado desde Occidente. Reclamamos y afirmamos la larga y rica tradición de resistencia de las mujeres africanas al patriarcado en África. Por lo tanto reclamamos el derecho a teorizar nosotras mismas, a escribir nosotras mismas, a elaborar estrategias nosotras mismas y a hablar por nosotras mismas como feministas africanas.

ÉTICA INDIVIDUAL:

Como feministas individuales, nos comprometemos con y creemos en la igualdad de género basada en principios feministas, a saber:

- La indivisibilidad, inalienabilidad y universalidad de los derechos humanos de las mujeres.
- La participación efectiva en la construcción y el fortalecimiento progresivo de la organización y la articulación en red de las africanas feministas para producir cambio y la transformación.
- Un espíritu de solidaridad feminista y respeto mutuo basado en un debate franco, honesto y abierto de las diferencias que existen entre nosotras.
- Apoyar, cultivar y cuidar a otras feministas africanas, así cuidar nuestro propio bienestar.
- La práctica de la no violencia, y el logro de sociedades no violentas.
- El derecho de todas las mujeres a vivir libres de la opresión patriarcal, la discriminación la violencia.
- El derecho de todas las mujeres a tener acceso a medios de vida sustentables y justos, así como a la provisión de seguridad social de calidad, incluyendo salud, educación, agua y saneamiento.
- Libertad de elección y autonomía con respecto a los temas de integridad física, incluyendo derechos reproductivos, aborto, identidad sexual y orientación sexual.
- Un compromiso crítico con los discursos de la religión, cultura, tradición y vida doméstica, con la atención enfocada en la centralidad de los derechos de las mujeres.
- El reconocimiento y presentación de mujeres africanas como sujetos y no como objetos de nuestro trabajo, y como agentes en sus vidas y sociedades.
- El derecho a las relaciones personales saludables, satisfactorias y de respeto mutuo.
- El derecho a expresar nuestra espiritualidad dentro o fuera de las religiones organizadas.
- El reconocimiento de la agencia feminista de las mujeres africanas, que tiene una rica historia, en gran parte indocumentada e ignorada.

ÉTICA INSTITUCIONAL

Como organizaciones feministas nos comprometemos a lo siguiente:

- Hacer advocacy a favor de la apertura, transparencia, igualdad y rendición de cuentas de las instituciones y organizaciones conducidas por feministas.
- Afirmar que el ser una institución feminista no es incompatible con ser profesional, eficiente, disciplinado y responsable.
- Insistir en y apoyar los derechos laborales de las mujeres africanas, incluyendo gobernanza igualitaria, remuneraciones igualitarias y justas, y políticas de maternidad.
- Usar el poder y la autoridad de manera responsable, y gestionar las jerarquías institucionales con respeto hacia todas las partes involucradas. Creemos que los espacios feministas son creados para empoderar y elevar a las mujeres. En ninguna oportunidad deberíamos permitir que nuestros espacios institucionales degeneren en sitios de opresión y que socaven a otras mujeres.
- Ejercer un liderazgo y un manejo responsables de las organizaciones, ya sea en capacidad de remunerada o no remunerada, esforzándonos por defender los principales valores y principios feministas en toda ocasión.
- Ejercer un liderazgo confiable, que rinda cuentas, en las organizaciones feministas, tomando en consideración las necesidades de las otras personas para su desarrollo profesional y personal. Esto incluye la creación de espacios intergeneracionales para compartir el poder.
- Crear y sostener las organizaciones feministas para promover el liderazgo de las mujeres. Las organizaciones y redes de mujeres deberían ser dirigidas y manejadas por mujeres. Es una contradicción de los principios de liderazgo feminista que haya hombres liderando, manejando y actuando como voceros de las organizaciones de mujeres.
- Las organizaciones feministas como modelos de buenas prácticas en la comunidad de las organizaciones de la sociedad civil, asegurando que los recursos materiales y financieros movilizados en el nombre de las mujeres africanas sean puestos al servicio de las mujeres africanas, y que no sean desviados para servir intereses personales. Los sistemas y estructuras con Códigos de Conducta apropiados para prevenir la corrupción y el fraude, y para manejar de forma justa las disputas y las quejas, constituyen el medio para asegurar la institucionalidad dentro de nuestras organizaciones.
- Hacer el máximo esfuerzo para mantener informado nuestro activismo con el análisis teórico y conectar con la práctica del activismo con nuestra comprensión teórica del feminismo africano.
- Estar abiertas a la evaluación crítica de nuestro impacto como organizaciones feministas, y ser honestas y preactivas con respecto a nuestro rol en el movimiento.

- Oponerse a la subversión y/o la cooptación de los espacios feministas autónomos para servir agendas conservadoras y de derecha.
- Asegurar que las organizaciones feministas no gubernamentales o de masas sean creadas en respuesta a las necesidades reales expresadas por mujeres y que sea preciso atender, y no para que sirvan a intereses egoístas, y de generación de ingresos irresponsable.

LIDERAZGO FEMINISTA

Como líderes dentro del movimiento feminista, reconocemos que la agencia feminista ha popularizado la noción de mujeres como líderes. Como líderes feministas nos comprometemos a realizar una diferencia crítica en el liderazgo, basado en la comprensión del hecho que la calidad del liderazgo de las mujeres es más importante aún que el número de mujeres líderes. Creemos en y nos comprometemos a lo siguiente:

- Ética de trabajo disciplinado guiado por la integridad y la rendición de cuentas en todo momento.
- Expandir y fortalecer una red multigeneracional y un pool de líderes feministas en todo el continente.
- Construir y expandir nuestro conocimiento e información de forma constante, como la base para moldear nuestros análisis y estrategias, abogando por una cultura de aprendizaje, comenzando por nosotras mismas dentro del movimiento feminista.
- Nutrir, actuar como mentoras y brindar oportunidades a las jóvenes feministas de forma no materialista.
- Atribuir los créditos correspondientes a la labor de las mujeres africanas, ya sea intelectual o de otro tipo, en nuestro trabajo.
- Hacernos el tiempo para responder de manera competente, creíble y responsable a otras feministas que necesiten solidaridad y apoyo, ya sea político, práctico o emocional.
- Estar abiertas a dar y recibir revisiones de nuestras pares y opiniones constructivas de parte de otras feministas.



Creación literaria

DORI VALERO VALERO¹

KUAMKA²

Todas las mañanas se levanta antes de que amanezca y va a la fuente a por agua. No recuerda cuando empezó esa fatigosa rutina. Siempre ha sido así. Cuando lo piensa tampoco quiere que sea de otra forma. La casa de paredes de adobe donde vive su familia es demasiado pequeña para poder estar a solas, para poder pensar en ella misma, para poder soñar. De camino a la fuente puede imaginar cómo quiere que fuera su vida. Sabe que hay una vida diferente. Lo ha visto en la tele. Ella no sueña con una vida como de esas personas que todos los días entran en su casa. No quiere aventuras. Quiere comer dos veces al día. Quiere ir al colegio. Quiere aprender a leer y escribir. Quiere ser médica o quizás empresaria. Siente envidia de las niñas que ve pasar por el camino de arriba hacia la escuela. Le gustaría estudiar y aprender para que las mujeres que van a la fuente hablen de ella como lo hacen de la vecina de la casa que vive cerca de los campos. Algunas dicen cosas feas de ella. Que su marido no vive con ella. Que se ve con otros hombres. Da igual, la mayoría dicen que es muy lista. Dicen que le han dado dinero para montar su taller. Primero, le dieron dinero para comprar ropa usada que vendía en el mercado y ahora, le han dado un microcrédito, para comprar unos telares con los que teje telas que vende a empresas grandes. Todos sus hijos van al colegio, incluso las niñas.

