



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA DEL NORTE
CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS
FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN
RELACIONES INTERNACIONALES

PODER Y JUSTICIA EN TRADICIONES AFRICANAS: LA MANSAYA DE MALI (1235-1255)

TESIS
QUE PARA OPTAR EL GRADO DE:
DOCTOR EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

PRESENTA:

JORGE ALBERTO TENORIO TERRONES

TUTOR PRINCIPAL
DRA. ROSAMARÍA VILLARELLO REZA
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR
DR. LOUIS VALENTIN MBALLA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SAN LUIS POTOSÍ

DR. AZAMIOU BARRY
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

CD. MX., ENERO 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

| | |
|---|-----|
| Contenido | |
| Índice de mapas, cuadros y figuras | 5 |
| Introducción | 7 |
| Capítulo 1. Aproximación conceptual | 20 |
| 1.1. El poder y la justicia como conceptos | 20 |
| 1.1.1. Poder y justicia en relaciones internacionales | 20 |
| 1.1.2. Poder y justicia como relación(es)..... | 27 |
| 1.2. El poder y la justicia en el África precolonial: visiones desde la antropología- ... | 32 |
| 1.2.1. Jacques Maquet | 36 |
| 1.2.3. Jean Rouch | 37 |
| 1.2.4. Colleyn y Jonckers | 42 |
| 1.2.5. Ellis y Haar..... | 43 |
| 1.2.6. Richard Verdier: la relación poder y justicia en el África precolonial. | 45 |
| Capítulo 2. Historia y método | 51 |
| 2.1. La historia como metodología en relaciones internacionales..... | 55 |
| 2.2. El sentido de la historia en África..... | 58 |
| 2.2.1. La historiografía sobre África..... | 64 |
| 2.3. La ruptura epistemológica de Cheikh Anta Diop | 69 |
| 2.4. La filosofía de la desmarginación..... | 71 |
| 2.5. Distancias estructurales y lógicas de pensamiento: la antropología de Robert Vachon..... | 72 |
| 2.6. Propuesta teórico-metodológica a partir de los estudios africanos..... | 74 |
| Capítulo 3. El poder y la justicia en tradiciones de África Occidental | 79 |
| 1.1. La noción de poder en pueblos de África Occidental | 80 |
| 3.1.1. El poder en el espacio yoruba | 82 |
| 3.1.2. El poder en el espacio <i>wolof</i> | 87 |
| 3.1.3. El poder en el espacio akan | 92 |
| 3.1.4. La noción de poder en el área cultural adja-fon | 97 |
| <i>Instituciones de los reinos adja-fon</i> | 97 |
| 3.2. La “Edad de oro” africana: del <i>tunka</i> de Gana al <i>kanta</i> Songhay..... | 103 |
| 3.2.1. Breve cronología de las estructuras jurídico-políticas sudanesas: la primera expansión del grupo mandé. | 106 |
| 3.2.2. El reino de Gana: auge y caída..... | 109 |

| | |
|--|-----|
| Capítulo 4. La mansaya de Mali | 113 |
| 4.1. Historiografía de la mansaya de Mali | 113 |
| 1.1.1. Las fuentes árabes..... | 114 |
| 1.1.2. Las fuentes europeas: el caso de Portugal | 116 |
| 1.1.3. Cartografía..... | 118 |
| 1.1.4. Las fuentes “locales” | 125 |
| 1.2. La versión dualista del origen de la mansaya de Mali:..... | 128 |
| 1.2.1. Los orígenes del pueblo mandé..... | 130 |
| 1.2.2. El Mandé antes de la conformación del mansayato. | 134 |
| 1.2.3. Sunyata Keita: el hacedor de paz | 138 |
| 1.3. La Constitución del mansayato | 150 |
| 1.3.1. La Carta del Mandé: fundamento de la organización social en la mansaya y del ejercicio del poder y la justicia | 151 |
| 1.3.2. Aspectos generales de la organización jurídico-política de la mansaya | 158 |
| Capítulo 5. Ejercicio del poder e impartición de justicia en la mansaya de Mali | 164 |
| 5.1. El mansa como expresión de la relación poder-justicia | 164 |
| 5.1.1. La entronización del mansa..... | 167 |
| 5.1.2. El equilibrio del poder y la justicia de la mansaya..... | 170 |
| 5.2. La distribución del espacio como expresión del poder y administración de justicia | 172 |
| 5.3. El poder y la justicia en la mansaya y su expansión al espacio regional africano: la reproducción celular organizacional..... | 182 |
| 5.4. Poder y justicia: el uno y la otra, el elemento gemelar y andrógino en las tradiciones africanas. | 189 |
| <i>El estado sistémico de la sociedad africana precolonial</i> | 191 |
| Consideraciones finales | 194 |
| Anexo | 202 |
| Fuentes de consulta | 205 |

Índice de mapas, cuadros y figuras

Mapas

| | |
|---|-----|
| Mapa 1. Los imperios de África Occidental..... | 13 |
| Mapa 2. La Comunidad Económica de los Estados de África del Oeste..... | 16 |
| Mapa 3. Áreas culturales de África occidental: yoruba, wolof, akan, adja-fon y mandé | 81 |
| Mapa 4. Las rutas comerciales africanas..... | 105 |
| Mapa 5. El Sudán histórico..... | 108 |
| Mapa 6. Portulano Dulcert..... | 120 |
| Mapa 7. Río Níger..... | 121 |
| Mapa 8. Portulano de Cresques..... | 123 |
| Mapa 9. Planisferio Cantino..... | 124 |
| Mapa 10. Extracto del mapa de Vidallestes..... | 125 |
| Mapa 11. Retorno de Sunyata..... | 145 |
| Mapa 12. La Batalla de Kirina..... | 149 |
| Mapa 13. Límites del Imperio en la época de Sunyata..... | 169 |

Cuadros

| | |
|--|-----|
| Cuadro 1. Perspectivas sobre el poder y la justicia en las relaciones internacionales | 21 |
| Cuadro 2. Tres escuelas de pensamiento europeo colonial sobre el poder..... | 44 |
| Cuadro 3. La noción de poder en tradiciones de África occidental..... | 102 |
| Cuadro 4. La jerarquía en la Mansaya..... | 163 |

| | |
|--|-----|
| Cuadro 5. Denominaciones del mansa..... | 165 |
| Cuadro 6. Distribución familiar de los kafo..... | 175 |
| Cuadro 7. La lógica del Absoluto..... | 189 |

Figuras

| | |
|---|-----|
| Figura 1. Sucesión histórica de los imperios sudaneses africanos..... | 15 |
| Figura 2. La metáfora antropológica del árbol..... | 51 |
| Figura 3. El tiempo en África..... | 77 |
| Figura 4. Propuesta tridimensional de los estudios africanos..... | 77 |
| Figura 5. Jerarquía familiar en la Mansaya de Mali..... | 176 |

Introducción

Cuando decidí hacer un estudio sobre el poder y la justicia, jamás pensé en lo complicado que podría ser, sobre todo, abordarlo en el tiempo y en el espacio en que lo había planeado – la región africana desde el siglo XXI –. De inicio no parecía una tarea complicada, sobre todo por la formación docente y de investigación en estudios africanos en la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM. Con casi una década de “experiencia” teórica, el *poder* parecía ser algo sumamente asequible e interesante. Sin embargo, la “realidad” a cada momento se imponía a la ilusión de la “intelectualidad”.

Asimismo, el marco referencial que me ha brindado el estudio sobre África me permitía evaluar de manera más crítica los estudios previos que se han realizado sobre el tema. “Pensar” de *otra* forma, ser consciente de *mi* etnocentrismo, reconocer que el concepto de poder es una noción que aparece en el corazón de las relaciones internacionales, ya sea en su linaje materno – la sociología – como en su linaje paterno – la ciencia política –. El poder se impone como una categoría masculinizada en donde el uso de *la fuerza* monopoliza las perspectivas y anula la imaginación. Su único contrapeso suele ser la figura idealizada de la justicia, llena de bondad y misericordia, la pareja femenina, iconizada en forma de mujer ciega (como si la mujer no tomara decisiones de manera consciente), del poder fuerte (*hard power*).

La justicia y el poder una vez estuvieron juntos, de hecho, eran parte de una misma realidad, y administraban a las sociedades con un propósito: mantener la armonía de los grupos humanos. A través de la justicia se busca evitar el conflicto, pero en caso de darse, existen métodos que hacen del ejercicio del poder y la administración de la justicia, herramientas que fomentan la reparación del daño, la rehabilitación y la reconciliación; en su ejercicio, la justicia y el poder no son sinónimo de condena o de venganza, *aquel* que practica el poder y la justicia no necesita de la *imparcialidad*, y la palabra es su arma más poderosa para llegar a la armonía grupal. Por un lado, administrar la justicia es hacer el bien a la persona,

que sólo puede ser concebida en función de los demás; por otro lado, el poder es velar por la aplicación de ese bienestar. En consecuencia, el poder es autoridad, ya que se ejerce y actúa buscando la justicia y la armonía del grupo. La noción ética y moral no se desligan de la justicia-poder, ya que esta relación estaba concebida desde la *dualidad diferenciada no conflictiva*, esa que se hace presente frente a las *oposiciones binarias jerarquizadas* de nuestro contexto.

Y quizás se podría argumentar que esto no es más que una estética de lo político, que se integra a la esfera jurídica del *deber ser*, sin embargo, el mito se encuentra en el *origen* de las civilizaciones. Toda historia es mítica en principio y suele confundirse con la noción del tiempo histórico, ese que codificamos y racionalizamos para no perdernos en la inmensidad espacial del tiempo. La dualidad justicia-poder es el resultado del tiempo social que incorpora la eternidad en ambos sentidos y que reflejan el estado (armonía-conflicto) del grupo. El tiempo social surge de un tiempo mítico que desarrolla un pensamiento histórico intemporal y esencialmente social. Es la energía o fuerza vital que descansa en la totalidad del grupo, que integra el mundo visible y tangible con el mundo no visible o intangible (sensible-insensible). Es decir, el ejercicio del poder y la administración de la justicia descansan en el plano terrenal y presente, pero se apoyan sin duda en un pasado ancestral. Es un ir y venir constante que toma la forma de un *aquí* y un *ahora*.

Precisamente este aquí-ahora es una de las preocupaciones principales de las relaciones internacionales, desde la perspectiva de un *presentismo* que suele ignorar el *historicismo* y *misticismo* que lo contextualizan. Y no es que las relaciones internacionales no sean históricas, sino que la separación de la(s) realidad(es) se han convertido en el árbol que nos impide ver el bosque.

Esto no quiere decir que sea tarea fácil la integración de las esferas; quizás en el ámbito de la individualidad es una imposibilidad, pero el trabajo grupal o interdisciplinario es una forma de superar este obstáculo, que, sin duda, no debe ser entendido como un “ponernos de acuerdo”. Cuando abordé las relaciones históricas entre África y América en una tesis de maestría, argumenté que los

internacionalistas nos habíamos convertido en los “antropólogos de escritorio” contemporáneos, ya que compartimos, junto con la antropología, el estudio de culturas diferentes, y eso, puede ser una ventaja frente a otros estudiosos; al mismo tiempo, esta “ventaja” se ha convertido en un argumento para hacer generalizaciones etnocéntricas perversas a partir del *estar ahí* etnográfico, como si el hacer trabajo de campo eliminará las distorsiones de la *realidad* a través de las percepciones.

Y es que el etnocentrismo, fue y ha sido un tema que encontramos en los textos *de ayer* que aquí analizamos y en los textos *de hoy* que siguen tomando al etnocentrismo como una categoría de análisis en un mundo cada vez más conflictivo y lleno de extremismos violentos.

Muchos de los argumentos presentados parten de una experiencia repensada, de esa reflexividad que hace pensar *nos*, que nos sitúa y contextualiza. Uno de los propósitos de este trabajo es reafirmar la importancia de *desmarginar* otros saberes, o lo que es lo mismo, ponerlos en el centro de los estudios sociales. Los conceptos sobre el poder que se refieren a la fuerza física, legitimidad, miedo, estrategias, influencias, control, seguridad, entre otros, son importantes y necesarios, sin embargo, se plantean de forma aislada o como un intento de monopolizar las perspectivas de análisis sobre el tema, pero, sobre todo, se han alejado de la noción de justicia.

La hipótesis de este trabajo es que, en tradiciones africanas, el poder y la justicia no son elementos incompatibles, ya que se vinculan y complementan a partir de las relaciones entre las personas y de los valores civilizatorios emanados de los contextos africanos.

El argumento de la hipótesis se diferencia de la tradición de la modernidad occidental y renacentista, a partir de la cual el poder no puede ser abordado a la luz de lo que es justo (la ética, la moral y la bondad derivadas de valores religiosos), y es justo esta distinción la que nos da pie para desarrollar el argumento principal sobre la relación poder-justicia.

Las perspectivas sobre el poder, es cierto, son muchas, pero hay una que sigue *dominando y subordinando* mentes. Un paradigma que violenta y paraliza de múltiples formas. Y una de ellas es la de escribir sobre el poder. Ahora bien, antes de que el lector comience a leer el texto, me parece pertinente hacer algunas aclaraciones sobre la forma en la que se estructura la investigación.

En el primer capítulo trataremos de reflexionar en torno a los ejes de análisis: poder y justicia. Para ello, haremos un breve recorrido por la historia de las relaciones internacionales sobre la concepción del poder y la justicia, ubicada disciplinariamente como una antítesis o como una suerte de oposición binaria jerarquizada, que ha constituido el primer gran debate en las relaciones internacionales, entre el realismo y el liberalismo – o institucionalismo –, debate que ha tenido sus versiones *neo* y subsecuentes en el desarrollo disciplinario. Son, además, dos conceptos que se encuentran en las discusiones clásicas sobre la organización de los sistemas sociales y del pensamiento filosófico. Son sin duda, una de las utopías de las relaciones internacionales: la creación de un orden internacional justo, con paz y seguridad.

El poder y la justicia han sido elementos claves para la construcción teórica, pero que indudablemente son tratados como campos separados, como si fueran dos mundos diferentes. Como veremos, el poder se convirtió en el elemento central en las relaciones internacionales, mientras que la justicia fue relegada al campo de las aspiraciones e idealizaciones, y, en consecuencia, como un área de estudio dedicada al Derecho Internacional. sin embargo, encontramos dentro de la visión realista en las relaciones internacionales, una huella que permite inferir que el poder y la justicia no necesariamente están separados. Es más, el poder y la justicia son conceptos que derivan del propio nacimiento de las relaciones internacionales como disciplina, ya que a partir de las ramas de la ciencia política y del derecho internacional es que se crea un nuevo campo de estudio. Entonces, la importancia de ambos conceptos son pieza fundamental para el estudio de las relaciones internacionales.

Además, los conceptos de poder y de justicia en la región africana merece una serie de advertencias que contextualicen la investigación. Ya sea que se hable o escriba sobre Asia, África, Europa, América u Oceanía, abordar una región no es cosa fácil, sobre todo si esa región está alejada de nuestra experiencia cotidiana e inmediata (pero que los libros de los especialistas en las materias nos acercan, y es por esos escritos que “entendemos” dichas regiones). Para ello, requerimos de un marco referencial mínimo que ayude en la comprensión y ubicación de los conceptos investigados.

Este marco referencial deberá ser primordialmente regional, es decir, entender que una región se caracteriza por cinco características, las cuáles son: proceso, cambio, forma, distinción y emergencia.¹El marco referencial regional trata de evitar las distorsiones naturales y culturales, que cualquier investigador tiene como producto de su propia experiencia, ya sea individual o social. Es decir, es un constante consejero de la percepción y la interpretación documental, así como de los juicios y prejuicios que acompañan la investigación.

Por ello, en la segunda parte del primer capítulo, se abordan las diferentes perspectivas que han separado o aislado al poder de la justicia, haciendo del poder un elemento de análisis de las sociedades “tradicionales” o precoloniales en África. Para ello hemos escogido algunas de las escuelas de pensamiento que regularmente coinciden con la empresa colonial europea o que reproducen a nuestro parecer, una visión parcial y a veces distorsionada de la historia de África, llegando a hacer proyecciones y análisis desde una visión “clásica” del poder. Así como en las relaciones internacionales encontramos visiones que reúnen al poder y la justicia, lo mismo sucede con los estudios antropológicos, en donde existen perspectivas que no desligan al ejercicio del poder del acceso a la justicia. Señalamos finalmente que en este apartado se trataron de escoger estudios que hubieran estudiado la región occidental de África sobre todo y que, además, fueran parte de la colonización francófona, sobre todo.

¹ En el trabajo *Las regiones de África y América alrededor del siglo XVI: Aframérica como la distinción del discurso*, describí a la región con estas cinco características. Sin embargo, las describí como territorios emergentes, lo cual habría que modificar ahora para describirlas como *espacios* emergentes.

Después del análisis de las perspectivas sobre el poder y la justicia en África desde las relaciones internacionales y en particular en lo que respecta a los pueblos de África, el segundo capítulo de la investigación tiene como contexto el fenómeno del etnocentrismo en el estudio de las regiones. La importancia del tema radica en que nos ubica espacialmente, es decir, nos indica desde dónde estamos observando y analizando al objeto de estudio, en este caso, el poder y la justicia en tradiciones africanas en el devenir histórico de la expansión del grupo lingüístico mandé², expresados de manera inicial con la aparición de lo que se conoce como el reino de Gana³ donde gobernaba el *tunka* en el siglo XI, pero que tienen su máxima expresión con el establecimiento de la *mansaya*⁴ de Mali, y más tarde, con la aparición del reino de los songhay o época de los *Kanta*, nombre con el cual se designaba a los reyes; todas estas estructuras político-jurídicas se desarrollan sucesivamente entre los siglos XIII y XVI, siendo un periodo de gran florecimiento en las culturas africanas, que se manifestaría de manera regional e internacional⁵.

Al hablar de estructura político-jurídica hacemos referencia a la noción de integración de poder y justicia, además de nombrar a cada estructura con el nombre con el que se le conocía en su lengua de origen. Para evitar confusiones, hemos decidido usar, además, los términos de reino, para organizaciones más pequeñas, a diferencia del término “imperio”, para organizaciones más amplias, esto con el fin de comunicar de manera más clara a qué nos referimos. Pensemos entonces al reino o imperio como análogos de las estructuras político-jurídicas de las tradiciones africanas, como el *tunka*, *mansa* o *kanta*.

² El grupo mandé se utilizará con minúscula como referente o como etnia articuladora de la mansaya o imperio de Mali. Cuando se use con mayúscula se referirá al espacio político que se conformó. No se omitirán desde luego otros grupos para el análisis de la investigación.

³ Se define como reino de Gana, para diferenciarlo del país actual Ghana.

⁴ En este momento es importante dejar claro que Mansaya es una equivalencia de lo que conocemos como Imperio. Es decir, una forma de organización político, jurídica, social y espacial en donde la figura que articulaba al poder y la justicia era la del *mansa*. Hacemos uso de este concepto como una analogía no comparativa de la forma de organización político-jurídica de las sociedades del Mandé. Es decir, es un concepto intercultural que nos ayuda a comunicar la idea del ejercicio del poder y de la administración de la justicia. La usaremos, junto con el concepto de imperio, para hablar de lo mismo, aunque se preferirá el término mansaya.

⁵ Por ejemplo, África no sólo tiene interconexiones al interior, sino que existen intensas relaciones con Asia y Europa, e incluso, para algunos investigadores como Pathé Diagne, llegó a tener contactos con América.

El etnocentrismo, entendido como una mentalidad que presupone la superioridad de un grupo sobre otro y hace de la cultura propia el criterio de interpretación y valoración de la cultura de otros grupos, es pues, una puerta de entrada a la metodología propuesta en los siguientes apartados.



Mapa 1. Los imperios de África Occidental

Fuente: <https://buckley6thgradehistory.pbworks.com/f/MapWAEmpires>

Una vez que tomamos conciencia del lugar desde donde realizamos las interpretaciones o descripciones, damos paso al problema del método. Esto es importante no sólo porque funciona como una guía en la búsqueda de lo no-sabido, sino porque le da forma y estructura a la investigación; también nos indica qué estudiamos y cómo lo estudiamos, es decir, es la consecuencia de tomar conciencia del etnocentrismo, lo cual, de acuerdo con Cheikh Anta Diop, es el primer paso para la elaboración de historia africana y su ruptura con el conocimiento llamado “científico” que se tiene sobre África.

El método nos señala entonces la posición desde la cual se observa o se investiga. Al mismo tiempo hemos elegido a la historia como una metodología para el estudio de las relaciones internacionales. En este sentido, no debemos confundirnos, no hablamos de utilizar simplemente el método histórico en las relaciones internacionales, sino que es el propio pensamiento histórico el que da forma y estructura a las relaciones internacionales. Hacer esto nos conduce inexorablemente a la idea del tiempo y el espacio en las relaciones internacionales, que son el *sustratum filosófico* de esta investigación. Abordar el tiempo en las relaciones internacionales es una perspectiva que considera al pasado como presente, y al futuro como presente continuo. Es decir, la centralidad del presente, característico de las relaciones internacionales, no queda desligado de los hechos históricos, es más, ni siquiera de los míticos.

Por lo tanto, aunado al contexto espacial (de los conceptos y las regiones), en el capítulo dos se añade el contexto temporal como una especie de coordenadas – no siempre ni necesariamente precisas – que nos permiten trazar no sólo la dirección, sino la forma del camino. El concepto de tradición es un eje fundamental en el estudio de las regiones, ya que es un articulador espacio-temporal que le da sentido a los hechos, las cosas, los valores, las costumbres y los sistemas en general. Las tradiciones de las regiones se nutren así de los procesos, los cambios, las formas, las distinciones y las emergencias. Paulin Hountodji lo describe como la desmarginación de los saberes endógenos.

Lo saberes endógenos contienen la esencia de las civilizaciones históricas de las regiones. Son, además, la materia prima con la que se constituyen las sociedades; es lo que da forma a los grupos humanos. Es a partir de dichos saberes que se conformaron las sociedades en el oeste de África, que construyeron formaciones sociales bastante bien estructuradas que se han denominado generalmente – para una mejor comprensión – imperios, los cuales se ubican entre el 800 y el 1591⁶ después de nuestra era, fechas que deberán entenderse sólo como referencia cronológica y no como una precisión matemática.

⁶ Ver mapa 1.

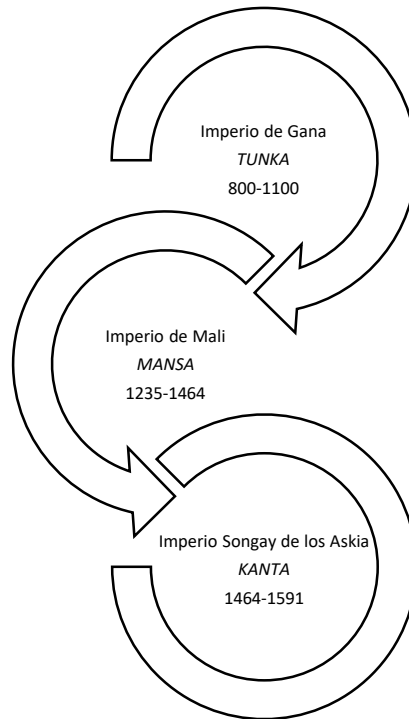


Figura 1. Sucesión histórica de los imperios sudaneses africanos

Se hace énfasis en el Imperio de Malí, durante el periodo 1235-1255. El imperio de Malí se entenderá como una confederación de hablantes del mandé, rama lingüística central de la que se desprenderán muchas otras como: soninké, bambara, malinké, yula, mandinka, soso, bissa, bobo, mende, lele, loko, samo, yaure, entre muchas otras. El mandé se extenderá por los actuales países de Guinea-Conakry, Malí, Burkina Fasso, Mauritania, Côte d'Ivoire, Liberia, Sierra Leona, Ghana, Nigeria, Benín, Senegal, Gambia y Togo. Como podemos ver, los pueblos ocuparán prácticamente toda la zona de África Occidental, lo que se conoce hoy como la Comunidad Económica de los Estados de África del Oeste (CEDEAO)⁷.

Una vez más se hace la advertencia de que tanto las fechas como los nombres usados en la investigación son constantemente tratados con prudencia, ya que la nominación y enunciación de cada uno de ellos proviene de una

⁷ Ver mapa 3.

semántica ajena a los pueblos africanos⁸, pero que sin duda son un punto de partida para los iniciados en el tema. Aun y con las dificultades lingüísticas que se presentaron durante la investigación, gracias a las crónicas árabes (traducidas al francés), los textos orales que han sido traducidos al papel y las fuentes europeas en inglés y francés particularmente, es que se desarrolló la investigación. El esfuerzo de nuestra traducción no es a partir del conocimiento de la lengua, sino a partir de los estudios africanos y de una reflexión crítica intensiva sobre las sociedades africanas, por lo que es ahí donde se concentra nuestra interpretación. Además, se han traído textos de la Universidad Cheikh Anta Diop y del Instituto Fundamental de África Negra de Dakar para complementar las fuentes de consulta, con lo cual se amplían los documentos que pueden ser revisados por los interesados en el tema.



Mapa 2. La Comunidad Económica de los Estados de África del Oeste⁹

⁸ Por ejemplo, en la mayoría de los casos, hemos cambiado la escritura “Dj” de la escritura y de la lengua francesas, por la escritura “Y” en español para mantener el sonido original en las lenguas africanas.

⁹ Imagen tomada de <http://actunet.net/monnaie-unique-cedeao-concertation-nouvelle-feuille-de-route-accelerer-creation/>. Mauritania formó parte de la Comunidad desde su creación y hasta el año 2000, fecha en que la abandonó.

La pregunta central de la investigación es ¿por qué y a partir de qué elementos hablamos de la relación poder-justicia? Una vez que hacemos una revisión histórico-conceptual de ambos términos, desarrollamos una segunda pregunta derivada de la primera: ¿cómo se expresa esta relación en las sociedades africanas a partir de las tradiciones? y particularmente, ¿cómo se expresa en la mansaya de Mali?

Para la investigación se propone retomar al poder y la justicia en tradiciones africanas como elementos relacionados entre sí, como dos caras de la misma moneda. Debido a ello, en el capítulo 3, esta relación, que se concibe de inicio desde el estudio del poder, se expresa mediante una reciprocidad intrínseca en el ejercicio del poder dentro de las tradiciones de algunos pueblos del África Occidental, como lo son: el mandé, el wolof, el yoruba, el akan, al adja-fon, entre otros. En África el poder es una expresión de justicia, y la justicia genera y reproduce al poder.

Para ello, ubicamos la relación poder-justicia en un tiempo histórico, entre los siglos XII y XV, pero centrándonos en el periodo 1235-1255. Este lapso pertenece a una época expansión y desarrollo de las formaciones sociales en África¹⁰; durante este periodo encontramos lo que autores como Cheikh Anta Diop¹¹, o recientemente Yoro Fall¹², llaman la iniciativa histórica. Esto quiere decir que los africanos tienen en sus propias manos – y mentes – las decisiones políticas, económicas y sociales para el desarrollo de sus pueblos. Es justo en este periodo que se encuentra la mansaya de Mali, constituida en el 1235, durante el periodo de la *Edad de oro* africana, la cual hace referencia a la etapa del África de la iniciativa histórica. Llamarla Edad de oro no sólo es una cuestión simbólica,

¹⁰ Cabe resaltar que ya desde el siglo XII podríamos hablar de un esplendor de las sociedades africanas, ya que, a diferencia de la etapa “oscurantista” o Edad Media occidental, regiones como Asia, África o América, pasaban por un periodo de gran florecimiento de civilizaciones, de técnicas y de desarrollo. Por ejemplo, en el siglo XII, el reino de Gana ya era una estructura reconocida por el mundo mediterráneo, como lo pueden constatar los viajes y expediciones de diversos historiadores árabes o musulmanes.

¹¹Théophile Obenga, “La rupture épistémologique de Cheikh Anta Diop” en Fabien Adonon, *Antología de Estudios Africanos*, FCPyS, UNAM, vol. I, México, 2003, pp. 35-43.

¹²Yoro Fall, “Historiografía, sociedades y conciencia histórica de África” en *Antología de Estudios Africanos*, FCPyS, UNAM, vol. I, México, 2003, pp. 99-119.

es también una expresión literal ya que, en aquella época, el oro fue un producto que se comercializaba masivamente en la mansaya de Malí, junto a la sal y el conocimiento (los saberes). Es decir, era una región, dentro del continente africano, que estaba constituida por sociedades comerciales y del conocimiento.

En el capítulo 4 se sostiene que el ejercicio del poder en tradiciones africanas se relaciona con la justicia, debido a su base ética fundamental que, para el caso del espacio mandé, se expresará desde su constitución – en el doble sentido de la palabra, como documento (oral) fundacional y como formación – y hasta su “desaparición” formal como imperio o como entidad dominante.

El capítulo 4 está constituido por tres partes. la primera es parte de la metodología propuesta en la tesis para los estudios africanos aplicada al caso de la mansaya de Malí.

La segunda parte es un breve análisis de los orígenes del imperio basados en aquellos estudios que han hecho una revisión histórica comparada desde las tradiciones orales y desde las fuentes escritas, es decir, desde la historiografía.

Este recorrido de reflexión histórica es relevante por tres propósitos: abonar al conocimiento de una parte de la historia de África Occidental como elemento fundamental de la historia universal, ya que al mismo tiempo es una crítica a la omisión e invisibilización de hechos históricos internacionales que deben ser conocidos. El segundo propósito es dar muestra de que el poder y la justicia en la conformación de la mansaya de Malí es una regularidad histórica del espacio geolingüístico que estudiamos. Y el tercer propósito es reflexionar sobre la importancia de la doble raíz histórica africana que desmitificaría la forma de abordar la tensión entre el islam y las tradiciones africanas; lo cual se profundiza con el estudio de las tesis sobre el origen de la mansaya de Mali.

La tercera parte es la organización de la mansaya de Mali que muestra la forma en que el poder estaba ligado a la justicia, particularmente a partir del juramento de los cazadores de Mali.

Finalmente, en el capítulo 5 se observa al poder y la justicia a partir de los elementos constitutivos de la mansaya y se intenta demostrar que la relación poder-justicia está presente en la organización y en la constitución del espacio jurídico-político que conformó Sunyata y sus aliados. Además, se abordan las perspectivas y propuestas de análisis que se derivan del estudio del poder y la justicia como relación, ya que a partir de ello podemos abrir distintas líneas de investigación en los estudios sobre África, particularmente en temas como el Estado, la colonización, la resolución de conflictos, entre otros. En esta parte incluimos una proyección regional de lo que significó la mansaya de Mali para el espacio africano de la época, ya que su forma de organización fue replicada en otros espacios del continente gracias a la difusión y conocimiento que alcanzó a partir de uno de los mansas más reconocidos como lo fue Mansa Musa I.

Capítulo 1. Aproximación conceptual

1.1. El poder y la justicia como conceptos

1.1.1. Poder y justicia en relaciones internacionales

A continuación, estableceremos las concepciones de la tradición internacionalista para abordar el poder y la justicia, a partir de una literatura ampliamente conocida de los principales teóricos occidentales que tienen su origen en disciplinas como la sociología, el derecho y la ciencia política, pero que fueron reunidos por la disciplina de relaciones internacionales como parte del discurso de la multidisciplinariedad, que poco a poco fue realizando ciertas aportaciones primero desde la perspectiva internacional, y después desde la globalidad.

Es importante señalar que, si bien las relaciones internacionales tienen su “origen” en el pensamiento anglo-europeo, y por lo tanto son parte de la modernidad occidental, el discurso disciplinario se ha ido ensanchando, a tal grado que los estudios regionales y sus aportaciones en los problemas internacionales han ido ganando terreno.

Así pues, el breve recorrido que haremos por los debates teórico-metodológicos servirán para argumentar que, el poder y la justicia, han sido “tradicionalmente” vistos y estudiados como campos separados e incluso como lógicas contradictorias en las relaciones internacionales. En primera instancia, se puede pensar que en la “teoría realista” se manifiesta más profundamente esta distinción conceptual y relacional. Sin embargo, como veremos, sucede lo contrario. Si bien el realismo ha sido la base en la que se sustentará esta división o separación del poder y la justicia, en sus bases encontramos que es la que ha propuesto la relación poder-justicia de manera más clara. Pero como veremos más adelante, el realismo no sólo es una teoría, sino una cosmovisión que permea el pensamiento disciplinario.

Con el propósito de resumir las ideas generales, se presenta un cuadro comparativo que describe las perspectivas más representativas de las escuelas de

pensamiento en las relaciones internacionales. No es un estudio exhaustivo del mismo, ya que no es el objetivo de esta investigación profundizar en ello. Sin embargo, sí es fundamental y muy ilustrativo de la noción de poder y justicia que trabajaremos más adelante.

| Perspectiva | Poder | Justicia |
|--|--|--|
| Realismo “clásico” | Noción de poder “relacional” y basada en los recursos.. | Principio moral supeditado a la razón de Estado. La justicia se alcanza mediante el principio de diferenciación y equilibrio de poderes. |
| Interdependencia (idealismo o institucionalismo) | Equilibrio de poder. Noción de sensibilidad y vulnerabilidad. Análisis relacional. | No es un concepto central. Aparición del término “cooperación” y “orden”. |
| Constructivismo | Uso y aplicación del concepto de poder. Valores. | Justicia como parte de las ideas. |
| Racionalismo, funcionalismo | Equilibrio de poder; poder supraestatal o centralizado. | La justicia como orden |
| Posmodernismo | Poder como conocimiento. Estructura de valores. | Justicia relativa |
| Teoría crítica | Poder como hegemonía | La justicia como autonomía |

Cuadro 1. Perspectivas sobre el poder y la justicia en las relaciones internacionales. Cuadro de elaboración propia a partir de los cursos de “Teorías de Relaciones Internacionales” de la maestría en Estudios Internacionales en la FCPyS de la UNAM impartidos por el Dr. Héctor Cuadra.

En términos generales, se colocan de manera progresiva estas formas de abordar al poder en consonancia con los debates tradicionales en relaciones internacionales.

En primer lugar, el realismo descansa sobre una concepción relacional del poder y una noción de justicia supeditada al poder. Dos de sus principales exponentes son H. Morgenthau y Raymond Aaron, este último con la diferencia de analizarlo desde una visión sociológica e histórica. La idea de aportar orden y

significado a los fenómenos en los que se quiere influir o incidir, sería la trayectoria que llevaría a H. Morgenthau a desarrollar una serie de principios morales. Así, enuncia los siguientes principios que abordan al *poder* y la *justicia*: el principio de la razón, que descansa en el poder del Estado; el principio del interés definido en términos de poder, que es el enlace entre la razón y los hechos; y el principio de la moralidad. A partir de estos principios, el nacimiento y la evolución de las relaciones internacionales se enmarca por los estudios e investigaciones académicas europea y anglosajona, lo que hizo natural que el *poder* y el realismo fueran la principal herramienta teórico-metodológica para explicar lo que acontecía en el mundo.¹³

Sin embargo, es de subrayar que la teoría realista fue distanciada de su valor relacional (poder-justicia) para concentrarse en la idea del poder como elemento central. Un ejemplo se da dentro del debate jurídico-político el Estado no es parte de un sistema ideal de normas, sino una asociación de dominación que opera en la realidad de la esfera del ser, y no en la del deber ser. Por lo que el *poder* corresponde a una correlación de fuerzas en donde existen dominados y dominadores.¹⁴

Esta idea parte de la metodología de los tipos ideales de Weber, en donde comprender la realidad que nos rodea y su especificidad es la tarea de la ciencia social.¹⁵ El Estado, como organización territorial soberana, es creador supremo de normas; por lo tanto, es creador del derecho. El Estado será juez y parte en el terreno de la *justicia*. Este debate entre los juristas y los políticos es un debate presente en las relaciones internacionales, ya que vuelve a introducir el tema de la moral y la ética, es decir, el debate entre el individualismo y el comunitarismo.

Por su parte, al abordar el debate entre realistas e idealistas, el autor Richard Ned Lebow hace una crítica a la noción de *justicia* y a la *razón de Estado*.

¹³ Hans J. Morgenthau, *Política entre las naciones. La lucha por el poder y la paz*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, 1986, pp. 11-26.

¹⁴ Cfr. Hermann Heller (trad. Luis Tobío), *Teoría del Estado*, FCE, México, 1972, pp. 141-154.

¹⁵ Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* (trad. José Medina E., et. Al.), FCE, México, 1964, pp. 5-35.

Lebow centra su atención en la moralidad y la política. Argumenta que lo que distingue al realismo clásico de las nuevas propuestas, es el uso del *poder* en la política internacional y, en consecuencia, la ausencia de moralidad como factor determinante. Señala la distinción entre autoridad legítima y control, haciendo notar que el *poder* únicamente puede lograr el control; mientras que el *poder* y la moral juntos pueden lograr la autoridad legítima. La autoridad legítima permite a un país conseguir su interés nacional con la cooperación de otros, mientras que el control (que es el uso de la fuerza) resultará en la inevitable caída o ruina de los estadistas. El debate entre realistas e idealistas da como resultado una noción más *suave* del poder que desarrolla la noción de justicia en el campo de las instituciones internacionales y de la interdependencia.¹⁶

De acuerdo con los estudiosos de la interdependencia, el poder es un concepto analítico al mismo tiempo que un mecanismo retórico (sin duda es la concepción idealista desde Sócrates). Como retórica, supera los discursos de la seguridad nacional y del equilibrio de *poder*; y como concepto analítico distingue la simple cooperación e interconexión en las relaciones políticas, con la diferenciación en función del costo-beneficio que implica una dependencia compartida, cuya influencia de modelos matemáticos y del paradigma económico dominante después de la segunda guerra mundial es indudable¹⁷.

Para el modelo de la Interdependencia, el poder tiene principalmente dos dimensiones: la sensibilidad y la vulnerabilidad. En un supuesto de diferenciación, donde existe un equilibrio relativo hasta cierto punto, el poder de un Estado se medirá en función del impacto que tengan los momentos de crisis internacionales en éste. Es decir, cuánto mayor sea el impacto, ya sea positivo o negativo, se puede hablar de interdependencia.¹⁸

¹⁶ Cfr. Richard Lebow, *The Tragic Vision of Politics: Ethics, Interests and Orders*, Cambridge University Press. Cambridge, 2003, pp. 405.

¹⁷ Cfr. Joseph Nye y Robert Keohane *Poder e Interdependencia. La política mundial en transición*, GEL, Buenos Aires, 1988, pp. 305.

¹⁸ *Idem*

Esto se explicaría perfectamente en un ambiente de asimetrías estatales, en donde existe la reacción ante el impacto, es decir, la capacidad de un Estado para responder a los momentos de crisis.

Así pues, en función de los costos o beneficios que se calculen respecto a una decisión de política mundial – enmarcada en un régimen de organizaciones internacionales –, el estadista podrá optar por el uso de la fuerza o por otros mecanismos.