Todas las mañanas anda hasta la fuente y desanda hasta casa el mismo camino. Lo conoce de memoria y lo puede hacer con los ojos cerrado. Una mañana, en medio del camino, se encuentra a una anciana pequeña, robusta con un adorno en la cabeza de color verde. Está en medio del paso. No quiere molestar a la anciana, pero tiene prisa, debe volver con el agua para que su madrastra se vaya al mercado. Intenta pasar apurando el espacio del angosto camino por uno de los lados de la anciana. Es imposible. Ocupa casi todo el camino. Da la vuelta. Coge el camino de arriba. Es más largo, pero si corre un poco llegará a tiempo a casa. Llega a la fuente, llena el cántaro y regresa a casa. Vuelve por el camino de arriba para no encontrarse a la anciana que bloquea el paso por el camino corto. Cuando entra en el camino, ve que la anciana está en el camino de arriba. A lo lejos oye unas detonaciones fuertes que retumban en las paredes de la estrecha garganta de piedra. Se asusta. Deja caer el cántaro al suelo. Da la vuelta para ir por el camino de abajo hasta su casa. La precipitación de su carrera hace que pierda una de las sandalias. No nota los guijarros que se le clavan en los pies. De repente, en sus oídos se hace vacío y

1 Técnica de apoyo a la coordinación. Máster Universitario en Investigación Aplicada en Estudios Feministas, de Género y Ciudadanía. Instituto Universitario de Estudios Feministas y de Género Purificación Escribano. Universitat Jaume I de Castellón, email: avalero@uji.es.

2 Despertar en suajili.

sólo siente el latir de su corazón. Tiene los ojos lo más abierto que puede, pero no ve. Sus piernas parecen tener vida propia, ni siquiera nota que corre y dónde va. Tantas mañanas haciendo el mismo camino, lo conoce sin que el cerebro mande las órdenes para avanzar.

Los pop, pop, pop... cesan. Un fuerte olor a quemado se extiende por el ambiente. Al llegar cerca del pueblo para en seco. Ve una fila de todoterrenos que se acercan hacia ella. No sabe quiénes son. Da igual. Milicianos. Soldados del ejército. No importa. No es la primera vez que esos hombres armados entran en el pueblo. Su madrastra siempre le dice que se esconda. Ha oído a las mujeres hablar de ellos. Se llevan a las niñas más guapas. Se llevan a los niños pequeños. Una vez incluso se llevaron a una mujer casada, después de matar a su marido. Recuerda que preguntó a su padre. «¿Por qué?». Él no le respondió. Nunca le contesta, sólo le da órdenes. «Ve a por agua». «Tráeme eso». «¿Está ya lista la comida?». Cuando se quedó a solas con su madrastra le respondió. «Porque pueden». «Tú debes cuidarte». «Los pobres como nosotros tenemos que obedecer e intentar no morirnos de hambre». El ruido de los motores le anuncia que los coches pasan por su escondite. Se encoge más para hacerse aún más pequeña y que no la vean. Si la descubren sabe que la matarán o algo peor. La venderán o la convertirán en esclava sexual o... no quiere pensar en ello.

El sol está en la cima de la montaña cuando se atreve a salir de su escondite. Se acerca al pueblo. Todavía se ven algunos fuegos y, sobre todo, humo negro. El olor a vida quemada nunca podrá olvidarlo. Se dirige hacia su casa. Encuentra cadáveres que reconoce a pesar de que unos estén carbonizados y otros tengan cortes de machete que los convierten en una masa de carne. Un nudo en la garganta taponaba la salida de un grito de dolor, de impotencia y de rabia que surge de sus entrañas. En la puerta de su casa, de la que sólo queda en pie algunas de las paredes. Cerca de la puerta está el cadáver sin vida de su madrastra y sus hermanos pequeños. No se atreve a mirar dentro. Prefiere no saber qué ha sido de su padre y su hermano mayor. Caen de rodillas y sus ojos se nublan. No tiene fuerzas para levantarse. No puede pensar qué hacer. El cuerpo del mayor de sus hermanos pequeños convulsiona. Se acerca temerosa. Puede ver que el niño tiene el cuerpo cubierto completamente de hollín. De una herida en la cabeza mana sangre que se mezcla con el tizne convirtiéndose en una pasta negruzca. Sucede lo mismo en uno de los brazos en el que se distingue un machetazo. Oye, a su espalda, unos murmullos y un estallido en llanto. No se gira. No quiere saber. Coge a su hermano en brazos. Sale corriendo. Sabe que volverá otra patrulla y se llevará lo que haya quedado en pie. No tiene claro hacia donde se encamina, pero no tiene más opción que huir. Allí no queda nada.

El sol desaparece detrás de la montaña poco a poco. Pronto no ve nada. Sigue andando hasta que no puede más. Caen rendida. Su hermano sólo ha gemido unas pocas veces y de manera muy débil. Agradece que el niño no llorara y gritara de dolor o de hambre. Ella también tiene hambre. No ha comido nada desde el pequeño plato de pescado del día anterior. No hay nada que llevarse a la boca, ni una planta. Finalmente se queda dormida.

Como cada mañana se despierta antes del amanecer. No tiene fuerzas ni ganas de levantarse y seguir caminando. No se puede quedar allí. Su hermanito tenía fiebre y tiritaba. ¿Qué puede hacer? Lo carga a su espalda. Se levanta lentamente y comienza a andar. Paso, paso, paso, paso... Se concentra en que las piernas le respondan. Dirige su mirada hacia el horizonte. La meta. A media mañana ve a un grupo de gente andando en la misma dirección que ella. Empujan algunos fardos con un andar cansado y pesado. Se acerca. No parecen peligrosos. Tal vez sepan dónde puede ir. No pronuncia palabra. Prefiere pasar inadvertida. Comportarse como un espíritu invisible. Así, tal vez, le permitan seguir con ellos. Así, tal vez, esté protegida. Al rato, una mujer se le acerca. Comienza a gritarle. Su voz suena amenazadora. No entiende su lengua. Sí entiende que tiene que apartarse. No sabe de dónde saca las fuerzas para separarse corriendo del grupo. Lo hace. El nuevo camino no señalado la lleva a cambiar su meta. Ahora es una montaña lejana.

No sabe cuánto tiempo ha pasado. Llega a la montaña. Se siente reconfortada. No entiende por qué. Al acercarse, ve una enorme mujer. Una «giganta», que sale del montículo y le abre sus brazos. Se aproxima. El abrazo resulta reparador. La gigante le ofrece agua. Apaga su sed. Descabalga a su hermano de su espalda. También le da de beber. El pobre niño apenas se mueve. Ni tiritita. Por un instante, se le antoja que ni respira. Se sienta para pensar qué tiene que hacer. Ve, otra vez, a la menuda y rolliza anciana que vio unos días antes. Hace un esfuerzo por acercarse a ella. Le pregunta. «¿Eres un mal augurio?» «Si anuncias nuestra muerte, mátanos ya». Se tropieza. Caer de bruces sobre un arbusto. La mujer ha desaparecido de nuevo. No sabe qué tipo de planta es. No le importa. Coge algunas hojas y se las come. Ha visto a los animales comer de alguna de las plantas que crecen en la montaña. Tienen un sabor horrible, pero si la mantienen viva... Intenta que su hermano también coma. El pequeño no tiene fuerzas para comer. Lo deja tranquilo. Se apoya en el regazo de la maternal piedra de arenisca. Descansa.