Estos otros mecanismos son abordados por corrientes como el racionalismo, el funcionalismo y el constructivismo, considerados como una “vía media” entre el liberalismo y el realismo, entre el pesimismo y el optimismo. Comparten ciertas características como: la incompatibilidad con una teoría progresista, la condición de anarquía de la que parten, el escepticismo respecto a las reformas de largo alcance, no ven al sistema internacional como un estado de guerra, y creen en la existencia de una sociedad internacional de Estados. En este sentido los racionalistas como Wight resaltan la existencia de un orden relativo que sorprende en una sociedad anárquica. Wight señala a las regiones como unidades lingüísticas y culturales que emergen en la sociedad. La diferenciación cultural es parte de una sociedad de Estados.¹⁹

Otro autor, Hedley Bull, cree lo contrario, ya que para él no es necesario que exista esta unidad cultural para que exista una sociedad internacional. Esta afirmación se basa en la distinción que se hace entre sociedad internacional y sistema de Estados (en donde los intereses comunes son los que articulan el sistema).²⁰

Los funcionalistas no creen que este *poder* soberano supraestatal sea necesario para la existencia de un orden. Las sociedades de Estados son comunidades políticas (con filosofías y culturas de gobierno diferentes) que no utilizan de manera unilateral su fuerza o poderío en sus relaciones.

¹⁹ Andrew Linklater, “The achievements of critical theory” en S. Smith, K. Booth, y M. Zalewski, *International Theory: Positivism and Beyond*, Cambridge University, Cambridge, 1996, pp. 279-298.

²⁰ Cfr. Hedley Bull, *La sociedad anárquica: un estudio sobre el orden en la política mundial*, Los libros de la Catarata, Madrid, 2005, pp. 370.

Ahora bien, uno de los últimos debates en relaciones internacionales incluye a los racionalistas, quienes se interesan en el proceso por el cual el sistema de Estados se transforma en una sociedad de Estados, así como en las normas e instituciones que dan estabilidad y civilidad a dicha sociedad. Para ello suponen la existencia de una solidaridad entre Estados que refuerza la legalidad de la sociedad internacional. Uno de los aspectos que más interesan a los racionalistas en la vinculación entre lo interno y lo externo, y cómo los Estados concilian dichos intereses y principios²¹.

Los racionalistas cristianos llegaron a la conclusión de que el “mundo occidental” había privilegiado el orden, y “los otros” han privilegiado la *justicia*. Para los racionalistas la respuesta a las diferencias reconciliables entre estos dos mundos se encuentra en dos temas: en la incorporación de ideas no occidentales (revisadas) a la legalidad internacional y en la práctica diplomática²².

Una de las aportaciones más importantes desde el constructivismo será la de la justicia como equidad, concepción ligada a la teoría de la justicia distributiva de John Rawls²³, la cual puede ser aplicada al ámbito de las relaciones internacionales.

Otra de las corrientes que se concentra en la noción de poder es la visión posmoderna, que se ubica en el debate con el racionalismo. El autor R. Devetak, destaca que el posmodernismo aporta 4 elementos a las relaciones internacionales: la relación *poder-conocimiento*, la estrategia textual, el abordaje del concepto de Estado, y la reconceptualización de lo político.²⁴

Dentro de la disciplina, la relación *poder-conocimiento* se aborda desde la perspectiva de la soberanía. Junto a ello, es interesante que se analice la visión no esencialista del *poder*, es decir, la contextualización del concepto, no visto ya como algo dado, como una entelequia (alejándose de la postura positivista), sino

²¹ Andrew Linklater, *Op. Cit.*, pp. 279-298.

²² *Idem*

²³ John Rawls (trad. Ma. Dolores González), *Teoría de la justicia*, FCE, México, 2012, pp. 549.

²⁴ Richard Devetak, “Postmodernism”, en Scott Burchill y Andrew Linklater (et.al.), *Theories in International relations*, Palgrave MacMillan, New York, 2005, pp. 181-208.

como una práctica (alejándose del relativismo “radical”) y un ejercicio interpretativo y valorizado. Se rescata el pensamiento de Foucault al desentrañar la estructura no visible que está detrás de la práctica del *poder* (valores, principios, discursos). Recordemos que la noción de *poder como conocimiento* es una de las diferencias del pensamiento posmoderno que rescata lo que podría denominarse en algunas ocasiones como neomarxismo.²⁵

Desde la propuesta deconstructiva de Derrida²⁶ se abordan las oposiciones binarias jerarquizadas, propuesta de la cual podemos deducir que la noción de *poder* estaría por encima de la noción de justicia, ya que la lógica binaria explica que una esté sobre otra, una valorización subjetiva que podemos reducir a los términos en que Durkheim lo hizo con lo profano y lo sagrado al abordar sociedades no estatales o no europeas²⁷.

Ahora bien, para que la noción de *poder* no se circunscriba al Estado, Devetak señala la forma en la que el posmodernismo puede abordarlo desde una *cuasi-fenomenología*, es decir, de las realidades que percibimos a partir del Estado: la violencia, la identidad política en términos de las fronteras, y el cómo se gobierna a partir de estas premisas. Devetak concluye que debemos ir más allá del paradigma de la soberanía, es decir, del estatal, ya que la exclusión inherente a esta perspectiva problematiza las cuestiones de identidad(es) política(s) a través de la desterritorialización de la soberanía. La idea se retoma con Deleuze y Foucault al señalar de manera contundente que quien piense que tomar el *poder* significa tomar el Estado o que el contra-Estado es ejercer el *poder*, se equivoca.²⁸

En otro sentido, la teoría crítica en relaciones internacionales hizo un aporte desde la metodología plural, su eje articulador es la noción de emancipación, es decir, la búsqueda de autonomía en el viejo marco de las teorías de relaciones internacionales desde una perspectiva académica, y la autonomía de un *poder* hegemónico por parte de los Estados (en principio) en el ámbito político y

²⁵ Cfr. Deleuze, Gilles (José Vázquez Pérez trad.), *Foucault*, Ed. Paidós, México, 1987, pp.170

²⁶ Cristina de Peretti, *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 208.

²⁷ Emile Durheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, 1982, pp. 21-42.

²⁸ Richard Devetak, *Op. Cit.*, pp. 181-208.

económico. La libertad, la igualdad y la *justicia* serán también los fundamentos de la teoría crítica, los cuales pueden ser vistos como contradicciones de esta teorización pero que son a la vez la base de su reflexividad.

En sus orígenes, la Teoría Social está muy cercana al pensamiento de “los clásicos”, pasando por Marx, Kant y Hegel hasta llegar al discurso de J. Habermas. La idea de una organización política autónoma es la que permea dicha propuesta teórica, que además del análisis, busca siempre cambiar el mundo que la rodea. Lo que habría que cuestionar es si se busca el cambio en el sentido de hacer a la “comunidad” más justa, o si se buscan cambios estructurales al sistema (internacional).

En conclusión, el poder y la justicia son elementos que aparecen en la teorización de relaciones internacionales, conceptos a partir de los cuales se ubicó el realismo como la visión original de la disciplina. Junto a estos conceptos, aparecerá más adelante la economía política internacional ligada a factores como la guerra o la carrera armamentista. Con estos conceptos, se desarrollan debates en la disciplina (racionalista, idealista o institucionalista y post-positivista-reflexivista), los cuales se intentan organizar y ordenar (*¿hacer justicia?*) en un ámbito cada vez más problemático. A pesar de todo, el *poder* se constituye como una variable clave para Relaciones Internacionales. Sin embargo, se cuestiona la naturaleza, la constitución y el ejercicio del *poder* para no simplificarlo mucho.

La modernidad occidental intenta mantener el orden a través de acuerdos y de esa manera progresar, al mismo tiempo – pero en menor medida – que promueve principios elementales de *justicia*. He aquí una de las interpretaciones que señala que el *mundo occidental* se ha inclinado por la idea del *poder* y el orden, mientras que la *justicia* es un ideal buscado por *culturas diferentes*, por los “otros”.

1.1.2. Poder y justicia como relación(es)

Hemos visto cómo el poder y la justicia son tratados por separado en la mayoría de los autores, o cómo la justicia se supedita a la noción de poder. Para Luis

Dallanegra, la justicia no es una variable que dependa de una noción ética, sino que depende directamente de una noción político-económica²⁹.

El poder ha sufrido distintas transformaciones que se conectan con la forma en la que concebimos el mundo, en otras palabras, de cómo se estructura el mundo o de quiénes lo estructuran. Así, después de la Primera Guerra Mundial, el mundo quedó bajo una estela de miedo de que pudiera repetirse las atrocidades vistas en dicho conflicto. Para evitarlo, se creó en el ámbito internacional la Sociedad de las Naciones, la cual se pronunciaba principalmente por la justicia y la paz entre las naciones, emanada de todos aquellos países que sufrieron la guerra, pero que en sus inicios no contaba con la participación de los Estados más “poderosos”, como EE. UU. – quien nunca se incorporó – así como la entonces Unión Soviética, Reino Unido o Alemania.

Como sabemos, la Sociedad de las Naciones fracasó. El periodo entre guerras demostró que no existía una verdadera organización internacional en ningún ámbito. En lo económico y lo social, la gran crisis de 1929 provocó el colapso de las políticas económicas, lo que repercutió en el bienestar social de la mayoría de los pueblos. En lo político, el desastre culminó con el inicio de la Segunda Guerra Mundial. Este conflicto puso en tela de juicio la estructura de poder y justicia que se intentaba establecer, en donde la idea de “conflicto” no estaba permitida. Esta creencia sería rápidamente eliminada.

Para Luis Dallanegra, el realismo sistémico estructural es una forma de abordar a las relaciones internacionales que retoma dos características: por un lado, el realismo no es visto como una teoría sino como una “cosmovisión”. Se diferencia de una teoría realista en cuanto que no comete el error de descontextualizar al poder, es decir, de circunscribir a las relaciones internacionales a lo que los “poderosos” decidan. El realismo se intenta ajustar a una realidad mucho más amplia, por ello es sistémico; incluye a los que “carecen de poder”, a los “débiles”. Además, es estructural porque atiende o privilegia la

²⁹ Cfr. Luis Dallanegra Pedraza, *Realismo-Sistémico-Estructural: La Política Exterior como "Construcción" de Poder*, (Córdoba, Argentina, Edición del Autor, 2009). Revisado en <http://luisdallanegra.bravehost.com/Realismo/capitu6.htm>

estructura del sistema sobre sus partes. En suma, el realismo sistémico estructural, entendido como cosmovisión, es una perspectiva totalizadora³⁰.

En este sentido sigue existiendo la noción de que el poder es una cualidad y una propiedad. El poder *se tiene*. Ya M. Foucault nos había recordado que el poder no se posee, se ejerce. La noción de poder en la región africana rescata esta idea de la posmodernidad: el poder opera. Sin embargo, el poder en tradiciones africanas también *se tiene*. Es decir, no sólo es una actividad, también es una cualidad de todo ser vivo, ya que el poder es energía. No es exclusivo de unos cuantos, pero sí requiere de disciplina y responsabilidad. Esta energía aumenta o disminuye conforme a nuestras acciones, y el ideal será siempre aumentar esta energía.

Otra diferencia respecto al poder en tradiciones africanas es que la estructura y las partes son igualmente importantes por una razón: en África la persona es en función de los demás, por lo que el ejercicio del poder se encuentra al mismo tiempo en una y todas las personas. Una característica del poder será entonces la *simultaneidad* como cualidad.

La gran mayoría de los teóricos del poder y la justicia recurren a la tradición grecolatina, y los africanos no escapan a ello. Tanto Fatou Kiné Camara³¹ en su texto sobre el poder y la justicia como Luis Dallanegra³² recuerdan los diálogos de Platón como punto de inicio para el debate sobre esta relación. Dichos razonamientos, que incluyen a Sócrates, Trasímaco y Calicles, tienen en común la noción de *naturaleza*, es decir, el poder naturalmente crea derecho. Se infiere que la justicia es lo que digan los poderosos, y esto es natural en un mundo donde los poderosos están sobre los débiles, no es una cuestión moral o de valores, sino de naturaleza.

De nueva cuenta se cae en la jerarquización donde uno es más que otro, en donde existe una oposición binaria: el fuerte y el débil. Se incluye también la

³⁰ *Idem*

³¹ Fatou Kiné C., *Pouvoir et justice dans la tradition des peuples noirs. Philosophie et pratique*, L'Harmattan, París, 2004, pp. 19-20.

³² Luis Dallanegra, *Op. Cit.*

noción de *superioridad*. Y más aún, Sócrates menciona que el fuerte o el poderoso no siempre es el mejor, por lo que la razón impera sobre la realidad. Una cuestión ética y moral que pone a prueba la noción de la naturaleza humana que más tarde retomarían los teóricos de las relaciones internacionales y que iniciaría el debate entre realismo e idealismo³³.

Existe un punto de coincidencia entre el discurso del realismo sistémico estructural y el de esta investigación, y es que al final, el poder y la justicia son importantes para mantener una tradición o *status quo* o estado general de las cosas. Aun y cuando el poder prevalezca sobre la justicia, es decir, el orden sobre la razón o la verdad, invariablemente los excesos pondrán en peligro ese orden establecido; la legitimidad tarde o temprano se eleva sobre la legalidad y sobre el derecho creado por los poderosos.

Otra idea que prevalece desde los griegos y hasta Maquiavelo³⁴ es la noción de poder relacionada con la fuerza física. En un contexto donde las diferencias son arregladas con enfrentamientos corporales, es decir, todavía bajo un estado de naturaleza – física y humana –, el poder y la justicia no pueden ir de la mano. Nadie señala al león por comerse al antílope, es natural, incluso es parte del equilibrio de la naturaleza. Sin embargo, lo que nos hace humanos nos separó hace mucho tiempo de los animales, por lo que este estado de naturaleza debiera ser superado.

El poder no radica exclusivamente en la fuerza física sino en la autoridad del soberano, rey o jefe, en los valores que construimos como sociedad, es decir, naturaleza y cultura se mezclan. Por supuesto que la fortaleza física de un jefe, un soberano, un rey o un emperador es importante, a ella está ligada y muchas veces simbolizada la salud de un pueblo y su prosperidad, sin embargo, un rey fuerte físicamente no se sostiene solamente sobre sus piernas, el poder es autoridad, y la autoridad es un valor.

³³ Fatou Kiné C., *Op. Cit.*, pp. 20.

³⁴ Nicolás Maquiavelo (trad. Miguel Ángel Granada), *El Príncipe*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, pp. 170.

Para Dallanegra, la construcción de poder es importante para los “débiles”. Es más, se tienen mayor consideración con aquellos que están en esta vía de la construcción, que con aquellos que sólo esperan el apoyo del más fuerte, es decir, no existe una idea asistencialista en el sentido estricto de la dependencia. Una idea que retoma Dallanegra de Tucídides es la virtud de la prudencia, que, para los griegos, era fundamental. Los límites del fuerte, del poderoso, le asegurarán una larga vida; idea que está en la relación poder-justicia de la tradición africana. Pero los límites no son sólo los que se impone a sí mismo el hombre, sino los que su contexto le impone también.³⁵

Por eso la noción de poder, para algunos autores como Raymond Aaron es relacional más que conceptual. No puede definir al poder sólo en función de los recursos, sino en relación con su entorno. Nicolás Creus pone de manifiesto esto cuando hace un recorrido por la noción de poder en las relaciones internacionales, centrándose sobre todo en la perspectiva realista y su explicación a partir de la posesión de recursos.³⁶

Nicolás Creus recurre a las tres dimensiones del poder para establecer una narrativa que vaya más allá del debate tradicional, pero que finalmente incorpora, inevitablemente, el debate entre realismo e idealismo a través de las instituciones. Sin embargo, opta por la vía del constructivismo y retoma a Alexander Wendt y Stefano Guzzini para argumentar que el poder, como *constructo* social, se fundamenta en el significado dado y el orden social establecido³⁷. Si bien no es exactamente lo que plantea el posmodernismo o las perspectivas reflectivistas, el conocimiento es poder.

Por lo tanto, el significado y conceptualización del poder ha pasado del ámbito de la fuerza física, al campo de la moral, de lo político, de lo económico, y finalmente al de la construcción de conocimiento. Sin embargo, la *realidad* nos

³⁵ Luis Dallanegra, *Op. Cit.*

³⁶ Cfr. Nicolás Creus, *El concepto de poder en las relaciones internacionales y la necesidad de incorporar nuevos enfoques*, Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad de Chile, no. 175, 2013, pp. 63-78.

³⁷ *idem*

muestra, como bien lo sugiere el constructivismo, que más allá de preguntarnos *qué es el poder*, habría que concentrarnos en *cómo opera el poder*.

El discurso sigue estando en la separación de una relación (la del poder y la justicia) y de una noción (conceptual) que se piensan, se crean y actúan en varios campos y, al mismo tiempo. La dimensión espacio-temporal es el lugar en dónde la relación poder-justicia opera.

Después de ver cómo se ha abordado desde el *elemento externo* al poder y la justicia, en general, desde la perspectiva teórica, haremos el análisis y la presentación de las formas en que se ha aplicado esta visión de poder y justicia en los estudios africanos desde la perspectiva antropológica, pionera en los estudios africanos debido a que se pensaba que la antropología estudiaba a las sociedades primitivas. Por un lado, existe un uso de concepciones “modernas” aplicadas al pasado de las sociedades africanas. Por otro lado, se hace un análisis de las concepciones “pasadas” a partir de los estudios antropológicos en las sociedades africanas “actuales”. Es decir, el análisis sincrónico-diacrónico está presente cuando se estudian este tipo de fenómenos que se ubican en el pasado histórico.

1.2. El poder y la justicia en el África precolonial: visiones desde la antropología-

La historia de los textos que abordan el tema del poder en África regularmente excluye de sus títulos el concepto de justicia, es decir, en primera instancia no es posible vincular ambos conceptos, “poder-justicia”, para observarlos como una dualidad inseparable, y menos aún, como una consecuencia lógica. Así, lo político y lo jurídico quedan separados en los campos del *ser* y el *deber ser*.

Si bien no es posible, de inicio, articular poder y justicia a partir de una revisión temática, es decir, de la existencia de investigaciones a partir de la articulación poder-justicia, si lo es al descubrir el contenido de los textos antropológicos. Los contextos y la narrativa utilizados en ellos nos indican la

imposibilidad de separar los elementos culturales³⁸ que constituyen el binomio poder-justicia.

Observamos así que los investigadores o escritores como Jacques Maquet, Jean Rouch, I. A. Akingjogbin, Pathé Diagne, entre otros, ya sean africanos o extranjeros, reconocen que elementos como la lengua, la palabra, el mito, la vestimenta, y en general las prácticas sociales diversas, son la fuente de cohesión que le dan sentido al poder y la justicia. Por ejemplo, en el texto *Mundos Africanos*, una antología de investigaciones de campo de varios antropólogos europeos reconocidos, se señala que:

“...puede parecer, desde cierto punto de vista (especialmente del forastero), que dichos mitos bloquean las oportunidades...para un avance general económico o de reorganización social; más, desde otro punto de vista, pueden frecuentemente ser considerados como tipos de conservación de la actividad y de las relaciones sociales que son sentidos por el propio pueblo como de valor intrínseco e imponente, y...ser indispensables para la conservación de su cohesión y solidaridad sociales.”³⁹

En el texto *El concepto del poder en África* se señala que, para estudiar y abordar el tema de poder, es necesario el estudio de la lengua, los idiomas, las terminologías y los conceptos que cada sociedad ha desarrollado, incluyendo además a las instituciones políticas y formaciones sociales de África⁴⁰. Como veremos más adelante, otros antropólogos como J. Maquet abonarán en este campo de la interrelación de elementos para estudiar al poder.

Del texto sobre *Mundos africanos* y sobre *el concepto de poder en África* podemos extraer otra característica importante de la que se ha hablado mucho ya: la relativa homogeneidad con la que se conoce al continente africano. Esta idea de

³⁸ El elemento cultural de los grupos humanos está conformado por las esferas: social, económica, política, religiosa, jurídica, ambiental, etc. Es decir, incluyen todas las esferas que le dan sentido a la existencia del ser. Es lo que Fabien Adonon llama *el espíritu de los pueblos*, recordándonos la voz alemana *Volksgeist*. La cultura o espíritu de los pueblos será el alma del grupo.

³⁹ Mary, Douglas (et. al.), *Mundos Africanos*, FCE, México, 1975, pp. 10-11.

⁴⁰ I.A. Akingjogbin (trad. Catarina Molina), *El concepto del poder en África*, SERBAL/UNESCO, Barcelona, 1983, p.5.

homogeneizar al continente fue un discurso que se extrajo de las extrapolaciones y argumentaciones de los textos antropológicos europeos, sin embargo, el fondo de dichos escritos lo podemos ubicar en las dinámicas de las sociedades africanas e incluso en algunos textos de la misma región. Después de este discurso homogeneizador para caracterizar a toda África, apareció otro discurso que contrarrestaba dicho paradigma, el de la diversidad africana, el cual señalaba que existían muchas Áfricas. Sin embargo, este discurso podía ubicarse en dos niveles, tanto al interior como al exterior del continente africano.

Por un lado, la diversidad hacía referencia a la multiplicidad de culturas y visiones del mundo que existían, ubicadas principalmente en cada continente: América, Asia, Europa, África y Oceanía. Por otro lado, hacía referencia a que, en medio de esta diversidad regional, existía un nivel más profundo intrarregional, en el que África se destacaba con más de dos mil lenguas diferentes. Ello provocó que África dejara de verse como una unidad, con una historia única y con una sola perspectiva. Sin embargo, también provocó la fragmentación de un continente que empezó a estudiarse por separado, empezando con la división más famosa: el Norte y el Sur, el África “blanca” y el África “negra”. En suma, se pasó de la idea de la homogeneidad a la de la diversidad, y finalmente al discurso de la unidad.

Es cierto que la antropología y después la ciencia política jugaron un papel predominante en la división norte/sur del continente, pero a pesar de estas disciplinas, podemos rescatar el por qué los antropólogos pensaban en un África unida, más allá de las divisiones geográficas.

Por ejemplo, la traducción de *Mundos africanos* nos da una pista, el texto original se titula *African worlds studies in the cosmological ideas and social values of African Peoples*; el texto fue traducido como *Mundos africanos. Estudios sobre las ideas cosmológicas y los valores sociales de algunos pueblos en África*. La diferencia consiste en la creencia de que los valores observados en África, bien fuera del norte, sur, este, oeste o central, podían ser observados casi de la misma forma. Es decir, que se encontraban características similares en toda África. Para el caso de *Mundos africanos*, las sociedades que se estudiaron fueron los fon de Dahomey (Benin), los dogón (Malí), los lele (República Democrática del Congo),

los abaluyia (Kenia), los lobedu (Sudáfrica), los mende (Sierra Leona), los shilluk (Sudán del Sur), los Ashanti (Ghana) y el antiguo reino de Ruanda (hutus, tutsis, twas). Como vemos, son sociedades que podemos encontrar tanto al norte como al sur del continente, y de igual forma se extienden de este a oeste.

Al respecto, Jacques Maquet, sociólogo y antropólogo belga lo señala en el texto *El poder negro en África* que, si bien su estudio se concentra en el reino de Ruanda, puede ser utilizado para el análisis de otras sociedades⁴¹. J. Maquet además, trabajó en la antología de *Mundos Africanos* y escribió otro texto titulado *Africanity: the cultural unity of black Africa* que apareció en 1972 en la revista *Research in African Literatures*. Esta idea por supuesto no era novedosa ni siquiera en su tiempo, y menos ahora, ya desde principios y mediados del siglo XX, los autores africanos como el senegalés Cheikh Anta Diop⁴² hablaban y escribían al respecto.

Otra autora que escribe sobre esta singular *unidad en la diversidad* de los pueblos africanos es Alicia Gili⁴³, para quien las sociedades como los pigmeos (Gabón, Guinea Ecuatorial, República del Congo), los hereros (Angola y Namibia), los lugbara y karamojong (Uganda), los masai (Kenia), los tuareg (Sahara), los songhay (antiguo Sudán occidental), los basawara (sur de África) y los nuer (actual Sudán y Sudán del Sur) son sólo algunos ejemplos de sociedades no estatales que ejercen una noción de poder que se aleja de la coacción militar o fuerza física bruta y se acerca más a la legitimidad de la autoridad.

En el caso particular del imperio de los songhay, al antropólogo catalán Joan Manuel Cabezas concluye que las relaciones de poder y económicas fueron profundamente trastocadas durante la colonia, sin embargo, la estructura ideológica y cultural no ha variado notablemente. La existencia de una sola lengua diversificada fue un pilar que unificó y le dio operatividad al imperio, lo que

⁴¹ Jacques Maquet, *El poder negro en África*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1971, pp.254.

⁴² Basta recordar la obra de *Naciones negras y culturas* publicada en 1954 que señalaba la importancia de las civilizaciones negras antiguas, incluyendo al Egipto faraónico. Esta obra se desprende de su tesis doctoral, con la dirección de Marcel Griaule.

⁴³ Alicia Gili (ed.), *Más allá de estado. Pueblos al margen del poder*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2002, pp. 191.

demuestra una forma de organización social que no monopolizaba, y en donde la diversidad no era una debilidad, sino un factor de fuerza social⁴⁴.

A continuación, se abordan de manera más particular cuatro de los estudios que pertenecen a distintas escuelas de pensamiento de la antropología europea, pero que por ser de los pocos que escriben al respecto de la zona estudiada en esta investigación. Nos parece importante abordar la forma en la que concibieron la relación poder-justicia como parte de perspectivas desde la colonialidad del saber, es decir, no sólo como una herencia de los estudios antropológicos de la colonización, sino como parte de una continuidad metodológica y teórica.

1.2.1. Jacques Maquet⁴⁵

El poder en ciencias sociales es lo que es la energía para la física. El poder en África no se limita a la política ni es un sistema separado. Por el contrario, es un poder diferenciado y difundido a través de redes. Específicamente, Jacques Maquet hace una interpretación de las organizaciones societales⁴⁶ africanas (mirada sociológica) y expone su formación profesional en el desarrollo de su trabajo.

El autor distingue siete relaciones societales institucionalizadas: de parentesco, de alianza, de gobierno, de igualdad/desigualdad, de tipo feudal, de asociación y, de intercambio de mercancías. Además, tres relaciones interpersonales no formalizadas: poder, dependencia y reciprocidad.

Desde la perspectiva sociológica de J. Maquet, el poder es la relación interpersonal en la cual un actor (A) obtiene de otro (B) el comportamiento que desea. Dicha mirada se ejemplifica con la articulación *dominante-dominado*. Dicha articulación implica la necesidad que el dominante tiene de obtener bienes y

⁴⁴ *Idem*.

⁴⁵ Jaques Maquet, *Op. Cit.*, pp. 254.

⁴⁶ Relaciones de dos actores dentro de una misma sociedad global (grupo permanente de personas que realizan actividades organizadas y que poseen instituciones). Lo societal excluye la relación entre un individuo y su medio físico, entre el individuo sus sistemas de ideas y formas, y entre el individuo y entidades como espíritus y dioses.

servicios a través de diferentes medios, ya sea físicos o no⁴⁷. Es decir, las relaciones de poder que desde la antropología y la sociología (incluso la ciencia política y las relaciones internacionales) son estudiadas, son aquellas en las que existe una intención por parte del *dominante*, y por el contrario, existe cierta coerción por parte del dominado

Por lo tanto, el autor delimita el estudio de las relaciones de poder a aquellas de las cuales se obtiene un beneficio económico sin contrapartida. Es decir, no existe la reciprocidad.

Los medios de presión que utilizará el dominante serán: coerción, protección y preeminencia. La privación es lo fundamental en dicha relación de poder, y dentro de ésta, la privación de la vida es la más importante como medio de presión.

Desde una premisa *weberiana*, este tipo de relación de poder sólo funciona si la relación dominante-dominado comparte una misma serie de valores culturales, es decir, compartidos por una sociedad global.

La exclusión de otras formas o relaciones de poder y sus resultados es la necesidad de delimitar la investigación a los recursos metodológicos antropológicos de la época. El propósito del autor no es reducir todas las relaciones societales africanas a relaciones de poder, sino analizar las redes como mediaciones de poder.

1.2.3. Jean Rouch⁴⁸

Las investigaciones de Jean Rouch respecto a sociedades africanas es el resultado de numerosos trabajos de administradores, oficiales y misioneros coloniales. Básicamente son escritos monográficos desde la perspectiva etnográfica realizados sobre el terreno de los denominados “cercles” o subdivisiones de las administraciones coloniales. Es un texto que intenta estudiar una de las tantas sociedades africanas que no se circunscriben a un solo estado

⁴⁷ Jacques Maquet, *Op. Cit.* pp. 254.

⁴⁸ Jean Rouch, *Les Songhay*, Presses Universitaires de France, Paris, 1954, p. 100.

del África actual (Guinea-Conakry, Mali, Níger, Burkina Faso, Benin y Nigeria), y que, por esta razón, no existían muchas investigaciones al respecto.

El autor se basa en 4 series de encuentros o trabajos entre 1941 y 1951 que se realizaron siguiendo la ruta del río Níger⁴⁹ particularmente y de los movimientos migratorios de los songhay⁵⁰.

Como todo estudio etnográfico, empieza por describir el clima en el que se desarrolla “el país songhay”, cuya característica es un clima “tropical-sudanes”, es decir, un clima que la mayor parte del año es seco y frío, pero que goza de una temporada húmeda y calurosa.

Así pues, el autor construye su texto a partir de seis directrices para explicar las relaciones sociales de los songhay: a) situación étnica e histórica, b) lengua, c) vida económica, d) organización social, e) elementos culturales, y f) evolución. <a continuación se detallan cada una de estas.

a)

El autor hace una división de los grupos que diferencia, a saber: maestros de la tierra, maestros de las aguas, maestros de la caza, y descendientes de Za⁵¹, Sonni⁵² y Askya⁵³. Además de estos grupos, existían otros que fueron “asimilados”, quienes regularmente son definidos por el autor como “extranjeros”.

Relaciona al pueblo songhay con el río Níger, es decir, en primera instancia parecería ser que es la historia de un pueblo de pescadores que terminaron por construir un imperio que duró aproximadamente cuatro siglos (de mediados del siglo XV a finales del siglo XIX) gracias a su contacto con este río.

⁴⁹ El río Níger era desconocido para los europeos hasta finales del siglo XVII, por lo que la African Association de Londres patrocinó dos expediciones realizadas por dos exploradores irlandeses. En 1790 Daniel Houghton fue el primero en tratar de localizar el curso del río en busca de la ciudad de Tombuctú, sin embargo, fracasó y murió en el intento, cruzando el Sahara. En 1795, Mungo Park retomó las exploraciones de Houghton y pudo relatar un primer viaje; en 1803 realiza un segundo viaje, pero murió al seguir el curso del río hacia el este (Nigeria).

⁵⁰ La migración dependía del contexto climático, ya que existían poblaciones nómadas y sedentarias en la zona de acuerdo con el autor.

⁵¹ Dinastía Za, funda por Za Alayaman, originario de Yemen.

⁵² Dinastía de Sonni Alí Ber, quien funda el imperio Songhay al “independizarse” del actual Malí.

⁵³ Dinastía que sucedió a Sonni Alí Ber.

b)

En cuanto a la lengua, el autor señala que a pesar de que los songhay están dispersos en varios territorios, la unidad de la lengua es visible. Así lo pudo constatar en diversas regiones donde él estuvo⁵⁴. Es más, no sólo hablaban “songhay” sino sus lenguas maternas (bambara, soninké o bozo). La explicación que se da a dicha unidad lingüística es la facilidad para aprender la lengua y su difusión gracias a los pescadores y los navegantes del río Níger. Se distinguen dos ramificaciones de la lengua, la del norte y la del sur, ésta última enriquecida por las lenguas vecinas, como la del pueblo hausa de Nigeria. De nueva cuenta, la unidad lingüística facilitaba la comunicación entre territorios alejados geográficamente, incluso los exploradores se llegaban a sorprender como una persona del norte (Tombuctú) podía conversar sin problemas con una persona del delta del Níger al sur (Say).

El análisis de la estructura gramatical es otro elemento que rescata el texto, sin embargo, lo que es importante rescatar en principio es que de acuerdo a algunos autores como Migeod y Dupuis (citados por el autor Jean Rouch), la lengua songhay no tiene conexión con el hausa y el mandinga, lenguas vecinas. Ello provocaría una desconexión y rompería la relación que existió entre el imperio de Mali y el Songhay, históricamente relacionados.

J. Rouch cita a M. Delafosse⁵⁵ al señalar la posibilidad ineludible de vincular la lengua songhay con la lengua mandé, debido a los múltiples préstamos que podemos observar en los songhay. Su lengua está clasificada como un subgrupo de una de las 36 lenguas del grupo 14 (nigero-senegalés), de un total de 17 grupos clasificados por él en África. En dicho grupo 14 podemos encontrar lenguas como el mandinga, el dogón o el boussa. Al parecer las diferencias se ubicarían con las formas que adquiere el lenguaje río arriba y río debajo de Tombuctú⁵⁶.

⁵⁴ Jean Rouch, *Op. Cit.*, p.12

⁵⁵ Etnógrafo francés y administrador colonial que realizó estudios y trabajos de las lenguas africanas, entre ellas: Dahomey, mandé, hausa, Côte d'Ivoire, entre otras de la costa occidental.

⁵⁶ Jean Rouch, *Op. Cit.*, p. 14

c)

Respecto a la vida económica, el autor describe las principales actividades llevadas a cabo por los songhay, las cuales están relacionadas directamente con la parte étnica y de organización social: la agricultura, la ganadería, la pesca, la caza, la “artesanía” (trabajos en hierro, madera, cerámica, algodón y cuero), el comercio (establecimiento de mercados), sastrería y bisutería, y actividades diversas derivadas de la migración.

d)

La organización social es descrita en primer lugar por el tipo de vivienda que se ocupa, las cuales varían con la región y dependiendo del clima, que va del seco al tropical. El tipo de materiales que se usan en la construcción y reparación de las casas depende de estos factores. Los songhay se distribuían de acuerdo con la organización colonial o lo que ellos llamaban concesiones, unidad básica familiar. También se podía distinguir los “barrios”, los pueblos, el “cantón” o conjunto de pueblos, y el “país”.

La unidad fundamental es la familia y su organización está basada en las relaciones de parentesco. J. Rouch distingue la familia nuclear de la familia extensa. Además de ello se describen las relaciones interpersonales como el matrimonio basado en los arreglos familiares.⁵⁷

La edad y la pertenencia a algún tipo de asociación o grupo forman también parte de la organización social. Esta organización por edad conformaba los grupos de esclavos y sociedades iniciáticas (artesanos, griots, cazadores). Para el caso de la esclavitud, J. Rouch puntualiza que los esclavos son aquellas personas capturadas después de una guerra, y que regularmente no eran liberadas debido a su valentía o linaje ancestral de parentesco. Los descendientes de estos esclavos se convertían entonces en cautivos también⁵⁸.

En el caso de los jefes, estos son aquellos con un linaje real con prestigio y autoridad. Existían los jefes de tierra, los jefes de cantón o provincia (que tenían el

⁵⁷ Jean Rouch, *Op. Cit.*, p. 40-42

⁵⁸ *Ibid.*, p.42

apoyo de la administración colonial) y los jefes de pueblos (a quienes sólo se les reconocía como primeros pobladores, pero se les intentó limitar su autoridad). Éstos últimos son los que regularmente causaban problemas a la administración colonial debido a que su peso político y social no pasaba por la metrópoli necesariamente. Es decir, tenían mayor legitimidad que los jefes nombrados por las administraciones coloniales, que eran impuestos por afinidad fenotípica o por así convenir a los intereses del colonizador europeo.

La cuestión del derecho y la propiedad están ligados a la organización social, es decir, así como existen los maestros de la tierra, el agua o la caza, existen los jefes de tierra, del agua o de la caza. Todos ellos vinculados a generaciones pasadas.

Hablando particularmente del papel de la mujer, si bien el autor observa una posible posición “muy inferior de la mujer en la organización social, también señala el papel espiritual de la mujer songhay que puede transmitir un misterioso poder a los hijos. Incluso señala que es una mujer la dirigente de los pescadores de la región de Niamey (vinculación estrecha con la actividad económica)⁵⁹.

e)

Los elementos culturales que se destacan son las cuestiones “identitarias” bajo la forma de escarificaciones⁶⁰. El ciclo de vida, la religión y la magia son los otros factores que aborda el autor como elementos indispensables de la cultura songhay. En este sentido se deja claro que los denominados magos o *sohantyé* continuamente tratan de adaptar sus conocimientos con los conocimientos de la “vida moderna”.

f)

Finalmente, y a manera de proyección, Jean Rouch⁶¹ caracteriza a los songhay como un país pobre, indicando que las personas se desarrollan, pero no así los

⁵⁹ *Ibid.*, p. 48

⁶⁰ En el texto citado, el autor hace un cuadro interesante donde retrata las marcas que distinguen a los songhay

⁶¹ *Cfr.* Jean Rouch, *Op. Cit.*, pp. 100.

medios de producción, ¿es acaso esto una contradicción o una ambivalencia en la idea de desarrollo? Al parecer no es más que la muestra de que las ideas de progreso y evolución para los africanos se han enmarcado en la apropiación de la riqueza y la distorsión de las formas de organización social que, como se ve en la descripción de los songhay, se mantenían vigentes para la época previa a las independencias.

1.2.4. Colleyn y Jonckers⁶²

Colleyn y Jonckers son antropólogos sociales de Bélgica que tienen diferentes estudios en su campo sobre los minyanka de Malí, un grupo así llamado por los europeos pero que no son más que los *bamana*. En sus estudios encontramos interés por la religión, el papel de la mujer y las formaciones socioeconómicas de los grupos étnicos de Mali.

La investigación es realizada a partir de la década de 1970 con las crónicas de viajes que hacen de las sociedades bamana. Antes que ser una etnia, minyanka es la lengua bamana, llamada *bamana djomo*, distinguiéndose de la lengua *blo djomo*, lengua aprendida por todo aquel cautivo del reino bambara de Segou⁶³.

Las preguntas claves que pueden deducirse de la investigación de los autores son su cuestionamiento sobre la existencia de un orden y de una autoridad central en los bamana. Para ellos, no existe tal cosa desde la perspectiva occidental. Observan que el sistema político no se caracteriza por un poder centralizado ni por una organización segmentada. Más bien las relaciones políticas estarán concentradas en los grupos de parentesco.

⁶² Jean-Paul Colleyn et Danielle Jonckers, '*Ceux qui refusent le maitre*': la conception du pouvoir chez les minyanka du Mali, Cambridge University Press, Africa: Journal of the International Africa Institute, vol. 53, núm. 4, N.Y., 1983, pp. 43-58.

⁶³ *Idem*.

1.2.5. Ellis y Haar⁶⁴

El caso de Stephen Ellis y Gerrie Ter Harr es interesante debido a su formación de historiador (Ellis) y de internacionalista (Haar), ya que centran su análisis en una perspectiva religiosa. Es por ello que me pareció relevante incluirlo en este apartado, es decir, una visión desde lo internacional, la historia y la antropología. Además, el contexto religioso es una característica de la relación poder-justicia en tradiciones africanas. Como parte de la escuela holandesa de estudios africanos, ambos analizan y proponen la relación intrínseca entre religión y poder. Para Ellis y Haar, las redes religiosas son redes que traspasan las fronteras estatales. Su vínculo con el poder político es notorio, y pueden observarse en la variedad de movimientos religiosos en Ghana, India, Japón, movimientos cristianos y asiáticos en general alrededor del mundo, etc.

Para el caso de África, señalan los movimientos religiosos con aspectos políticos (como los movimientos islamistas y cristianos) al norte de Nigeria, en la República Democrática del Congo, Sudán, entre otros. Esto actualmente toma especial relevancia debido a la situación del grupo extremista *Boko Haram*, por ejemplo.