En el estado de duermevela en el que entra ve, de nuevo, a la pequeña y rolliza anciana. El tocado verde se ha roto. Apunta hacia una puerta entreabierta detrás de la cual ve una amenazadora figura. Se despierta sobresaltada. Tiene que seguir su camino y rápido. Piensa que puede coger unas cuantas hojas de sabor horrible para el camino. Por si acaso no encuentra nada que comer. ¿Dónde las guarda? Si tuviera bolsillos su ropa podría guardarlas dentro. Sin ellos... no puede llevarlas en las manos, menos cargando a su hermano a la espalda. De repente nota que el cálido viento pasa a convertirse en una brisa heladora y le trae un trozo de tela rasgado que reconoce. Tapaba la cabeza de la mujer que le había gritado cuando ella quería pasar por un espíritu. Lo coge apresuradamente. Hace un hatillo. Carga a su hermano a la espalda y cuelga el bulto de su brazo. Tal vez no es tan malo atravesar la montaña. Usa las fuerzas que le quedan para conseguir llegar al otro lado. Allí nuevamente le espera la pequeña y rolliza anciana. No lo piensa. Sigue el camino que le indica.

Al final de la noche llega a una especie de campamento rodeado de una alambrada. Sigue la valla hasta llegar a unos grandes portones de madera. Se parecen a las puertas de los corrales del pastor del pueblo de ovejas, pero mucho

más grande. Se acerca. Un hombre le para. Abre la boca para decir algo. Calla de repente. Le quita a su hermanito de la espalda. Se va con él en brazos. Ella lo sigue hasta un dispensario donde otro hombre y una mujer atiende al niño. Otra chica joven la guía hacia otro espacio. No entiende lo que le dice. No le salen las palabras. Su último recuerdo es que la chica le acerca una silla donde sentarse.

Como cada mañana se despierta antes de que amanezca. Sin embargo, no es el día siguiente. Han pasado tres días desde que llegara. Una mujer se le acerca. «Hola dormilona, ya te has despertado». «¿Cómo te llamas?». «¿De dónde vienes?». La entiende. Habla como ella. La mujer le explica que está en un campo de refugiados. Que como no tienen padres se hacen cargo de ella y su hermano hasta comprueben lo que ha contado y si les queda alguna familia. También le dice que, a veces, alguna familia se hace cargo de los huérfanos del campo. Que no saben qué pasará. Pregunta por su hermano pequeño. Está mejor. La fiebre ha bajado. Esto siempre es bueno. La médica ha tenido que amputarle el brazo. No está a salvo todavía.

La pequeña no puede dejar de pensar qué pasará ahora. Pronto descubre que la vida en el campo de refugiados no es fácil. Como ella es muy pequeña le buscan un cuidador temporal que la ayuda a conseguir comida, leche, ropa... De todas maneras, ella es la que tiene que hacer la comida. La que tiene que acarrear la lecha y el agua. La que tiene que limpiar... Su hermano, ya recuperado, le ayuda en algunas ocasiones. Hay una carpa donde hay juegos y otras cosas. Ha empezado a hablar inglés. Así es más fácil conseguir comida y decirle al personal de los chalecos lo que necesita. Todavía no tiene claro qué diferencia hay entre quienes llevan los chalecos azules y quienes llevan los chalecos blancos con el dibujo rojo en la espalda. Por el momento da igual. También ha empezado a leer. Pronto escribirá. Sabe que la vida no es fácil. Oye a las mujeres cómo dicen que se morirán allí. Que sus hijos e hijas no tienen futuro. Quizás sea verdad. Sin embargo, sabe que ella algún día podrá ayudar a personas que estén en campos de refugiados como ella. Alfajiri³ quiere ser médica o empresaria. Sabe que un día lo conseguirá. Se lo ha dicho al oído la pequeña y rolliza anciana que la visita todas las noches cuando está durmiendo.

3 Amanecer en suajili.



Llibres

ALMUDENA DOMÍNGUEZ ARRANZ Y ROSA MARÍA MARINA
SÁEZ (COORDS.)

Género y enseñanza de la Historia.

Madrid, Sílex, 2015,

386 páginas.

La presente recopilación de trabajos, organizada en cuatro bloques temáticos, presenta un total de trece estudios interdisciplinares dedicados a analizar diversos aspectos relacionados con el silenciamiento, la invisibilidad y el olvido de las mujeres en la historia; ello hace que en esta sede tengan cabida desde análisis que inciden en la potencialidad educativa de la categoría de «género» hasta la recepción de la figura de Cleopatra en Baltasar Gracián, pasando por el papel jugado por los museos arqueológicos en la presentación de las mujeres en la historia y por el análisis de la estela dejada por las mujeres íberas, romanas y tardoantiguas a través de los testimonios materiales y literarios.

El primer bloque de contenidos, bajo el título de «Género e Historia», analiza el escaso papel que, hasta el momento, se ha otorgado al género tanto en los niveles educativos no universitarios como en los museos arqueológicos de nuestro país. En este sentido se expresa el artículo de Antonia Fernández («Género y enseñanza de la Historia»), que aboga por introducir el análisis de género en las aulas en aras de poner en valor el papel femenino en la historia; lejos de quedarse en una mera teorización, este trabajo proporciona ejemplos de cómo podría llevarse a la práctica este tipo de educación inclusiva; en concreto, se defienden tres postulados básicos: enseñar a través de la presentación de problemas, acudir a distintos tipos de fuentes y a los museos (siempre que ello sea posible) e intentar conectar lo explicado en clase con la realidad.

A continuación, Isabel Izquierdo denuncia, en «Género, Arqueología y Museología. La contribución de los museos arqueológicos a la educación en igualdad», la ausencia sistemática de algunos colectivos sociales –mujeres, ancianos y niños, sobre todo– en los discursos de muchos museos arqueológicos españoles; en paralelo a esta realidad, y a partir de un concienzudo análisis de las plantillas de algunos museos de titularidad estatal, la autora postula la pervivencia de un auténtico «techo de cristal» para unas trabajadoras que, pese a constituir la mayor parte del personal técnico de estos museos, siguen viendo restringido su acceso a los puestos directivos de los mismos. El final del artículo, por su parte, incide en la mayor importancia que se le debería otorgar a aspectos tales como la difusión, la comunicación y la acción didáctica dentro de la institución museística.

La segunda de las cuatro agrupaciones temáticas une, bajo el rótulo «Identidad y alteridad desde la perspectiva de género», diversos estudios dedicados a explicar la imagen que la historiografía, por un lado, y el registro arqueológico (a través de

las cerámicas conservadas), por otro, nos ha legado de las mujeres hispanas. En «¿Existieron las hispanas? Figuras femeninas en la historiografía sobre Hispania antigua», Mercedes Oria analiza las a su juicio principales *Historias de España* elaboradas desde el siglo XIII para atisbar el lugar que ocupan en las mismas las mujeres hispanas; tras justificar la importancia que este tipo de análisis tiene tanto para analizar este colectivo histórico como para entender los postulados desde los que los historiadores hablaban sobre el mismo, y una vez analizada la representación del papel femenino que hispanas, íberas e hispanorromanas jugaron en cada una de estas reelaboraciones historiográficas, la autora concluye destacando la circunstancia de que «a medida que la historia se va haciendo más «racional» (...) estas figuras [individualmente consideradas] van perdiendo relevancia para dejar mayor espacio a lo que podríamos llamar observación etnográfica de las mujeres indígenas, consideradas en grupo» (109), y que tiene en Estrabón su mejor exponente.