Los autores concluyen que los africanos conciben el mundo a través de las ideas religiosas⁶⁵ y que existe una relación estrecha entre religión y política. Sin duda esto es una verdad que pocas veces se toma con seriedad. El *griot* e historiador Amadou Hampaté Bâ, entre otros estudiosos del África, señalan que el africano es profundamente religioso⁶⁶. Sin embargo, la definición de religión que retoman los autores forma parte de la escuela inglesa con E.B. Tylor, en donde la religión es concebida como la creencia en la existencia de un mundo invisible, habitado por espíritus que influyen en el mundo material.

⁶⁴Ellis, Stephen y Haar Gerrie (trad. Francisco Ramos), *Mundos de poder. Pensamiento religioso y práctica política en África*, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2005, pp.299.

⁶⁵ *Idem*.

⁶⁶ Amadou Hampaté Bâ, "Las religiones tradicionales africanas como fuente de valores de civilización" en *Antología de Estudios Africanos*, FCPyS, UNAM, vol. I, México, 2003, pp. 165-195.

La interrelación entre el mundo visible e invisible es otra forma de explicar el poder, sin duda será un elemento característico en su conceptualización. Sin embargo, los autores revisados hasta ahora no tratan el tema de la justicia, lo cual será uno de los tópicos a abordar más adelante. Para los autores el poder tiene su origen último en el mundo espiritual. En suma, dos mundos (religión y política) están interconectados.

De la misma forma, se infiere que la tradición y la modernidad son inseparables para ellos, por lo que la importancia política de la religión tanto en la época precolonial como en la contemporánea será relevante.

Ellis y Haar definen como fuentes orales para definir al poder al relato y el “rumor”, por lo que investigar las “epistemologías” africanas es de suma importancia para darle sentido al poder⁶⁷.

Finalmente, los autores proponen una teoría que explica cómo la religión puede ser un medio eficaz de regular las transformaciones tanto de los individuos como de las sociedades. La religión como forma de gobierno en África es una de las conclusiones a las que llegan a partir de los ejemplos que dan a lo largo de su investigación (la cual puede ser aplicable a otras partes del mundo).

A continuación, se presenta un cuadro que resume las distintas escuelas de pensamiento que hemos abordado.

| Escuela | Autor/Representante | Características del estudio poder-justicia |
|----------------|----------------------------|---|
| Belga | Jacques Maquet | Poder relacional bajo la estructura dominante-dominado. |
| | Colleyn y Jonckers | El poder basado en el parentesco |
| Francesa | Jean Rouch | Referencia a la forma de organización social basada en el parentesco. |

⁶⁷ Las comillas son mías.

| | | |
|-----------|--------------|--------------------------------|
| Holandesa | Ellis y Haar | El poder basado en la religión |
|-----------|--------------|--------------------------------|

Cuadro 2. Tres escuelas de pensamiento europeo colonial sobre el poder. Cuadro de elaboración propia.

En suma, podemos observar que el estudio del poder en las escuelas anteriores no relaciona el ejercicio del poder con el tema de la justicia, además de que, no importando de donde provenga el estudio, el poder, en estas sociedades de África Occidental, es caracterizado como algo primitivo, basado en el parentesco y relacionado con valores “pre-modernos” como el misticismo. Si bien estas características han estado presentes en el ejercicio del poder en tradiciones africanas, el hecho de categorizarlos aun en la actualidad a través de la desvalorización (usando conceptos como “pobres”, “primitivos” o “mágicos”) es una forma etnocéntrica de concebirlos. Aunque es comprensible que en la época colonial el auge del positivismo impregnará el pensamiento europeo, existen estudios antropológicos que han rescatado esta forma de abordar al poder en África, valorizando el sentido del poder en las sociedades africanas.

1.2.6. Richard Verdier: la relación poder y justicia en el África precolonial.

Ahora bien, la primera impresión había sido que los primeros estudios antropológicos excluían de manera definitiva la relación del poder con la justicia, y aunque en sus conclusiones y en su forma de abordarlas lo hacen, queda de manifiesto que todos, de alguna u otra forma retoman varias esferas de la vida social para explicar al poder. En los últimos años, la antropología, como muchas disciplinas, ha cruzado fronteras y temáticas. Para el autor R. Verdier, el primer requerimiento para una revisión crítica es reflexionar en torno a la perspectiva idónea para abordar las ideas del poder y la justicia en el África precolonial, es decir, contextualizar en tiempo y espacio. Es claro que lo político y la política (como expresión administrativa de lo público) se determinan por la teoría del Estado moderno, sin embargo, a veces no se tiene la certeza de dónde empieza y

dónde termina el Estado. La advertencia de Verdier es que la política puede asumir varias formas, con lo que no se puede generalizar una definición de ésta, lo cual significaría caer en una visión occidental cerrada⁶⁸.

Verdier argumenta que la política en las sociedades africanas “pre-coloniales” no se relaciona con algún grado de autoridad, es decir, la política, para él, se liga más a la organización social y con el sistema de representaciones y valores. A partir de este argumento se pueden hacer dos interpretaciones: la primera es que no existe ninguna relación entre política (poder) y autoridad, tomando ambos conceptos como campos separados como lo hace Verdier. La segunda es que política y autoridad están relacionados en la concepción occidental y que, este vínculo preexistente, se mantiene en las sociedades africanas, que vinculan lo político con un sistema normativo de organización que no es otra cosa más que referirse a la autoridad. Por lo tanto, la autoridad es organización social, y el poder organiza. La conclusión sería que definitivamente la autoridad existe e incluso precede a la noción de poder.

He aquí un argumento más para subrayar la vinculación entre poder y justicia, entre la autoridad y el sistema de valores que organizan a las sociedades africanas desde la tradición.

Para Verdier, la visión socio-antropológica es la que debe adaptarse para este tipo de estudios. Aquí, sin embargo, habría que insistir en la visión que se tiene desde las disciplinas, ya que sigue permeando la visión de que la antropología sirve para estudiar al pasado, lo arcaico, y la ciencia política estudia el fenómeno del Estado. Si bien esto por un lado tiene una lógica disciplinaria y espacio-temporal, lo cierto es que ambas se complementan y pueden enriquecerse al flexibilizar las fronteras disciplinarias.

Este punto de vista socioantropológico⁶⁹ consiste en:

⁶⁸ Richard Verdier, “Critical reflections on the ideas of law and power in pre-colonial Africa. Terminological and conceptual problems”, *Symposium on “The educational process and historiography in Africa”*, Dakar-Senegal, 25-29 January, UNESCO, Paris, 1982.

⁶⁹ *Idem*.

- I. Ver a la sociedad como un todo y no como la suma total de los intereses o deseos individuales de sus miembros. Existe una concepción tradicional pluralista y particularista que define a la sociedad como un todo, en donde existen diferentes grupos con poderes específicos cada uno. El cuerpo político lo componen estos grupos que establecen un orden común.
- II. Dejando de lado la concepción jurídica legalista y contractual (individual y basada en la propiedad), en las sociedades tradicionales de África negra⁷⁰, la ley no es un instrumento del gobierno y, el derecho, no es el poder de la libre voluntad individual. La ley se encuentra en las raíces de la sociedad, es una fuente de legitimidad, se mantiene unida al mito, al origen de la sociedad. El derecho está relacionado con las obligaciones que derivan de su función y posición social.

Este marco de organización social basado en el origen y el mito, puede ser problematizado a partir de las diferentes exposiciones que las sociedades tienen en el tiempo, es decir, a partir de las interacciones sociales. Por ejemplo, las sociedades africanas han tenido dos procesos de contactos culturales a gran escala, la primera es la introducción del mundo árabe a través de la expansión del islam en gran escala, sobre todo en la parte norte y occidente del continente. La segunda se da con el fenómeno colonial europeo. Para algunos autores como Youssouf Tata Cissé, ambas interacciones alimentarán los mercados esclavistas regionales (asiático y europeo), para posteriormente dar cuenta en el siglo XVI del mercado esclavista trasatlántico euroamericano.⁷¹ Es decir, para el autor hay una continuidad en el proceso de conformación de los mercados esclavistas en África. Quizás una diferencia bastante difundida es que la aplicación del

⁷⁰ Se usa el término de África negra partiendo de una reivindicación iniciada con el movimiento de la negritud que impulsarían autores como Aimé Césaire, Frantz Fanon o Léopold Sédar Senghor. No es desde luego un término peyorativo ni racista, ya que partimos de la inexistencia de las razas biológicas, sin dejar de lado la existencia de un racismo en el ámbito social, que está bastante extendido internacionalmente. El término también se usa en el sentido de remarcar la existencia de poblaciones negras en toda África, incluyendo el Egipto Faraónico al que se intentó blanquear por parte del racismo positivista europeo.

⁷¹ Y.T. Cissé, *La Charte du Manden. Du serment des chasseurs à l'abolition de l'esclavage (1212-1222)*, Editions Triangle Dankoun, tomo 1, Lisboa, 2015, p. 27.

modelo esclavista europeo y luego euro-americano es visiblemente entendido como una forma de producción y reproducción económica (modo de producción).

- III. Habrá que admitir que la visión de la mayoría de los investigadores todavía está permeada por esta visión occidental, que no es otra cosa más que el etnocentrismo.

El debate de la organización política entre sociedades con Estado y sociedades sin Estado se centra en la regulación del uso de la fuerza física, cuando la ley es definida a partir del uso legítimo de la fuerza o de un poder coercitivo. Partiendo de esta idea, vemos cómo, en principio, incluso la concepción occidental puede tener como base la relación entre justicia y poder, sin embargo, basan la justicia en la legitimidad del poder, entendido como fuerza o coerción, y esto sucede aun y cuando ha existido un contrato que todos los individuos han aceptado, y en dónde al parecer, las fallas siempre serán atribuidas al individuo y no al Estado (al sistema). Por lo tanto, la justicia basada en la fuerza se diferencia del poder (como autoridad) basado en la legitimidad de las normas (colectivas, míticas).

Esta idea de la legitimidad del uso de la fuerza física y la coerción no hace más que encerrar en un laberinto sin salida al poder como dominación y la ley como coerción, lo que significaría que, desde sus inicios, al Estado moderno se le escapa la totalidad de sus individuos durante la gestación del contrato social, la perspectiva individual hace más complicada la aceptación social, por lo que al Estado no le queda más remedio que ejercer la imposición, el castigo y la sumisión.

Ahora bien, la organización social se basa en el espacio físico y su relación con el entorno social, en palabras de Verdier, la relación tierra-parentesco como fuente del orden interno y la protección externa, es decir, la alianza entre los individuos y entre estos con el suelo que pisan. Por ello, la “anarquía” en la que se encasilla a las sociedades sin Estado, se basa en la idea supremacista e institucional del

Estado. Además, la idea de la centralización del poder llevó a algunos antropólogos a conceptualizar al poder en las sociedades tradicionales como difuso, ya que no veían un poder central dominante. Evans-Pritchard llegó a plantear un “orden anárquico”⁷², justo como los estudios antropológicos que mencionamos de Maquet o Rouch.

En la sociedad basada en linajes, el “en grupo” es la unidad política y legal básica en donde las relaciones de autoridad y solidaridad para asegurar la comunicación y el equilibrio social están reguladas por el parentesco. Las relaciones políticas están basadas en⁷³:

- 1 Grados de movilidad: el parentesco en el *en grupo* no es cerrado, está abierto a las relaciones con “el extranjero”, es decir, las uniones matrimoniales fuera del grupo estaban permitidas por lo que el grupo se ampliaba y se fortalecía con el nacimiento de las nuevas generaciones. Al no ser un ente rígido, el grupo en su crecimiento podía fragmentarse y dividirse en dos o más unidades a causa de un vacío de autoridad o de un abuso de autoridad.
- 2 Jerarquización: las relaciones políticas siguen un orden jerárquico de acuerdo con varios criterios, entre los que encontramos el sexo, la generación a la que pertenece y edad, el conocimiento, las cualidades personales, entre otras. Por lo tanto, la política está jerarquizada en relación con la propia organización social y el poder se distribuye a partir de este principio jerárquico. Nos referimos a los grupos de edad.
- 3 Violencia: la violencia y la venganza son, incluso, mecanismos de prevención y de equilibrio social en el grupo, regulados por una autoridad, que a través del uso de la palabra y los ritos reencausa y asegura la paz entre los distintos grupos que componen a la sociedad, basada en los principios de reciprocidad y solidaridad.

El árbol genealógico constituye a las sociedades y el poder es ejecutado sin instrumentos y órganos específicos, asociado siempre a las relaciones sociales

⁷² E. E. Evans-Pritchard, *Los nuer*, Anagrama, Barcelona, 1977, pp. 288.

⁷³ Richard Verdier, *Op. Cit.*

preestablecidas. Aquí habría que hacer el señalamiento de que el hecho de que no exista una centralización del poder no significa que no existan instrumentos u “órganos” específicos que lo ejecuten; los hay sin duda, entre ellos podemos señalar a los jefes en sus distintos niveles espaciales, las Asambleas del pueblo, los Consejos de Sabios, los reyes o mansas, los griots, todas las representaciones de la sociedad ejercen el poder de una forma u otra.

El linaje por lo tanto es la representación del poder en el tiempo. Cabe preguntarse si ¿la tierra entonces es la representación del poder en el espacio? El concepto de tierra ancestral es una noción política y religiosa de distintas sociedades campesinas. La tierra es de los ancestros, símbolo de la unidad e integridad del grupo. Verdier hace alusión a la parte religiosa y la nombra la *institución del sacerdote de la tierra* ⁷⁴, sin embargo, hacer la relación entre la figura de un sacerdote o representante de Dios en la tierra, le confiere un carácter individual y reproduce en el imaginario social la figura del Egipto faraónico, y más tarde, del medioevo europeo occidental. Sería más conveniente desarrollar la idea no de una visión religiosa en sí misma, sino recuperar el mito como fuente de legitimidad, acudiendo siempre a la genealogía del grupo.

El mito de origen es de suma importancia para entender muchos de los problemas de fronteras que actualmente existen no sólo en África a partir de la colonización y que se extienden hasta nuestros días, sino que también puede servir para entender las dinámicas internas del continente y la formación de sus sociedades.

Entonces, el estudio del tiempo histórico y del tiempo mítico es fundamental para entender las estructuras político-jurídicas en las regiones, para profundizar en el marco referencial desde el cual hacemos historia, ya que, si no se realiza este ejercicio, se tienden a olvidar u omitir hechos históricos relevantes para la comprensión del problema.

⁷⁴ *Idem.*

Capítulo 2. Historia y método

Durante una estancia de investigación en Dakar, Senegal, tuve un encuentro con un profesor de lenguas (de los idiomas wolof, pular y lingala). Géléem, como se llamaba, era de origen francés y había estudiado en principio la carrera de diseño, pero después hizo estudios en antropología en Lyon, donde comenzó sus estudios en lenguas africanas. Una noche me reuní con él para platicar sobre la historia de África en general; en dicha reunión nos acompañaba una joven estudiante universitaria, originaria de las Islas Comoras, que es un conjunto de tres islas que forman dicho país, cuya capital es Moroni. Después de hablar sobre el trabajo que cada uno hacía en Senegal, Géléem nos propuso un ejercicio: dibujar un árbol. El resultado fue el siguiente:



Figura 2. La metáfora antropológica del árbol

La figura A fue dibujada por la estudiante universitaria de las Islas Comoras, La figura B fue dibujada por mí. Al momento de la propuesta, lo primero en lo que pensé fue en un ejercicio similar que hacemos en los cursos-seminarios de África

en la universidad. Para ello, había decidido dibujar un árbol baobab que veía en los paisajes senegaleses y con el cual estaba familiarizado. Por su parte, la estudiante de las Islas Comoras dibujó su propio árbol. El aprendizaje que resultó fue la dificultad o complejidad de evitar marcos de referencias, es decir, de contextos. Mi diseño del árbol, a partir del tronco, omite lo que le da sustento: las raíces. Ahora bien, no basta con saber que existe la raíz, sino que esta raíz tiene muchas bifurcaciones, que, en sentido metafórico, conforman nuestra historia. Por el contrario, el otro diseño, está basado en las raíces del árbol.

De acuerdo con Dominique Perrot y Roy Preiswerk⁷⁵, el uso de la historia exige, antes que nada, una preocupación epistemológica vista desde dos concepciones: la teoría de la ciencia y la teoría del conocimiento. Es decir, todo conocimiento se genera a partir de la relación sujeto-objeto y las interacciones que pueden surgir de ésta.⁷⁶ Sin embargo, cuando se refiere al sujeto, no es exclusivamente el individuo, ya que éste es parte de un grupo humano con el que comparte ciertos valores, por lo que existe una relación entre el sujeto individual y el sujeto colectivo. Regularmente, esta relación convierte en objeto todo a su alrededor (personas, animales, naturaleza), sin embargo, este proceso no se da en todas las culturas, en donde tenemos múltiples ejemplos en donde se dan relaciones sujeto-sujeto entre los campos de la cultura y la naturaleza.

Perrot y Preiswerk afirman que "...Todo conocimiento es el producto de la acción de un sujeto y depende del comportamiento cognitivo de éste en un contexto social determinado"⁷⁷, es decir, que el vínculo entre la persona y su medio (natural y social) es irrenunciable en el momento de pensar y actuar. ¿Qué buscamos con este conocimiento, conocer la realidad o saber la verdad? ¿Analizar un objeto de estudio, o la objetividad misma? Para los autores la objetividad es la descentración del sujeto (que quiere conocer) con relación a sí

⁷⁵Los autores son internacionalistas que han trabajado el tema del desarrollo y de la historia. Su interés nace cuando se dan cuenta de que estaban mal preparados para establecer relaciones de interlocución con otros actores. Se plantean en función de qué valores y de qué tipo de saberes son determinados los diferentes actores de la escena internacional (jefes de estado, diplomáticos, grupos de presión, empresas, etc).

⁷⁶ Cfr. D. Perrot y R. Preiswerk, *Etnocentrismo e historia (América indígena, África y Asia en la visión distorsionada de la cultura occidental)*, Ed. Nueva Imagen, México, 1979, p. 17.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 22.

mismo y con relación a la sociedad⁷⁸. Es al mismo tiempo aproximación al objeto. Objetividad es en última instancia honestidad intelectual. Cabe aclarar aquí que esta descentración es sumamente complicada, por lo que la objetividad es casi un ideal desde este punto de vista. Por lo tanto, la persecución de la objetividad consistirá en detectar todas las fuentes de distorsión del sujeto. Es la disociación del “yo” en su subjetividad egocéntrica y la disociación del nosotros con su subjetividad etnocéntrica (grupo), en pocas palabras es la intersubjetividad. Es la relación entre la epistemología interior (subjetividad) y la epistemología exterior (contexto).⁷⁹

Por lo que respecta a la búsqueda de la verdad será necesario recurrir a la intersubjetividad que, si bien no genera la objetividad en sí misma, es ya un paso hacia ella. Esto nos lleva a preguntarnos sobre la imposibilidad de conocer la verdad o la realidad absoluta, y si sólo podemos conocer las representaciones del objeto de estudio.

Para Perrot y Preiswerk la historia suele ser etnocéntrica. La llamada historia universal tiene como anexos las historias de África, Asia y América Latina. Y entre ellas, unas más importantes o relevantes que otras. La referencia a la etnia hace alusión a un grupo social que se diferencia de otros grupos por sus rasgos culturales (exteriorización) y por sus fundamentos, sistema de valores, cosmovisión (interiorización). Estos rasgos culturales son transmitidos especialmente por la educación. La etnia puede abordarse desde la microetnia (etnias y tribus), etnia regional (eslavos, germanos), y macroetnia (África al sur del Sahara).

El etnocentrismo hace referencia al grupo social de manera positiva cuando el grupo se autoglorifica, o negativa cuando el grupo se autodenigra. Cuando el grupo hace referencia a otro (extranjero), aparece la indiferenciación (“el

⁷⁸ *Idem*

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 22-23

extranjero es como yo”) o la diferenciación (“el extranjero visto como bueno o como malo, dependiendo de si los valores se adaptan a mi).⁸⁰

El etnocentrismo juega un papel fundamental en el estudio de la historia, y en general en la construcción de conocimiento. Para el caso de las relaciones internacionales, se pueden aplicar los siguientes elementos que deben ser tomados en cuenta antes de iniciar una investigación, de manera metodológica Perrot Preiswerk proponen lo siguiente: la valorización del objeto de estudio, la elección del objeto de estudio, la elección de los conceptos, la formulación de las hipótesis, la elección de los hechos, y la percepción e interpretación durante el proceso.⁸¹

Ejemplificaremos este proceso a continuación. Se parte de una motivación fundada en valores, es decir, el sentimiento no se disocia del razonamiento. Por ejemplo: ¿por qué y para qué estudiar la relación EE. UU.-Cuba a partir del 2015? El valor⁸² o la importancia del tema no está dado por sí mismo, sino que proviene de una valorización interna y externa. Esto nos lleva a abordar la afectividad (individual y social), es decir, siempre nos sentimos atraídos por determinado tema en el marco de la relación sujeto individual-sujeto colectivo.

A partir de la valorización se elige el objeto de estudio que se construye con base en conceptos. Dichos conceptos son productos culturales⁸³ derivados de la interacción sujeto-objeto y de la interacción social. Esta es una parte sustancial de la intersubjetividad debido a que es la forma en la que comunicamos nuestros pensamientos y acciones. Al ser considerados como productos culturales, los conceptos pueden ser vaciados y llenados tanto como grupos humanos compartan valores y afectividades. El grado de adecuación de los conceptos dependerá entonces del grado en que los valores son compartidos y de la existencia o no de

⁸⁰ *Ibid.*, p. 64.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 77-113.

⁸² De acuerdo con Preiswerk y Perrot existen 5 métodos de valorización: identificación (adhesión a un grupo), proyección (nuestras cualidades las vemos en otros), racionalización (interpretamos nuestro comportamiento como justo y razonable), desplazamiento (cuando desplazamos un sentimiento de un objeto a otro, de un lugar a otro, etc), y negación (negar la existencia de algo o alguien). *Ibid.*, p. 81

⁸³ La clasificación de Preiswerk y Perrot incluye conceptos: monoculturales, interculturales y cosmoculturales.

éstos. Al problema conceptual debemos agregar el de la proyección intertemporal⁸⁴: en la historia, cuando se analiza el pasado con conceptos del presente (diacronismo), y en la contemporaneidad cuando se describe a los otros con conceptos autocentrados (sincronismo). Es decir, en el campo de las relaciones internacionales la sincronía es uno de los métodos-problemas más usados.

Una vez que hemos elegido los conceptos, empezamos a formular hipótesis, siendo éstas una combinación de variables elaboradas en el marco de una construcción teórica. Las hipótesis serán entonces múltiples proyecciones etnocéntricas de múltiples sucesos, es decir, todas las opciones posibles dentro de ciertos marcos de referencia en donde cualquier diferencia será concebida como un anacronismo (o fuera de toda posibilidad).

Finalmente, las hipótesis son construidas a partir de la elección de hechos que nuevamente son valorados e incluso ignorados u omitidos. Los hechos no se imponen al investigador, como pretende el realismo ingenuo, son fundamentalmente percibidos e interpretados contextualmente. El problema de la percepción e interpretación tendrá que ver con la dimensión espacial y temporal. Se concluye que no hay verdades absolutas, algo es más verdadero que otro, temporalmente.

2.1. La historia como metodología en relaciones internacionales

Las relaciones internacionales son una ciencia histórica; así lo señala Graciela Arroyo Pichardo. La historia y las relaciones internacionales tienen una conexión intrínseca desde la aparición de la segunda como disciplina autónoma, ambas comparten rasgos teórico-metodológicos con la ciencia política, de igual forma, ambas se han distanciado del oficio del historiador para crear su propia matriz disciplinar. Ha sido la ciencia política la que probablemente haya tenido más

⁸⁴ *Ibid.* p., 157.

empuje debido al carácter fundamentalmente interno de su objeto de estudio: el Estado.

Para el caso específico de las relaciones internacionales, la historia de la diplomacia es el campo que sintetiza las tres disciplinas mencionadas; es a partir de pensadores como P. Renouvin y J.B. Duroselle que se consolida, en el siglo XX, la historia de las relaciones internacionales con la historia de la diplomacia. En particular Renouvin se destaca porque su historia reflexiva es primero una historia vivida, ya que participa directamente en la Primera Guerra Mundial.⁸⁵

Esta interconexión entre historia y relaciones internacionales dota de una dimensión internacional a la historia universal. Esta “internacionalidad” de la historia se enfrenta al “presentismo” de las relaciones internacionales contemporáneas debido a las presiones de las coyunturas y las acciones políticas inmediatas que son requeridas en las problemáticas actuales.⁸⁶ Por lo tanto, el uso del factor histórico como método es poco requerido, y cuando lo es, corre el peligro de ser utilizado como un arma política y de orden, es decir, como legitimador de acciones.

La internacionalidad está formada por dos factores: la política expresada en el poder y el orden expresado en la justicia, que se materializan en los sistemas sociales. Uno de esos sistemas sociales es: el sistema internacional, conformado, de acuerdo con Sarquís, por comunidades políticas autónomas – cuya falta de orden es producto de la equidad preexistente entre ellas–, que son la base de la experiencia internacional. Los sistemas sociales son, en primer lugar, sistemas históricos.⁸⁷ Entonces ¿las relaciones internacionales son fundamentalmente historia universal? ¿Son producto de la experiencia particular de una generalidad construida en el tiempo?

Una aclaración es pertinente ahora, la dimensión internacional de la historia tiene un carácter bidimensional dinámico: el espacio y el tiempo. El espacio donde

⁸⁵ Celestino del Arenal, *Introducción a las Relaciones Internacionales*, Tecnos, Madrid, 1995, pp. 450.

⁸⁶ Cfr. David Sarquís, “¿Qué podemos esperar los internacionalistas del estudio de la historia?”, en *Perspectiva Integral*, año 3, otoño 2015, no. 5, ITESM-Campus EDOMEX, pp. 78-88.

⁸⁷ *Idem*.

se desarrollan las relaciones internacionales es a la vez el tiempo convertido en historia y espacio convertido en lugar. Este movimiento espacio-temporal es lo que Raymond Aaron define como la relación entre las singularidades históricas y las regularidades sociológicas, es decir, la naturaleza de los cambios histórico-sociales⁸⁸.

Este carácter bidimensional dinámico es, sin embargo, entendido de manera lineal, producto de una evolución histórica, como la huella de un sistema sobre otro.⁸⁹ Estos sistemas no serían más que los sistemas sociales que conforman el sistema internacional, así, el sistema internacional estaría conformado por subsistemas como las regiones internacionales, cuya dinámica iría de la integración a la desintegración, del desorden al orden, como un *continuum* alimentado y equilibrado por las comunidades internas, que se encuentran en constante movimiento.

La propuesta metodológica de algunos autores como D. Sarquís es analizar simultáneamente las singularidades históricas y las regularidades sociológicas, es decir, el análisis de los procesos de integración de los sistemas históricos internacionales y las dinámicas de sus comunidades políticas autónomas, para no dejar de lado el factor endógeno de la experiencia concreta⁹⁰.

Este marco general de la historia en las relaciones internacionales nos permite ahora pasar a un campo más particular, el de los estudios africanos y su relación con la historia. La importancia de abordar esta relación es abonar en el terreno de la inserción de África en la historia “universal” y en el devenir de una internacionalidad incluyente a la que no se le escape la historia de las regiones que no han sido lo suficientemente estudiadas, o que han sido omitidas de manera concreta en aras de un proyecto específico de dominación y de construcción de una historia única.

⁸⁸ *Idem.*

⁸⁹ Idea planteada originalmente por Schwarzenberger en el texto *La política del poder*.

⁹⁰ David Sarquis, *Op. Cit.*

2.2. El sentido de la historia en África

El hombre es un animal histórico

Boubou Hama y Joseph Ki-Zerbo

África está en la historia⁹¹. La creencia o mito de que África no tenía historia se ha ido desvaneciendo a pesar de que F. Hegel, en el siglo XIX, la había dejado fuera del espíritu universal-absoluto argumentando que en una zona calurosa y oscura⁹², a la que los romanos llamaron por primera vez África, no podía desarrollarse ese espíritu. La historia geográfica sólo explica una parte del desarrollo africano; desiertos, mesetas, valles, lagos, ríos y selvas se han convertido simultáneamente en puntos de unión o defensa natural y en barreras y fronteras para la expansión ininterrumpida de formaciones sociales, económicas y políticas. Por otro lado, la historia demográfica, marcada por el capítulo esclavista que tuvo una duración aproximada de 500 años, en donde la institucionalización de la colonización – fenómeno relativamente reciente – terminó por convertirse en un paréntesis que no ha cerrado del todo.

Y aun con lo anterior, África se inserta en la globalización de los mercados financieros, en la consolidación de las instituciones democráticas, en las luchas contra el cambio climático, en la resolución de los conflictos regionales y mundiales, y en la búsqueda por la paz y la seguridad internacional.

Esta historia es el reflejo de la dinámica regional y de una historia que paulatinamente ha avanzado por el sujeto que la estudia, es decir, del investigador e historiador, de los que la ciencia moderna se nutre. El debate de si la historia es o no una ciencia es fundamental en la construcción de conocimiento científico, a partir de hechos históricos objetivos, pero que, narrados y realizados por el ser humano, son susceptibles de modificaciones subjetivas. En suma, la historia social – la colectiva – es la historia que nos interesa. La historia que hacemos es la

⁹¹ Su usará el término de *historia* para definir a la disciplina o ciencia de la historia y para referirnos, al mismo tiempo, a los hechos transcurridos en el tiempo y a las narraciones cotidianas de los grupos humanos o de los individuos. Por lo tanto y fundamentalmente, la historia se vive.

⁹²Théophile Obenga, “La totalité historique de Hegel exclut l’Afrique noire” en *Antología de Estudios Africanos*, FCPyS, UNAM, vol. I, México, 2003, pp. 21-33.

historia que vivimos, no necesita de una reflexión continua y sistemática para ser considerada historia. La historia social – que incluye varios campos de la vida como el político o el económico – es donde el grupo humano es el guardián de la memoria viva de las sociedades.

Esta memoria histórica es contada o descrita de varias formas; inicialmente fue expresada de forma oral a manera de cuento, y luego fue codificada en los escritos que hasta hoy conocemos. En ambos casos, ha sido sistematizada por personas dedicadas al oficio histórico, es decir, al artesano de la palabra o de la grafía. No cualquiera es el depositario de la memoria colectiva, a diferencia de la memoria individual a la que cada uno recurre cuando así lo desea. En suma, la codificación de la historia es el resultado del desarrollo de cada sociedad, de cada grupo humano. Su representación no es exclusiva de un sistema único de comunicación.

Ahora bien, ¿cómo se construye y reconstruye esta historia? A partir de diferentes elementos que dependerán del sistema de comunicación de cada sociedad; para el caso particular de África, nos encontramos ante una de las más grandes dificultades que, lamentablemente, no han sido superadas hasta el día de hoy. De acuerdo con Joseph Ki-Zerbo, se reconocen tres pilares del conocimiento histórico africano: los documentos escritos, la arqueología y la tradición oral. Además de estos pilares, existen dos fuentes de apoyo: la lingüística y la antropología⁹³.

Con estos cinco elementos, estamos en condiciones iniciales de deconstruir la historia africana⁹⁴. De todos los elementos, la tradición oral y la lingüística son particularmente difíciles, no sólo por el hermetismo del cual emanan, sino por la falta de trabajos escritos serios al respecto. Sin embargo, hay que señalar que nos encontramos antes una etapa en donde se está recuperando lo que ya se ha transcrito de la tradición oral, por lo que esta fuente apenas está siendo “explotada”.

⁹³ Joseph Ki-Zerbo, “Introducción general”, *Historia general de África*, vol. 1, Tecnos/UNESCO, Madrid, 1982, p. 27.

⁹⁴ Ya en el trabajo sobre “Las relaciones de África y América alrededor del siglo XVI: *Aframérica* como la distinción del discurso” abordé el tema de la deconstrucción como metodología. En conclusión, se acepta el riesgo de la traducción y de la comunicación de sistemas de culturas diferentes.

Desafortunadamente, la falta de un estudio serio y sistemático sigue siendo una debilidad que es aceptada hasta por los más eruditos investigadores sobre África. Joseph Ki-Zerbo propone, ante esto, una técnica sincrónica-diacrónica-genética para que, a partir de lo contemporáneo y de los flujos migratorios, se capten las dinámicas históricas y su evolución⁹⁵ y se supere el obstáculo de la falta de estudios en materia lingüística.

A partir del marco de la antropología y la etnología, nos ubicaremos en el campo de la historiografía. Evidentemente estas disciplinas fueron en principio racistas y discriminatorias, pero son indispensables para comprender el estado en el que se encontraban los estudios sobre África, además de que la relectura a la luz del tiempo ofrece una visión más amplia, de nueva cuenta nos apoyamos en el método sincrónico-diacrónico.

Finalmente, la historia es una toma de conciencia. Es reconocerse en el mundo. Es tiempo y es espacio. Es el *ser* y el *estar* dinámico y social. Reflexionar sobre la historia en África no se remite sólo al dato historiográfico, es historiografía en sí misma, pero fundamentalmente es *historioralidad*⁹⁶. La historia de África se compone tanto de la tradición escrita (grafía) como de la tradición oral (*kuma* o *kouma*⁹⁷). La historia que los africanos intentan construir es simplemente su espacio-tiempo – su lugar en el mundo⁹⁸ – dicho con otras palabras, con sus palabras. Para Joseph Ki-Zerbo:

“la Historia es una ciencia humana, puesto que sale completamente caliente de la forja zumbante y tumultuosa de los pueblos. Formada realmente por el hombre sobre el yunque de la vida, construida mentalmente por el hombre en laboratorios, bibliotecas y excavaciones, la Historia la hace también el hombre, el pueblo, para iluminar y motivar su conciencia”.⁹⁹

⁹⁵ Joseph Ki-Zerbo, *Op. Cit.*, p. 33.

⁹⁶ *Historioralidad* es a la palabra, como historiografía es a la escritura.

⁹⁷ En lengua malinké, traducida al francés e inglés significa *mot* o *word*. La traducción refiere también el prefijo *Kā*. Para más información pueden consultarse los diversos diccionarios de la lengua mandé en http://www.lexilogos.com/mande_langues.htm.

⁹⁸ Este *lugar en el mundo* que durante mucho tiempo se negó en la historia universal, que más allá de ser una utopía, es una realidad, un hecho.

⁹⁹ J. Ki-Zerbo, *Op. Cit.*, p. 25.

La imbricación de la historia con la escritura y el olvido de que el espíritu histórico es inherente a la experiencia humana relegó mucho tiempo a los pueblos africanos del campo de la historicidad, y, por consecuencia, del rigor técnico que exige dicha tarea. El primer error que se cometió fue confundir el trabajo histórico con el establecimiento de las fuentes, es decir, sostener la idea de que sin textos escritos no hay historia.¹⁰⁰

Al respecto, el especialista en historia medieval, Hichem Djaït, analiza el problema de lo que entendemos por fuente escrita, ya que en primer lugar estaríamos refiriéndonos a la reproducción por escrito de todo lo que transmite la voz y el sonido, lo cual englobaría todas aquellas fuentes que no necesariamente están en papel, por ejemplo: piedras, discos o monedas¹⁰¹.

A saber, las tres fuentes principales del conocimiento histórico en África son: las escritas, las arqueológicas, y la tradición oral; las cuales no están exentas de dificultades metodológicas *per se*. Dentro de las primeras tenemos escritos en varias lenguas y en varias regiones de África e incluso en otros continentes (Europa, Asia, América) que podemos clasificar en:

- a. Fuentes antiguas (egipcias, nubias y grecolatinas)
- b. Fuentes árabes (incluyendo africanos: Ibn Battuta (viajó a Sudán Tanzania y el Magreb), Ibn Jaldún, Al-Bakri, Al Idrisi, Al Omari, Al-Hasan o León el africano de la familia Medici). Estudian en Córdoba, Siria, Túnez, etc.
- c. Fuentes europeas
- d. Fuentes africanas recientes (en árabe, lenguas europeas, lenguas meroíticas o etíopes)¹⁰²

Del listado anterior, las fuentes escritas, plasmadas en papel, son a las que más se recurre actualmente, debido a su acceso, a su difusión y a la afinidad que se puede tener con sus planteamientos y con sus autores. Sin embargo, no debemos

¹⁰⁰ Cfr. Théophile Obenga, "Fuentes y técnicas específicas de la historia africana", en *Historia General de África, Op. Cit.*, p.93.

¹⁰¹ H. Djaït, "Fuentes escritas anteriores al siglo xv", en *Historia General de África, Op. Cit.*, p. 109.

¹⁰² *Idem.*

de perder de vista que no son las únicas. Debemos recordar que existen problemas generales en el uso de dichas fuentes que tienen que ver con la periodización, su clasificación geográfica, su tipología y las lenguas de las cuales provienen.¹⁰³

En el marco de la tradición oral, las versiones – de clanes enemigos – distintas de un mismo hecho, son el argumento principal para la crítica histórica y no son vistas como historias complementarias. Al contrario, la congruencia entre los relatos de clanes contrarios dota de mayor calidad al testimonio. Nos encontramos frente a la inclusión de contrarios y frente a las verdades temporales o relativas, ya que al analizar las distintas versiones que se dan sobre un mismo hecho, podemos obtener la mayor cantidad de información posible y no asimismo ni jerarquizamos de manera binaria (si es buena o mala, si es falsa o verdadera, si es mejor o peor). He aquí una característica que distingue a la tradición oral como método histórico.

Por medio del análisis de la oralidad es viable una aproximación a posibles extrapolaciones temporales (yendo del presente al pasado y viceversa), lo cual es indispensable en la metodología sincrónico-diacrónico-genética propuesta.

Joseph Ki-Zerbo menciona que:

“Los estudios lingüísticos demuestran que las rutas y pistas de migraciones, así como las difusiones de culturas materiales y espirituales, están jalonadas por la distribución de palabras emparentadas”, y en el caso particular de la franja sudanesa, Joseph Greenberg defiende un parentesco genético intrínseco de la rama bantú (la más grande en toda África) que va desde el wolof en Senegal, hasta el baka en Sudán.¹⁰⁴

Y continúa:

“...importa reintegrar todo el flujo del proceso histórico en el contexto del tiempo africano. Y éste no es alérgico a la articulación del dato resultante de una cadena de hechos que se crean los unos a los otros por anterioridad y causalidad... pero

¹⁰³ Cfr. *Ibid.*, pp. 110-132

¹⁰⁴ Joseph Ki- Zerbo, *Op. Cit.*, p. 34

este último [principio de causalidad] se aplica según normas originales en las que el contagio del mito empapa y tuerce el desarrollo lógico; por lo que la fase económica elemental no crea la necesidad del tiempo cifrado, materia prima de la ganancia; por lo que el ritmo de los trabajos y de los días es un metrónomo suficiente para la actividad humana...”¹⁰⁵

“Esta concepción del tiempo es histórica [porque]...En las sociedades africanas gerontocráticas, la noción de anterioridad en el tiempo está aún más llena de sentido que en otras partes, puesto que por sí sola genera unos derechos sociales, como el uso de la palabra en público, la participación en una danza reservada, en algunos manjares, en el matrimonio, en el respeto al prójimo, etc.”¹⁰⁶

Para Théophile Obenga¹⁰⁷, la multiplicidad espacio-temporal de las fuentes históricas africanas ha contribuido incluso en los avances teórico-metodológicos de la historia y la historiografía debido al cruzamiento de fuentes y disciplinas necesarias para su estudio.¹⁰⁸ Incluso, podría partirse de una concepción del tiempo y el espacio propio de las culturas africanas que hacen del estudio de la historia un elemento que adquiere características singulares. Una idea de singularidad que no alude exclusivamente a la particularidad, sino al lugar en el mundo de la historia africana, es decir, a la historia africana en la historia universal.¹⁰⁹ El pensamiento histórico africano entonces tiene dos características que deben tomarse en cuenta: la noción de intemporalidad y la dimensión social. Es intemporal porque trasciende el tiempo histórico e incorpora la eternidad, no tiene principio ni fin. Es esencialmente social porque no es impuesto de manera individual, es el resultado del ritmo respiratorio de la sociedad.¹¹⁰

Así pues, la propuesta metodológica de la historia africana:

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 39

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 40

¹⁰⁷ Especialista en lenguas africanas e historiador del África de la denominada “Antigüedad”. Profesor emérito de la Universidad Estatal de San Francisco, E.U.A.