Seguidamente, Gabriel Sopena, en su contribución titulada «Ecos sobre voces. Acerca de las mujeres en el mundo celta», trata de hacer ver, partiendo de esa imagen simplista que ha trazado parte de la historiografía tradicional, la verdadera imagen de las mujeres celtas. A este silencio historiográfico, recuerda, se une el de unas fuentes literarias que, escritas en su totalidad por varones, gustan de definir a estas mujeres exclusivamente en relación a los hombres que las rodean. A continuación, se dedica el resto del artículo a analizar noticias y biografías de mujeres celtas escritas por autores antiguos; nos encontramos, por tanto, ante un estudio de gran importancia para comprender la construcción de la alteridad en el llamado «mundo clásico». Así, junto a la famosa valentía que la literatura atribuye a las mujeres celtas, Gabriel Sopena también destaca la «paridad» en las relaciones matrimoniales característica de este contexto socio-cultural, para llegar a la conclusión de que la diversificación de las funciones sociales de la mujer era mucho mayor en el ámbito celta que en el mundo grecorromano.

En el último capítulo de esta segunda parte, Elena Maestro Zaldivar («Visibilidad e invisibilidad de la mujer en la cerámica ibérica») incide en un tema tan relevante como los modos de representación femeninos en la cerámica ibérica. A partir de un concienzudo análisis iconográfico que toma en consideración numerosos restos materiales, la autora elabora una tipología clasificatoria articulada en torno a la visibilidad e invisibilidad de estas mujeres en la cerámica íbera, la cual le permite llegar a conclusiones de gran interés para la comprensión del papel que las íberas jugaron en su sociedad, más allá de la mera constatación de que las figuras femeninas son tratadas idénticamente a las masculinas en cuanto a técnica, materiales y soportes se refiere.

La tercera parte de esta recopilación de estudios, titulada «Roles de género: madres esposas, viudas y esclavas», se dedica al análisis de estos grupos sociales en el mundo grecorromano, arrojando nuevas visiones sobre realidades que, como la maternidad y la esclavitud, van siendo de manera progresiva tenidas en consideración en la investigación histórica. En este sentido, Susana Reboreda, en su artículo «El protagonismo de las madres homéricas y su papel como educadoras», analiza la maternidad en la *Ilíada* y *La Odisea* haciendo hincapié en las relaciones

materno-filiales y en el grado de influencia que podían ostentar las madres sobre su descendencia en las distintas fases de su crecimiento: infancia, pubertad/adolescencia y madurez; el mosaico que poco a poco se va formando nos muestra, paradójicamente, un mundo que, pese a sus valores heroicos, otorga a la mujer un mayor protagonismo que el que tendrá en la época considerada «clásica», ya que la figura de la madre se erige en la producción homérica en un referente continuo, incluso cuando sus hijos son adultos, y al que se le debe, sino obediencia ciega, al menos respeto.

El siguiente trabajo, «Las *silenciosas mujeres* de la Roma antigua. Revisiones desde el género y la historia», de Rosa María Cid, aborda los casos de tres mujeres que se atrevieron a elevar su voz en medio de una sociedad que las reducía al silencio. Así, se analizan aquí los casos de Cornelia, madre de los Graco, que intervino activamente en la política de su tiempo a través de unas cartas que supuestamente envió a su hijo Cayo, Hortensia, la única mujer de la que tenemos constancia que habló en el foro, y Agripina la Menor, autora de unas *Memorias* que, por desgracia, no han llegado hasta nosotros. Se hace referencia a que cada una de ellas, a su manera, se rebeló contra el papel sumiso que tanto la sociedad como la cultura romanas habían reservado para sus mujeres, haciendo gala de unos comportamientos y actitudes que subvertían claramente los tradicionales roles de género de la época; sin embargo, llama la atención que, entre estas figuras femeninas sólo una, la de Agripina, fuera estigmatizada.

A renglón seguido, Alejandro Manchón, en «Viudas y rebeldes: Rhea, madre de Quinto Sertorio», partiendo de aspectos tan básicos para comprender la situación en que estaban insertas las mujeres romanas como la organización familiar, la sucesión testamentaria, la dote matrimonial o la tutela, analiza el papel que las viudas jugaron en la sociedad tardorrepública trayendo a colación un ejemplo tan poco tratado hasta la fecha como el de Rhea, madre de Sertorio, el rebelde que se alzó en *Hispania* contra Sila, al que se esforzó por proporcionar una buena educación encaminada a convertirle, con el tiempo, en un político romano de prestigio; en este sentido, sólo el destino se interpuso a esta ambición materna, pues éste habría de erigirle, en cambio, como uno de los rebeldes más conocidos de la historia romana.

Por su parte, Almudena Domínguez, en «Tejiendo su propia identidad. La presencia pública de la matrona imperial romana», comienza analizando conceptos que, como el de evergesía, fueron de capital importancia en el mundo romano, haciendo hincapié en las diferentes significaciones que esta «generosidad pública» encerraba para ambos sexos; a continuación, se esfuerza en demostrar la movilidad de las mujeres romanas pertenecientes a los más elevados estratos sociales, incidiendo además en el hecho de que fueron destinatarias de honores públicos. La autora concluye su aportación con un interesante análisis de Julia Augusta, hija de Augusto, en el que, teniendo en consideración tanto hallazgos iconográficos como numismáticos, se nos muestra a una mujer que, yendo mucho más allá de su faceta de «libertina», exaltada por la historiografía latina, desempeñó un importante papel evergético en distintas ciudades del Imperio por el que mereció ser recordada.

El tercer bloque de contenidos se cierra con la aportación de Carmen Delia Gre-

gorio que, bajo el título «Violencia de género y privación de libertad en el mundo clásico», incide en las características definitorias de la esclavitud femenina, destacando el hecho de que la esclava, tanto en Grecia como en Roma, «se encontraba sometida doblemente, por ser esclava y por ser mujer» (273), y que, además de con su trabajo productivo, también contribuía, por medio de su capacidad reproductiva, al mantenimiento de la institución esclavista mediante la producción de *uernae*; así, las esclavas dedicadas a la reproducción se convertían en meros «vientres gestantes» que, en muchas ocasiones, no podían ni siquiera amamantar a sus propios hijos. He aquí que la autora hable, con buen tino, de «desnaturalización de la maternidad», aunque es de justicia afirmar que, en algunos casos, esta sí pudo llevarse a cabo sin demasiadas trabas, según puede deducirse del material epigráfico conservado.

La cuarta y última parte de esta recopilación de artículos, bajo el título de «Paradigmas femeninos de la Antigüedad», incluye tres aportaciones que demuestran a las claras la pervivencia en el tiempo de algunos modelos de mujeres de la Antigüedad. Esta sección se abre con el trabajo de Rosa M.^a Marina que, titulado «Personajes legendarios femeninos de la Roma antigua en *De Civitate Dei* de Agustín de Hipona: el ejemplo de Lucrecia», nos permite atisbar, a través de un conocido ejemplo, el enorme cambio que la irrupción del cristianismo, primero, y su consolidación, después, operó sobre algunos de los valores más arraigados en la sociedad romana; en este caso, se destaca cómo el suicidio femenino pasa de ser, en la mentalidad pagana y primitiva cristiana, una «alternativa honorable» ante el estupro, a ser considerado un «pecado de vanidad y arrogancia» a partir de un San Agustín que, fuertemente vinculado con los acontecimientos de un presente –el suyo– convulso, estimaba que este comportamiento, en una mujer, no era más que un intento de conseguir gloria y de mantener incólume su reputación.

A continuación viene el artículo de Henar Gallego («Crónicas de una relación ilícita. Mujeres, acción política e historiografía en Hispania tardoantigua»), que constituye un magnífico repaso a las obras de Orosio, Hidacio, Juan de Biclario y San Isidoro en cuanto a la representación que en ellas se hace del papel político de las mujeres. Así, tras exponer que en época visigoda se elaboran dos modelos de feminidad que podríamos considerar ortodoxos –el de la mujer-víctima y el de la transmisora de derechos dinásticos a partir del matrimonio y la maternidad–, se señala el afán de estos autores por desacreditar aquellas actuaciones de las mujeres del pasado que no se ajustaron a estos postulados ideales; tal objetivo se logró por medio de dos mecanismos que la autora llama, respectivamente, «desautorización crítica» y «estrategia del silencio».

En el último trabajo del libro, titulado «La influencia clásica en la elaboración de la imagen femenina en la literatura del Siglo de Oro. Cleopatra VII y Baltasar Gracián», Vanessa Puyadas nos ofrece un interesante recorrido por la recepción de la figura de Cleopatra en la obra de Gracián; en el mismo se hace alusión a que el autor aragonés tomó la mayor parte de sus informaciones de autores pro-octavianos, factor este de capital importancia para comprender la imagen que se nos transmite de la última reina del Egipto ptolemaico como una mujer lujuriosa, avariciosa, ma-

nipuladora e impía, pero también pasional y de una belleza cautivadora. El trabajo concluye afirmando que, en el fondo, el pensamiento de Gracián no fue más que el mayoritario en su época, y que su obra no hace sino fijar, una vez más, el comportamiento femenino considerado ideal dentro de una sociedad patriarcal.

Una vez expuestos, de manera somera, los contenidos que se abordan en la presente monografía, tan sólo resta celebrar la pertenencia de este tipo de estudios para el avance de una historiografía que ya no puede contentarse con la simple erudición, sino que requiere, para seguir progresando, de una efectiva colaboración interdisciplinar. En este sentido, si algo hay que destacar de este trabajo es nuevamente su capacidad para, a partir de un hilo argumentativo centrado en los silencios en la historia, elaborar unos discursos explicativos de la realidad de las mujeres de la Antigüedad a través de fuentes tan diversas como la literatura, la arqueología o la iconografía, pasando por la reflexión historiográfica así como por temas tan interesantes como las formas de representación del colectivo femenino en los museos arqueológicos actuales o la importancia que debería tener la noción de género en la educación de nuestros días.

Borja Méndez
Universidad de Oviedo

INMACULADA ARTERO BROCH Y MIQUEL ORTELLS ROCA
Leonor Serrano, educadora i feminista en temps de canvis (1890-1942).
 Publicacions de la Universitat Jaume I: col·lecció «sendes», 2015.
 230 pàgines.

La reseña que nos ocupa versa sobre el libro *Leonor Serrano, educadora i feminista en temps de canvis (1890-1942)* de Inmaculada Artero Broch y Miquel Ortells Roca. En él se nos presenta la importancia de la recuperación de la memoria histórica de aquellos grupos humanos que en el devenir de la Historia han caído en el olvido, en especial, como nos apunta Rosa Monlleó en la presentación, si les tocó vivir en tiempos difíciles como fueron la Segunda República y la Guerra Civil española. Este fue el caso de Leonor Serrano, quien como pedagoga y abogada tomará un papel activo tanto en la mejora del grado de alfabetización de toda la población como en la lucha por conseguir la emancipación de las mujeres. Pero, cuando el régimen franquista instaure la represión sistemática de todos aquellos valores e ideales contrarios al orden establecido, Leonor Serrano y toda su contribución pedagógica caerán en el olvido.

De este modo, los autores nos explican en la introducción que se sienten con la deuda moral de recuperar la vida y las teorías de «una pedagoga que luchó por convertir la escuela en un espacio cívico en el que las mujeres consiguieran las herramientas para su emancipación». Por tanto, en el presente libro se hace uso de la memoria histórica como herramienta de reivindicación de la libertad y la dignidad de aquellas mujeres y personas que trabajaron en el ámbito educativo y que fueron silenciadas en el régimen franquista por haber mantenido ideas progresistas y feministas.

Para abordar esta investigación sobre la vida de Leonor Serrano, los autores estructurarán su libro a partir de cuatro grandes capítulos que albergan a su vez diversos apartados. En el primero de ellos, «El complex entramat històric», nos presentan una panorámica del contexto social, político, cultural y educativo en que la biografiada desarrolló su actividad profesional. En el segundo capítulo, «Leonor Serrano: una dona moderna», se nos relata la biografía de esta pedagoga incidiéndose en su etapa formativa, profesional y resaltándose sus ideales feministas. En el tercer capítulo, «Pensament educatiu de Leonor Serrano», los autores ordenan el pensamiento educativo de esta pedagoga a partir de una serie de escritos elaborados por esta misma. Finalmente, en el tercer y último capítulo, «Epílogo», Artero y Ortells plantean una serie de reflexiones y conclusiones que les ha suscitado la investigación sobre Leonor Serrano. No debemos dejar de mencionar que este libro también contará con una presentación, elaborada por Rosa Monlleó, un prólogo y una introducción.

Leonor Serrano vivió en una época convulsa, llena de cambios tanto en el ámbito político, económico, social como cultural. El período anterior al nacimiento de Leonor Serrano, el Sexenio Democrático, se caracterizó por la paz conseguida con la instalación del sistema de turnos en la Constitución de 1876. Esta calma política permitió que se diera una incipiente industrialización, un desarrollo económico

y un crecimiento demográfico. Pero en materia educativa, la instauración de una reforma en este campo con Ley Moyano (1857), no se obtuvo grandes resultados en la extensión de la educación como un derecho universal, tal y como se había dictado. Nos dirán los autores que esto se debe a que el analfabetismo y el absentismo escolar estaban ya muy arraigados en la sociedad, cosa difícil de solucionar con la escasez de profesorado, la mala preparación de algunos de ellos y la insuficiencia de escuelas. A pesar de esto, entre 1876 y 1936 se llevará a cabo un gran desarrollo del pensamiento cultural y pedagógico.

Leonor Serrano, nacida en 1890 en el seno de una familia humilde, numerosa y de clase obrera de un pueblo de Ciudad Real, sí que tuvo la oportunidad de estudiar, debido a la inteligencia mostrada en un certamen infantil en Pozoblanco cuando tenía seis años. Gracias a este acontecimiento, Leonor Serrano se ganará el favor de la reina regente María Cristina, quien le concederá una beca para que se forme en el Colegio del Sagrado Corazón de Madrid. Durante sus estudios, la joven decidió formarse como maestra, pues hacia 1900 era una de las pocas profesiones consideradas como dignas para ser desempeñadas por el sexo femenino, además de ser una de las profesiones que requerían una mayor preparación.