¹⁰⁸ T. Obenga, *Op. Cit.*, p.94

¹⁰⁹ Boubou Hama y Joseph Ki-Zerbo, “Lugar de la historia en la sociedad africana”, en *Historia General de África, Op. Cit.*, p. 64

¹¹⁰ Bubu Hama, y Joseph Ki-Zerbo, “Tiempo mítico y tiempo histórico en África” en *El Correo de la UNESCO*, México, D.F., agosto-septiembre, 1979, pp. 12-16.

“...deberá evitar el ser demasiado circunstancial porque correría el riesgo de resaltar exageradamente las influencias y los factores exteriores. Ciertamente, el establecimiento de los hechos piloto es una tarea primordial, indispensable incluso para hacer resaltar el perfil original de la evolución africana. Pero lo esencial se referirá a las civilizaciones, a las instituciones, a las estructuras: técnicas agrarias y metalúrgicas (*sic*), artes y artesanados, circuitos comerciales, concepciones y ordenaciones del poder, cultos y pensamientos filosóficos, o religiosos, problemas de las naciones y preñaciones, técnicas de modernización, etc. Esta opción metodológica requiere con más exigencia aún el enfoque interdisciplinario”.¹¹¹

Finalmente, la historia de África no deberá ser otra que:

“...la historia de los pueblos africanos en su conjunto, considerada como una totalidad que englob[e] la masa continental propiamente dicha y las islas vecinas... [Una historia que integre] evidentemente al sector mediterráneo en una unidad consagrada por tantos vínculos milenarios...mutuamente enriquecedores las más de las veces, que hacen de África, a una y otra parte de la bisagra del Sáhara, los dos goznes de una misma puerta y las dos caras de una misma moneda.”¹¹²

2.2.1. La historiografía sobre África

La historiografía será entendida como una observación de segundo orden, es decir, no sólo la historia de la historia sino como la reflexión de la historia de la historia. No se estudia el texto actualmente sino a los autores de los textos. Las traducciones. Interrogar al texto. Otro tratamiento a los textos árabes. Historia de los conceptos árabes y no historia de África.

Para ello será necesario, como propone Yoro Fall, no caer en el discurso anti-eurocéntrico *per se*, sino partir de una autoreflexión de lo no-pensado.¹¹³ La crítica al eurocentrismo en los estudios africanos fue más una acción, una

¹¹¹ *Ibid.*,. 43-44.

¹¹²J. Ki-Zerbo, *Op. Cit.*, p.42

¹¹³ Cfr. Yoro Fall, “Historiografía, sociedades y conciencia histórica de África”, en Celma Agüero (coord.), *África. Inventando el futuro*, El Colegio de México, México, 1992, pp. 17-37.

revolución, que una cuestión de intelectuales. Surge de los movimientos anticoloniales. Movimientos como el de la negritud o las luchas por la independencia. Mientras que los políticos africanos hablaban de *tradición* vs *modernidad* (de una descentración de la perspectiva), los escritores (intelectuales) africanos se concentraban en la cultura en África. Estas perspectivas llevaron a escena las contradicciones internas en las sociedades coloniales africanas entre las que tuvieron mayor contacto con los europeos y las que resistieron la penetración colonial, incluso a la llegada del islam, por lo que las resistencias en África no son un fenómeno exclusivo de la colonización europea. Esa otra África que no puede considerarse como sociedad colonial era una crítica “en vivo” al eurocentrismo.

La ausencia de África en la historia universal se caracteriza por omitir la presencia de ésta en el mundo que era conocido por los propios padres de la Historia, como Herodoto. El mundo grecolatino conocía África, si bien no la totalidad de ella, sí la parte mediterránea. Egipto y Argelia fueron, de acuerdo con J. D. Fage, el bastión de la historia africana para los estudios europeos, principalmente de franceses y británicos¹¹⁴.

Las informaciones que se tienen entonces, son, por un lado, de la llamada “África subsahariana”, y por otro, de los estudios del “África del norte” que durante el siglo XX se enfrascaban en una disputa lingüística, es decir, entre textos árabes y textos en francés e inglés. Sin embargo, las informaciones referidas a los flujos migratorios atlánticos no eran bien recibidas y siempre fueron cuestionadas, no así los relatos venidos de oriente, entre el Mar Rojo y el Océano Índico, los cuales eran aceptados por el conocimiento que se tenía de los mercaderes del mediterráneo.

Los autores de los cuales se rescatan dichas informaciones son principalmente los árabes como: al-Mas’ udi, al-Bakri, al-Idrisi,, Yakut, Abu’l-fida, al-Umari, Ibn Battuta y Hassan Ibn Mohammad al-Wuzza’n (León el Africano). A pesar de las vastas explicaciones y descripciones de los autores anteriores, ninguno de ellos es reconocido como “historiador”, debido a que se cuestionan sus

¹¹⁴ J.D. Fage, “Evolución de la historiografía de África”, Historia General de África, vol. 1, p. 45.

métodos y fuentes, incluso su presencia en la zona de la cual hablan. No es sino hasta la aparición de Ibn Jaldún que se reconoce a un historiador en el sentido moderno de la palabra, sus constantes cuestionamientos hacia la información descrita y el reconocimiento de un método lo distinguen de los anteriores.

Fue Ibn Jaldún uno de los primeros en relatar la historia de lo que él llamó imperio de Mali, de manera escrita el cual era visto como un poderoso “Estado” fundado en la tradición oral, a la que más tarde se agregó la escritura árabe, y por la cual tenemos escritos como el *Ta’rikh al-Sudan* y el *Ta’rikh el-Fattash* (siglo XVII), escritos en Tombuctú y actualmente con traducciones al francés¹¹⁵. Estos textos no son sólo una descripción de los hechos en los imperios mandé (análisis sincrónico), sino una interpretación y análisis diacrónico (con referencia al pasado a partir de los textos orales)¹¹⁶.

Los textos escritos árabes no se limitaron solamente a las zonas donde el islam era parte de la vida de las personas, también existen escritos como la *Crónica de Gonja* que se produjo en la actual Ghana.

Además de Ghana, las costas de Guinea, el valle del Zambeze, Zaire, Angola y Etiopía, fueron regiones de las cuales se redactaron escritos europeos, que más bien eran descriptivos debido a que lo que interesaba no era cambiar sus estructuras o analizarlas, sino el comercio existente con estas zonas. No fue sino hasta el siglo XVIII que empezó a existir una mayor producción de textos escritos que, sin embargo, no encontraban lectores debido a la creencia en la superioridad y falsa universalidad de la historia de Europa. La culminación de esta ideología tuvo su máxima expresión cuando Hegel escribió que África no era un continente histórico.

La combinación de la antropología inglesa, junto con el nacimiento de una “nueva tendencia” en los estudios históricos alemanes – que entendían a la historia a partir de las fuentes originales, léase escritas – provocó que parte de la historia de los africanos, la oral en particular, se desconociera más allá de las fronteras del continente. Fue entonces cuando se empieza a construir la historia

¹¹⁵ Cfr. *Ibid*, p.47.

¹¹⁶ Cabe señalar que antes de estos textos escritos, existían textos descriptivos como la *Crónica de Kano* y la *Crónica de Kilwa*, reconocidas como transcripciones de textos orales.

moderna universal en las universidades europeas, a partir de la idea de superioridad y grandeza, omitiendo completamente aquello que consideraron “no histórico”.

Cabe resaltar que, si bien es cierto que Gran Bretaña, Francia o Alemania empezaron a escribir sus historias, enalteciendo sus propios valores, el denominador común siempre fue la superioridad sobre otros pueblos no europeos, o incluso sobre otros pueblos no colonizados por ellos hasta entonces. La historia de África era relatada por los antropólogos principalmente, y no por los historiadores de la época.

Una primera problemática que se planteó para los historiadores sobre África fue la de los conceptos. Ya sea por la falta de nociones para describir figuras, hechos y procesos, o simplemente por la proyección y uso de conceptos que no podían explicar claramente lo que se pretendía. Un ejemplo de ello lo encontramos en la confusión que existe cuando se habla de *fetichismo* y *animismo*.¹¹⁷ La incompatibilidad de conceptos también significaba una incompatibilidad para representar el tiempo. Las continuidades en el tiempo se conjugaban con las rupturas características de las dinámicas internacionales. Sin embargo, la dimensión histórica de las sociedades africanas se superpone a las periodizaciones o cortes temporales de occidente.

No fue sino hasta después de las independencias que se empieza con una revisión crítica de esta problemática. Desde el punto de vista epistemológico, se recrean los temas vistos en África en los estudios de Europa, es decir, primero se trata de una crítica al marco referencial (fundamentos de la historia) y a partir de ahí a los hechos, ya que la simple crítica al eurocentrismo es menos profunda debido a que se hace dentro de un mismo marco referencial.¹¹⁸

¹¹⁷ El fetichismo es una palabra del portugués que se refiere a la creencia de que las cosas u objetos poseen alma. El animismo, en cambio, reconoce la vida no solo en las personas, sino en todos los seres vivos en la tierra. *Cfr.*, Ery Camara, *Arte animista*, SAHOP, México, 1970.

¹¹⁸ Yoro Fall, *Op. Cit.*, pp.100-103.

Para Yoro Fall, la historiografía africana presenta retos e investigaciones como la genética de las poblaciones, la esclavitud de africanos por africanos como un problema político y no ético, la historia de la esclavitud desde dentro, no como un problema hacia afuera, la historia de la alimentación (el maíz adoptado antes de la llegada de los europeos), y la importancia de la arqueología. Todas estas propuestas están en concordancia incluso con el debate historiográfico en Norteamérica, en donde las dos corrientes principales, de acuerdo con James Giblin, del departamento de historia de la Universidad de Iowa, son desde 1980 la precolonial y la colonial. También Giblin apunta que no percibe ninguna diferencia entre los historiadores occidentales y los historiadores africanos respecto de los temas históricos actuales en África (lingüística, espacio atlántico e índico y la problemática de la nación como etnia)¹¹⁹.

Así pues, la antropología y la lingüística conforman dos bloques que emergieron como dos disciplinas que se nutrieron de “los bárbaros” africanos, mientras que la historia moderna europea llegaba a afirmar que las únicas civilizaciones africanas eran las “camíticas”. En otras palabras, las únicas civilizaciones africanas en África sólo podían ser las emparentadas con los europeos¹²⁰. En suma, la antropología, la sociología, la lingüística y la historia moderna europea jugaron un papel primordial en el desarrollo de la, hasta entonces, historia africana.

El resultado de este movimiento “histórico” fue la reacción de historiadores africanos educados en lenguas europeas que empezaron a escribir la historia conocida y recordada de sus pueblos. Se ha llegado a señalar un *afrocentrismo* o un exceso de gloria al narrar los hechos, sin embargo, quizás haya sido la única forma de equilibrar la balanza respecto de las igualmente vanagloriadas historias europeas.

¹¹⁹ Información extraída a partir de la asistencia a una presentación de James Giblin, de la Universidad de Iowa, titulada “The current state of african historiography”, el 8 de abril de 2015 en El Colegio de México de la CdMx.

¹²⁰ J.D. Fage, *Op. Cit.*, pp. 56.

2.3. La ruptura epistemológica de Cheikh Anta Diop

Como se ha escrito antes, la historia de los estudios africanos tuvo una fuerte influencia a principios del siglo XX de los textos hegelianos. La historia reflexiva que desarrolla Hegel y que es el motor del espíritu universal, no había pasado por África. Sin embargo, esta propuesta de la historia reflexiva, desarrollada por investigadores e historiadores, puede ser reemplazada o sustituida por otras tesis. A final de cuentas, las tesis no son más que la organización 'científica' de una problemática¹²¹. Más allá de esta historia reflexiva, Cheikh Anta Diop intenta situarse al nivel de una historia filosófica, de una filosofía de la historia que se despoja de las tesis y afirmaciones, en algunos casos superficiales, de la etnografía. El esfuerzo va encaminado a construir una conciencia histórica de África, con una unidad cultural que la diferencia y la agrupa como parte de la historia universal. Los elementos que Cheikh Anta Diop retoma son los siguientes¹²²:

- La contextualización histórica de los hechos pasados: es decir, una historia no descriptiva que retorna a los orígenes para situar a las civilizaciones africanas como parte de la historia de las civilizaciones en el mundo, haciendo énfasis en la negritud de la civilización egipcia y su integración al mundo negroafricano.
- La unidad cultural del África a partir de la totalidad histórica y general: a partir de una contextualización de los hechos pasados, el trabajo del historiador será concebir a la historia africana en sus dimensiones científica, cultural, intelectual y humana, es decir, el pasado visto de manera integral a la luz no sólo de los hechos sino de su interpretación, análisis y cuestionamiento.
- Creación del concepto "precolonial"¹²³, historia más allá de la colonia: para Cheikh Anta Diop, el concepto precolonial ampliará los estudios africanos más allá de la frontera colonial, es decir, todo aquello que sucedió antes de

¹²¹ Théophile Obenga, *Op. Cit.*, p. 35.

¹²² *Ibid.*, pp. 35-43.

¹²³ *Idem*

la colonización. Es al mismo tiempo crítica histórica de la periodización del pasado africano, y profundización temporal de las civilizaciones africanas.

- Desfosilización de la historia africana vista a través de los documentos: si bien la principal fuente de la historia en África sigue siendo el texto oral, existen textos escritos que deben ser no sólo descubiertos sino puestos en contexto para su interpretación. Ello coadyuvará a darle mayor continuidad a la narrativa del pasado africano.
- Comprensión científica a partir de: la historiografía, migraciones, sistemas gráficos, lengua, entre otros, lo que le dará sentido y valor cultural a la historia.
- A partir de una metodología seria, con honestidad intelectual, reafirmar la conciencia histórica africana.
- A partir de la conciencia histórica, los pueblos africanos podrán reencontrar su lugar en el contexto de la historia de la humanidad. Es decir, sujeto de la historia. Es el paso de ser objeto a sujeto.
- En consecuencia, al ser sujeto de la historia, África ha contribuido al progreso histórico, científico y cultural de la humanidad.
- Por lo tanto, la historia africana solo tiene sentido y valor en el contexto de la historia de la humanidad, del tiempo pasado, presente y futuro.
- Lucha contra la barbarie y sentido de la civilización.

Retomar a Cheikh Anta Diop, de manera general es fundamental en la investigación debido a que es uno de los primeros intelectuales que demostró de manera seria y contundente los elementos civilizatorios de las sociedades africanas antes de la colonización, además de enfrentarse al racismo europeo de su época, con lo que abrió un camino desde la academia y la política para el estudio de África desde África, una historia que rompía con las formas de abordar al continente. Más allá de las críticas sobre su exacerbado afrocentrismo, Cheikh Anta Diop exhibió el eurocentrismo y se dispuso a pensar por sí mismo y centrar los saberes endógenos africanos.

2.4. La filosofía de la desmarginación

Al igual que Cheikh Anta Diop, el filósofo beninés Paulin Hountondji centra su atención en la crítica a la marginación de los saberes africanos. Para él, la lógica de la extraversion científica ha ocasionado en África el estudio de esta parte del mundo como una extensión de los estudios europeos, es decir, que incluso los mismos investigadores africanos pueden ser potenciales víctimas de modelos explicativos que les son ajenos. La lógica de extraversion está fundada en la educación, es decir, desde los centros de estudios se forman pensadores que repiten las tesis y argumentos de una historia ya descrita como ajena. La lógica de extraversion se caracteriza por¹²⁴:

1. Una actividad científica tributaria de la ex metrópoli.
2. La práctica de dicha actividad científica está basada en los archivos y documentos venidos de afuera.
3. Las teorías y argumentos en los que se basan son igualmente venidos de afuera.
4. En este sentido, las investigaciones que se intentan hacer no rebasan el ámbito local debido a la extraversion teórica.
5. Así, las preocupaciones del investigador del Sur estarán determinadas por las preocupaciones del Norte¹²⁵.
6. Ello trae como consecuencia la fuga de cerebros con un resultado en el campo económico.
7. La fuga de cerebros es también parte del turismo académico, ya que hace indispensable que el investigador del sur se desplace hacia el norte en busca de “conocimiento”.
8. En contra parte, el flujo migratorio del investigador del norte hacia el sur se da en función de la búsqueda de recursos o materiales de estudio.

¹²⁴ Paulin Hountondji, *Démarginaliser*, en Fabien Adonon, *Op. Cit.*, pp. 121-164.

¹²⁵ Evidentemente, las nociones de “Sur” y “Norte” no hacen alusión exclusiva al ámbito geográfico, sino a una concepción más amplia del *espacio*, que no necesariamente se circunscribe al territorio.

Quizás uno de los elementos más importantes sea la centralidad del concepto de tradición, es decir, pasar de utilizarlo como sustantivo (religión tradicional, poder tradicional, sociedades tradicionales) a *desmarginarlo*, es decir, pasar de adjetivo calificativo a sustantivo (la tradición del poder, la tradición económica, la tradición religiosa, etc).

Junto a la historiografía africana, la ruptura epistemológica y la desmarginación, abordaremos ahora una metodología de la antropología jurídica que apoya la vinculación entre los conceptos que se desarrollan en esta investigación, la justicia y el poder y que además sirven para alimentar la propuesta metodológica que se presentará más adelante.

2.5. Distancias estructurales y lógicas de pensamiento: la antropología de Robert Vachon.

Este método se basaría según Robert Vachon¹²⁶ en la distinción de tres distancias estructurales:

- a. Distancia fáctica-morfológica: la que se refiere a los hechos, las cosas, los conceptos, los sistemas. Toda cultura posee costumbres, lenguaje, tecnología, sistema de creencias, valores, artes, comida. No se trata de traducciones ni de comparaciones.
- b. Distancia temporal (diacrónica): estudio de una historia en el tiempo progresivo y lineal. Superar las nociones de anacronismos. Comparación en la historia.
- c. Distancia espacial: *topois*, mito englobante, una visión del mundo que no se expresa desde la lógica racional o reflexiva, es lo no pensado, es decir, lo vivido. Lo que no se expresa en conceptos. Relación sujeto-objeto (sujeto) como proceso no sólo intelectual sino como acto ritual, de la experiencia. De aquí la propuesta de una

¹²⁶ Akuavi Adonon, "Un enfoque antropológico como herramienta metodológica en el estudio de África negra", en Revista de Relaciones Internacionales, Núm. 99, septiembre-diciembre de 2007, CRI-FCPyS, UNAM, pp. 187-199.

interpretación diatópica, que tome en cuenta dos visiones del mundo, 2 razones (un en grupo no tienen la razón absoluta, la verdad última), 2 discursos. Logos=razón y Mitos=ser. Metodología diatópica y dialógica.

Como se observa, el mito está en el centro de esta perspectiva. Existen mitos individuales y colectivos. El mito hace referencia a lo que la persona o grupo piensa de sí mismo, no lo que se piensa de él.

Esta propuesta diatópica y dialógica sirve para marcar las diferencias entre las lógicas de pensamiento de la modernidad occidental y, en este caso, la lógica de tradiciones africanas. Se ejemplificará esto a partir de tres ideas: la relación Dios-hombre, la relación con el sistema político democrático y la relación en el ámbito jurídico.

En primer lugar, en la tradición judeocristiana del monoteísmo se señala que el hombre es gobernado por un Dios eterno y externo a él. Posterior a esta influencia religiosa, la Ilustración sustituirá este Dios por la Razón, que se implantará en la idea del Estado, que gobernará al hombre a imagen y semejanza del Dios judeocristiano. Es una visión vertical.

En la tradición africana el mundo es una creación provisional. Antes de esto existía un caos (ciencia moderna) en donde se encontraban indiferenciados la creación y el creador por lo que tienen una misma naturaleza. Los mundos de lo visible e invisible no están separados. Un mundo de elementos opuestos y complementarios sin jerarquías; en este sentido es una visión horizontal.

En segundo lugar, estas dos lógicas de pensamiento diferencian la noción de individuo frente a la noción de persona. La persona es en función de los demás, del grupo. Se concentra una red de relaciones de diferenciación. La poligamia y la pertenencia a un grupo étnico son muestra de ello. En la democracia occidental, el sufragio individual se distingue del sufragio colectivo (identificación por el en- grupo, no por ideología) en África. La toma de decisiones está en función del consenso.

En tercer lugar, se encuentra el principio (lógica) de la exclusión de contrarios de Aristóteles (juicios contradictorios y por lo tanto contrarios) y en el contrato social de Rousseau (individuos similares, buenos). Es decir, en la modernidad occidental se privilegia la contradicción y no la complementariedad. La idea de la inclusión de contrarios se remite a la integración del “otro”.

2.6. Propuesta teórico-metodológica a partir de los estudios africanos

Una vez reunidos los elementos del tiempo, la historia como método, la importancia de la oralidad y la propuesta de las lógicas de pensamiento, que nos muestran las pautas conceptuales y las herramientas metodológicas que nutrirán este trabajo, podemos presentar, a manera de resumen, la siguiente propuesta de análisis a partir de los siguientes elementos:

- i. El espacio-tiempo
- ii. La simultaneidad
- iii. La tradición oral
- iv. La triada *sincronía-diacronía-bizocronía*
- v. La inmanencia de la dualidad

La noción del **espacio-tiempo** se refiere a la conciencia histórica de África, es decir, al movimiento descentramiento-recentramiento de las tradiciones africanas, ya no vistas como parte del *folklor*, sino como un eje de análisis contemporáneo que explica, a través de la noción del tiempo africano, las instituciones de las civilizaciones de la región.

La **simultaneidad** es el medio a través del cual se expresa la tradición africana del poder y la justicia, vistas como una regularidad sociológica, endógena, pero con características particulares en cada subregión, es decir, la tradición de cada singularidad histórica, de cada pueblo. Esto no es otra cosa que la propuesta de la ruptura epistemológica de Cheikh Anta Diop. Este modelo se puede replicar en el ámbito internacional, es decir, África puede ser una singularidad histórica en

conjunto con otras singularidades históricas regionales, que, reunidas, componen una regularidad sociológica internacional que se entrelaza, que se entreteje a partir de las interacciones.

La **tradicición oral**¹²⁷ sigue siendo fundamental en el estudio de África o de cualquier región, pero ahora desde la perspectiva historiográfica. Esto significa que el trabajo se concentra en el análisis y la profundización de lo ya escrito, que no es más que la materialización de la palabra, que encerrada en un libro muere. Es entonces momento de dar vida a esos documentos a partir de una reescritura, sin olvidar la prudencia que hay que tener en el uso de este medio¹²⁸.

Para ilustrarlo mejor, reproducimos una anécdota de Amadou Hampaté Bâ¹²⁹, cuando en 1928, se encontraba realizando un servicio en Tougan, una ciudad de la actual Burkina Faso, ubicada al noroeste del país, en la frontera con Mali, y que pertenece a la región mandé; su forma de organización tradicional está basada en la autoridad del pueblo, y como en muchas otras ciudades y regiones, su organización social está constituida por herreros, griots, jefes de tierra y jefes de aldea. La anécdota va más o menos así:

Un joven etnólogo llega a la ciudad, recomendado por el administrador colonial, y se presenta ante el jefe de cantón¹³⁰ para recopilar información sobre el sacrificio que se hacía durante la ceremonia de los circuncisos. El jefe de cantón lleva el mensaje al anciano encargado de las ceremonias quien respondió:

- ¿Este joven quiere que le digamos todo?
- Sí – responde el jefe de cantón –
- Pero, entonces... ¿él vino a circuncidarse?
- No, para informarse – responde el jefe de cantón –

¹²⁷En pocas palabras, la tradición oral es conocimiento total. Véase Akuavi Adonon y Fabien Adonon, *Escrito en las nubes. Inmanencia de la tradición oral en África negra*, UNAM, México, 2009, pp. 85.

¹²⁸ La reescritura es un tema tratado ya a partir de la deconstrucción derridiana. La tradición oral podría basarse en el mismo principio cada vez que alguien cuenta la historia.

¹²⁹ Traducción libre extraída de Amadou Hampaté Bâ, “La tradition vivante”, *Histoire General de l’Afrique*, vol. 1, UNESCO, Paris, 1985, pp.

¹³⁰ El jefe de cantón era nombrado por el administrador colonial, y podía elegirse entre los jefes tradicionales existentes o entre cualquier otra persona que decidiera el colonizador, ya que su principal tarea era la de la recaudación de los impuestos. También se encargaban de la “recaudación de hombres” para el trabajo forzado. Muchas veces el jefe de cantón carecía de autoridad, ya que era nombrado por el colonizador; por lo que el colonizador llegaba a decir que el jefe de cantón no detentaba ningún poder.

El anciano mira de nueva cuenta al jefe de cantón y dice:

- ¿Cómo le voy a decir todo si él no quiere ser circunciso?
- Pues porque hemos sido obligados a complacerlo por la fuerza, y es a ti a quien le toca encontrar una salida a este dilema – sentenció el jefe de cantón –
- Está bien – dijo el viejo – lo haremos, le diremos todo sin que pueda verlo todo, bajo el método de “meterlo en la paja”¹³¹.

Esta anécdota sirve para explicar que parte de la metodología propuesta es saber que no se sabe, es decir, que en el proceso de buscar información e investigar, existirán momentos en que la verdad esté oculta, aun estando frente a nosotros bajo la apariencia de la forma escrita o bajo el manto de una entrevista o investigación.

De nueva cuenta, en ese momento preciso, la ciencia de las sociedades “primitivas” (la antropología) no era consciente de los riesgos de las informaciones recibidas “en el terreno”, de sus estancias de investigación, de sus trabajos de campo. Esta anécdota nos sirve como una invitación a la prudencia y a la honestidad intelectual, para no caer en la creencia de que se nos puede decir todo, y más aún, de que lo sabemos todo. La tradición oral tiene como pilar incluso no decirlo todo, porque siempre hay alguien que puede decir otra cosa o porque simplemente no se quiere decir, y de esa forma, lo personal se recrea y se constituye en lo colectivo.

Por su parte, el análisis apoyado en el **método histórico sincrónico-diacrónico** se complementa con la exigencia y necesidad de la profundización temporal de las civilizaciones africanas como ruptura epistemológica. Es decir, el ámbito de la evolución progresiva (diacronía) y el análisis de un momento determinado (sincronía) se complementa con la profundización (bizocronía) que se haga sobre cierto tema, esta profundización tiene que ver con el análisis del tiempo y el espacio. Tiene que ver con el tiempo porque no se limita con la historia

¹³¹ Este método consistía en suministrar la información a partir de las fábulas o metáforas cuando no se puede decir la verdad

lineal (presente, pasado y futuro), sino que aspira al *no tiempo* (ucronía)¹³². Y tiene que ver con el espacio porque es una propuesta tridimensional (ver figura 3), que recupera el volumen de la historia junto con la longitud y amplitud que la caracteriza. En suma, este análisis se basa en la noción del tiempo africano como tiempo histórico, tiempo mítico y tiempo social¹³³ (ver figura 4).

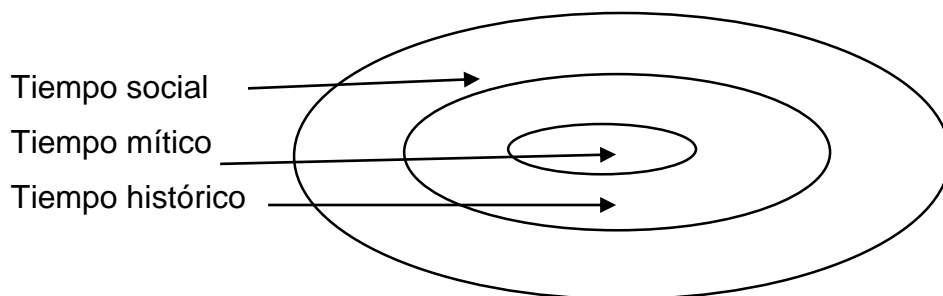


Figura 3. El tiempo en África
Fuente: Figura de elaboración propia

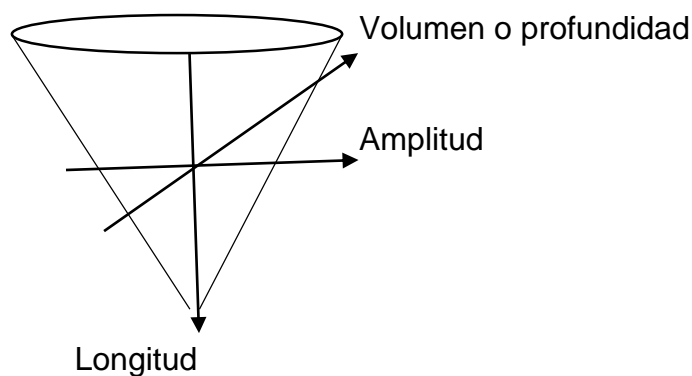


Figura 4. Propuesta tridimensional
Fuente: Figura de elaboración propia.

¹³²Ousseynou Kane, *Surdetermination ideologique et pouvoir politique: les institutions de l'absolu en Afrique noire precolonial*, UCAD, Dakar, 1980-81, pp. 335.

¹³³Esto significa que el pasado no está perdido en el presente, se mantiene siempre contemporáneo y a veces se superpone en la actualidad, donde el futuro es un presente continuo y perpetuo. La causalidad actúa, evidentemente, de atrás hacia adelante. Del pasado al presente y del presente al porvenir. Actúa de manera directa y no sólo por hechos, por lo que puede influir en cualquier dirección. Es decir, las acciones de los hombres están guiadas e influenciadas por los antepasados.

Finalmente, **la inmanencia de la dualidad** hace referencia a la inclusión de contrarios, ya que si bien esencializa, en un primer momento la relación poder-justicia, al ser visto como algo endógeno o que es parte de la tradición en África en general, también trasciende este ámbito del ser y de la idea dual al materializarse en el ejercicio y la práctica de la relación poder-justicia en la constitución de la mansaya de Malí y en la institucionalización del *mansa*.

Ahora bien, una vez expuesta esta propuesta metodológica para los estudios africanos, a través de la revisión, crítica y análisis de investigaciones y perspectivas, particularmente de la historia e historiografía africanas, y con la referencia del análisis del poder y la justicia en las relaciones internacionales, abordaremos de manera particular qué y cómo se ha pensado el poder en algunas tradiciones africanas, sobre todo en la región occidental.

Este análisis, si bien no aborda el tema de la justicia de manera explícita, si nos ofrece suficientes elementos para desbrozar la idea y la práctica del ejercicio del poder y su relación con la justicia.

Además, las aportaciones teóricas y metodológicas – que incluyen las africanas y las indoeuropeas – del estudio del poder en esta región occidental de África y en algunas de sus sociedades son un elemento indiscutible para profundizar en la articulación y la indivisibilidad de las redes sociales que conectaban a África hasta antes de la llegada de los europeos.

Capítulo 3. El poder y la justicia en tradiciones de África Occidental

El poder y la justicia son conceptos que han tenido una presencia importante en los estudios políticos y sociales. Sin embargo, se han estudiado por separado, transformando la esencia y existencia de ambos conceptos. El poder y la justicia son elementos integrados de una dualidad que implica reciprocidad. Es un principio y un fin. El ejercicio del poder conduce a la justicia. La justicia es la expresión del poder.

En otras palabras, la justicia pone en el centro de sus preocupaciones a: la verdad, la reconciliación, la reparación y la rehabilitación; su ejercicio no es sinónimo de condena o de venganza. Por lo tanto, administrar la justicia es hacer el bien; asimismo, el poder es velar por la aplicación de dicho bien¹³⁴.

Sin embargo, para empezar a comprender esta dualidad, es necesario hacer el análisis, en primer lugar, de la concepción espacial del poder. El poder en África¹³⁵, antes que una acepción política (aceptación *a priori*), es una concepción que se construye a partir de espacios con tradiciones lingüísticas y culturales equivalentes, es decir, es una característica que se comparte, ya sea territorial, histórica o culturalmente. Este espacio geográfico es "... un espacio social construido históricamente a través de relaciones, prácticas sociales y actividades humanas, que puede enfocarse a través de tres características básicas recíprocas e interdependientes: poder, tradición y memoria."¹³⁶

El espacio geolingüístico en el que esta investigación se inscribe será el de África Occidental, en donde encontramos sociedades o pueblos como fulani, hausa, ashanti, adja-fon, akan, wolof, mandé, nok, ife, yoruba, entre otros; estos a su vez forman parte de la historia de dos grandes imperios: Malí y Songhay. Sin

¹³⁴ Fatou Kiné C., *Op. Cit.*, pp. 14.

¹³⁵ África es vista como una unidad social. Si bien se reconocen las diferencias que existen al interior de ésta, se hace uso del término para no separar espacialmente a África del norte y África del sur como "tradicionalmente" se piensa. Dicha separación implica en ocasiones una concepción racial de la historia (tiempo histórico).

¹³⁶ Gloria Córdoba y David Reyes, "Los conceptos *región y territorio* como aporte a los estudios de la lengua", *Revista Lenguas en contacto y bilingüismo*, 2, Bogotá, 2009, pp. 131-158. (en línea). http://www.bibliodigitalcaroycuervo.gov.co/192/1/06_Gloria_Andrea_Cordoba_David_Leonardo_Reyes.pdf

embargo, para efectos de esta investigación, nos concentraremos particularmente en la mansaya de Mali.

El poder es el producto del tiempo¹³⁷ social¹³⁸ africano que incorpora la eternidad en ambos sentidos y que refleja la armonía del grupo. Este tiempo social surge de un tiempo mítico que desarrolla un pensamiento histórico esencialmente social. El poder es la energía o fuerza vital¹³⁹ que descansa en la totalidad del grupo, que no excluye la importancia de la persona¹⁴⁰ en la construcción del poder y que se expresa en una dualidad: el mundo visible y el mundo invisible.

1.1. La noción de poder en pueblos de África Occidental

El estudio del poder en el pensamiento africano y particularmente de la zona del oeste africano ha sido abordado por varios autores como Pathé Diagne, George Hagan, Basile Kossou o Oumar Konaré¹⁴¹.

El estudio del poder en África implica una doble tarea, por un lado, la aportación teórica en el campo de los estudios políticos tanto al interior de África como de los estudios realizados por autores no africanos; por otro lado, se trata de partir de la práctica de las instituciones como las jefaturas, los reinos y los imperios de las civilizaciones africanas precoloniales, es decir, de la organización social endógena. Existen elementos que pueden articular el acercamiento a la noción de poder en el África precolonial, los cuales son: el poder como noción de energía, la importancia de la palabra (tradición oral), unión de lo material y lo espiritual, jerarquización por edad, importancia de la colectividad, ética en el ejercicio del poder, participación de la mujer, límites del poder y equilibrio del

¹³⁷ El tiempo será el espacio en el que se desarrolla una persona, un grupo, una sociedad, una nación.

¹³⁸ El tiempo social es la memoria ahistórica del grupo, lo que le da vitalidad, es el espacio donde se aumenta o disminuye la energía. Ver Joseph Ki-Zerbo y Bubu Hama, "Tiempo mítico y tiempo histórico en África" en *El Correo de la UNESCO*, México, D.F., agosto-septiembre, 1979, pp. 12-16.

¹³⁹ Véase Amadou Hampaté Bâ, "Los archivos orales de la historia", *El correo de la UNESCO*, México, D.F., agosto-septiembre, 1979, pp. 17-23.

¹⁴⁰ La persona es en función del grupo. La noción de individuo no está ausente, sólo tiene una connotación diferente.

¹⁴¹ I.A. Akingjobin, "El concepto de poder en el África tradicional: el área cultural yoruba", en Akingjobin, I.A., *Op. Cit.*, pp. 9-23.

poder, y la existencia de cambios sustanciales a partir de la llegada del islam y la colonización europea.¹⁴²



Mapa 3. Áreas culturales de África occidental: yoruba, wolof, akan, adja-fon y mandé

Fuente: Mapa de elaboración propia.

¹⁴² *Idem*

3.1.1. El poder en el espacio yoruba

El pueblo yoruba es un grupo lingüístico (etnia)¹⁴³ que se encuentra mayormente en Nigeria, se puede decir incluso que son el grupo mayoritario de aquel país, y que fuera de este, los encontramos en Benin y Togo. Es importante destacar que la lengua yoruba es la lengua de las principales actividades de la vida social, política y económica de Nigeria. Es una lengua vehicular en la región de la costa sur del occidente africano.

Entre los yorubas existen dos instituciones que le dan unidad al área: lo religioso y el *ebi* (equivalente de la familia). En esta segunda institución, se señala que la idea de “individuo aislado” es extraña en la sociedad yoruba. La familia extensa es desterritorializada, por lo que no necesariamente comparten el mismo espacio geográfico contiguo.

La edad es uno de los fundamentos de la organización familiar, sin embargo, no siempre es considerada desde el punto de vista cronológico. En la sociedad yoruba, una persona que “entraba” en una familia al momento de celebrar alguna alianza (por ejemplo, el matrimonio), es considerada más joven que los niños recién nacidos en la comunidad. El pueblo yoruba, por lo tanto, se estructura polijerárquicamente, es decir, desde diferentes puntos de vista. El núcleo es el *ebi*, cada *ebi* está encabezada por un *ijoye* (jefe), y estos, junto con el *oba* (rey) conforman la *ilu* (ciudad).¹⁴⁴

El poder en el área yoruba se representa con dos conceptos: el *agbara*, que equivaldría a la acepción de poder presente en toda la sociedad, y el *ase* (cetro) como autoridad presente en las instituciones. La traducción del *ase* en referencia a un objeto nos puede llevar a la idea errónea de que el poder era fetichista, sin embargo, también nos muestra cómo el poder no es una propiedad, es decir, el *oba* no “tiene” el poder, sino que es el detentor de la autoridad, es el representante de un poder espiritual que se materializa en la institución que representa él mismo.

¹⁴³ Recordemos que cuando hablamos de etnia, en realidad nos estamos refiriendo a un grupo que tiene una lengua en común. Véase Sylvain Carreau, “Lengua, etnia y construcción nacional en África Negra: el caso de Zaire”, en *Estudios de Asia y África*, XXII, 2, El Colegio de México, México, 1987, pp. 195-230.

¹⁴⁴ I. A. Akingjogbin, *Op. Citi.*, p. 11.

El poder circula a través de un instrumento que detenta la autoridad personalizada en el *oba*.¹⁴⁵

De aquí se desprende la doble naturaleza del poder: física y espiritual.¹⁴⁶ La primera la representa el rey, y la segunda el cetro. Vemos aquí la relación intrínseca entre la persona y la sociedad ya que el cetro no sólo es un objeto, sino la representación de la energía de la comunidad.¹⁴⁷

Desde este punto de vista, en el ejercicio del poder no existiría un “exceso del poder”, sino un “exceso de autoridad”, ya que el poder no está representado por una persona. En todo caso, de lo que estaríamos hablando es de un aumento o disminución de la energía o del poder de la sociedad encabezada por una autoridad. En consecuencia, las acciones realizadas por el *oba* o los *ijoye* están sujetas al constante escrutinio de la sociedad y son vitales para el desarrollo del grupo.

Con base en esta práctica del *ase*, existe una traducción que relaciona el concepto con la *palabra*¹⁴⁸. Una sola de las palabras del *oba* expresaba el poder de los antepasados y era considerada más eficaz que toda la fuerza de sus súbditos. En realidad, esto no es más que el poder de la palabra. La palabra como producto de los gestos, las articulaciones, los sonidos y los silencios. Ello refleja uno de los fundamentos de las sociedades de la tradición en África: la tradición oral¹⁴⁹. No hay que olvidar que esta palabra tiene su origen en la colectividad, ya

¹⁴⁵ Por ejemplo, “*ase*” es una palabra que existe también en la lengua fon, y hace referencia a la capacidad que tiene un cuerpo de absorber energía. Para explicarlo de manera sencilla, imaginemos poner un tope en el piso para que la puerta no cierre debido a las corrientes de aire. El tope funciona entonces como amortiguador de la fuerza del movimiento de la puerta al cerrar y de la fuerza de las corrientes de aire. El tope es el “*ase*”.

¹⁴⁶ El caso más sorprendente es uno que relaciona la temporalidad con el poder. Entre los soninké, cuando un jefe iba a morir, este vomitaba una cadena de oro, cuyos eslabones representaban a cada antepasado y en conjunto formaban la línea dinástica de poder; al vomitar la cadena, este la pasaba al siguiente jefe para que fuera tragada por su sucesor, todo ello ante un público atónito. Ver Bubu Hama y Joseph Ki-Zerbo, *Op. Cit.*, pp. 13-14.

¹⁴⁷ La relación persona-sociedad puede ser el equivalente a la relación individuo-Estado en el concepto de democracia moderna.

¹⁴⁸ “*Ase*” se traduce como: lo que ha de acontecer o lo que debe ser cumplido.

¹⁴⁹ La tradición oral se define en pocas palabras como *conocimiento total*.

que proviene de un orden divino, que se convierte en sagrado cuando el hombre hace uso de la palabra¹⁵⁰.

Ahora bien, aun cuando puede pensarse que el *ase*, de naturaleza divina, se circunscribe únicamente al campo espiritual y por ello el poder entre los yorubas es esencialista, esto no es así, ya que justamente la doble naturaleza del poder lo somete a la voluntad del grupo que lo legitima. En consecuencia, aquellos estudios que caractericen al poder en África como eminentemente religioso, y por lo tanto pre-moderno, estarían analizando sólo una perspectiva del poder¹⁵¹. Además, la religión entendida como alguna de las tres grandes religiones de los libros, no necesariamente encaja en la concepción africana. Habrá que evitar en todo caso, hacer extrapolaciones que se refieran a extremismos religiosos como fuente y ejercicio del poder en África¹⁵².

3.1.1.1. La dualidad (poder-autoridad, espiritual-material)

Tanto el poder (*agbara*) como la autoridad (*ase*) tienen una doble naturaleza. Para el caso de la autoridad y su origen divino a través de la palabra, cabe decir que su expresión terrenal es el *oba* (detentor del poder y la autoridad) que se encarga de los asuntos civiles y que se integra en cierta medida al poder espiritual cuando ha sido consagrado¹⁵³. Los asuntos espirituales estarán a cargo del *ibasorum* o el *osorum* y los *orishas*, que son los intermediarios entre la persona y la divinidad.

Aunque el poder espiritual (*orishas*) es fundamental, el poder físico (*agbara*) será el medio por el cual se ejecuta la *palabra* (*ase*).

3.1.1.2. El poder de la palabra y la fuerza física

¹⁵⁰ Cfr. Amadou Hampaté Bâ, *Op. Cit.*, pp.17-23.

¹⁵¹ Al respecto, la escuela holandesa de estudios africanos se basa precisamente en lo religioso como elemento fundamental para analizar el poder. Cfr. Stephen Ellis, y Gerrie Haar (trad. Francisco Ramos), *Mundos de poder. Pensamiento religioso y práctica política en África*, Ediciones Bellaterra, España, 2005, pp.299.

¹⁵² Hampaté Bâ, Amadou, "Las religiones tradicionales africanas como fuente de valores de civilización" en *Antología de Estudios Africanos*, FCPyS, UNAM, vol. I, México, 2003, pp. 165-195.

¹⁵³ El *oba* se convierte en *alase* (estado inferior al *orisha*) para poder acceder al panteón *orisha*.

La palabra expresa poder. El poder organiza e instrumentaliza, ejecuta. Por ejemplo, al hacer una declaración de guerra o al promulgar una ley, la dualidad estaba presente; es lo que *digo*.¹⁵⁴ La religiosidad fundada en el grupo permitía legitimar dichas acciones debido a que provenía en primera instancia del poder espiritual (de los antepasados).

Por esta razón, la fuerza física no era fundamental en el ejercicio del poder; un anciano débil y pobre podía *decir* órdenes a un joven fuerte con la seguridad de que lo dicho se cumpliría, ya que se consideraba que lo dicho provenía de una fuerza espiritual superior. Otro ejemplo es que los reyes no necesitaban del monopolio del uso de la fuerza física para detentar el poder, si bien esto no excluía la fuerza física (salud física) que debía mantener el oba. No fue sino hasta el periodo colonial que los reyes necesitaron del establecimiento de fuerzas materiales permanentes, como los ejércitos, para poder hacer frente a los métodos colonialistas.

En cuanto al uso de las fuerzas de la naturaleza – físicas –, éstas se podían obtener de distintas formas, por ejemplo, a través del conocimiento de la farmacopea (medicamentos, polvos, líquidos, baños, incisiones, etc)¹⁵⁵. Esta fuerza física adquirida por una persona repercutía en todos los ámbitos de su vida (económico, social, político) ya que le otorgaba capacidades para poder trabajar, engendrar hijos y ser un ejemplo para su familia. Por lo tanto, un valor estético (salud física) se convierte en un valor ético e incluso moral (reconocimiento social).

Estos medios por los que una persona adquiría “poder”, se podían reflejar de igual forma en la obtención de medios materiales, el dinero, por ejemplo. Sin embargo, el hacerse de riquezas implicaba una responsabilidad con la comunidad. Un oba, un *ijoye* o un hombre rico (*olowo*) no eran los únicos que podían detentar poder y autoridad. También encontramos a los *gbajumo* (reconocimiento social), los *oloro* (hombre influyente), los *olola* (hombre honorable) y la combinación entre estos.

¹⁵⁴ Un ejemplo es la *transubstanciación* que materializa la palabra. Véase Amadou Hampaté Ba, *Op. Cit.*, pp.165-195.

¹⁵⁵ La farmacopea es otro campo de conocimiento de la tradición oral. Entre los dogon de Malí, la salud del cuerpo se relaciona con la humedad, con el cuidado general de éste y con la integración social. Para más información véase Akuavi Adonon y Fabien Adonon, *Op. Cit.*, pp. 59-76.

En resumen, el poder material era relativamente fácil de conseguir e implicaba una responsabilidad con la colectividad. Más difícil era la adquisición del poder espiritual, ya que significaba detentar un poder colectivo, emanado de los antepasados y que comúnmente se adquiría a través de la autoridad que daba el ase. Constituía además el vínculo entre los vivos y los muertos. Este mandato constitutivo de la sociedad se repartía entre el oba y sus jefes en el ámbito terrenal, y los isoro y oworo (sacerdotes y sacerdotisas) en el ámbito espiritual. Particularmente existía un poder espiritual constituido por un grupo de mujeres, principalmente, a quienes se les denominaba madres *osorongá*, quienes tenían gran influencia en todos los asuntos.

3.1.1.3. Evolución del concepto de poder yoruba

Habría que tomar en cuenta que la perversión del poder viene sin autoridad, es decir, todos podemos ejercer poder sobre alguien o algo más únicamente contando con los medios que lo impongan, por ejemplo, un patrón sobre el empleado, un fuerte sobre un débil o un *oba* sobre sus súbditos bajo el argumento del uso de la fuerza legal sobre él.

El concepto de poder sin duda ha evolucionado a lo largo de los años, y de acuerdo con I.A. Akingjogbin, podemos advertir seis periodos – que se componen a partir del tiempo mítico e histórico – del tiempo social yoruba: (1) el reino de Obatala¹⁵⁶, (2) los reinos de Oduduwa¹⁵⁷, (3) el reino de Lajamisan o Ife, (4) los reinos de Benin y Oyo a la llegada de los europeos, (5) la colonización británica y (6) la conformación del estado de Nigeria. Es decir, el poder es una cadena que atraviesa el mundo terrenal y espiritual, que los une y los separa, pero que esta siempre presente.

De acuerdo con estos periodos, fue en el cuarto, con la llegada de los europeos, que permea la idea de una desacralización del poder, y antes, con el islam, permea la idea teocrática. Ambas fueron incorporándose al ejercicio del poder yoruba que trajo como consecuencia guerras civiles a partir del siglo XIX

¹⁵⁶ Orisha creador de la tierra y del cuerpo humano, hijo de Olofin y Olodumare, dios supremo.

¹⁵⁷ Orisha creador del mundo al fallar en la tarea Obatalá.

con el ascenso de comerciantes y traficantes de esclavos. Durante la colonización británica se da una inversión del poder, ya que la “élite” indígena empezó a ejercer un poder sobre los antiguos *obas* e *ijoyes*. Finalmente, el periodo del estado nigeriano es caracterizado por el proceso de modernización que trajo consigo la idea de la democracia y el poder del dinero. Todo lo anterior destruyó el universo interdependiente del área yoruba que conllevó una confusión y un cuestionamiento al poder y la autoridad de las instituciones y la organización social que habían permanecido hasta ese momento.

3.1.2. El poder en el espacio *wolof*¹⁵⁸

El poder en África es una concepción espacial. El jefe del espacio o jefe de tierra o aguas está más difundido en el occidente africano que la idea del jefe político, que aparece posteriormente. El jefe de tierra es la representación del tiempo mítico, del origen étnico, un administrador del espacio territorial y temporal que mantiene unido a la comunidad y lo dota de sentido, en él se expresan la autoridad que puede ser rastreada en un ancestro común.

Un ejemplo se da con los *serer sine* (Senegal), quienes se organizaban bajo la concepción del *laman* o jefe de tierra, una especie de administrador del espacio. El *laman* era considerado el vínculo metafísico entre dos seres: el usufructuario y la tierra.

La preeminencia del jefe político sobre el jefe territorial es una evolución que aparece en otros espacios como los de los ashanti y los akan (Ghana), los yorubas y los hausas (Nigeria), los wolof (Senegal) o los mosi (Burkina Faso). La disociación del poder político con la administración de la tierra es una característica del espacio africano que, a diferencia del Estado-nación europeo y la evolución del capitalismo, asociaba el dominio y la apropiación de la tierra al poder político. Ello no significa que la tierra no forme parte de la concepción del poder como tal¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Pathé Diagne, “El concepto de poder en el África tradicional: el área cultural yoruba”, en I.A. Akingjogbin, *Op. Cit.*, pp. 27-52.

¹⁵⁹ *Idem.*

Otra característica del espacio africano es la asociación entre la teoría y la práctica del poder, es decir, lo político y las políticas que derivan de ello nacen en el mismo seno, no están separadas. Particularmente, en este caso, el filósofo es político, lo cual no quiere decir que necesariamente fue así en toda África.¹⁶⁰

Además de la figura de este político-filósofo, debe hablarse de la existencia de un sistema esclavista, el *jonya*, pero no como modo de producción. El sistema del *jonya* (término mandinga) otorga al *jon* o *yaam* (*jamm* en francés) un estatus político y el derecho de apropiación de bienes. Este sistema de “cautivos”, más que de esclavos, no pudo conformarse como modo de producción debido al carácter autoproduutivo de las sociedades. El sistema esclavista aparecería en África hasta la entrada de las grandes religiones monoteístas como el islam y el cristianismo y del sistema económico capitalista. Fue justo la articulación de la religión y el capital la que logró perturbar la relación metafísica y tangible que existía entre la tierra y la persona.

Pathé Diagne señala que existe un cambio fundamental en los regímenes políticos africanos que es anterior a alguna influencia externa, y es el paso del régimen del *lamanato* al régimen mansaya, es decir, de la preeminencia del poder territorial a la preeminencia del poder político. Aun y con esto, es necesario hacer notar que aquellos que nacían jefes de comunidad por su linaje podían ser además jefes de tierras; esta posición política no daba el privilegio de un poder absoluto o de una riqueza inconmensurable. Existían derechos limitados sobre la comunidad y sobre las tierras que representaban. En una palabra, existía un equilibrio del poder territorial y político. Un laman no se convertía en mansa y viceversa de la nada. Por ello, el sistema del *jonya* nunca pudo ser un modo de producción, ya que el *jon* (cautivo) producía tanto para sí como para los demás.

¹⁶⁰ Un ejemplo del político-filósofo es Koccc Barma Fall, del espacio wolof, en Cayor, Senegal, quien desarrolla una extensa literatura sobre el ejercicio, los mecanismos y las formas del poder. Koccc Barma tenía la convicción de que la dependencia eliminaba la humanidad y la dignidad de la persona, por lo que no estaba a favor de que el pueblo recibiera alimento o ayuda del exterior, porque al final la única palabra que aprendería sería “gracias”. Koccc Barma fue un gran consejero de los reyes de Cayor, pero también fue el principal crítico de las injusticias que llegaban a cometer contra el pueblo, lo cual hizo que se le reconociera como el “gran padre”. Así pues, podemos decir que Koccc Barma fue un filósofo que hacía política, y un político que era un gran pensador. Para más información se puede visitar la siguiente liga <https://www.au-senegal.com/koccc-barma-fall-disait,6832.html?lang=fr>

Producir para sí era producir para los demás también. La heteroproducción es un cambio y un trastocamiento en las relaciones sociales del sistema autoproductivo, dinamizado por la violencia del sistema colonial y la implantación de modelos de producción ajenos a las sociedades africanas antes del siglo XVI.

De acuerdo con Pathé Diagne, la transformación de la noción de poder en el antiguo reino de Tekrur, particularmente, la podemos rastrear a partir de la designación lingüística del poder o del paso y la evolución del *buur* (jefe, de tierras generalmente, del territorio). El ejercicio del *buur* se designa como *nguur*, es decir un poder que se refiere al espacio político, que sería la misma transformación o evolución que se dio del régimen del laman al régimen del mansa. *Nguur* se refiere a un poder que no es exclusivo de los reyes o soberanos, y que en principio es un poder reflexivo. *Nguur* también se refiere a la estructura y organización del reino o régimen, en donde existe una clasificación¹⁶¹:

1. Nguur yi fi baac= régimen justo
2. Nguur yi fi bon=régimen injusto
3. Nguuru ñëpp= régimen democrático (el poder de todos)
4. Nguuru daane=régimen tirano
5. Nguuru yoon=régimen legal (poder fundado en el derecho)
6. Nguuru gu aw yonn=poder legalista legitimado
7. Nguur gu ñaaw=poder ilegítimo, ilegal
8. Nguur gu jubeëdi=poder deshonesto
9. Nguuru gor=poder que respeta la ética
10. Nguuru nawle=poder basado en el respeto recíproco de los iguales
11. Nguuru baadolo=poder mezquino

Como observamos, además de *nguur* existe el *nguuru* o derecho de goce, es decir, el provecho que se obtiene del ejercicio del poder. La noción de *nguuru* designa, en algunos casos, la degeneración y la perversión del poder, ya que hace referencia exclusivamente al provecho que se deriva de los privilegios del poder,

¹⁶¹ Pathé Diagne, *Op. Cit.*, pp. 27-52.

resultado de la noción *nguuru buur* o poder real y como lo señala Pathé Diagne, con el *nguuru* el poder ya no está equilibrado. Se observa además que la noción y los derivados de *nguuru* están enmarcados en relaciones y espacios sociales. Todas las instituciones y autoridades son homólogas bajo el principio de prelación¹⁶². Por ejemplo, en Cayor, coexisten en el poder el *buur*, el *jaraaf* (jefe de la comunidad, hombres libres) y el *farba* (jefe de casta). Estos dos últimos conforman el *njaambuur*, un poder, el equilibrio del poder. El *njaambuur* entonces se convierte en una noción espacial debido a que opera en todos los niveles de la organización social. Desde el centro a la periferia. Un ejemplo clásico de ello es la distribución de las ciudades y de los reinos en África. Al centro estaba el espacio del rey, expresado en una gran superficie, alrededor de él se encontraba la misma distribución espacial, pero con menos superficie, es decir, como iteraciones de la misma forma.

Este principio de prelación generaba otro principio, el de la comunocracia, lo que significaba que cada espacio generaba sus propios poderes. En resumen, nos encontramos ante un poder plural y diversificado (en el plano horizontal o espacial y en el plano vertical y jerárquico), no separado, que distingue sin generar conflicto.

El poder sufrirá otra evolución, en donde el *nguuru* de los *buur* tendrá la preeminencia sobre los otros poderes homólogos. El triunfo de los linajes que proporcionan los elegibles al trono, produjo durante algún tiempo un poder (un grupo) que se “apropió” del poder político que emergía, el patronímico se superpuso en ese momento al espacio en donde se ejercía el poder, es decir, una familia o un nombre fue el detentor del poder político debido a su expansión demográfica. Así encontrábamos a los Keita en Mali, los Sall y los Tall de Fouta Toro o a los Njaay en Djolof. Si bien ahora podemos encontrar algunas coincidencias de patronímicos en los países actuales, ello no quiere decir que siga siendo de la misma forma que en el pasado, lo cual implica una característica del

¹⁶² Principio de prioridad que resulta de una comparación. En este caso podríamos hablar de un principio de jerarquización basado en la diferenciación que unifica.

poder en África, y es la movilidad social, la noción de cambio y de transformación en el ejercicio del poder.

Ahora bien, ¿cuáles son las características y los fundamentos del poder en el espacio wolof? Es un poder diferenciado, comunocrático, indivisible y colegiado.

La diferencia estará basada en la no conflictividad, bajo un principio jerárquico que es incluyente. La diferencia será justamente lo que genere la equidad en la comunidad. No habrá conflicto porque la diferencia no determinará las relaciones socioeconómicas de la comunidad. Por ello, la idea confederada (distinta territorial y étnicamente) de organización social es preeminente en las sociedades africanas de este periodo.

La comunocracia es resultado de la diferencia marcada en la organización social, ya que cada grupo posee sus propias autoridades para los problemas específicos que enfrenta su administración. El poder se depositará en un linaje en particular, así como las tareas para el buen funcionamiento de la sociedad se depositaban en un determinado grupo o linaje.

La indivisibilidad se refiere a que ser jefe implica estar al tanto de todo, desde la responsabilidad en el territorio en el que se encuentra, hasta los problemas económicos o del extranjero. Ello se reflejaba en las tareas políticas, legislativas y judiciales que ejercerá un gran jefe. Por supuesto, con ayuda de consejeros o asesores.

La idea de un poder colegiado es el resultado de los demás fundamentos, ya que el gran jefe se sostiene por los grupos o hacedores de rey, quienes ven en el soberano, al portavoz de la comunidad. Es decir, la figura del *njaambu* como equilibrio de poder o como “madre del país” (noción atribuida a una idea estatal).

En suma, el poder está basado en un tiempo histórico, que muestra la evolución y la transformación de las concepciones lingüísticas de poder, pero también en un tiempo mítico divino y sagrado que sería un error esencializar hoy en día. El poder se manifiesta también por el uso de la violencia, perversión que ha sustituido el orden moral por la fuerza bruta. El *ma* (hombre) del mandeng en Malí, el *ntu-muntu* (persona-personas) del espacio bantú, o el *nit* (persona) wolof, mantenía y extraía este orden moral de reglas internas que no le permiten la

trampa o la mentira. Distingue lo legítimo de aquello que no lo es. Porque aquel que comete injusticia, se debilita y muere al perder energía.

Finalmente, hay que aclarar que el ejercicio del poder no significaba la apropiación de territorios, es decir la conquista del espacio geográfico. El aumento del poder o de la energía significaba la ganancia en el espacio político, su ampliación, y, por lo tanto, su reconocimiento. En este sentido ni siquiera se trata de una expansión del poder de una etnia o de una comunidad, sino de un linaje. Aun y con todo esto, existen múltiples formas en que las características y los fundamentos del poder se desarrollaron. A pesar de ello, la pluralidad, el respeto por el otro, la búsqueda del equilibrio del poder y la diferenciación, fueron principios que han permanecido en la noción del poder y la justicia en África.

Para Pathé Diagne, el poder africano es impensable al margen de la modernidad, ya que el pensamiento político africano conserva elementos que hoy en día pueden cuestionar los hegemonismos externos y las monocracias indígenas de los aparatos estatales.

3.1.3. El poder en el espacio akan¹⁶³

Los akan son un grupo etnolingüístico que se encuentra en Ghana y Côte d'Ivoire. Hablan la misma lengua (akan) y su organización social la conforman tres instituciones: la herencia matrilineal, la religiosidad y los jefes y consejos. Estas instituciones, de alguna forma, han sobrevivido hasta la actualidad y se observan en la vida política moderna de la región.

El poder, en lengua akan, se expresa como *tumi* o *tum*, que designa un poder ritual, social, jurídico y político. Es decir, el poder integra en su expresión a la justicia. En el uso corriente, *tumi* significa la capacidad de producir el efecto perseguido. De hecho, esto tiene una coherencia con la *palabra* misma, la *palabra* (tumi) es lo que yo digo. Y lo que “yo” digo, se hace. Esto no es más que el poder de la palabra o la relación entre ambas.

¹⁶³ George Hagan, “El concepto de poder en la cultura akan”, en I. A. Akingjogbin, *Op. Cit.*, pp. 53-78.

Según Geroge Hagan, cuando un akan se refiere al *tumi*, está pensando en un objeto o una propiedad de orden existencial, más que en una acción, lo cual concuerda con la idea de Pathé Diagne sobre un poder no esencialista. Todo en la naturaleza contiene *tumi*. Por lo tanto, el *tumi* es energía presente en cada cosa. Si bien se tiene la concepción de que las cosas poseen *tumi*, ello no implica necesariamente la relación *tumi*-dios, que derivaría en una idea de orden fetichista. Más bien nos encontraríamos en el ámbito del animismo, cuya premisa fundamental sería la energía presente en las cosas. En suma, *tumi* es el elemento constituyente de todas las cosas¹⁶⁴.

En el caso del *tumi* en la naturaleza, una planta, cargada de *tumi*, ha recibido su poder del ser supremo o *Nyame*, por lo tanto, la sacralidad de la planta implica una ritualización de su función y de su uso. Existen una serie de ejemplos, en el ámbito de la farmacopea que dan cuenta de la tradición oral como elemento integrante cuando se habla de poder y justicia¹⁶⁵.

En cuanto a las personas, los akan dicen que una persona con un gran poder es una persona con gran carisma, ya que su espíritu es poderoso. Es una persona capaz de ayudar, proteger o destruir a los demás (a los suyos o adversarios), ya sea para bien o para mal. Este *tumi* puede aumentarse o disminuirse a lo largo de la vida. Aunque cada persona posea *tumi*, el poder del cuerpo social siempre será más que la suma de los poderes individuales. Este orden comunocrático expresado en el espacio de Tekrur, también lo observamos en los akan.

El *tumi* social, emana de la comunidad y es un flujo en el que se encuentran el mundo de los vivos y de los difuntos. Como cuerpo social, los akan son una sociedad concebida como cuerpo moral también. La vida de la comunidad depende del individuo, por lo tanto, la persona, más que el individuo, se entiende en función de la comunidad. La responsabilidad de las personas es pues, aumentar o disminuir el *tumi* de su comunidad¹⁶⁶.

¹⁶⁴ *Ibid.*, pp. 53-54.

¹⁶⁵ *Ibid.*, pp. 54-55.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 56-57.

Esta idea que acabamos de mencionar nos recuerda a lo que expresa Amadou Hampaté Bâ cuando apunta que las religiones tradicionales en África y en la mitología bambara en particular, una de las premisas es mantener y aumentar la energía.¹⁶⁷ Lo cual nos puede aportar un elemento más para articular no sólo una idea, sino también una práctica del poder y la justicia en, al menos, África Occidental.

El *tumi* está ligado a un principio, el de la libertad. Para los akan, una sociedad libre es aquella en la cual no hay personas dañinas, por lo que una sociedad, dotada de poderes rituales y materiales, es fundamental para impedir que la noción de individuo no prevalezca sobre el de la sociedad. Entonces, una sociedad libre es una sociedad sin maldad.

A partir de la relación libertad-benevolencia se puede decir que el ejercicio del poder pasa por una noción de libertad, lo que genera que la práctica del poder, que es benevolente, sea justa. La relación poder-justicia entonces puede acercarse a la noción de sociedades libre, lo cual podría competir con el paradigma de sociedades democráticas y el debate sobre la libertad que puede o no existir en ellas.¹⁶⁸

El *tumi* se expresa espacialmente, ya se trate de la nación o etnia, de la ciudad, del pueblo o del linaje. Simbólicamente se expresa regularmente en un taburete, que no es más que la identidad y la existencia colectiva del grupo. El taburete es el símbolo de lo divino, la materialización del poder intangible. Dicha sacralidad es la autoridad política que detenta el jefe de la comunidad. Es decir, no es la persona en sí quien posee el poder (siquiera absoluto), sino es la representación de lo divino, la unión de los dos mundos (el visible y el invisible) y la colectividad, lo que posee poder. El taburete es pues, parte del rito de entronización del gran jefe. El ritual por el cual se le confiere la investidura de jefe a una persona de la comunidad akan, significa la posesión de un poder impersonal, derivado del *tumi* del taburete, con lo cual el jefe akan se compromete con su comunidad mediante un juramento, que es a la vez la expresión del

¹⁶⁷ Amadou Hampaté Ba, *Op. Cit.*, pp. 165-195.

¹⁶⁸ Por ejemplo, se tiene la creencia que las sociedades deben poner en juego su libertad para ser sociedades más o menos democráticas, más o menos desarrolladas.

carácter jurídico del taburete. Por lo tanto, el poder y la justicia en dicha tradición africana están ligadas al taburete.

El juramente contiene tres elementos: el principio de acceso al poder por linaje materno (sucesión por derecho), la aceptación de que el poder de la fuerza física recae en el pueblo (simbolismo del fusil), y el empeño de la palabra (Gran Juramento).

Este acto o rito se despliega en los distintos niveles locales, en donde cada jefe emula al Gran Jefe, quien responderá por los actos de sus “subordinados”, y estos se comprometen a servirlo y ayudarlo a gobernar con el bien (con justicia). Este juramento (fundamento jurídico) le da estructura al tejido social, ligando la parte espiritual del taburete con la parte material del simbolismo del fusil o uso de la fuerza física para asegurar y mantener el orden social.

En esta última noción de jerarquía se observa algo sumamente importante, y es la relación de responsabilidad y jerarquía, es decir, el Gran jefe antes que gozar de los beneficios del poder, tiene una gran responsabilidad en su ejercicio, ya que responde por los jefes locales, los cuales, en reciprocidad, tratan de emularlo. Es el compromiso personal, en función y beneficio de la coexistencia del grupo.

Ahora bien ¿cómo se asegura el uso justo de la fuerza física? Los akan entienden que es en la búsqueda del poder cuando más peligro se corre de corromperse, por lo que, aun obteniendo el poder de la forma más brutal e inmoral, se está obligado a reparar el daño y reestablecer el equilibrio.

Los proverbios akan, como en muchos otros espacios nos ilustran mejor esta idea:

- “Si el poder está a la venta, vende a tu madre para comprarlo, después libérala con el poder que has adquirido”.
- “Si a un hombre le llega la hora de reinar una nación y te cruzas en su camino, te romperá las piernas”.
- “Un hombre fuerte no puede subyugar a otro hombre fuerte”.

El primer proverbio sobre la venta de la madre puede pensarse como una estrategema para burlar las condiciones de dominación que intenta ejercer un poder coercitivo. El segundo proverbio se interpreta como una suerte de destino y convicción que existe cuando una persona ejerce la responsabilidad ineludible de gobernar. El proverbio tres nos indica el equilibrio de fuerzas que existen cuando dos iguales se reconocen entre sí.

La idea del equilibrio de poder en el pensamiento akan dota a los hombres de otra fuente de poder distinta a la fuerza: el poder de la colectividad sobre la individualidad. Además de las tareas o prerrogativas de la comunidad, el uso de la fuerza física está limitado en principio por su propio ejercicio del poder como gran jefe. El que ejercía el poder es juzgado por sus actos y por sus omisiones, así como por su administración. Aunado a ello, existía el principio de que el jefe akan no está por encima de la ley, por lo que desde su juramento se le señalan una serie de restricciones: respeto hacia los demás, hermetismo sobre el origen del grupo, respeto hacia las mujeres de su prójimo, buen uso de la fuerza física, no abusar de sustancias tóxicas. En conclusión, el jefe recibía un trato igualitario frente a las leyes.

Otro elemento importante en el ejercicio del poder es la fuerza de la opinión pública en la forma de los consejeros del jefe. Este contrapeso otorgaba una responsabilidad mayor al consejero, ya que se podía llegar a decir que no había malos jefes sino malos consejeros si algo salía mal. Un ejemplo de este sistema de pesos y contrapesos de la estructura político-jurídica de los akan lo encontramos en los ashanti, una de las grandes formaciones sociales akan.

A diferencia de otros espacios, entre los akan, un objeto es claramente el poder divino. Para G. Hagan aún podemos observar ciertas características del poder tradicional en la actualidad: el poder conserva una connotación ritual y colectiva, la idea de que el poder debe mantener ciertos límites normativos, y la forma en la resolución de conflictos a través del derrocamiento de un mal gobierno. Sin duda, las tradiciones de solidaridad familiar y de pertenencia étnica

son factores que los gobiernos actuales no pueden desaparecer y no pueden olvidar¹⁶⁹.

3.1.4. La noción de poder en el área cultural adja-fon

El autor B. Kossou¹⁷⁰ parte de la diferenciación entre sociedades estatales y sociedades sin estado, sin embargo, la única diferencia que encontramos en su argumentación, de entrada, es el tamaño del territorio al que se hará referencia. Entonces, ¿cómo podríamos diferenciar a los estados de Israel y la RDC?

Otra característica que llama la atención del autor para definir a las sociedades estatales de otras (más simples) es la *diferenciación* en su conformación o aglutinamiento. Menciona que las sociedades no estatales pertenecen a las estructuras parentales a las que denomina unidades políticas simples¹⁷¹.

Esta diferenciación en la conformación estatal es importante, ya que, en el llamado Estado moderno y su agenda democratizadora, la base no es el parentesco; sin embargo, aún no es capaz de desterrar los lazos de amistad y de parentesco en la práctica, a pesar de los esfuerzos por eliminar dichas prácticas.

En el caso del área adja-fon, que se ubica en el actual país de Benin, existen sociedades estatales homogéneas (Allada, Abomey, Porto Novo, Houedah y Savi) que adoptaron la forma de monarquía hereditaria, en donde el rey tenía dominio sobre prácticamente todos los ámbitos de la vida personal o colectiva (político, militar, judicial, económico, religioso, etc).

Instituciones de los reinos adja-fon

Como se señaló anteriormente, la centralización de las esferas o formas de poder (forma global) se personifican (ya sea en el detentor o monarca, ya sea en la colectividad que lo legitima). En fon, el término “acê” (/aché/) es lo más cercano a

¹⁶⁹ George Hagan, *Op. Cit.*, pp. 72-78.

¹⁷⁰ Basile Kossou, “La noción de poder en el área cultural adja-fon”, en I.A. Akingjogbin, *Op. Cit.*, pp. 79-99.

¹⁷¹ *Ibid.*, pp. 80-81.

la palabra “poder”, y significa la capacidad de hacer o actuar sobre algo o alguien. El ejercicio del poder como tal se denomina “acê-kpikpa”, término que alude a “autoridad”. Esto quiere decir que no basta el poder en sí, sino que se necesita de la autoridad para ejercerlo.

El rey (detentor del poder) será conocido como *axosu* (de quien se es deudor), *dada* (persona que dispone de todos los poderes), *dokunon* (propietario o administrador de todas las riquezas), y *sêmêdo* (ser sin rival). De todas estas formas, el poder político legitimará a los demás, incluso al religioso. Esto parece indicarnos que al menos, en este caso, el poder no se explica exclusivamente desde el ámbito religioso.

Además del rey o del detentor del poder, tenemos la figura de los jefes (poderes territoriales), a quienes se designa como *gan* (/nga/), que podríamos traducir como apoyo o equilibrio, por lo tanto, existe una distinción, como ya lo mencionaba Pathé Diagne, entre jefe político (central) y jefe de tierra (administrador).

Quizás los colonizadores no entendieron que las figuras que estaban imponiendo “orden” en aquellas tierras “salvajes”, sólo estaban sustituyendo a otras que ya existían, o probablemente lo entendieron tanto que fueron las mismas estructuras, pero distorsionadas, las que utilizaron para imponer el desorden.

Las prerrogativas del rey fueron cambiando conforme avanzó el proceso colonial, pasaron de la soberanía absoluta a tener sólo el título de honor. El rey tenía la más alta responsabilidad y respondía por sus actos ante el grupo, incluso existía cierto respeto aun por la memoria de los antepasados del grupo.

El denominado rey o *axosu* era considerado una persona sagrada (más no divina), respetada y venerada que compartía el poder. Cada rey que era entronizado tomaba un nombre que constituía una advertencia para sus adversarios y en cuyo nombre se plasmaba incluso su “programa de gobierno”, es decir, la forma en la que el *axosu* ejercería el poder.

Como en todos los demás casos, la figura del rey estaba ligada a la palabra. Entre los adja-fon, el *kpanlingan* era el encargado de proclamar el nombre del rey y de dar testimonio del origen y de las instituciones sociales y políticas del

reino. La legitimidad del testimonio radicaba en su carácter directo, es decir, quien lo decía, lo había vivido, y generalmente estaba asociado de alguna manera a la familia real. De acuerdo con Maurice Glèlè, nombrar al rey es la forma en que se expresa la fuerza y la estabilidad del poder real, por lo que no cualquiera podía decir el nombre, y la palabra del rey a su vez, no podía ser escuchada directamente sino a través de un intérprete.¹⁷²

El respeto por el anciano era llevado a su máxima expresión de respeto y autoridad en la figura del rey. En suma, la figura del rey estaba marcada por todo un protocolo que designaba su relación para con los demás.

Las riquezas administradas por el rey eran presentadas ante el pueblo para que este diera muestra de generosidad a través de la distribución éstas como parte de ciertas ceremonias. El funeral del rey era también parte de una gran ceremonia que tomaba mucho más tiempo que lo común y en donde se hacía acompañar de su círculo más cercano, incluyendo a sus esclavos, sin olvidar que la noción de esclavo en este contexto difiere de la que conocemos, tema que se ha abordado ya por Pathé Diagne, entre otros.

En el círculo más cercano al rey estaba su corte, entre quienes se encontraban la familia real, conformada en su mayoría por las princesas y príncipes; uno de estos príncipes era designado como sucesor del rey o *vidaxo*, mientras que los demás eran apartados de los asuntos de la administración del reino, lo cual pretendía eliminar o disminuir los conflictos entre la propia familia real.

La organización del reino estaba dividida en la familia real, el ejército, los comerciantes, los encargados de culto, entre otros. Estos eran elegidos de entre la población en general, y su elección significaba movilidad social, pero también un gran compromiso.

La parte metafísica no estaba excluida del reino, al menos en Dahomey, existían dos figuras importantes: los *kpamegan* y los *bokonon*. Los primeros estaban a cargo de la farmacopea y de dotar de energía y vitalidad al rey; los segundos eran los consejeros del rey, y quienes tenían a cargo la consulta de *fa*,

¹⁷² *Ibid.*, p. 84.

cuyo método de adivinación o consulta estaba presente en las salidas del rey, las guerras o las fiestas¹⁷³.

Particularmente vemos la figura de las mujeres entre los *ajda-fon* como parte del Consejo del rey. Regularmente se asocia la figura del griot con el hombre, sin embargo, siempre ha existido la figura de la griotte en las sociedades africanas, o el *kumatigi*, incluso el propio *kpanlingan* que mencionamos ya. En este caso tenemos a la madre del rey o *kpojito*, las esposas del rey o *kposi* y las mujeres del rey o *axosi*. Entre ellas, existían verdaderas consejeras del rey, incluso en Porto Novo existían ceremonias en donde el rey era educado por las ancianas de la familia en la historia del reino que estaba por administrar.

Si bien el rey era concebido como un monarca, se rodeaba de consejeros, por lo que la categoría de monarca absoluto es cuestionable¹⁷⁴. Entonces, si bien en el rey recaían todas las funciones como las conocemos hoy en día (ejecutivo, legislativo, judicial, religioso), esto no significaba una monarquía absoluta, ya que el rey, en ocasiones, tomaba las decisiones con base en las respuestas que observaba en el pueblo. Los reyes *adja-fon*, particularmente los de Dahomey, contaron con una administración descentralizada, con jefes de región o aldea en quienes recaía la administración de justicia¹⁷⁵, el suministro de tropas, y la “recaudación de impuestos”.

La figura del rey la encontramos entonces en todos los aspectos de la organización social: político, económico, militar, religioso. En lo económico se aseguraba la administración del dinero del reino a partir del trabajo de la tierra. En lo militar, si bien era el jefe de los ejércitos, también nombraba un jefe general, quien era el encargado de los asuntos militares. Cabe destacar aquí que el cuerpo de élite militar estaba conformado por un grupo de mujeres llamado *amazonas*. Finalmente, el rey siempre encabezaba a sus tropas en combate. En lo religioso ya hemos referido las figuras encargadas del culto, por lo que sólo basta añadir la

¹⁷³ *Ibid.*, pp. 85-86.

¹⁷⁴ Basta decir que el rey Adandozan, quien ejerció el poder a finales del siglo XVIII en Dahaomey, fue borrado de la historia por excederse en sus funciones durante el periodo esclavista más intenso.

¹⁷⁵ De cualquier forma, la impartición de justicia final o decisión final recaía en el rey, en caso de conflicto.

figura del *vodou*, que no era más que la representación objetiva de un atributo del ser supremo, y cuya totalidad de representaciones eran atributos del rey. Entonces, si bien podemos hablar de que el rey reúne todas las esferas o características del poder, aun así, existían límites en su ejercicio.