Leonor Serrano empezará sus estudios en un contexto de innovación pedagógica, que en España se inició en 1876 con la fundación en Madrid de la Institución Libre de Enseñanza como entidad docente privada surgida como reacción a los dogmas oficiales establecidos, defendiendo la libertad de pensamiento y de cátedra. Esta institución propugnará la transformación de la educación en una «activitat formadora d'éssers humans, més enllà d'una visió simplement instructora, transmissora de coneixements» (Artero et Ortells, 2015: 52). De este modo, vemos cómo a inicios del siglo xx se da un eclosión de diferentes teorías pedagógicas, destacándose la fundación de escuelas laicas o casi experimentales. Un buen ejemplo de estas escuelas experimentales serán las Casas de Niños montessorianas o los parvularios froebelianos. El surgimiento de estas escuelas privadas se verá favorecido por el escaso alcance que tenía el sistema público.

En 1909 se creará en Madrid la Escuela Superior de Magisterio que tendrá como objetivo hacerse cargo de la formación de futuros profesores de las Escuelas Normales e inspectores. En el mismo año de su fundación, Leonor Serrano decidirá solicitar una beca para poder cursar sus estudios en Magisterio en dicha escuela. En estos años de formación, la joven estudiante recibirá la influencia de algunas mujeres notables, como fueron Concepción Saiz, Concepción Arenal y Emilia Pardo Bazán. Estas mujeres fueron, bajo el punto de vista de nuestra protagonista, «los primeros paladines de la educación femenina y las madres espirituales de las pléyades selectas que hoy laboran» (Serrano, cit en Artero et Ortells, 2015: 97). Tres años más tarde se licenció la primera promoción y algunas de estas alumnas pasarían a ser inspectoras auxiliares como fue el caso de Leonor Serrano, quien sería destinada a Barcelona en 1913.

En Cataluña, Leonor Serrano entrará en contacto con los movimientos de renovación pedagógica que estaban penetrando en el Estado Español desde Europa. Cabe destacar que Leonor Serrano fue una de las primeras Inspectoras

femeninas de enseñanza, pues con los Reales Decretos del 7 de febrero y 23 de junio de 1913 se establecieron diez plazas de Inspección femenina, cargo anteriormente solo ostentado por hombres. En enero de 1915 pudo ocupar el puesto de Inspectora provincial de Primera Enseñanza de Barcelona.

En Cataluña, la renovación pedagógica se inició en las primeras décadas del siglo xx y fue extendida, en gran medida, gracias a la actividad producida por mujeres como Rosa Sensat, Anna Rubiés y Leonor Serrano. Los autores nos precisarán que el método didáctico-metodológico que se hará más popular entre los pedagogos y pedagogas en este territorio será el Método Montessori, importado por Joan Palau Vera, continuando la tarea Serrano. De hecho, esta última viajará a Roma para conocer el funcionamiento de diversos centros Montessori y a su fundadora Maria Montessori. Serrano se convertirá en una gran adepta de este método, tal y como se puede comprobar en el hecho de que decidió educar a su único hijo, Andreu Xandri Serrano, con este método.

Pero, como nos explican Artero y Ortells en el tercer capítulo del libro, aunque encontremos una cantidad de referencias notables al método Montessori, en la producción teórica que Leonor Serrano publicará, podemos detectar una teoría pedagógica que, según dichos autores, puede ser calificada como original. La importancia de la educación radicará, bajo el punto de vista de esta Inspectora de Primera Enseñanza, en el hecho de que los seres humanos son unos seres sociales que desarrollan su actividad en una determinada cultura y es a través del aprendizaje cómo pasamos a formar parte de esta sociedad. Por ello, será imprescindible que las mujeres tengan también acceso a la educación, pues si no continuarían siendo excluidas de la sociedad.

En este tercer capítulo del libro, los autores nos expondrán de una forma detallada la teoría pedagógica de Leonor Serrano, pero en esta reseña nos vamos a ceñir a dar unas pinceladas de la misma. Esta inspectora apostará por el establecimiento de una escuela activa basada en la coeducación y en el fomento del hábito al trabajo. El currículo escolar debería comprender el desarrollo de las habilidades morales, espirituales, intelectuales y manuales, tomando una gran importancia la educación física. Entre los agentes educadores cabe destacar la función de las madres como primeras educadoras, lo que hará defender a nuestra protagonista la importancia de que las mujeres reciban una educación de calidad, formándose también en una pedagogía familiar.

Pero Leonor Serrano no solo se preocupará por la educación de los más jóvenes, sino que también se interesará por mejorar la condición femenina, en especial en el ámbito laboral y educativo, aunque también incidirá en la demanda de derechos políticos como era el derecho a voto. Así, nos dicen Artero y Ortells que Leonor Serrano iniciará su camino feminista en 1916 cuando fue «invitada per l'Ateneu Barcelonès [...] i participà en un Cursillo de Educació Femenina amb la conferència «El trabajo intelectual y el trabajo manual en la mujer moderna»» (Artero et Ortells, 2015: 112). A lo largo de su discurso reivindicó el derecho de las mujeres al trabajo remunerado y defendió que la maternidad no era el único fin que debían perseguir las mujeres en su vida, proponiendo diversas medidas para

que las éstas pudieran conciliar el ser madres con el trabajo remunerado. Pues será a finales del siglo xix y principios del xx cuando el modelo de mujer confinada al cuidado de la familia se transforme con las nuevas necesidades del capitalismo y la industrialización, ya que las mujeres, sobre todo del sector obrero, se verán con la necesidad de desempeñar diversos trabajos tanto dentro como fuera del hogar.

De hecho, la Primera Guerra Mundial será la que ponga en entredicho las ideas sobre la tradicional inferioridad física e intelectual de las mujeres, ya que durante el conflicto se hicieron cargo de los espacios laborales que habían dejado los hombres llamados a la guerra. En este contexto, nos explican los autores de este libro, surgirá la imagen de las mujeres modernas que presentaban un aspecto andrógino, las llamadas *garçonnes*.

Así pues, a partir de 1916, Leonor Serrano empezará a participar de forma habitual en diversos ciclos de conferencias relacionados con el tema de las mujeres. Esta actividad culminará en 1923 con la publicación de su libro *La educación de la mujer de mañana*. Es también destacable su participación en revistas de abasto nacional como *La Enseñanza*, lo que le hará granjearse ya en 1921 un lugar de suma importancia al lado de reconocidas feministas.

Durante el período de la Dictadura Militar de Primo de Rivera, Leonor Serrano recibió una beca de la jae, la cual tenía el objetivo de atraer a España los estudios sociales y pedagógicos que se estaban realizando en Europa. Así, Leonor Serrano estuvo durante cuatro meses viajando por Europa con el fin de visitar y estudiar el funcionamiento de las escuelas complementarias obreras y de adultos. Llegados a este punto cabe destacar que, aunque durante la Dictadura de Primo de Rivera se pretendió modernizar y universalizar el sistema educativo, también se llevó a cabo, tal y como nos apunta los autores, una sistemática restricción de libertades. De este modo, se prohibirá la enseñanza en otras lenguas que no fueran el castellano y una cantidad considerable de inspectores serán desterrados por sus ideas avanzadas como fue el caso de Leonor Serrano. Pero el exilio no frenó las actividades de esta inspectora de Primera Enseñanza, aprovechando este tiempo para ampliar su formación, estudiando derecho.