La confusión que provoca la separación de las esferas política, económica, social y religiosa, y luego su posterior reintegración, ha provocado malentendidos en la comprensión del poder. Un ejemplo de ellos es tratar de divinizar la figura del rey en casos como los de Dahomey, donde evidentemente, el rey era sacralizado a partir de los atributos conferidos por el pueblo y por el mito. El carácter sagrado del rey provenía del origen mítico del reino, la persona estaba vinculada en ese sentido a la colectividad. El rey era el depositario de la energía vital del grupo concentrada en el tiempo, fuente de cohesión social. Por tal razón, y en principio, el rey integraba la esfera religiosa con la política, pero que, con el devenir histórico, la esfera política se superpondría a la religiosa. El rey es quien delega el ejercicio del culto en otra persona. Finalmente, el rey, al estar asociado al mito fundador del reino, es vinculado con el ser supremo, pero el rey nunca dejaba de ser un hombre, extraordinario, pero al fin un hombre¹⁷⁶.

Puede decirse que el rey es la expresión de la palabra, del espacio y del tiempo; es la manifestación del *ser perfecto* al que aspira todo hombre y mujer, por lo tanto, ser rey, no era un derecho de goce, sino una responsabilidad, un encargo. Todo ello se identifica durante la entronización del rey de Dahomey, que se caracterizaba por reflejar la continuidad del mundo invisible y visible, del mundo de los muertos con los vivos. Convertirse en rey significaba estar ligado con la fundación del reino, se le confería la fuerza vital de todo el pueblo desde su origen, y su responsabilidad, era mantener e incrementar dicha energía a través de sus acciones. Esta unión entre vivos y muertos explicaría por otro lado el carácter religioso que se le confería al rey, pero no sólo como expresión de una creencia en un ser supremo, sino como un acto mágico-religioso que implica la demostración de fuerza y energía por parte del rey, y que regularmente se materializaba en un amuleto que el rey cargaba desde su entronización.

¹⁷⁶ Basile Kossou, *Op. Cit.*, pp. 79-99.

Si bien a partir de esto Basile Kossou dice que la fuente y el fundamento del poder de los adja-fon se encuentran en la religión y el ritual, también podemos decir que la fuente del poder entre los adja-fon está en el grupo mismo, es decir, el poder reside en el pueblo, desde su origen y hasta el presente. Es el colectivo el que da fuerza al rey, y este debe saber administrar esa fuerza otorgada por el linaje. Finalmente, para Basile Kossou, la comunidad es anterior al poder, por lo tanto, la voluntad popular es la que hace al poder¹⁷⁷. El poder es, en suma, la organización de las relaciones entre personas o entre grupos en búsqueda del bienestar; es antes que todo un ejercicio, un servicio, y en todo caso, un beneficio grupal. A continuación, hacemos un balance de las características del poder en las sociedades del África Occidental.

| Pueblo | Características |
|---------------|---|
| Yoruba | <ul style="list-style-type: none"> • La doble naturaleza poder material-espiritual • La doble ejecución del poder a través del uso de la palabra y de la fuerza física |
| Wolof | <ul style="list-style-type: none"> • Distinción entre la administración territorial y el poder político • Existencia de un poder diferenciado, comunocrático, indivisible y colegiado |
| Akan | <ul style="list-style-type: none"> • La doble naturaleza poder material-espiritual • Inmanencia y trascendencia del poder • Poder comunocrático • Importancia de la palabra |

¹⁷⁷ *Ibid.*, pp. 94-98.

| | |
|----------|--|
| | |
| Adja-fon | <ul style="list-style-type: none"> • Principio de la diferenciación • La doble naturaleza poder material-espiritual • Distinción entre la administración territorial y el poder político • Poder comunocrático • Importancia de la palabra • La doble ejecución del poder a través del uso de la palabra y de la fuerza física |

Cuadro 3. La noción de poder en tradiciones de África Occidental. Cuadro de elaboración propia con base en el texto de I. A. Akingjogbin, *El concepto de poder en África*.

Como podemos observar, aun en los autores africanos que abordan el poder en África, no se establece una relación explícita con la justicia, sin embargo si se hace una conexión entre el uso de la fuerza física y el dominio de la palabra, manteniendo un equilibrio y privilegiando a la comunidad sobre el individuo. Además, podemos señalar 4 características que articulan a dichas sociedades: la doble naturaleza del poder (físico y espiritual.-religioso), la importancia de la palabra, la indivisibilidad del poder, y su carácter comunocrático. A estas cuatro que se desprenden del cuadro anterior, podemos añadir la importancia del ámbito religioso, que está presente en cada uno de los casos, ya que lo divino no está separado del mundo terrenal, existe una continuidad y una diferenciación que se complementan. Estas sociedades africanas conforman de alguna u otra forma cuerpos político-jurídicos bien definidos y organizados que pueden ser llamados Estados, reinos o imperios, los cuales serán abordados a continuación.

3.2. La “Edad de oro” africana: del *tunka* de Gana al *kanta* Songhay.

El periodo que comprende del 1100 al 1500 de nuestra era, es un periodo privilegiado para el desarrollo de África, en el que la tradición y las influencias

externas comparten un mismo tiempo y espacio. Un periodo en donde la influencia del islam será importante, donde la lengua y escritura árabe ayudarán en la construcción, difusión y expansión de los conocimientos africanos. Junto con los árabes, las fuentes portuguesas darán testimonio de los reinos, imperios y sociedades altamente organizadas y jerarquizadas de las costas occidentales africanas.

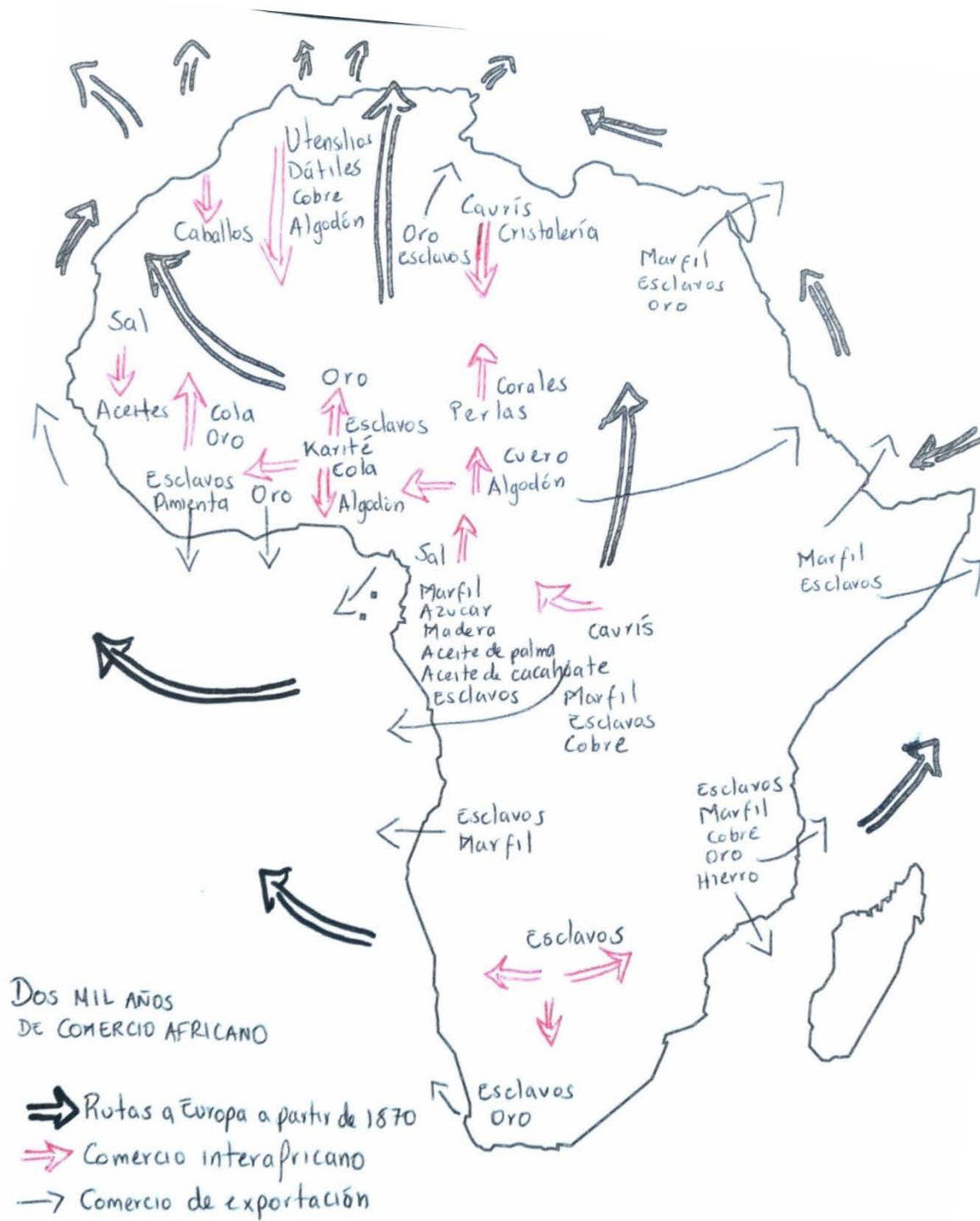
Este periodo también está marcado por un desarrollo endógeno que imprime su huella al islam, ya sea en el norte o al sur del continente, e incluso al este. Desde el episodio guerrero de los almorávides¹⁷⁸ que parten de Senegal para conquistar el Magreb y la Península Ibérica, hasta la propagación pacífica y lenta (en general) hacia el interior de África, el islam no va a cambiar o dislocar, según D. T. Niane, las estructuras de la tradición africana. En el ámbito comercial, personas, bienes y servicios tendrán libre circulación desde el Indo hasta Gibraltar, desde la región norte de África hasta el sur del Sahara¹⁷⁹.

La unidad cultural fundamental del continente se expresa a través de la intensa red de relaciones interregionales de la época, aun sin la participación del islam, y más allá del ecuador, en donde el océano Índico fue el centro de las actividades marítimas, y el desierto, la base que articuló las actividades terrestres.

El oro, el marfil, el arte, la agricultura e incluso los cautivos o esclavos (que incluyen distintos oficios), serán personas, bienes y servicios de exportación del sur hacia el norte y entre el sur mismo, es decir, una “cooperación sur-sur”.

¹⁷⁸ La dinastía almorávide hizo fluir el oro desde el Sudán hasta España y posteriormente al mundo del Mediterráneo.

¹⁷⁹ *Historia General de África*, “África entre los siglos XII y XVI”, UNESCO/Tecnos, vol. 4, Madrid, 1985, pp. 635-656.



Mapa 4. Las rutas comerciales africanas.

Fuente: Mapa de elaboración propia con base en *La Afrique des routes*, Ed. Beaux Arts, Musée du Quai Branly Jacques Chirac, Paris, 2017, p. 21.

Un elemento que sin duda está presente en este periodo es el desarrollo de reinos e imperios, que si bien en la zona sudano-saheliana tienen una influencia islámica marcada, en la región de los Grandes Lagos o el África meridional, poco tendrá que ver con éste.

Ciudades con influencia musulmana como Djenné (Yené), Niani, Gao, Walata o Tombuctú son el epicentro de un dinamismo animado por mercaderes y letrados en el Sudán occidental, mientras que en el Sudán central encontraremos a Kanem-Borneo. En el norte tendremos Fez, El Cairo o Marrakech; mientras que, al este, Mombasa, Sofala y Madagascar serán importantes centros africanos con una intensa y extensa relación árabe-persa. Si bien el árabe es una lengua que unifica, no existe un proceso de arabización o de imposición del islam de manera generalizada.¹⁸⁰

El centro cultural del mundo musulmán se desplaza hacia el occidente, es decir, de Bagdad, Damasco y Arabia, hacia el Magreb y Andalucía, quienes serán la base del renacimiento científico-filosófico europeo. Italia y sus ciudades serán de las primeras en aprovechar los conocimientos de este mundo musulmán occidental con la *Geografía* de Al-Idrisi. Entonces, el mundo occidental puede tener otra definición y podemos ubicarlo espacial y temporalmente durante el periodo que va del siglo XII al siglo XV en el Mediterráneo afroeuropeo que incluye las costas del sur de Europa y gran parte de la península ibérica, así como toda la región septentrional de África y la zona saheliana.

3.2.1. Breve cronología de las estructuras jurídico-políticas sudanesas: la primera expansión del grupo mandé.

Los imperios de Mali y Songhay son parte de un entramado socio-histórico que surge de la primera expansión mandé que data del siglo IX aproximadamente. Esto quiere decir que ya desde muy temprano, los grupos étnicos en África tenían estructuras políticas, sociales y económicas consolidadas. Algunos autores como Claude Ake denominan a este tipo de estructuras como de “tesitura estatal”, por la

¹⁸⁰ *Idem*

forma y el tejido con las que están construidas, pero sobre todo por su organización y jerarquización al interior de ellas¹⁸¹. Incluso añadiría un elemento característico de la modernidad, que es la relación de esta región occidental de África con otras regiones, como la del Magreb¹⁸², o mejor dicho, la de África del norte que excluye a Egipto.

El Magreb es lo que los pueblos de la Península Arábiga conocían como el país¹⁸³ del oeste. Era el occidente del fértil creciente. En el 647 los árabes ponen fin a la dominación de Bizancio sobre esta zona e inicia el tiempo de Muhammad y del islam. Debido a la conexión milenaria geográfica e histórica en lo que hoy conocemos como el Canal de Suez, los árabo-bereberes estuvieron muy interesados en el oro y otros metales de las rutas transaharianas, que conocían gracias a las caravanas que partían del sur de África Occidental. Uno de los puntos de encuentro que han sido poco estudiados o de los cuales no se conoce mucho es la zona de Mauritania, conocida antiguamente como el país de Qamnuriya o “la Tierra del Maqzara de los negros” (Arz Maqzarati as-Sudán). Dicha zona sigue siendo un puente entre la región norte y la región sur, en donde han convivido por años distintos grupos humanos de África.

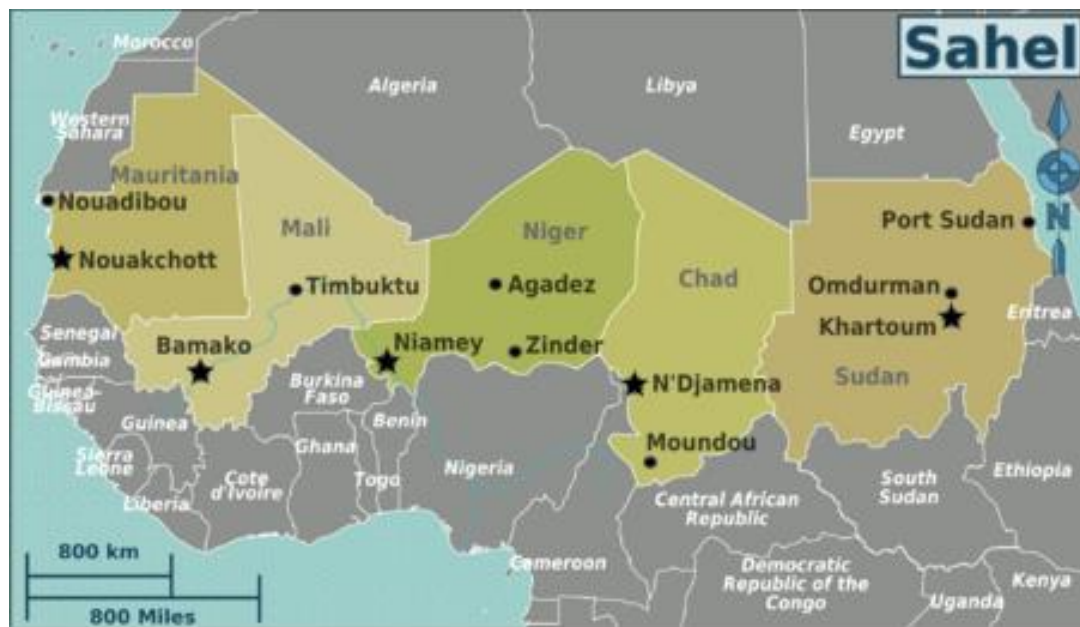
En el siglo IX existía otro punto de encuentro entre el “norte” y el “sur” de África Occidental, el reino de Tekrur (país o tierra de los negros), que se ubicaba en las orillas del bajo Senegal y que estaba habitado por la dinastía fula. Como se podrá observar, tanto Tekrur como Mauritania son conocidos por ser el país de los negros, misma denominación que se le da al Sudán histórico, es decir, toda aquella franja saheliana o sahariana donde la expansión árabe musulmana se encontraba con las poblaciones negras.

¹⁸¹ Cfr. Carlos Uscanga, “Notas sobre la crisis del Estado nación en África negra, en *¿África hoy? Estudios Africanos*, vol. 3, FCPyS, UNAM, México, 2003. 15-48.

¹⁸² “Magreb” hace referencia a lo que se empezó a conocer como la parte más occidental del mundo árabe, de la Península Arábiga. Esta connotación regularmente reconoce sólo a Marruecos, Túnez y Argelia como parte de África del Norte, en ocasiones incluye a Mauritania y a Libia, y definitivamente excluye a Egipto. A diferencia de la denominación “Medio Oriente” que regularmente incluye a Egipto como parte exclusivamente del mundo árabe. En ocasiones y de manera reciente se toma a Libia, Sudán y Somalia como parte de esta definición.

¹⁸³ Recordemos que la noción de “país” es una noción de corte moderno que se usa para designar lo que puede ser un grupo humano, una etnia, un pueblo o una nación.

A continuación, presentamos el mapa de la zona a la cual hacemos referencia para un mejor comprensión y ubicación de las tradiciones africanas del oeste africano. El “Sudán histórico” al que hacemos referencia es una denominación con la que el mundo del Mediterráneo conocía la zona saheliana o aquella en donde, durante algún tiempo, existieron conexiones intensas a partir del intercambio comercial, desarrolladas en una vasta zona dominada por el Sahara.



Mapa 5. El Sudán histórico.

Fuente: <http://wikitravel.org/en/Sahel>

Según Al-Idrisi el reino de Tekkur era conocido porque su soberano¹⁸⁴ era independiente, poseía tropas y esclavos y por su sentido de justicia. Su país era seguro y pacífico. Su comercio era muy activo (lana, cobre, entre otros). De acuerdo con Joseph Ki-Zerbo, los imperios sahelianos o sudaneses surgen y se extienden debido a que se desarrollan en una región agro-comercial, una región saheliana que en aquel tiempo era húmeda.

¹⁸⁴ La idea de soberano es reciente y tiene una conexión con el nacimiento del Estado-nación, por lo que este concepto hace referencia a la persona que era la cabeza del reino de Tekkur.

3.2.2. El reino de Gana: auge y caída

Gana es considerado el primer reino negro¹⁸⁵. El nombre expresa una relación entre la tierra y el detentor del poder. La región era conocida como *Wagadu* que significa *país de los rebaños*. Era el puente entre la región magrebí y sudánica, regiones que se complementaban económicamente debido a la variedad de los productos que podían ser intercambiados.

El reino de Gana o *Wagadu* es la primera institución en África occidental que se asemeja a lo que conocemos como “estado”. Reconocido como el primer estado sudanés, es también la primera manifestación de la expansión soninké y wangara¹⁸⁶. Gana estaba conformado por 3 organizaciones principalmente de lengua mandé: Tekrur¹⁸⁷, Manding¹⁸⁸ y Gao¹⁸⁹, reinos que comerciaban oro en las rutas transaharianas.

La población dominante eran los *ba fur* (bambara o mande, tukolor, wolof, serer y songhai), Los *ba fur* son un grupo que habitaba ya el espacio que hoy conocemos como Mauritania antes de la llegada del islam¹⁹⁰. Los soninké, cuyos descendientes son los grupos *sarakole*¹⁹¹, *marka*, *yula*¹⁹², *dafing*, entre otros, son considerados los fundadores del reino de Gana. El *Tariq as-Sudán*¹⁹³ habla de una dinastía blanca de 44 príncipes quienes reinaron en *Wagadu* antes del 750 a.C. La dinastía Cissé particularmente es la que derroca a este grupo “blanco” de acuerdo

¹⁸⁵ Existían por toda África formaciones políticas análogas al imperio de Gana antes de que se “popularizará” y reconociera a Gana como una gran estructura político-jurídica en África Occidental.

¹⁸⁶ Connotación comercial de dichas sociedades

¹⁸⁷ Estado de África Occidental que floreció junto al reino de Gana entre el 800 y el 1285 d.C.

¹⁸⁸ Grupo étnico que se extiende en: Gambia, Senegal, las Guineas, Malí, Sierra Leona, Burkina Faso, Liberia y Costa de Marfil.

¹⁸⁹ Ciudad de Malí a orillas del río Níger.

¹⁹⁰ A. J. Lucas, *Considérations sur l'ethnique maure et en particulier sur une race ancienne : les Bafours*, Journal des africanistes, tomo 1, fascículo 2, 1931, pp. 151-134. (en línea).

¹⁹¹ *Sarakole* significa hombre blanco. Mestizaje entre poblaciones negras, árabo-bereberes y negros en la región saheliana.

¹⁹² Significa comerciante

¹⁹³ De acuerdo con Jean-Michel Djian, este manuscrito fue hallado por el explorador y lingüista alemán Heinrich Barth. Este documento se le atribuye a Abderrahmane Es-Sa'di, y es una crónica que describe la vida social de los africanos del Sahel en el siglo XVII. Cfr. Jean-Michel Djian, *Les manuscrits de Tombouctou. Secrets, mythes et réalités*, Ed. JC Lattès, España, 2012, p. 25.

con Mahmud Kati en el *Tariq al-Fettash*¹⁹⁴. A partir del siglo X el reino de Gana se extiende del Tagant al Alto Níger y del Senegal a Tombuctú. Tenían sometidos a poblaciones como la de Tekrur o como el Sosso, Walata y Awdaghost, así como el delta central del Níger. La región de Awdaghost era un oasis cuyo asentamiento humano era principalmente berebere, hasta que el reino de Gana estableció un gobernador negro. Al-Bakri describe este centro urbano anclado en el desierto de forma majestuosa¹⁹⁵.

Los mercaderes de Gana eran llamados *wangara*, y eran los intermediarios del comercio de oro. El monopolio del oro era del *tunka* (rey, soberano); solo el polvo de oro era de libre circulación. El polvo de oro junto con el marfil, algunas gomas e incluso esclavos eran intercambiados “silenciosamente” entre la población del reino y los mercaderes magrebíes que evitaban la intervención de los *wangara*. Se intercambiaban el polvo de oro, los dátiles, seda, lanas, algodones, cobre o sal. La transacción consistía en una negociación que podía extenderse largamente hasta encontrar un intercambio justo. Cada saco de sal que salía del imperio le otorgaba al rey dos dinares y cada saco que entraba, sólo uno. Las caravanas¹⁹⁶ pasaban por la ruta que unía al imperio con el sur de Marruecos, es decir, de Awdaghost o Walata a Sidchilmasa (Siyilmasa)¹⁹⁷.

Aun aquellos que habían visitado las grandes ciudades del Magreb y España, quedaban maravillados con la majestuosidad de Gana. El consejo del rey estaba formado por altos dignatarios que podían haber sido de antiguos esclavos o musulmanes, incluso se encontraban vinculados al gobierno los hijos de los reyes vencidos en batallas¹⁹⁸. El *tunka* y pertenecía a una sucesión matrilineal. El *tunka* solía salir por las mañanas a escuchar las eventuales quejas de la población. Para Cheikh Anta Diop, el sistema matrilineal fue en un principio una

¹⁹⁴ El *Tariq al-Fettash* o *Crónicas del viajero* es una obra histórica del siglo XV que hasta la actualidad es preservada por los descendientes de la familia Kati de Tombuctú. Se puede consultar una entrevista interesante a Ismael Diadié Haidara en http://www.diariodesevilla.es/ocio/memoricidio-perseguido_0_718128283.html.

¹⁹⁵ Joseph Ki-Zerbo (trad. Carlo Caranci), *Historia del África negra. De los orígenes al siglo XIX.*, Alianza Editorial, tomo 1, Madrid, 1980, pp. 145-152.

¹⁹⁶ Ver mapa 3.

¹⁹⁷ Joseph Ki-Zerbo, *Op. Cit.*, pp.152-162

¹⁹⁸ *Idem.*

práctica común en los pueblos negroafricanos debido a su carácter agrícola y sedentario. Respecto de la sucesión matrilineal, Al-Bakri dice: “si no se tiene la certeza de ser el hermano de su hermana, menos se tiene la seguridad de ser el padre de su hijo”¹⁹⁹.

Se conocen pocos nombres de *tunkas* de Gana, como el de Menin en el 1062, quien practicaba manifestaciones religiosas de la tradición africana diferentes al islam y al cristianismo. El principal culto era el del dios-serpiente Wagadu, antepasado-tótem de los Sisé o Cissé. Los intérpretes, el tesorero y muchos ministros eran musulmanes, aunque esta no fuera la práctica religiosa real. El anuncio de la llegada del *tunka* se hacía por medio de un *dûba* (tabalá)²⁰⁰ que reunía a la gente alrededor del rey. Al morir, el rey era enterrado de la misma forma que en Kerma, Nubia, es decir, junto con su personal más cercano en una especie de cúpula que formaba un montículo²⁰¹.

La capital del antiguo imperio de Gana aún se discute; sin embargo, hasta hoy día la gente que vive en la región ubica a Kumbi Saleh como la antigua capital de Gana. La tradición oral dice que hubo varias capitales sucesivas, lo que denotaría la descentralización del poder o, mejor dicho, de la administración, y en todo caso su dinamismo²⁰².

Gana pasó por un periodo de esplendor hasta el siglo XI debido al crecimiento de su comercio de oro principalmente, pero también de marfil y de esclavos a cambio de caballos, tejidos y armas obtenidas a través del comercio transahariano. Su relativamente rápida expansión regional e incluso internacional, y su florecimiento fue motivo suficiente por el cual empezó a ser envidiado por sus vecinos árabes del norte, cuyas caravanas viajaban hasta dos meses para hacer

¹⁹⁹ *Idem*

²⁰⁰ Instrumento redondo con cuero que sirve para transmitir información, también sirve para anunciar un deceso, para entronizaciones o en distintas ceremonias; se diferencian de los *tam tam* porque no se usa como instrumento para música.

²⁰¹ Esta forma de enterrar a los muertos es, en primera instancia, vista como un hecho extremo. Desde el punto de vista de estas sociedades, la vida y suerte de la gente más cercana al rey estaba ligada directamente a él; con su muerte, la vida de su círculo cercano terminaba también (esto incluía a sus cocineros, consejeros o familia real). Con ello además se garantizaba que nadie cercano a él hubiera participado de alguna manera en su muerte.

²⁰² Joseph Ki-Zerbo, *Op. Cit.*, pp. 156-168.

negocios en el reino de Gana. El fin del reino de Gana comenzaría con la gesta de los almorávides hacia el 1042. Gana tenía una convivencia cercana con el islam y particularmente con esta dinastía musulmana, con quienes tendrían encuentros y desencuentros entre el 1050 y el 1080, etapa durante la cual se llevará a cabo por parte de los almorávides la conversión al islam de gran parte del reino de Gana. A mediados del siglo XII, el ascenso del pueblo Sosso del reino de Kaniaga (de lengua soninké-mandé) y que resistía la penetración del islam, debilitaría más al reino de Gana, para que finalmente a finales de este mismo siglo, Sosso de Koulikoro se establecería en Kumbi Saleh, con lo que se concretaba la caída del reino de Gana²⁰³.

Más adelante, el reino de Sosso caería con la batalla de Kirina, donde Sunyata Keita vence al rey Soso, Sumaoro, y funda el imperio mandinga o mandé, reestableciendo las relaciones comerciales y culturales entre negros y árabes. Durante dos siglos, las instituciones de la mansaya de Mali se desarrollan y serán influencia durante muchos años más de la región sudanesa. A partir del siglo XV comenzará el declive del imperio de Mali y ascenderá el imperio Songhay, cuya capital se desplazará de Kukiya a Gao. Los songhay serán los fundadores de uno de los centros culturales más importantes, Tombuctú. Sus kanta, convertidos al islam desde el siglo XI, ocuparán la afluyente del río Níger. El imperio Songhay será fundado por Sunni Ali Ber²⁰⁴ en 1464. No es sino hasta finales del siglo XVI que veremos la decadencia de dicho imperio. Tres historiadores son clave para entender este periodo: Ibn Jaldún, Ibn Battuta y Al-Umari.

Los “emperadores” que mencionamos aquí ejercen su poder y autoridad no sólo sobre vastos o pequeños territorios, sino, sobre todo, sobre una serie de reyes que a su vez gozan de gran autonomía. El detentor del poder, ya sea rey o emperador, siempre estará rodeado de un consejo, quien modera el poder del rey y que constituye u organiza el poder (constitución/costumbre).

²⁰³ *Historia General de África*, “África entre los siglos XII y XVI”, UNESCO/Tecnos, vol. 4, Madrid, 1985, pp. 141-145.

²⁰⁴ La figura de Sonni Ali Ber es de suma importancia, debido a la influencia del islam durante esta época, y a que no se había reconocido el papel que jugó un no-musulmán en la confirmación de la estructura político-jurídica de Songhay. Autores como Bubu Hama o Cheikh Anta Diop reivindicarán a Sonni Alí Ber.

Capítulo 4. La mansaya de Mali

Una vez que hemos abordado las particularidades del ejercicio del poder y la impartición de justicia en algunas áreas culturales de la región occidental de África, nos centraremos en el caso de estudio de la región mandé y de la mansaya de Mali en particular. La mansaya es una analogía que hacemos para comunicar de manera clara lo que para la modernidad occidental es un imperio, con un área de influencia amplia, pero con diferencias en la forma de ejercer el poder, y más aún, de vincularlo con la justicia.

4.1. Historiografía de la mansaya de Mali

El mandé, además de ser una lengua en común, que unificó lo que hoy conocemos como Malí, Guinea-Conakry, Senegal, Gambia, Cote d'Ivoire, Burkina Faso y Liberia, es también una zona cultural que rebasa territorios y fronteras y que es la suma de civilizaciones y de relaciones entre éstas con la naturaleza.

Los manding actualmente están constituidos por: malinké, bambara, dogon, samogo, senufo, bobofing, miniankakabré, bozo, soninké, yula, kagoro, y kasonké.

Si bien la zona cultural mandé es heterogénea, están vinculados por ciertos rasgos comunes, entre los que se destaca la unidad histórica, política y económica. El Mandé es la cuna del Imperio de Malí, que a pesar de haber sufrido transformaciones formales entre los siglos XIII y XIX, mantuvo una unidad de fondo. Es decir, la mansaya de Malí sólo es un periodo más de la cultura mandé, ya que la expansión de este pueblo la podemos ubicar desde el imperio de Gana y hasta el imperio de los songhay.

De acuerdo con Ly Madina²⁰⁵, existe una vasta bibliografía portuguesa que pocas veces se menciona respecto a la costa occidental africana, en particular lo referente al imperio de Malí²⁰⁶. La autora se detiene particularmente en las fuentes

²⁰⁵Ly Madina, *Contribution a l'histoire de l'empire du mali (XIIIe – XVIe siècles): limites, principales provinces, institutions politiques*. Thèse du doctorat. UCAD, Dakar, 1972, pp. 328.

²⁰⁶ Ly Madina señala por ejemplo el texto de Andrés Álvarez d'Almada *Tratado breve dos ríos de Guinée*.

portuguesas debido a su falta de revisión en distintos ámbitos, por supuesto no olvida las fuentes árabes (clásicas) y las fuentes locales.

Ly Mdina realizó un viaje de poco más de un mes por algunas provincias de Mali y Guinea-Conakry (como Kankan, Siguiri o Kita) que fortalecieron su investigación, medio por el cual pudo escuchar (como ella lo indica) durante varias horas a los griots Diabaté y Keyla de la provincia de Kita, a los griots Kouyaté de los Keita, en Niani, además de platicar largamente con el profesor Djibril Tamsir Niani y contar con su apoyo.

Junto a los relatos de los griots, las fuentes tradicionales descansan en fuentes “secundarias”. En primer lugar, tenemos los relatos de los grandes cazadores (*simbon*), en quienes descansa la figura del mansa; y en segunda lugar están los relatos de los herreros y grandes cazadores.

1.1.1. Las fuentes árabes

La autora Ly Madina no olvida las aportaciones de los estudios etnológicos, que han contribuido a estudiar a los pueblos vecinos del Mandé y sus interacciones socio-culturales. Sin duda alguna, las fuentes árabes (como Ibn Abd Al-Hakam, Masoudi, Ibn Hawqal, , El Bekri, Idrissi o Ya Koubi) para el conocimiento de la Edad de oro africana son fundamentales en este periodo, sin olvidar que muchas veces, y debido al desconocimiento de las instituciones y a las creencias religiosas, este tipo de fuente deformó las costumbres a través de juicios erróneos; incluso, algunos de ellos nunca estuvieron en la región, como el geógrafo e historiador Abdullah El Bekri, sin embargo, estaban bien informados, ya que sus descripciones eran muy cercanas a lo que se vivía, por lo que, al mismo tiempo, es necesario tener cuidado con el uso de los conceptos, para aminorar el impacto de la traducción. Por ejemplo, Ly Madina prefiere el término *mansa* al de emperador.

Es interesante como, haciendo un seguimiento de la historiografía escrita en árabe, todo el siglo XIII pasará inadvertido para los historiadores y geógrafos que escriben sobre la región, siendo que, aproximadamente a mediados de ese

siglo, en el 1235, se instituye el “Imperio de Malí”. Es hasta la peregrinación del Mansa Musa I a la Meca y su estadía en Egipto, que, para algunos, el Mandé o Imperio de Mali cobró relevancia internacional a partir de las crónicas de Ibn Jaldún, Al-Omari e Ibn Battuta, debido principalmente a la impresión y difusión que causó su peregrinación.

Por ejemplo, a través del *Masalik* de Al Omari, quien era parte del Estado egipcio, se tiene información más precisa gracias a sus informantes árabo-bereberes quienes se dice vivieron en la región. El relato de Ibn Battuta por su parte se cree con mayor autenticidad debido a que hizo un viaje de año y medio en la región del Mandé, describiendo usos y costumbres, como el papel de los *yeli* o tradicionalistas. Por su parte, el historiador Ibn Jaldún, nunca estuvo en la región, pero fue un estudioso de la región norte y del Sahel. Este último historiador es una muestra del equilibrio que ha de guardarse entre el testimonio ocular y el estudio serio documental que fue basado en “informantes de la región”. La mayoría de las fuentes de Ibn Battuta fueron de “nativos” a través del testimonio oral. Sin embargo, hay que hacer notar que las informaciones corresponden sobre todo al periodo de la segunda mitad del siglo XIV.²⁰⁷

Finalmente, la última gran obra sobre la región mandé sería escrita (se resalta como una obra escrita de memoria que casi no contiene errores notorios) por el andalusí Hassan bin Muhammed al-Wazzan al -Fasi, conocido como León El Africano, *Descripción de África*, entendiéndose que se dirige sobre todo al África del norte y parte del Sahel. Madina menciona esta obra como la última obra que toca al Imperio de Mali, sin embargo, hay que apuntar que la mansaya de Malí dejaría de existir nominalmente en 1464, con la institución del Imperio Songhay que, si bien es una extensión del Imperio de Mali y este a su vez del de Gana, se reconoce como otro periodo a partir de la victoria de Sonni Alí Ber, quien en 1468 tomaría definitivamente la ciudad de Tombuctú. Sonni Alí Ber moriría en 1492, con lo que acabaría prácticamente el reinado de la dinastía Sonni del Imperio Songhay.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 11.

1.1.2. Las fuentes europeas: el caso de Portugal

En 1415, con la victoria del portugués Enrique el Navegante en la batalla de Ceuta, con la que se gana el puente geográfico del Mediterráneo entre Europa y África, el mundo árabe va cediendo terreno desde la Península Ibérica, atravesando parte de África del Norte, con la posterior exploración de las costas occidentales de África y la toma del Cabo Bojador, hasta llegar a los Cabos de Sudáfrica. Esta victoria parcial será decisiva en la historia de la Edad de oro africana y en la historia del Mediterráneo. Y es quizás a partir de esta historia de la conquista portuguesa que Ly Madina da una relevancia a las fuentes de los exploradores europeos de Portugal.

Al igual que Madina, Yoro Fall apunta que la historia del Mediterráneo, y particularmente la historia que relaciona África con Europa es extremadamente importante para comprender las representaciones que del continente africano se han hecho. Desde el siglo catorce y hasta el siglo diecinueve, las imágenes sobre la región mediterránea fueron vitales para la historia universal y serían decisivas para la posterior etapa colonizadora europea en el África Occidental.

Por ejemplo, el relato sobre Guinea de Gomes Eanes de Zurura de 1453 da informaciones precisas sobre los ejércitos y las resistencias a la penetración portuguesa a través de las costas. Sin duda no hay que olvidar que las costas jugaron un papel importante no sólo debido a los avances en la navegación en el mundo, sino porque al interior de África, los reinos e imperios regionales hacían sumamente complicado el paso, como en la parte norte del Imperio de Mali, Walata y Tumbuctú se habían convertido en una puerta infranqueable. Para ese entonces, las ciudades de Venecia y Génova tenían reconocidos navegantes, que, contratados por Portugal, realizaban expediciones a las costas occidentales africanas. El veneciano Alvise Cadamosto o Alvise da Mosto quien, en sus relaciones de viaje de 1463, escribe particularmente sobre el imperio de Malí

haciendo referencia al oro y a las costumbres del Mandé a partir del reino de Cayor, unidad política del imperio de Malí.²⁰⁸

Otro portugués, Diego Gomes, quien realiza viajes entre 1432 y 1445 a Gambia (cuyos escritos aparecerán en 1474), empieza a hacer contactos con los pueblos africanos a partir de las negociaciones, cambiando la táctica de sus predecesores y fue el primero en obtener ciertas informaciones por parte del pueblo mandinga sobre el oro de la región. Duarte Pacheco Pereira (quien sería uno de los firmantes y representantes de Portugal en el Tratado de Tordesillas de 1494 y de quien se dice habría descubierto las costas de Brasil) realiza otros viajes al final del siglo XV a Gabón y escribe la Esmeralda de *situ orbis* que sería publicada en 1892. Valentin Fernandez en 1507 y Joa de Barros entre 1533 y 1568 escribirán sobre las costas africanas de occidente. André Alvarez d'Almada (segunda mitad del siglo XVI), nacido en Cabo Verde, da muchas informaciones sobre Guinea en el *Tratado Breve de los ríos de Guinea*, sobre el reino wolof, y sobre los mandingas de Gambia, su organización política, la forma en la que hacen la guerra, sus intercambios comerciales con los mercaderes venidos de Mali, lo que según Ly Madina indica la fuerza que tenía aun el Mansa de Malí.²⁰⁹

Como vemos, tanto los historiadores como los cronistas de primera mano argumentan que las costumbres y las instituciones tanto en las costas como al interior de los reinos, tienen rasgos en común, y consideraban ciertas unidades políticas al principio de las exploraciones, al menos en los casos de los viajes portugueses, contrariamente a algunas descripciones árabes como las de Ibn Jaldún o León El Africano, que en ocasiones no consideraban a los pueblos negroafricanos sino como bárbaros, ya sea por su desconocimiento de las instituciones políticas, ya sea por sus inclinaciones religiosas.