A pesar de esta limitación de libertades y aunque nos pueda resultar paradójico, tal y como nos dicen Artero y Ortells, fue la Dictadura de Primo de Rivera la que otorgó los primeros derechos políticos a las mujeres con la intención de conseguir apoyo para el mantenimiento del conservadurismo político en oposición de los progresistas y revolucionarios. Así pues, en el nombramiento de los miembros de la Asamblea Nacional Consultiva encontramos a trece mujeres, así como las primeras regidoras en los Consejos Municipales. Esto permitió que en las Cortes Constituyentes de la Segunda República fueran elegidas las primeras diputadas, en cuya constitución se acabaría por reconocer el sufragio universal, el matrimonio civil y el divorcio.

Leonor Serrano volverá de su exilio en 1930 e iniciará una gran actividad profesional, social y política. Con la proclamación de la Segunda República en 1931 las perspectivas de las mujeres comenzarán a cambiar y la educación también. De hecho, se publicó una Ley de Instrucción Pública donde se defendía la instauración

de una escuela laica, gratuita y basada en la coeducación y en la libertad de Cátedra. Con ello se pretendía formar a ciudadanos capaces de vivir en una sociedad democrática como la que se pretendía construir. En la Inspección pública también se apostó por la difusión entre el magisterio de las innovadoras técnicas educativas.

En este contexto, Leonor Serrano ingresará en el Colegio de Abogados de Barcelona como letrada, convirtiéndose en la primera mujer que actuó como defensor en un juicio en Barcelona, especializándose en la defensa de las mujeres como ya hemos mencionado más arriba. En cuanto a su vida política, Serrano se afilió al partido de la Unión Socialista de Cataluña, a partir del cual ocupará diversos cargos. Pero en 1933 dejará de lado su activismo político y publicará la primera parte de su libro *Diana o la educación de una niña*, en el cual se explicaba el desarrollo y la evolución cultural que debía seguir una niña que fuera educada a través de la pedagogía vitalista y activa.

Pero, cuando publique la segunda parte de *Diana* en 1936 se iniciará también la Guerra Civil que llevará a Leonor Serrano a experimentar terribles pérdidas. Primero, la muerte de su hijo en 1938 y un año más tarde la de su marido en el transcurso del camino que les llevaría al exilio en Francia. Este país acogió a Leonor Serrano durante unos meses hasta que decidió volver a Madrid para hacerse cargo de su madre. En este momento será cuando reciba la noticia de que la Comisión Depuradora de Inspección de Barcelona le había abierto un expediente, acusada de «izquierdista, racionalista y laica» (Segura, cit en Artero et Ortells, 2015: 152). Más tarde se le abrirá otro expediente en el Tribunal Militar de Responsabilidades Políticas, instándole su comparecencia, pero ella nunca se presentó. Morirá el 24 de abril de 1942 a los 52 años antes que pudiera saber su sentencia, la cual llegará tres años después y se establecerá que murió «por haber pertenecido a partido de izquierda, y haber proferido manifestaciones en contra de la religión y en favor de los rojos».

En definitiva, Inmaculada Artero y Miquel Ortells nos presentan a través del libro *Leonor Serrano, educadora i feminista en temps de canvis* la vida intensa de una inspectora de escuelas primarias y feminista a la que le tocó vivir en un tiempo convulso, siendo objeto de la represión franquista por los ideales progresistas que mantuvo. Así pues, considero que la lectura de este libro, además de ayudarnos a recuperar del olvido a una mujer que luchó por la emancipación de las mujeres y porque la educación se extendiera a toda la población, también nos puede servir como una ejemplificación de la situación de la educación y de las mujeres en el período de tiempo que va desde el Sexenio Democrático hasta la Guerra Civil Española. Finalmente, es destacable la clara redacción del libro que junto con la intercalación de fotografías de la época se invita a que la lectora o el lector se sumerja en el ambiente en que vivió la biografiada.

Laura Puerto Sánchez
Universitat Jaume I de Castellón

DJAMIL TONY KAHALE CARRILLO

El impacto de las APPS en la violencia de género.

Universidad de Córdoba y Diputación de Córdoba. Delegación de Igualdad y Mujer. Cátedra de Estudios de las Mujeres. Leonor de Guzmán, 2014.

157 páginas.

Djamil Tony Kahale Carrillo, Doctor en Derecho de formación, profesor titular de Derecho del Trabajo y de la Seguridad Social en la Universidad a Distancia de Madrid (UDIMA), estudioso de la violencia de género en todas sus manifestaciones y autor de otros libros de divulgación científica sobre la materia, ofrece en esta obra una visión del impacto de las nuevas tecnologías, específicamente de las APPS, en la violencia sobre la mujer.

La obra se divide en cuatro capítulos, de una extensión diferente cada uno de ellos, en función de la temática a abordar, flanqueados por un prólogo -elaborado por J. Andrés Sánchez Pedroche, Rector de la Universidad a Distancia de Madrid- y una introducción, en la que el autor presenta genéricamente los aspectos a desarrollar en la obra y unos anexos, de corte cuantitativo, en los que se pueden revisar cifras y estadísticas sobre indicadores de violencia de género y «femicidios» en Europa. La obra concluye con los apartados de «conclusiones» y «bibliografía», respectivamente.

En el capítulo 1, de corte eminentemente jurídico, el autor realiza una exposición y un desarrollo legislativo del principio de igualdad entre hombres y mujeres, centrándose no solamente en el ordenamiento español, sino también en el contexto internacional. El capítulo 2, directamente entroncado con el primero, bajo el título «Sexo, género y violencia de género» aborda aspectos tan singulares como las diferencias entre género y sexo y la significación de la violencia de género, en todas sus manifestaciones.

Por su parte, el capítulo 3 de libro, es nuevamente un capítulo con tintes muy jurídicos, en los que se explican y desarrollan pormenorizadamente cuáles son las competencias de la Administración General del Estado y Autonómica en Políticas de Igualdad. En él se explica, de manera específica, el caso concreto de la Comunidad Autónoma de la Región de Murcia, señalando que esta Comunidad ha sido, precisamente, la primera en promocionar un app y de la Comunidad Autónoma de las Islas Canarias, por sus peculiaridades específicas. Esta última a través del Instituto Canario de Igualdad ha impulsado las políticas de igualdad de oportunidades, con el objetivo concreto de facilitar las condiciones que hagan efectiva la igualdad de los hombres y de las mujeres en todas las esferas de la sociedad.

Llegamos, finalmente, al último capítulo de la obra, con el significativo título «Apps y violencia de género», en donde se explica, de un modo interdisciplinar, cuál ha sido el impacto de las APPS en la violencia sobre las mujeres. Son, quizás, las páginas de este capítulo, las más visuales de la obra, acompañando a cada pá-

rrafo numerosas viñetas e ilustraciones. Entre ellas se destacan las apps «LIBRES» y «Pillada por ti» del Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad. Así como, la app «Relación Sana» de la Comunidad de la Región de Murcia, y la app «SMS. Amor 3» de Instituto Canario de Igualdad. No obstante, en las conclusiones el autor señala alguna app de las Entidades Locales como es el caso de «Enrédate sin machismo» de la Consejería de Juventud, Educación e Igualdad y el Instituto Insular de Atención Social Sanitaria del Cabildo Insular de Tenerife.

La aplicación que mas destaca de los comentarios expuestos por los usuarios es «LIBRES», dado que existen doce opiniones de la tienda Google Play todas ellas con el fin de la aplicación.

Para facilitar una lectura ágil a las personas que se acercan a la obra, el autor incluye un apartado de abreviaturas y siglas. A su vez, muchos de los párrafos del libro están acompañados de ilustraciones, que facilitan una lectura amena y gráficos. Consideramos que esta obra ha venido a llenar un vacío existente, puesto que era necesario explicar, desde una perspectiva amplia, cuál está siendo el impacto de las nuevas tecnologías en un problema social de tan hondo calado como la violencia de género.

Como dato digno de señalar, cabe resaltar que la presente obra ha recibido el XVII Premio Leonor de Guzmán, otorgado por la Cátedra de Estudios de las Mujeres, institución directamente implicada en promover y desarrollar estudios desde diversas disciplinas en torno a la figura de la mujer.

Mercedes Raquel García Revilla
Universidad a Distancia Madrid (UDIMA)

Selección de artículos

Los trabajos presentados a *Asparkía. Investigació feminista* serán sometidos a la evaluación confidencial de dos expertos/as. En el caso de que los/as evaluadores/as propongan modificaciones en la redacción original, será responsabilidad del editor/a –una vez informado el autora o autora– del seguimiento del proceso de reelaboración del trabajo. Caso de no ser aceptado para su edición, se remitirán al autor/a los dictámenes emitidos por los/as evaluadores/as. En cualquier caso, los originales que no se ajusten a las normas de edición de esta revista serán devueltos a sus autores/as para su corrección, antes de su envío a los evaluadores y evaluadoras. Consultar Normas de edición en el siguiente enlace:

<http://www.e-revistas.uji.es/index.php/asparkia/about/submissions#authorGuidelines>

Envío de los artículos

Los/as autores/as omitirán su nombre, así como también la universidad o el organismo al que pertenecen, para asegurar la revisión ciega por pares. Para poder entregar el artículo es necesario registrarse a través de la plataforma Open Journal System, en el siguiente enlace: <http://www.e-revistas.uji.es/index.php/asparkia/user/register>. El sistema permite registrarse de manera gratuita así como subir archivos.

Próximos números monográficos de Asparkía

Asparkía 30 (2017)

Monográfico: Mujeres y saberes. En los límites de lo permitido

Edición a cargo de: Carmen Corona Marzol (Universitat Jaume I) corona@uji.es

Asparkía 29 (2016) (en prensa)

Monográfico: Miradas feministas que interrogan

Edición a cargo de: Maria Medina-Vicent (Universitat Jaume I) medinam@uji.es

Call for papers:

<http://www.e-revistas.uji.es/index.php/asparkia/announcement>

Selecció d'articles

Els treballs presentats a *Asparkia. Investigació feminista* seran sotmesos a l'avaluació confidencial de dos experts/es. En el cas de que els/les avaluadors/es proposen modificacions en la redacció de l'original, serà responsabilitat de l'editor/a – una vegada informat l'autor o l'autora– del seguiment del procés d'elaboració del treball. Cas de no ser acceptat per a la seua edició, es remetran al autor/a els dictàmens emesos per els/les evaluadors/es. En qualsevol cas, els originals que no se subjecten a les normes d'edició d'aquesta revista seran retornats als seus autors/es per a la seua correcció, abans del seu enviament als avaluadors i avaluadores. Consultar Normes d'edició en el següent enllaç:

<http://www.e-vestes.uji.es/index.php/asparkia/about/submissions#authorGuidelines>

Enviament dels articles

Els/les autors/es ometran el seu nom, així com també la universitat o l'organisme al que pertanyen, per a assegurar la revisió cega per parells. Per a poder lliurar els articles és necessari registrar-se a través de la plataforma Open Journal System, en el següent enllaç: <http://www.e-revistas.uji.es/index.php/asparkia/user/register>
El sistema permet registrar-se de manera gratuïta així como pujar arxius.

Pròxims números monogràfics d'Asparkia

Asparkia 30 (2017)

Monogràfic: Mujeres y saberes. En los límites de lo permitido

Edició a càrrec de: Carmen Corona Marzol (Universitat Jaume I) corona@uji.es

Asparkia 29 (2016) (en premsa)

Monogràfic: Miradas feministas que interrogan

Edició a càrrec de: Maria Medina-Vicent (Universitat Jaume I) medinam@uji.es

Call for papers:

<http://www.e-revistas.uji.es/index.php/asparkia/announcement>



Marina Tsvetáieva
EL RELATO DE SÓNIECHKA

Edició crítica i traducció de Maria García Borrás



Mª Carmen África Vidal Clavaramonte
LA MAGIA DE LO EFÍMERO. REPRESENTACIONES DE LA MUJER EN EL ARTE Y LITERATURA ACTUALES

Prólogo de Almudena Grandes



María José Gómez Fuentes
CINEMATOGRAFÍA LA MUJER EN EL CINE Y LA LITERATURA DE LA DEMOCRACIA

Prólogo de Ciro Pardo



Juncal Caballero
LA MUJER EN EL IMAGINARIO SURREAL. Figuras femeninas en el universo de André Breton



PREMIO NACIONAL DE EDICIÓN UNIVERSITARIA
MEJOR COLECCIÓN 2004

VOCES PROFÉTICAS. RELATOS DE ESCRITORAS FEMINISTAS DE ENTRESIGLOS (XIX-XX)

Selección, introducción y prólogo crítico a cargo de María Victoria Ordoz y Concha Barral y López



MUJERES MAXIMALISTAS

Selección, introducción y prólogo crítico a cargo de María de Céspedes y Leticia Vilagrosa



Sunil Nampashi
FÁBULAS FEMINISTAS

Introducción y traducción de Ana García Aragón



Pilar Godoy
IONES DE BLOOMSBURY

Prólogo de María Paz Zamora



Clotilde Mato de Tamar
AVES SIN NIDO

Edición crítica de Dora Sales Salvador
Prólogo de Gloria Marín



COLETTE UNIVERSAL

Laura Vilagrosa y Gabriel Llanos, eds.



Duquesa de Abrantes
RELATOS ROMÁNTICOS ESPAÑOLES

Edición y traducción de María Luisa Bergamín Tostel



María Pilar Matad Aznar
VIOLENCIA DE GÉNERO

Introducción y traducción de Ana García Aragón



María Iordánidu
LOKANDRA

Introducción, traducción de Piedad Jaume Martínez Gómez
Prólogo de la Khronoski Karalis
Edición de Helena Ruiz



Nieves Muñoz Muñoz
LOS ECOS DEL BANQUETE NO ESCRITO



Eua Mendieta
EN BUSCA DE CATALINA DE ERAUSO
Identidades en conflicto en la vida de la Monja Añerz



OLIMPIA DE GOUGES O LA PASIÓN DE EXISTIR

Edición de Margarita Bujá y prólogo de la autora
Introducción de Carmen Rodríguez
de Margarita Bujá y Elena Román



MUJERES EN LA HISTORIA DEL TEATRO JAPONÉS DE AMATENASU A MINAKO SEKI

Prólogo de Lolita



Clotilde Rafols-Ferri
Ni ZANAKO (MI HIJA)

Edición crítica y traducción de Teresa Ravera-Rodríguez



Itziar Pascual Oñate
LA AMAEN MANIAS GUERRERAS

ASOCIACIONISMO DE MUJERES Y ACCIÓN CULTURAL



Preu: 8 €