La sinergia entre la cartografía y la historia a partir del siglo quince sería la pieza fundamental para el emprendimiento de viajes no sólo en las costas atlánticas, sino el inicio de los viajes trasatlánticos realizados por los navegantes

²⁰⁸ *Ibid.*, pp. 15-16

²⁰⁹ *Ibid.*, pp. 18-20.

de aquella época, por lo que abordaremos a la cartografía como la literatura que nos permita leer las relaciones entre africanos y europeos a través de las costas africanas en particular, y su interior lleno de reinos e historias de prosperidad económica.²¹⁰

1.1.3. Cartografía

La cartografía es un principio tecnológico que desde los egipcios se ha desarrollado en África y en el Mediterráneo en general. Las disciplinas que la conforman son varias: la topografía, la corografía, la geografía, la cosmografía, la cosmogonía, la astronomía, la astrología y la geometría. Es decir, la representación cartográfica es una representación gráfica-geométrica o semiológica e iconográfica convencional enraizada mentalmente; pertenece a la vez a la historia de las ciencias, a la historia del arte y a la historia de las mentalidades²¹¹.

Recordemos que, durante la Edad Media, se van a desarrollar técnicas para plasmar al mundo en imágenes, como la de las cartas portulanas. Entre estas cartas encontramos las de Génova y Venecia, las cartas portulanas catalanas y las portuguesas. Cabe decir que autores como Yoro Fall hablan particularmente del lugar de África en el nacimiento de la cartografía moderna, refiriéndose, sobre todo, a las cartas o mapas de Palma de Mallorca, que, según él, hacen una representación del espacio real o del espacio contextual a partir del mar, es decir, de la representación que cada sociedad tiene del espacio, de sus horizontes. Mallorca ocupaba un lugar central en la historia del Mediterráneo, ya que reunía las tres grandes religiones del occidente (judíos, cristianos y musulmanes), un mundo de influencia cultural, étnica y técnica.²¹² Mallorca recuperó el conocimiento

²¹⁰ Cfr. Yoro K. Fall, *L'Afrique a la naissance de la cartographie moderne (14eme/15 eme siecles: les cartes majorquines)*, Karthala, Paris, 1982, pp. 7-9.

²¹¹ *Ibid.* pp.26-28

²¹² *Ibid.* pp. 32-40

árabe de la época a partir del establecimiento de escuelas sobre la lengua árabe, donde acudían cristianos, musulmanes y judíos.²¹³

Uno de los primeros mapas que hicieron alusión al rey de “Melli” (Mali) fue la del catalán²¹⁴ Angelino Dulcert de 1339, fecha que será justo después del reinado de Mansa Musa, ya conocido por su peregrinaje a la Meca y que, de acuerdo con Ibn Jaldún, habría muerto en el 1337 aproximadamente.

²¹³ Audio *Perspectives*, programa de radio fechado el 12 de octubre de 2014. Yoro Fall señala además la importancia del imperio almorávide que se origina también al norte de Senegal. El reino de Gana de hecho sería parte de los almorávides a comienzos del siglo X.

²¹⁴La región de Cataluña, particularmente la de las islas Baleares y la de Palma de Mallorca, debido a su posición geográfica en el Mediterráneo, tuvieron un gran apogeo y desarrollo en la cartografía, que compartieron con ciudades como la de Génova y Venecia, además de conocer la parte Norte de África.



Mapa 6. Portulano Dulcert

Fuente:

https://es.wikipedia.org/wiki/Angelino_Dulcert#/media/File:Map_of_Angelino_Dulcert_cropped.jpg

En la carta de Dulcert podemos observar perfectamente la representación del “rey de Melli”, en una zona bastante amplia al sur de Europa, atravesando el Mediterráneo, con una zona un poco desproporcionada del norte de África, para después observar un gran río, dibujado en verde, que hasta ese momento no era muy preciso en cuanto a su tamaño y curso, pero que tuvo gran impacto en la representación de África por parte de los europeos en general. Hoy se sabe que ese gran río fue primero confundido con dos ríos, el Senegal y el Níger, es decir, pensaron que era uno mismo; la confusión partió de que por muchos años (siglos) era un misterio que, en medio de la sabana sudanesa, este gran río parecía no tener desembocadura en el mar. Luego se supo que el río Senegal es el que conocerían a través de las costas occidentales de África y, que el río Níger, era ese gran río que tenía por extremos la región de Tambacunda en Senegal y su delta se encontraba en el Golfo de Guinea. El río Níger será de suma importancia para el desarrollo de los imperios sudaneses, ya que, a lo largo y ancho de éste, es que han nacido sus civilizaciones. Finalmente, en la carta de Dulcert, este gran río atravesaba de oeste a este todo el Sahel.



Mapa 7. Río Níger

Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Niger_river_map-es.svg

Otro mapa que será sumamente importante y en dónde se representará la idea de una riqueza infinita del rey de Mali será la carta de Abraham Cresques²¹⁵ de 1375, o portulano de Cresques (ver mapa 8) en donde debajo del gran río, observamos la representación de la fortuna del rey y de sus viajes transaharianos, además de observar un mayor número de reinos y reyes representados al sur del gran río. Este portulano además tiene la representación ya de la península arábiga, la India y China.

Hay que recordar durante este periodo de mitad del siglo XIV, en donde sucede la epidemia de la peste en Europa, Asia y el Norte de África, muchas regiones como el Asia-Pacífico (particularmente China), la India, América Latina y gran parte de África, pasaban por un periodo de esplendor. En el caso de África, el comercio del Mediterráneo fue muy importante para el crecimiento económico intrarregional. Es hasta finales del siglo XV que la enfermedad de la peste dejó de ser un problema en Europa, sobre todo, y comenzó el crecimiento demográfico e industrial, que se conjugó con el “descubrimiento de América”, lo que motivaría la posterior expansión de la navegación europea apoyada en la escuela de Mallorca.

Un mapa más que mostraba el mundo mediterráneo es el del planisferio de Cantino de finales del siglo XV (ver mapa 9), que lleva el nombre de quien lo lleva a Italia, pero que es atribuido a un cartógrafo portugués. Se encuentra actualmente en la biblioteca de Modena. En el planisferio podemos ver claramente delineado el continente africano, lo cual no deja de sorprender, debido a la época de la que hablamos, pero que podríamos atribuirlo al intercambio de conocimientos en el Mediterráneo del que ya hemos hablado, conocimientos que venían de África, Asia y la propia Europa. Incluso en el mapa se pueden ver las costas de lo que podría ser la costa oriental brasileña. En el caso de África, se ve representado un gran reino en la costa occidental africana, debajo de una zona con un gran río y una región verdosa muy amplia, con las típicas representaciones de cuerpos de mujeres negras hechas desde las descripciones árabes. Quizás

²¹⁵ Abraham Cresques fue un cartógrafo y geógrafo judío mallorquín del siglo XIV.

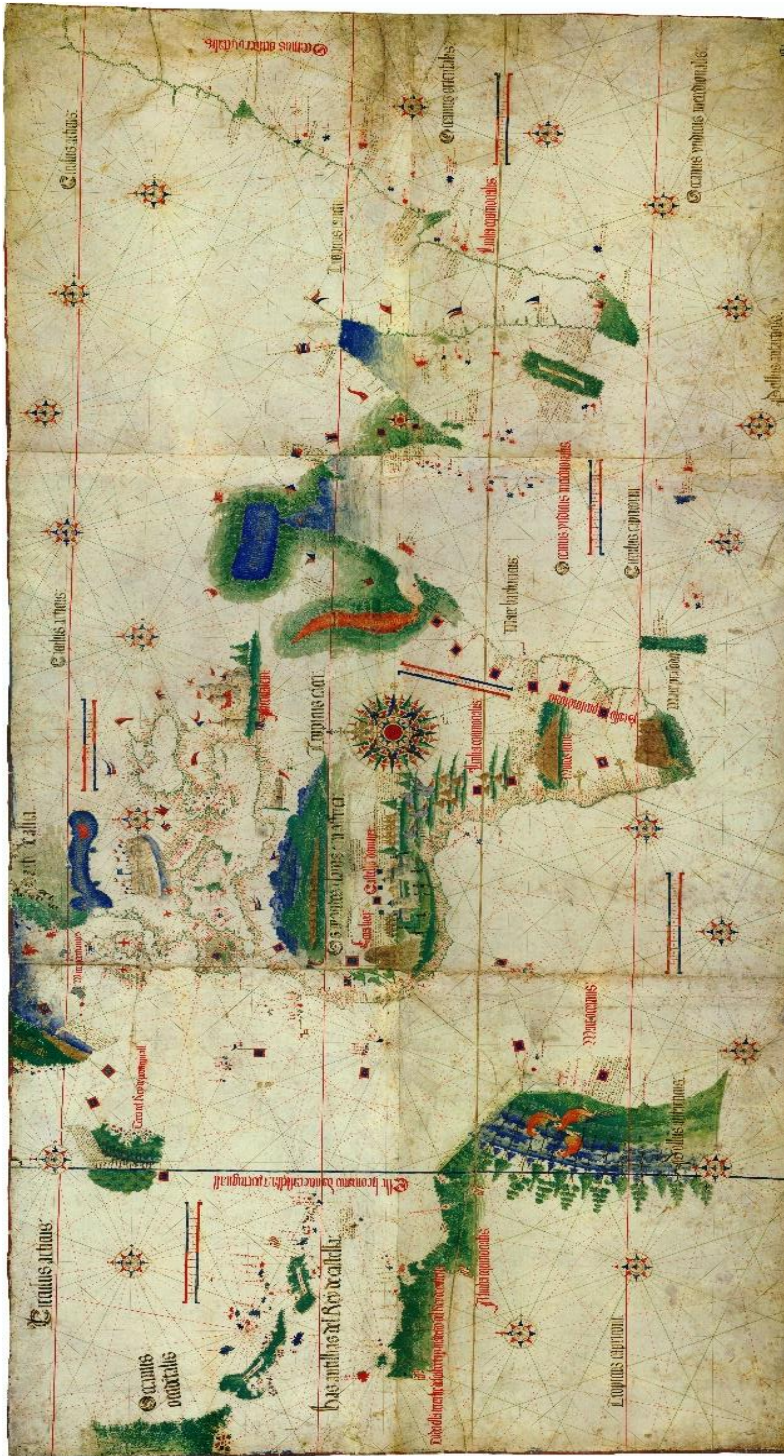
este mapa sea uno de los primeros que mejor proporción tenga del tamaño real de las regiones presentadas.



Mapa 8. Portulano de Cresques

Fuente:

https://es.wikipedia.org/wiki/Portulano#/media/File:El_mar_Mediterr%C3%A1neo_en_el_Atlas_catal%C3%A1n_de_Cresques_Abraham.jpg

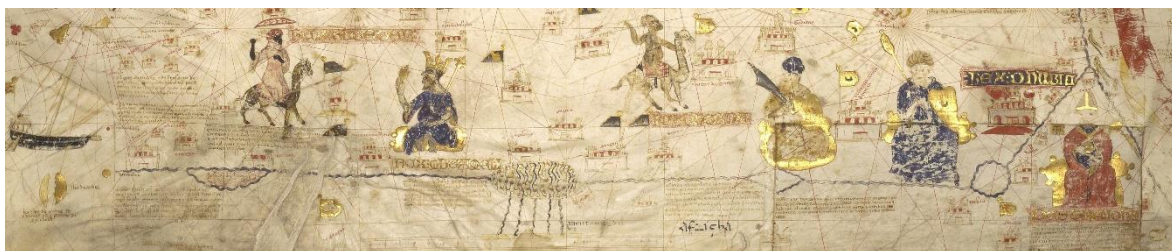


Mapa 9. Planisferio Cantino

Fuente:

[https://es.wikipedia.org/wiki/Planisferio_de_Cantino#/media/File:Cantino_planisphere_\(1502\).jpg](https://es.wikipedia.org/wiki/Planisferio_de_Cantino#/media/File:Cantino_planisphere_(1502).jpg)

Además de estas fuentes o mapas, Yoro Fall menciona el mapa Pisano de 1270, el mapa Guillmus Soleri y los mapas anónimos de París y de Florencia como parte de la cartografía que representaba parte de África; la carta de Vidaldestes quizás sea una de las representaciones iconográficas más destacadas de este periodo debido a que muestra a los reyes del África que florece a lo largo del río Níger.²¹⁶.



Mapa 10. Extracto del mapa de Villadestes

Fuente: <http://www.lahistoriaconmapas.com/geografia/el-rio-senegal-o-rio-del-oro-1413-por-mecia-de-viladestes/>

1.1.4. Las fuentes “locales”

Las fuentes locales son consideradas, en primer lugar, como fuentes regionales escritas en árabe. En primer lugar, está el *Tarikh el Sudan* (crónica o historia de Sudán); en segunda lugar encontramos es el *Tarikh el Fetach* (crónica del investigador) que describe las ciudades de la región del Tekrour, que recordemos, era parte del imperio de Gana. De cualquier forma, ambas crónicas son consideradas por Ly Madina como fuentes árabes para el estudio del periodo que se interesa a partir de Mansa Musa I, incluso, si se menciona algo sobre esa época, los autores no han sido testigos *epocales*, es decir, hay cierta confusión entre el antiguo imperio de Gana y el de Mali, lo que nos llevaría a pensar si es parte de una confusión o se entendían perfectamente que ambas entidades eran parte de un *continuum* histórico de los pueblos de la región. Ambas crónicas han sido escritas en el periodo en que las dinastías marroquíes gobernaban la región, incluso después del imperio Songhay, que termina más o menos a finales del siglo XVI.

²¹⁶ Yoro Fall, *Op. Cit.*, pp. 121-128.

Como podemos observar, estas dos crónicas son fundamentales para entender dicho periodo, ya que la mayor parte de los investigadores deben pasar por estas obras escritas en árabe.

Una cuestión interesante es cómo se construyeron las fuentes de este periodo – siglo XVI y XVII – que abordan la historia de siglos precedentes, por ejemplo, desde el siglo XI con el imperio de Gana. La autora llega a la conclusión de que se trata de escritos que recurrieron muchas veces a la tradición oral, a partir de sus relaciones familiares, manera en la que pudieron reconstruir las historias de alguna forma. Tal es el caso del *Tarikh el Fetach*, escrito por dos autores del mismo nombre, Mahmud Kati “el antiguo” y otro. Después de revisiones y debates, se llegó a la conclusión de que fue escrito por uno de los familiares de Mahmud Kati, Ibn al Mukhtar, en el siglo XVII.²¹⁷ Esta crónica se interesa por el área Tekrour, es decir, por los inicios de los grandes imperios del mandé, el imperio de Gana y sus gobernantes denominados *Kaya Magan*. Quizás por esta razón, en el *Tarikh al Sudan*, Gana (o Wagadu) es considerada parte de Mali y el *Kaya Magan* (“rey del oro”) es su primer “rey”, quien dará origen al patronímico Cissé, de etnia soninké, y quien, como parte de su mito fundador, tendrían su origen en el Oriente.²¹⁸ Antes del siglo XIII, Mali estaba bajo la esfera de influencia del *Kaya Magan*, porque no fue sino hasta la administración de los Sosso, que Gana decayó.

Además, nos encontramos con las fuentes “mandingas” que de acuerdo con Ly Madina, están muy estructuradas. El privilegio de comunicar la historia del Mandé está reservado a los *yelis* Diabaté (de la región de Keyla) y Kouyaté (de la región de Niani). Escuchar la historia del Mandé reviste todo un protocolo (ya se trate de los Diabaté o de los Kouyaté) que empieza desde la pregunta – ¿Pueden contarnos la historia del Mandé? – teniendo como respuesta una invitación – a todos los presentes – para pasar al *bolon*, una especie de cabaña o casa de la *palabre*. A continuación, se aproximará un *yeli* tocando su balafón entonando el

²¹⁷ Cfr. Ly Madina, *Op. Cit.*, pp. 24-28.

²¹⁸ Esto reforzaría la tesis y el argumento de que el texto de Y. T. Cissé y de Wa Kamisoko, tienen una tendencia orientalista.

himno a Sunyata, lo cual puede durar varios minutos. La música entonces es fundamento de la historia, cada nota y pieza contiene una historia, dedicada a Sunyata o a Tiramagan²¹⁹, por ejemplo. Y el medio, el balafón, está hecho siempre a semejanza del *bala de Sosso*, es decir, del balafón sagrado de Sumaoro Kanté.²²⁰

La cuestión aquí es la no contradicción entre la sacralidad de la memoria de Sunyata y la sacralidad de Sumaoro, rivales que se enfrentaron y que, en la actualidad, los yelis recuperan esa historia no como una lucha entre buenos y malos, sino como una forma de expresión del poder justo.

Para Oumar Konaré, los mandé también son conocidos como: mandi, manden, mandeng, manding, mallé, malel melli, entre muchos otros. Se prefiere el término mandé para hacer referencia al país de los malinké²²¹; por su parte hablar de la mansaya de Malí hace referencia al imperio fundado por los Keita; finalmente la palabra manding es una referencia lingüística, ya que la lengua manding se conformó por dos grandes vertientes: el malinké y el bambara.²²²

Se hace hincapié en que, aún con toda la heterogeneidad descrita anteriormente, la zona cultural manding, existen elementos en común que permiten el análisis regional-local. Los mandé en general presentan una unidad²²³ geográfica, étnica²²⁴, económica, política e histórica que tendrá como denominador común, su historia mítica (ancestro común) y los acuerdos alcanzados a partir de la constitución de la mansaya de Malí, que le daría mayor unidad a la región mandé.

²¹⁹ Famoso por haber reaccionado en favor de Sunyata después de que este fue ofendido por el Diolofing mansa o rey Diolof (wolof), ya que en vez de enviar los caballos prometidos a Sunyata, envió una manada de perros de caza (o en su defecto, unos matones).

²²⁰ *Ibid.*, pp. 31-32.

²²¹ Es importante aclarar que malinké puede ser usado como gentilicio o también puede referirse a la lengua. Una analogía es hacer referencia a la palabra “español” (como lengua y como gentilicio).

²²² Oumar Konaré, “La noción de poder en el África tradicional y en el área cultural manding en particular”, en I.A. Akingjogbing, *Op. Cit.*, pp. 122-159.

²²³ Hay que aclarar que la unidad no significa la homogeneidad, de ahí la importancia de la unidad en la diversidad.

²²⁴ Para hablar de unidad étnica, se debe retomar el concepto de etnia como un grupo basado en un ancestro común, con características compartidas como la lengua.

También para O. Konaré, la historia de los mandé es conocida gracias a los escritos en lengua árabe y a historiadores como: El- Bekri, Al-Idrisi, Al- Omari, Ibn Battuta e Ibn Jaldún. También menciona a los historiadores originarios del Sudán²²⁵, Abderrahman es-Sadi y Mahmud Kati.

Antropólogos y antiguos administradores han escrito sobre la región manding, como Charles Monteil²²⁶ y Maurice Delafosse²²⁷. Sin duda no podemos olvidar los trabajos hechos por Mansa Makan Diabaté, Diango Cissé o Djibril Tamsir Niane, que han contribuido al conocimiento y al estudio del imperio de Malí.

La tradición oral es un factor importante que Oumar Konaré no deja pasar como un “valioso elemento de análisis”, que ha sido expuesto en distintos congresos y coloquios realizados en la capital de la actual Mali y de los cuales se desprenden las *Actas de Bamako*²²⁸.

Cabe resaltar que Djibril T. Niane, es de los pocos investigadores que ha realizado trabajo de campo en la zona manding y a quien se le atribuyen numerosas informaciones indispensables para el estudio de la región.

1.2. La versión dualista del origen de la mansaya de Mali:

Una tesis encontrada durante la estancia en Dakar resume prácticamente las visiones de muchas tradicionalistas que fueron transcritas en algunos textos que también se pueden encontrar en la biblioteca de la Universidad Cheikh Anta Diop como en la del Instituto Fundamental de África Negra de Dakar. Podemos decir

²²⁵ El Sudán al que hacemos referencia es la antigua región transahariana que unía la parte septentrional y meridional de África.

²²⁶ Véase Charles Monteil, *Les Empires du Mali: étude d'histoire et de sociologie soudanaises*, Maisonneuve et Larose, París, 1968

²²⁷ Véase Maurice Delafosse, *Essai de manuel pratique de la langue mandé ou mandingue. Étude grammaticale du dialecte dyoula. Vocabulaire français-dyoola. Histoire de Samori en mandé. Étude comparée des principaux dialectes mandé*, INALCO, París, 1973.

²²⁸ Las Actas de Bamako son el documento que resulta del Coloquio de Bamako que tiene carácter nacional e internacional y que se ha desarrollado regularmente año con año, abordando una gama amplia de temas. Particularmente, en el año 2007 se abordó el tema *Entre tradición y modernidad, ¿Cuál gobernanza para África?*, en donde se discutieron ampliamente temas como la elección de los dirigentes, su ejercicio y gestión de los bienes públicos y la rendición de cuentas del poder.

que la mayoría se basa en una versión dualista que se desprende de los griots de Mali, y de los gritos de Guinea.

A propuesta del profesor Abdoulaye Bathily, la tesis de Djibril Diouf²²⁹ se encamina hacia la difusión de la fuente oral. Para ello, se retoman las dos versiones, que a decir del autor son, en la actualidad, las más importantes: la versión de Yeli Mamadou Kouyaté, recuperada por Djibril Tamsir Niane y que pertenece al contexto de descolonización de la historia africana de manera sistemática e iniciada a partir de la década de 1960, es decir, en el momento de las independencias que dan paso a la formación de los nuevos Estados Africanos; la segunda versión es de Wa Kamisoko, la cual fue recuperada por Youssuf Tata Cissé, y que pertenece a la década de 1970, en la que se instaura el régimen de Moussa Traoré y en la que con el apoyo de la *Société commerciale de l'Afrique d'Ouest* (SCOA) a través de la *Association pour la recherche scientifique en Afrique noire*, se realizarán una serie de Coloquios en Bamako, la capital, de la cual se desprenderían varias actas conocidas como *Actas de Bamako*.

Los principales problemas a los que se enfrenta un investigador en búsqueda de fuentes históricas pueden ser: el del acceso a la información, el de la traducción, el de la interpretación y, el de la saturación.

Como bien lo menciona D. Diouf, las fuentes árabes dominan este periodo de la Edad Media europea, sin embargo, muchas de ellas fueron copias malhechas de versiones sin sustento y que su calidad deja mucho que desear. Para él, sin embargo, el conocimiento de la lengua árabe es muy importante para el estudio de este periodo²³⁰. En este sentido, creemos, que a partir de la crítica que se hace hacia los textos o documentos en árabe, esta fuente debe complementarse sobre todo con el conocimiento del mandé, ya que como es bien sabido, el árabe no es más que un medio más – que se difundió y se conservó ampliamente debido al contexto de la expansión musulmana – para recuperar la historia del Mandé. Un

²²⁹ Djibril Diouf, *Étude comparée des principales versions de la tradition orale relative a l'empire du Mali*, Mémoire de maîtrise (dir. Abdoulaye Bathily), Faculté de Lettres et Sciences Humaines, UCAD, 1986-1987, pp. 124

²³⁰ *Idem.*

ejemplo claro son los famosos *ayam* (palabra en plural) textos históricos escritos en lengua árabe pero que son el conocimiento del mandé expresado en una lengua que no es la propia, de hecho, el mismo concepto lo constata, en singular, *ayami* significa literalmente “no-árabe”, es decir, hacía referencia a “los otros”, “los que no hablan árabe”, “los bárbaros”, “extranjero”, dependiendo del contexto social, político y espacial. Esta palabra se utilizó no sólo en el contexto de África Occidental, también se usó para el caso de Etiopía.

En suma, la importancia del texto, tanto en su expresión oral como en su expresión escrita, ya sea en lengua materna o en lengua extranjera, constituyen la complementariedad y las contradicciones que dotan al argumento de mayor solidez, lo que también se expresa como una característica de la tradición de las sociedades africanas.

1.2.1. Los orígenes del pueblo mandé

El mandé como lo hemos venido abordando es un centro geolingüístico – por su connotación de espacio geográfico aglutinador de etnias a partir de una lengua – que estuvo ligado a la mansaya de Mali entre los siglos XIII-XVI y que aun y con las múltiples lenguas que se hablaban en toda el África del Oeste, el mandinga, con sus dos variantes – malinké y bambara – se extendió durante este periodo. Desde el siglo VIII, el río Níger y todos sus brazos permitieron y acompañaron el desarrollo de esta región, es decir, la sucesión de los grandes imperios del occidente africano: Gana, Mali y Songhay. Además de la naturaleza, las innovaciones culturales, las acciones políticas, las campañas militares y la extensión del comercio de los pueblos del mandé, fueron un detonante para sus civilizaciones. En el caso del comercio, no hay duda que los yula, que se extienden por Senegal, Gambia y Guinea Bissau, jugaron un papel primordial.²³¹

²³¹ Yves, Person, “Les Manding dans l’histoire”, en *Etudes Africaines. Offertes à Henri Brunschwig*, Ed. EHESS, Paris, 1982, XXVIII, (47) 426 pp.

La historia del Mandé es mito y leyenda. Si bien hay dos líneas de investigación histórica y geográfica que se abren en el estudio del Mandé, ambas coinciden en el origen migrante de los asentamientos en el África Occidental. Es una hipótesis lógica si seguimos los pasos desde que el ser humano sale del sureste de África para poblar el mundo y de los flujos migratorios horizontales, de este a oeste que venían desde Asia. Ahora bien, existen dos tesis: la primera se refiere al origen “oriental” del mandé, es decir, atribuyen esta civilización a la parte árabo-berebere. Por ejemplo, la tesis que desarrolla Wa Kamisoko, recopilada por Youssouf Tata Cissé, menciona que los malinké de Mali son migrantes de Wagadu (Gana) – que a su vez son originarios de Addis Abeba – que, asolados por las sequías y la desertificación, se vieron obligados al éxodo; Wa Kamisoko agrega además que la mayoría de los clanes del mandé serán del Nilo y el Mar Rojo.²³² Esta razón natural de las migraciones es también el argumento de Yves Person para ir más allá, al decir que fueron los nómadas bereberes quienes muy probablemente transmitieron el uso del hierro un par de siglos antes del comienzo de nuestra era.²³³ Una tercera posición la encontramos con la tesis de Yeli Mamadou Kouyaté, quien reafirma que los habitantes del mandé no son autóctonos, sino que vienen del este. Otros autores como J. Vidal ubican a los ancestros de los Keita en Yemen.²³⁴

La parte mítica habla sobre los 4 ancestros del Mandé, que serán los cuatro *simbo* o maestros de la caza. Ellos serán sucesivamente: Kani Simbo, Kani Niokon Simbo, Lafolo Simbo y Lawalé Simbo. Después de ellos viene Bintou-Mafili – hijo de Bintou²³⁵ –, de quien descenderá Toûbi Lawalé²³⁶ y Lawalé Birama, de quien descende Kara Fogo Magan Kegni, quien se instalará en Niani, la primera capital del Mandé y del Imperio de Mali.

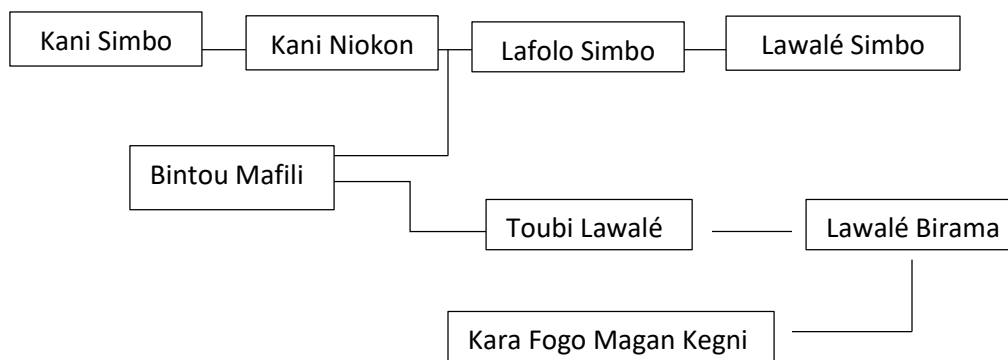
²³² Y.T. Cissé y Wa Kamissoko, *La grande geste du Mali. Des origines à la fondation de l'Empire*, Ed. Khartala, Paris, 2000, pp. 426.

²³³ Y. Person, *Op. Cit.*, p. 49

²³⁴ Djibril Diouf, *Op. Cit.*, pp. 124.

²³⁵ *Bintou* es femenino.

²³⁶ Será el primer converso al islam.



Existe otra tesis que apoya el origen interno del Mandé, y es la tesis de Charles Monteil a partir del estudio de los clanes. Monteil se basa en el Tarik el Fettach, ya que el mandé era una región vasalla del imperio Wagadu. Sostiene que el ancestro es Traoré de Kiri, que luego transfiere el poder a los Konaté de Dodougu. Los Konaté finalmente transfieren el poder a los Keita a partir de Moussa Allakooi²³⁷.

El trabajo de Ch. Monteil *Les empires du Mali* se cuestionará si el clan no es en realidad un elemento que viola las leyes de asociación existentes en las tradiciones africanas. Es decir, que a partir de la aparición de un elemento político como lo fue el concepto de *Mansa* o jefe de clan, se transforman las representaciones sociales. Es parte de lo que comenta Pathé Diagne con la aparición del jefe político y su coexistencia con el jefe de tierra²³⁸. El clan entonces es convertido y asociado a la oposición, diferenciación e imposición. Un clan entonces podrá ser representado en el mansa, pero estará siempre contenido por otros clanes, formados en muchas ocasiones no sólo por los nacidos dentro del grupo, sino por todos aquellos cautivos derivados de los diferentes conflictos. Y entonces, la lógica de Monteil lo lleva a pensar que la fuerza de un clan estaba en función de cuantos cautivos lo formaban, ya que la importancia de la esclavitud en el contexto de la expansión del islam es innegable para él.

²³⁷ Djibril Diouf, *Op. Cit.*, pp. 124.

²³⁸ Pathé Diagne, *Op. Cit.*, p. 29.

Este estudio de Monteil, si bien abona en el terreno de la tesis endógena de la civilización mandé, también se concentra en el estudio de la fuerza de la esclavitud como medio de dominación de un clan sobre otro para preservar el poder. Sin embargo, no hay que olvidar que Monteil fue un administrador y un conquistador colonial, y que más que aportar al análisis e historia del mandé, lo que nos deja es una pregunta: ¿acaso esta forma de pensar las relaciones sociales en la región occidental de África fue asumida e interiorizada por los colonizadores para después ponerla en práctica en sus colonias? A nuestro parecer sí. Es decir, quienes realmente la habían usado como un medio de dominación y después como un medio de reproducción fueron los colonizadores europeos, pervirtiendo las prácticas que habían estudiado en África, ya sea por la figura del cautivo entre los reinos africanos, ya sea por las formas de esclavitud practicadas por el islam (sobre todo en el este del continente), o simplemente por su propia historia mediterránea conformada por la cultura grecolatina esclavista.

Para A. Bathily²³⁹, las hipótesis de guerras fratricidas (o clánicas) siguen siendo una constante en la aproximación al estudio de los orígenes o de los primeros tiempos, y eso es algo que encontraremos no sólo en lo que se refiere a las historias, sino sobre todo a los mitos. Bathily, a partir de la tesis sobre la coexistencia entre los malinké y soninké de la región occidental, cuestiona la tesis “orientalista” del origen Mandé y se pregunta sobre el paradigma geográfico como ideología, ¿el “este”, es ese eje cardinal a la derecha del plano cartesiano? Incluso habría que decir que el mismo Cheikh Anta Diop abona a esta tesis al escribir sobre el origen egipcio o nilótico del África Occidental. Bathily concluye que, si bien hubo migraciones del “este”, no debemos olvidar las migraciones que vinieron del norte hacia el valle del Níger, es decir, ¿una migración multidireccional conjugada con los movimientos que venían del Sahara y aquellos asentamientos humanos preexistentes a partir del África del sur y central?

Este factor demográfico abona también a la tesis del desarrollo endógeno del mandé. Antes que el comercio, la agricultura jugó un papel muy importante en el

²³⁹ Djibril Diouf, *Op. Cit.*, pp. 124.

desarrollo de las civilizaciones del Valle del Níger. Los estudios arqueológicos que se han realizado muestran las ventajas de la región, por ejemplo, en Koumbi Saleh, que de acuerdo con W. Filipowiak, era una región más desarrollada que las árabo-bereberes. Estas potencialidades “naturales” provocaron transformaciones sociales internas. Para D. Diouf, la tesis orientalista tiende a apoyarse en el aspecto religioso, ya sea mediante la tesis camítica del blanqueamiento del Cam bíblico, o mediante el patriarcado que, si bien no fue generalizado, trajo el islam. Y todavía más, D. Diouf se pregunta si la tradición no fue forzada en el sentido de que los griots fueron obligados de alguna forma a divulgar el mito oriental, que a la postre se volvería “tradicional”.²⁴⁰

1.2.2. El Mandé antes de la conformación del mansayato.

En cuanto a la organización socio-política del Mandé, antes de conformarse el Imperio, encontramos que en la versión de D.T. Niane²⁴¹, Yeli Kouyaté señala que el manding “primitivo” ya estaba constituido en una confederación de doce provincias o tribus, como los Keita, los Kondé, los Traoré, los Kamara, entre otros. Sunyata (hijo del segundo matrimonio) sería descendiente de Nare Magan (padre de Dankaran Touman y Nana Triban en primer matrimonio), casado con Sassouma Béreté en primera instancia y después con Sogolon Kedjou, y a cuyo primer matrimonio habrían acudido todos los pueblos aliados. El legado del “viejo” Mandé a Sunyata sería esta unidad política que él debería de engrandecer. Un tercer matrimonio de Nare Magan dará nacimiento a Manding Bakary.

La pregunta que se hace Djibril Diouf es sobre la naturaleza de dichas alianzas, ya que se pregunta si son de orden matrimonial o político. A partir de esto nos hacemos la pregunta ¿la alianza matrimonial representaba ya una alianza política? Es decir ¿los matrimonios servían como una forma de contención del conflicto y de generación de alianzas en varios campos de la vida, entre ellos el político o el militar? Desde nuestra perspectiva ha sido así hasta ahora gracias a los “parientes de broma”, institución que existe actualmente.

²⁴⁰ *Idem.*

²⁴¹ Djibril Tamsir Niane, *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Présence Africaine, Paris, 1960, pp. 11.

En la obra de D.T. Niane se lee una especie de testamento a Sunyata que remarca la herencia de un reino en crecimiento con alianzas aseguradas, es decir, toda una construcción socio-política, con un respeto por la autoridad de su jefe político.²⁴² Sin embargo, y antes de que aparezca Sunyata, el Mandé, durante el reinado de Dankaran Touman, estará “supeditado” al reino de Sosso de Soumaoro Kanté, que a decir de Yeli Kouyaté, se dio de manera pacífica durante las gestiones “diplomáticas” de los enviados o embajadores de Dankaran Touman, Balla Fasseké, uno de ellos, fue retenido con la amenaza de destruir la capital del Mandé, Niani, si no se aceptaba la sumisión. Incluso, la hermana de Dankaran fue enviada al rey de Sosso para establecer la alianza o sumisión. La importancia de Nana Triban en esta negociación ha sido ignorada en la mayoría de los estudios.

La versión de Wa Kamisoko señala que en realidad Nare Magan o Magan Konaté no es más que un jefe de familia *ba bon*, es decir, jefe de un linaje materno, lo que significa que era parte de una familia que concentraba a todos los hijos de una misma madre. Para Kamisoko, sólo fue un hombre de prestigio y renombre²⁴³.

El autor de la tesis señala que las fuentes consultadas de la tradición oral hablan lenguas distintas, por lo que en ocasiones se acentúan las diferencias, sin embargo, esto le da mayor fuerza al relato, ya que los contrarios se complementan. Para Kamisoko, no existía un mansaya o autoridad política hasta el periodo de Soumaoro Kanté. Antes de él, sólo existían pequeños jefes de familia o de linaje que tendrían la misma autoridad. Durante el relato de Kamisoko se constatará que el número de clanes de los que se habla varía incluso de una página a otra.

De acuerdo con Kamisoko, una vez que Soumaoro Kanté o Sosso Kémoko (patriarca de Sosso) se hizo de la fuerza necesaria, realizó nueve expediciones al país mandinga en donde invadió y saqueó en cada ocasión. Para Djibril Diouf,

²⁴² *Idem*

²⁴³ Youssuf Tatá Cissé, *Op. Cit.*, pp. 426.

esto no hace más que alimentar la versión de la historia colonial de un continente salvaje y caótico, que necesitaba de la paz colonial.

Para Diouf, el Mandé ya era una entidad política bien constituida en el siglo X, que se vio eclipsada por el imperio de Gana en el siglo XII. Durante esta época, tanto los árabes (Ibn Jaldún, Al Idrisi, Al Bakri, entre otros) como los colonizadores europeos después se referirán a tribus en el Sudán occidental. Cabe decir que los escritos de antes del siglo XI parecen ser más reconocidos y confiables debido a que los autores hicieron estancias o viajes al antiguo sudan y sus informaciones provienen de las personas que ahí vivían.

La crítica que se puede hacer a los escritos europeos coloniales es la misma que se hace a algunas crónicas árabes, ya que de acuerdo con Diouf²⁴⁴, reproducen las falsificaciones históricas basadas en referencias y comparaciones a la organización social árabo-berebere. El ejemplo claro ha sido el concepto de tribu, concepto de transposición de realidades socioculturales extra-africanas, es decir, a partir del etnocentrismo.

Para Jean Loup Amselle²⁴⁵, el concepto de tribu ha tenido una función ideológica, ya que desestructura desde el lenguaje la complejidad de las sociedades africanas, y es quizás por eso que la colonización se consolidó con la participación del espacio africano, es decir, a partir de la desarticulación de las relaciones sociales, del vasto tejido político y económico. Negar la existencia de estas unidades sociopolíticas en África antes de la colonización, sería olvidar la existencia del fenómeno colonial en sí. Sólo a partir del conocimiento y estudio minucioso, del *estar ahí* etnográfico y de los intercambios técnicos y económicos con los africanos, fue que la colonización europea, después de cuatro siglos de presencia, tuvo éxito.

El concepto de tribu tiene se rastrea en la organización social nómada de Arabia, que fue sustituida por la organización “monárquica” del sur. Esta perspectiva

²⁴⁴ Basado en R. P. Cuoq y Francois de Madeiros y en la obra de Kamal Youssouf *Monumenta Cartographica Africae Aegypti*.

²⁴⁵ Elikia M'bokolo y Jean Loup Amselle, *Au coeur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et état en Afrique*, Éditions la découverte, Paris, 1985, pp. 11-48.

orientalista hizo la correlación del tribalismo con el nomadismo, y este a su vez con grupos de guerreros belicosos. Además de esta característica violenta, la tribu tenía otras dos: un ancestro común y la solidaridad. El primero era visto como algo que encerraba a las tribus en un mismo espacio, en una misma ciudad por ejemplo y que se daba de manera descendiente; mientras que la solidaridad se enfocaba en el grado de violencia del cual era capaz una tribu, por ejemplo, llevar a cabo venganzas, con lo que se enfatizaba en la noción de conflicto y guerras fratricidas que estaban presentes desde el mito. Entonces, el tribalismo representaría a sociedades ligadas al estado de naturaleza (violentas) que, debido a sus condiciones desérticas (espacio en el que se movían), carecían de unidades políticas o económicas bien estructuradas. Esta era la interpretación de los europeos, a partir de sus intelectuales y de su tiempo, es decir, a partir de la noción de Estado.

El peligro es que aun hoy, este discurso se sigue reproduciendo, y es por lo que el estudio del etnocentrismo cobra relevancia. Esta perspectiva orientalista perjudicó por un lado y de manera directa, a los estudios sobre Asia, pero después, impactó a los estudios sobre África de dos formas: primero al separar a la parte Norte de la totalidad histórica de África y crear el “Medio Oriente” y, en segundo lugar, al analizar la parte sur de África con las mismas categorías usadas para “el oriente”. Quedan claras dos cosas: que las tribus del norte de África estaban estructuradas política y económicamente, tanto así que su participación en el desarrollo del comercio transahariano es fundamental; y que las unidades políticas del sur tenían igual o mayor desarrollo que las del Norte debido a sus recursos naturales. En suma, el Norte y el Sur de África se extendieron y conectaron de manera horizontal, con lo que las relaciones al interior y al exterior de África hicieron posible el nacimiento y expansión de los reinos e imperios africanos²⁴⁶.

Además, las características del ancestro común y de solidaridad fueron malentendidas, ya que la unidad comunitaria de las sociedades africanas se daba

²⁴⁶ Cfr. Djibril T. Niane, “Relationships and exchanges among different regions”, *General History of Africa*, UNESCO, tomo 4, París, 1985, pp. 614-634.

por el parentesco, que no sólo se entendía por la descendencia y el espacio físico reducido, sino que se extendía en el tiempo a través de las generaciones; es decir, el parentesco se daba de manera vertical y horizontal en diferentes espacios. En cuanto a la solidaridad, se omite todo el sistema de resolución de conflictos que caracteriza a la tradición jurídica africana, cuyo fin último es el restablecimiento de la armonía del grupo²⁴⁷.

Así como “el oriente” influyó en la tribalización de África, “el occidente” influyó de igual manera con su concepción estatal. El *etnos* pagano del cristianismo representaba las ciudades-estado y tribales en su forma más primitiva. Y esta idea de ciudad-estado amurallada fue el punto de partida de los trabajos de los historiadores coloniales, tributarios a su vez de las crónicas árabes. Lo que para algunos como Ch. Monteil, eran ciudades en Mali, para otros, como Wa Kamissoko, eran apenas tribus. Contradictorio que un exmilitar y etnógrafo europeo apoyara la tesis endógena del imperio de Mali, y que por otro lado un *yeli* apoyara la tesis orientalista.²⁴⁸

A principios del siglo XX, los descubrimientos arqueológicos de Gaillard y Vidal en Niani, Mani-Koro y Binger, apoyaran la tesis endógena de la importancia de las ciudades en Mali desde antes del siglo XIII.

Por ello, el estudio del Sudán occidental durante lo que llamamos la Edad de oro africana es de suma importancia para la historia política de África y de la historia de las relaciones internacionales. Este trabajo se enmarca en este esfuerzo por conocer la otra cara de la moneda de la historia centrada en Europa, la del apogeo de las civilizaciones africanas.

1.2.3. Sunyata Keita: el hacedor de paz

²⁴⁷ Al respecto se puede consultar la obra de Thierno Bah *Les fondements endogènes d'une culture de la paix en Afrique* (en línea).

²⁴⁸ De acuerdo con D. Diouf esto se entiende debido a que W. Kamissoko tiene mucha influencia de las crónicas árabes y que, además, como ya se explicó, su crónica sobre Mali pertenece a un momento de cambio político en Malí. Agregaría además la influencia de la perspectiva musulmana que toma como punto de referencia a Sumaoro Kanté para hablar de unidades políticas bien establecidas, y que Kanka Musa sea su principal referente para hablar de la Mansaya de Mali.

La epopeya de Sunyata está vinculada a la historia del Mandé y a la de los imperios sudaneses y sus reinos desde el nacimiento del imperio de Gana en el siglo VIII. Con el debilitamiento de Gana, los reinos vasallos tomarán mayor relevancia, y uno de ellos será el de Sosso y su rey.

Mientras el reino de Sosso crecía, nacería aquel que habría de derrotar al “rey brujo”, poseedor de múltiples tótems. La historia de Sunyata es una historia mítica. Se dice que su nacimiento y su niñez fueron igual de extraordinarias que su legado al Mandé. Hay pocos trabajos escritos sobre Sunyata, y es debido aun al amplio trabajo que queda por hacer en la recopilación de las narrativas de los yeli. Como ya se mencionó, a los documentos orales y escritos del yeli Kouyaté de Niani, y la del yeli Kamissoko de Kirina, se pueden anexar algunas otras versiones menos difundidas, pero de igual forma extraordinarias. En este sentido, también se toma en cuenta la versión de Dembo Kanouté, menos conocida, pero que, a nuestro parecer, nos da el espectro amplio de lo que significan las tradiciones africanas²⁴⁹.

La versión del Yeli Kouyaté que transcribe D. T. Niane, le otorga mayor protagonismo a Sunyata y engrandece su vida hasta el momento decisivo de su lucha contra Sumaoro, mientras que la de Wa Kamissoko, si bien lo señala como un hombre bondadoso y con ciertas virtudes, no lo reconocería, por ejemplo, como un *simbon* (gran cazador), de acuerdo con D. Diouf, lo cual veremos, no es totalmente cierto.

1.2.3.1. Nacimiento y niñez

La concepción y el nacimiento de Sunyata es poco común, ya que a su padre se le es revelado que debe casarse con Sogolon Kedjou, hija del país de Do. Wa Kamissoko narra que dos cazadores del viejo Mandé, bajo los sobrenombres de Dan Massa Woulani (el menor) y Dan Massa Woulan Tamba²⁵⁰ (el mayor) fueron

²⁴⁹ Djibril Diouf, *Op. Cit.*, pp. 124.

²⁵⁰ En la descendencia de Dan Massan Woulan Tamba tiene su origen el patronímico *Djabaté*, quienes son parte de los guardianes de la tradición oral, pero, más allá de la importancia del patronímico y de cultivar la genealogía, Wa Kamissoko hace referencia a la cultivación del carácter, es decir, trabajar siempre en la

enviados a ese país para encontrarse con el “búfalo de Do” y “liberar” al pueblo de este búfalo, ya que el país había prometido la mitad de su tierra a quien lograra detenerlo. Los dos cazadores, enviados por Fara Koro Makan Kègni, debían matar y mostrar partes de su cuerpo a la población de Do. Los adivinadores (aquellos que leen la tierra) del Mandé habían anunciado la posibilidad de este suceso, por lo que antes de partir, los cazadores fueron advertidos de que, en caso de matar al búfalo, llegarían con el jefe de la ciudad, a quien le pedirían hacer salir a todas las jóvenes del lugar y concentrarlas en la plaza pública. Saldrían todas menos una, Songolon, “la de las verrugas”, la del cuerpo deforme, y quien trataría de ser ocultada. Esta joven con los brazos, piernas, rodillas y ojos asimétricos debería ser llevada al país Mandé.²⁵¹

De la unión de Fara Koro Makan Kègni y Sogolon Kedjou nacerá aquel que engrandecerá al Mandé, y se dice, que el día en que Sunyata fue concebido, todo el pueblo mandé tuvo el mismo sueño sobre aquel que prestaría un gran servicio al país y que nacería gracias a la participación de la abuela griot Moussonin Toumoun Maninyan, quien nombrará a *so djara*.²⁵²

La niñez de Sunyata estará marcada por una anomalía física que le impedirá caminar bien durante 17 años, pero que, de igual forma, su curación sucederá de manera extraordinaria. A la edad de 10 años se dice tenía la fuerza de 5 niños de su edad. No hay que olvidar que todas estas cualidades son parte de la poesía intrínseca de la tradición oral, lo cual puede embellecer, engrandecer, minimizar u ocultar los hechos, es una especie de rompecabezas que uno puede armar al contrastar las versiones, ya que los yelis siempre se guardarán algo para

nobleza de las personas, aun viniendo de una buena familia con un nombre reconocido. Por eso se dice que *el patronímico no está escrito*.

²⁵¹ Youssuf tatá Cissé y Wa Kamisoko, *Op. Cit.*, pp. 55-73

²⁵² *So djara* significa en bamabara “esfinge”, ser extraordinario con cabeza y cuello de hombre y cuerpo de león. La historia de su nacimiento está marcada por una metáfora que dice que Sunyata había permanecido 17 años en el vientre de su madre antes de nacer, y que Sogolon no fue asistida por ninguna “partera” en ese momento. Durante la gestación de Sunyata, éste hacía comer lagartijas asadas a su madre. Cada noche salía del seno de su madre para ir a cazar y asar lagartijas para después volver al vientre. Razón por la que un día Sogolon fue a ver a la “abuela griot” Yeli Moussonin Toumoun Maninyan, ya que se dice que una persona, mediante magia, puede hacer comer a otra sin consumir la comida.

no decirlo todo y que los demás puedan aportar²⁵³. Y como bien señala D. Diouf, Wa Kamissoko no hace ninguna alusión a la niñez de Sunyata, ni menciona algo extraordinario.

1.2.3.2. Juventud y exilio

La juventud²⁵⁴ de Sunyata será decisiva, ya que vivió en un contexto de una familia poligámica, lo cual no estará exento de conflictos entre las co-esposas, por lo que la *primera esposa*, fue la responsable del exilio de Sunyata y su madre. La versión Kouyaté²⁵⁵ menciona que pudo deberse a un aspecto político relacionado con el linaje materno y la sucesión colateral de los jefes en el Mandé. La versión Kamissoko sólo hace referencia a la persecución que sufrirá Sogolon y su hijo. A causa de ello, Sunyata pasará una parte de su vida en el exilio en la ciudad de Nema, al suroeste de la actual Mauritania.

Lo que sí menciona Wa Kamissoko en la juventud de Sunyata, y que refutaría lo dicho por D. Diouf, es que, a los 17 años, Sunyata ve llorar a su madre, a la que le pregunta qué tiene; su madre responderá que es porque una de las co-esposas, Tasouma Béréte, la insultó a ella por una disputa con unas hojas de baobab y a él por ser su hijo, por lo que Sunyata hizo llamar a su padre. Sunyata pide entonces que los descendientes de Noun Fayiri, el ancestro de los herreros, fundan en un triple proceso en los altos hornos²⁵⁶ una barra de hierro y se la lleven. Su padre, hizo que los herreros ejecutaran la orden, hicieron una triple fundición y llevaron la barra ante Sunyata, es aquí, en la narración, Wa Kamissoko dice: “Y Simbo, de una sola mano, tomará y doblará la barra apoyada sobre la

²⁵³ Palabras de Kayo Binaf, profesor en la Escuela Normal Superior de Dakar, a propósito de la transcripción escrita de la narración de Kélé Monson Diabaté. D. Cissé, M.M. Diabaté y K.M. Diabaté, *La dispersion des mandenka*, Éditions populaires, Bamako, 1970, p. 7.

²⁵⁴ Cuando hablamos de juventud, no debe entenderse la misma edad cronológica que en Occidente, que estaría marcada a partir de los 13 años aproximadamente. En África la juventud se refiere a una etapa más temprana. Para más información ver artículo de Mariana Tejero Castilla, “El sindicalismo estudiantil africano: 1945-1960” en Fabien Adonon (coord.), *La Otra África*, UNAM, México, 2012, pp. 81-92.

²⁵⁵ Djibril Diouf, *Op. Cit.*, pp. 124.

²⁵⁶ Conocíamos ya de la existencia de los bajos hornos en África, sin embargo, aquí se hace alusión a los altos hornos, característicos de la Edad Media europea, lo cual nos hace preguntarnos si en África se conocían ambas técnicas de fundición del hierro. Véase *Las rutas del hierro en África*, UNESCO, París, 2000, pp. 36.

tierra, hasta tomar la forma de un arco”²⁵⁷. Esto será entonces el primer gran atributo de Sunyata como gran cazador y jefe de guerra. Después de ello, Sunyata ordenará dos fundiciones más a la barra (cinco en total), la cual, después de ser trabajada por los herreros, Sunyata doblará, esta vez tomando la forma de un bastón y levantando a Sunyata de su enfermedad: Sunyata no quedando conforme, irá por las hojas de baobab que le fueron negadas a su madre, tomará el tronco del árbol y lo arrancará, para llevarlo con su madre y tiempo después, dejar la ciudad.

Después de pasar algunos años en el exilio, siendo acogido por diversas personas del Mandé y habiendo superado numerosas pruebas de lealtad y honestidad, Sunyata se establece en Nema junto con su familia: su madre Sogolon Kedjou, su hermana menor Sogolon Kolonkan y sus hermanos Séré Bori y Séré Bandjougou.

Mientras tanto, el reino de Sosso crecería, siendo Sumaoro su rey. Sumaoro Yariso (Diariso), es hijo de Dabi Kemoko Yariso, también conocido por los griot como Diarra Kanté, “el león vigoroso”. Sumaoro fue rey de Sosso o Kaniaga a partir del 1203 luego de su victoria sobre el imperio de Wagadu o Gana, del cual era parte. Cuenta el mito, que poco después de su nacimiento, Sumaoro mató a una serpiente que había sido enviada por su hermano mayor. Después de sus numerosas batallas ganadas²⁵⁸ se le conocía como el “valiente de Sosso” y el “maestro del arco”.

Siendo ya un adulto, logró hacer crecer su reinado fortaleciendo su capital en Koulikoro, y con las provisiones obtenidas en las batallas, logró beneficios en su reino, ya que éste estaba expuesto a numerosas sequías. Pensando en extender sus tierras y su reino, Sumaoro decide atacar a sus vecinos del pueblo Mandé, con capital en Niani. Esta afrenta tiene una explicación que es el pago de una

²⁵⁷ Traducción libre. *Cfr.* Y. T. Cissé, *Op. Cit.*, p. 101.

²⁵⁸ Entre las batallas más importantes que ganó se encuentran las que hizo al pueblo mandé: Koukouba, Bantamba, Niani y Kambasinga, que luego serían recuperadas por Sunyata.

deuda por las ofensas cometidas por el Mandé al pueblo de Sosso²⁵⁹, y que sólo después de haber creado y engrandecido un ejército, pudieron darse las campañas militares contra el Mandé. Este ejército del rey Sosso se construyó gracias a su hermana mayor, Kankoumba Kanté²⁶⁰, quien guiada por los “genios”, le dio a su hermano un arma muy poderosa, el fusil de cobre rojo. Además, los genios le enviaron un mensaje a su hermana, que ella y su hijo – Fakoli – serán algo sagrado que su hermano Sumaoro no deberá olvidar en su arrogancia. Con este regalo, el rey Sosso llamó a todo el Mandé a revelarse contra los esclavistas que sometían al pueblo, pero con el llamado de las armas en su contra, y es así como inicia la batalla por el Mandé.²⁶¹

1.2.3.3. El regreso de Sunyata: la batalla por el Mandé

Poco se sabe de la vida de Sunyata y su familia durante su estancia en Nema, por lo que el relato continúa cuando Sumaoro ataca al Mandé. Sumaoro o Sosso Kémoko (portador del balafón), con la ayuda de su sobrino Fakoli Dioumba²⁶² – también maestro del arco – venció a los Kamara²⁶³ había sometido al jefe del clan, Niani Massa Kara “el supremo Kamara”. Esta victoria hizo que tuviera el privilegio de agregar a su nombre el título de los Kamara, lo cual le abrirá las puertas del Mandé, y tras vencer a los cuatro ejércitos²⁶⁴ de Dankaran Toumani Konaté, legítimo heredero del Mandé, se atribuye el reinado del Mandé en 1230. Esta alianza del rey Sosso con su sobrino, hijo de Kankoumba Kanté y de Tamba Fotigui, terminó cuando Sumaoro le pidió a Fakoli que le cediera a su única

²⁵⁹ Las ofensas parten de que el Mandé no aceptaría la autoridad de un hombre de casta, un herrero, ni aceptaría su supremacía. Si bien reconocen que el Mandé no se habría construido sin ellos (los griot, los herreros, los pescadores y los zapateros o curtidores), pero no aceptan que alguno de ellos quiera “tomar el poder” en su casa.

²⁶⁰ También llamada Kangouba Kanté.

²⁶¹ Y.T. Cissé. *Op. Cit.* p. 155.

²⁶² Miembro de la sociedad iniciática del *Komo*, famosa en la región bambara (Malí) aún.

²⁶³ Estas batallas hicieron que los Kamara se trasladaran a la Guinea y se establecieran ahí junto con Dankaran Toumani.

²⁶⁴ Kela Kandi, Bangandi, Sendugu Warafan y Manden Sandigi.

esposa, Kenda Kala Naniouma Damba, a cambio de las 333 mujeres del rey²⁶⁵; Fakoli, bajo la amenaza de ser destituido del ejército, niega la petición a su tío y regresa al país Mandé para combatir al lado de Sunyata contra el poderoso ejército de herreros²⁶⁶ de Sumaoro.²⁶⁷ Esta pérdida, quizás fue uno de los errores más grandes de Sumaoro, pronosticado por los “genios” que le dieron grandeza.

El rey Sosso ya había llevado a cabo ocho batallas, por lo que los adivinos explicarán a los malinké que la novena incursión de Sumaoro será fatal y terminará con todo lo que queda, por lo que la abuela griot Toumou Maninyan Kwâté (Kouyaté) organiza una expedición que durará nueve meses para ir a buscar a Sunyata, al que se unen: Magan Djan Bérété, Séré Bogori Djâné, Sirimanfing Kanda Touré y Bougariba Cissé.²⁶⁸ Al partir, llevaron consigo algunos granos para cultivar en Nema, los cuales cosecharon hasta el final de la temporada de lluvias (*l'hivernage*) e inicio de la temporada seca. Una vez cosechados, los fueron a vender al mercado de Nema, en donde se encontraron con la hermana de Sunyata, Sogolon Kolonkan, quien después de intercambiar algunas palabras con ellos, los condujo hasta su casa para que la delegación expusiera el mensaje que los llevo hasta ahí.²⁶⁹ Sunyata pedirá consejo a su madre ante la propuesta del retorno, quien le dará un último consejo, ya que esa misma noche moriría. El entierro de su madre sería otra negociación con el rey de Nema Nwouanan Faran, quien después de consultarlo con el rey, le dirá a Sunyata que debe pagar por el precio de la tierra donde quiere enterrar a su madre, o bien, llevar su cuerpo de regreso al Mandé. Sunyata responderá con una ofrenda que será interpretada por el consejo como una revelación de la fuerza de

²⁶⁵ La narración cuenta que la Kenda Kala, esposa de Fakoli, podía, ella sola, alimentar a los ejércitos mejor que las 333 esposas de Sumaoro.

²⁶⁶ Cabe resaltar que este poderoso ejército de herreros y el mismo rey Sosso, descendía de un clan que desde el siglo VIII trabajaban con el metal, incluso, eran extractores de plata.

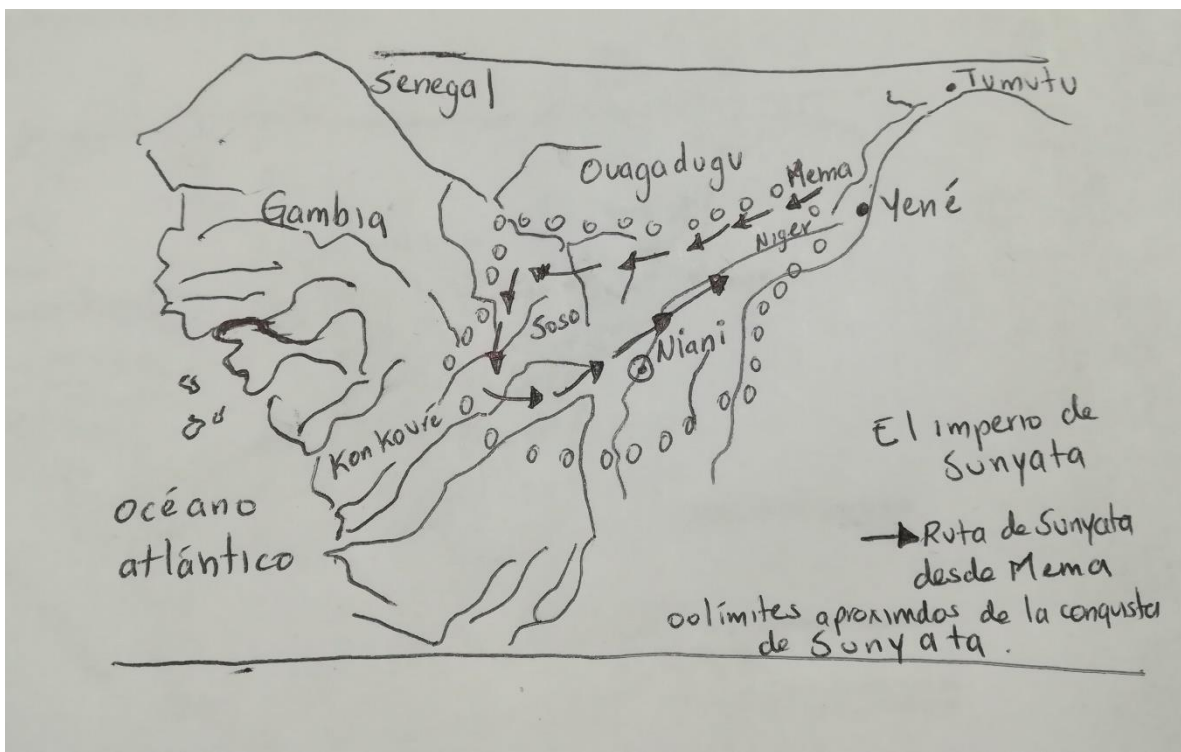
²⁶⁷ Y. T. Cissé y Wa Kamisoko, *Op. Cit.*, pp. 426.

²⁶⁸ *Ibid.* p. 137

²⁶⁹ Wa Kamissoko narra que uno de los delegados, antes de cualquier otra cosa, intentó tomar por amante o esposa a Sogolon Kolonkan, lo cual Sogolon supo resolver. Se dice que los descendientes de este delegado viven en Guinea actualmente y se dedican a la danza con el sonido de los tambores. Otro descendiente, andjougou, se refugiará en Senegal, de donde se creará Banjui, la Gambia actual. De hecho, la palabra *Dakaro*, en bambara, significa tamarindo o gente que cosecha el tamarindo, por lo que Senegal y el wolof también tienen relación directa con el Mandé. Asimismo, los Ndiaye (familia original de Senegal), son del clan Koné del Mandé, como los Diop son de los Tarawélé y Traoré. *Ibid.*, p.139.

Sunyata, y entonces acordarán, a cambio de la tierra, convertirse en “parents à plaisanteries”²⁷⁰ del Mandé, lo cual, hasta nuestros días, existe como una costumbre en la región.

Sunyata será llamado por su pueblo para acabar con las guerras y saqueos iniciados por Sumaoro, para lo cual recibirá el apoyo militar de la caballería de Nema, el ejército de Wagadu, las tropas de Tabon Wara, las de Sibi, las de Toron, las de Do y los hombres de Fakoli²⁷¹.



Mapa 11. Retorno de Sunyata.

Fuente: Mapa de elaboración propia a partir del texto de D. T. Niane, *Soundjata ou l'épopée manding*, p. 31.

²⁷⁰ Los “parientes de broma” siguen siendo una realidad, al menos, en el África Occidental, de acuerdo con la Dra. Fatou Sarr del IFAN, esta característica es un lazo que está presente desde aquel entonces en Senegal, producto del Mandé. Por tradición, al precio de la tierra se le hace un descuento para los parientes de broma.

²⁷¹ Los hombres de Fakoli serán los cazadores y herreros de la sociedad del Komo. Fakoli cambiará su nombre a Manden Fakoli. El relato menciona la grandeza guerrera de Fakoli, un hombre de apenas metro y medio de estatura.

De acuerdo con D. Diouf, Sunyata enfrentará cuatro batallas. De las cuales, dos fueron ganadas por Sunyata a los herreros de Sumaoro Kanté, y la última, fue la batalla decisiva de Kirina, fechada en el 1235 por M. Delafosse. Si bien Wa Kamissoko no menciona cuatro batallas, si menciona tres “afrentas” contra Sunyata por parte de los Kamara, y una batalla, la de Kirina. Para Mamoudou Kouyaté, el retorno de Sunyata se debe al reagrupamiento de sus aliados, es decir, del pueblo Mandé; para Wa Kamissoko, el retorno estuvo marcado por la intención de los reyes Kamara, de impedir el regreso de Sunyata.

D. Diouf menciona que el exilio aparece como una solución provisional a la crisis política ligada a la muerte de Fa Magan, padre de Sunyata y a la amenaza de no encontrar a Sunyata jamás, según una predicción. Para Diouf, la delegación simboliza la unión de los pueblos malinké en busca de su liberación, por lo que de nueva cuenta vemos esta visión optimista de la epopeya mandinga en D. Diouf.

Hasta aquí, el relato de Sunyata es conocido, a pesar de la “autocensura” que en algunas ocasiones aparece en el texto de Wa Kamissoko, como bien lo plantea D. Diouf. Esta autocensura nos conduce a apoyar la hipótesis de la probable distorsión de la tradición oral por parte de algunos tradicionalistas o yelis que apoyan la tesis “orientalista” del origen del Mandé.

Por último, la batalla de Kirina estará entonces en el origen de la organización social y política malinké que dará como resultado la entronización de Sunyata y el surgimiento del Mandé y del Mansa Sunyata Keita.

1.2.3.4. La batalla de Kirina

Si bien en la versión de Wa Kamissoko, la única batalla es la de Kirina, es importante mencionar que relata la peregrinación de Sunyata de Nema al país Mandé y la forma que precedió al enfrentamiento. Sunyata, tomará una piragua y

llegará a Dakadjalan atravesando por el río Níger²⁷², a pesar de las restricciones que Sumaoro había impuesto para la navegación sobre el río.

El proceso del conflicto tiene una lógica. Al llegar al país Mandé, Sunyata se entera de que el griot, Bala Fasseke Kowaté (Kouyaté), que representaba a su padre, había sido detenido por Somaoro.

La epopeya del Mandé cuenta que Bala Faseké Kouyaté (“aquel que hace hablar al balafón y que guarda un secreto”), primer griot del Mandé, fue enviado por Dankaran, como embajador (negociador) con el rey Sosso. Una vez en Koulikoro, la tierra del rey Sosso, Bala Faseké entra a una recámara, atraído – como cualquier griot – por un instrumento extraño, parecido al xilófono, y comienza a tocar el instrumento. De repente, Sumaoro escucha el sonido de su *bala* y corre a la habitación; Bala Faseké había entrado a la recámara del rey Sosso. Enojado, pero sorprendido por lo que había escuchado, Sumaoro retiene a Bala Faseké. Bala Faseké es entonces presentado a partir de su captura como el griot de Sumaoro, y nombrado Kouyaté.

Es a partir de las negociaciones y la palabra de Sunyata llevadas por el mensajero Woure-Woure Solomani a Sumaoro, que se desarrolla un “protocolo” preventivo del conflicto, a través de la burla, de la diplomacia, de las amenazas y de los argumentos que recurrían al mito y a la metáfora entre los mensajes de los interlocutores²⁷³. Entre los malinké, esta oratoria es llamada *da la kélé*, que significa “guerra de bocas”²⁷⁴, y es el medio que precede a todo conflicto armado. Finalmente, Sumaoro no cede ante Sunyata y estos se lanzan a la batalla.²⁷⁵

Al enterarse de que Fakoli es aliado de Sunyata, Sumaoro deja Sosso y va a encontrarlos a Dakadjalan. El primer encuentro entre ambos tiene lugar en un brazo del Níger. La pelea frente a frente se dará cuando Sunyata y Sumaoro se encuentran en Kirina, Sunyata se detiene y toma su arco que dispara una flecha

²⁷² Vemos una vez más la importancia que ha tenido la geografía y en particular este río en la historia del Mandé.

²⁷³ En ese orden se desarrolla la interlocución.

²⁷⁴ En esta guerra, ambos se burlarán uno del otro, exaltarán sus características físicas a través de metáforas hasta que ambos se van tomando más en serio.

²⁷⁵ Y. T. Cissé, *Op. Cit.*, p. 167.

que va directo al hombro de Sumaoro, la cual inmediatamente lo hace perder fuerzas. Se dice que era una flecha de uña de gallo, el cual era el tótem del rey hechicero. Sunyata va al encuentro de Sumaoro que se dirigía hacia Koulikoro y tras una larga persecución, Sunyata intenta tomar del brazo a Sumaoro, pero este se escapa al entrar en una cueva, donde desaparece y nadie más vuelve a verlo²⁷⁶.

De acuerdo con Wa Kamissoko, la propiedad y la autoridad del Mandé le será asegurada a Sunyata después de la victoria en Kirina y gracias a dos guerreros principalmente: Tiramagan y Fakoli; durante 20 años detendrá el poder, y treinta y tres fueron los jefes de clanes que fueron nombrados y organizados a partir de unos guijarros²⁷⁷ especiales y que vivirán en el Imperio de Malí.

A pesar de los esfuerzos del ejército de Sumaoro, la capital del reino de Sosso²⁷⁸ cae y Sunyata se convierte en el nuevo jefe del Mandé.

La versión de la empresa de Sunyata de D. Diouf la denomina él mismo como la versión del *vitalismo*, ya que sublima las acciones de Sunyata y enfatiza el misticismo; mientras que la versión de Wa Kamissoko la denomina como *la censurada*. Para D. Diouf, su versión vitalista tiene tres características:

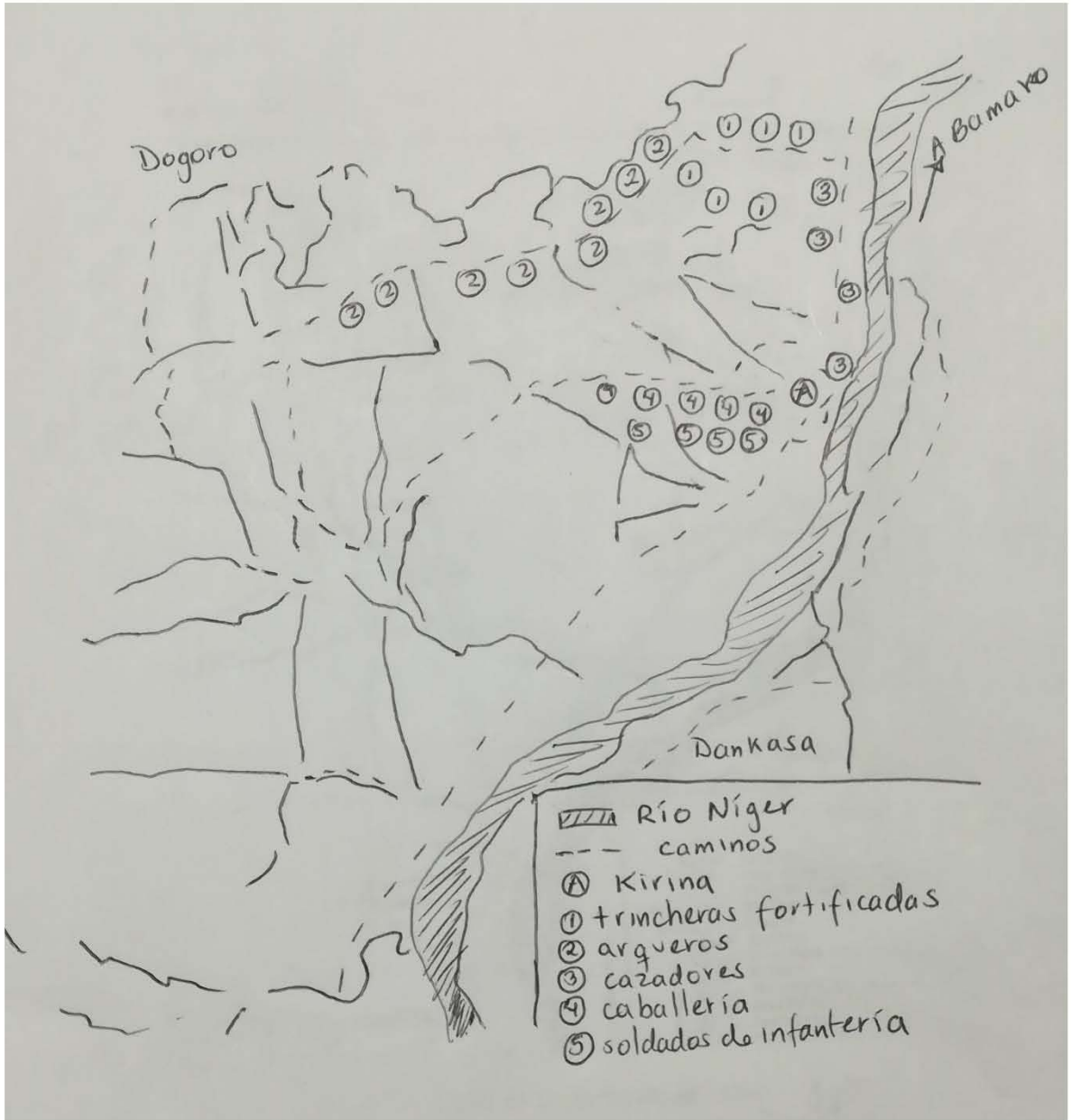
1. Lingüística: debido a la incapacidad para contrastar las versiones en su lengua original, el malinké, D. Diouf asume la hipótesis de la “infidelidad de la traducción”.
2. Histórica: la Edad de oro constituyó la transición de la Antigüedad a la Contemporaneidad, la contemporaneidad caracterizada por la divinización del poder político en donde el misticismo tiene la función social de asegurar el equilibrio social.
3. Ideológica: en donde la tradición histórica se caracteriza por la existencia de un rey sano en todo sentido, la importancia de las sociedades secretas de Mali como las de los cazadores y su aporte a la liberación del Mandé.

²⁷⁶ En Koulikoro, Malí, donde desapareció Sumaoro, aún se realizan actos rituales en honor al rey Sosso, lo que dicen, mantiene su vitalidad, además de honrar al ave guardiana de la cueva de Koulikoro.

²⁷⁷ Piedra que se encuentra generalmente a la orilla de los ríos.

²⁷⁸ Se dice que Sumaoro habría reinado treinta años, tres meses y tres días.

Sunyata reforzó su figura valerosa con su formación militar y con la ayuda de sus aliados. Por ello, algunos autores como D. T. Niane han comparado a Alejandro Magno con Sunyata Keita.



Mapa 12. La Batalla de Kirina

Fuente: Mapa de elaboración propia a partir de la reproducción de Youssouf Tatá Cissé y Wa Kammissoko, *Soundjata: La gloire du Mali, T. 2, Karthala, Paris, 1991, p.15.*

Ambas versiones se apoyan de igual forma en otros relatos como los de Demba Kanouté, y ambas versiones se apoyan una de la otra. Youssuf Tata Cissé, quien recopila la narración de Kamissoko en su lengua original y en francés, habría esperado según él, catorce años para registrar este relato, y enfatiza que, es bien sabido que los iniciados sólo transmiten su conocimiento a gente digna.

Al comparar ambas versiones, la de Kouyaté y la de Kamissoko, parece que fundamentalmente coinciden en que a partir de Sunyata se da la reorganización del pueblo Mandé, y la figura de Sunyata es sublimada en ambos casos, por lo que la denominación de la “versión censurada”, parece algo confuso. Sin duda, hay que tomar en cuenta Wa Kamissoko es originario de Kirina, por lo que la batalla que se desarrolla ahí es bien conocida por él, y constantemente dice en su narración que, si alguien no estuviera de acuerdo con él, puede decirlo y entonces se buscarán y se encontrarán para mediar palabra.

Además, es importante, hasta aquí, recalcar que existe un debate a partir de la conversión al islam de algunos narradores desde la época de Sunyata Keita; las referencias a un “Dios” están presentes en el relato, pero Sunyata no se convirtió al islam, sino que fue a partir de sus hijos y a partir de algunos jefes que conformaban el Imperio de Mali que se dispersaron, que la conversión al islam se extendió. No basta ser un Kouyaté o un Djabaté para tener legitimidad al momento de contar la historia en África Occidental, los yelis con estos nombres de familia, sobre todo en aquellas sociedades que no fueron tan centralizadas, no monopolizan la tarea de la tradición oral. Incluso, existen muchas familias que, con los matrimonios, se fueron mezclando, por lo que la originalidad o legitimidad de una tradición se transformó con ello.

Ahora bien, en el siguiente apartado se verán cómo se plasman las tradiciones africanas en la constitución del Imperio de Mali y cómo se institucionaliza el poder en la figura del Mansa, es decir, como se relaciona la justicia con el poder en la organización sociopolítica del Mandé a partir de Sunyata.

1.3. La Constitución del mansayato

1.3.1. La Carta del Mandé: fundamento de la organización social en la mansaya y del ejercicio del poder y la justicia

La Carta ha sido recitada y traducida en varias ocasiones, desde diferentes perspectivas, pero para este trabajo de investigación doctoral, tomaremos el relato contado en el marco del Taller Regional de Concertación entre Comunicadores de radios Rurales y Tradicionalistas mandingas celebrado en el año de 1998 en Conakry, Guinea. Este taller reunió a las siguientes personas:

Por parte de los tradicionalistas

1. Siaka KOUYATE de Niagassola, de Siguiiri, República de Guinea, familia encargada de resguardar el balafon de Sosobala (balafon fetiche de Soumaoro Kante)
2. Djéli Lamine KOUYATE de Loïla en la Préfecture de Mandiana (Rep. de Guinea)
3. Damissa Sekou DIABATE Siguiiri (Rep. de Guinea)
4. Djéli - Koulako TOURE, de Faranah (Rep. de Guinea)
5. Mamady KANTE, de Konkoba de Dinguiraye (Rep. de Guinea)
6. (Vieux) KOITA, de Kérouané (Rep. de Guinea)
7. Sekouba CONDE, de Dabola (Rep. de Guinea)
8. Elhadj Oumar CAMARA, de Kankan (Rep. de Guinea)
9. Abdoulaye KANOUTE, de Tambacounda (Rep. de Senegal)

Por parte de los comunicadores y otros participantes:

1. Bernard FELLER (Director de Intermédia Consultant SA, organizador del taller)
2. Alpha Kabiné KEITA (Director de Radio Rural de Guinea)
3. Mamadou Lamine DOUMBIA (Radio Rural Tambacounda – Rep. de Senegal)
4. Mory SOUMANO, periodista, ORTM (Rep. de Mali)
5. Néguedougou SANOGO (Radio escolar de Mali)

6. Nouhou CISSE, profesor de la Dirección General ORTM (Rep. de Mali)
7. Amadou Baba KARAMBIRI, periodista de Radio Rural de Burkina Faso
8. Louis MILLOGO, profesor universitario (Burkina Faso)
9. Mangone NIANG, director del Centro de Estudios Lingüísticos e Históricos de la Tradición Oral, CELHTO (Niamey)
10. Ibrahima Doumbiya, París
11. Siriman KOUYATE Magistrado (Rep. de Guinea)
12. Lansana CONDE, profesor universitario (Rep. de Guinea)
13. Cheick Oumar CAMARA, periodista cultural, ORTG (Rep. de Guinea)
14. Saa Bédou TOURE, jefe de estación de la Radio Rural de Kankan
15. Souleymane CONDE periodista y locutor de Radio Rural de Kankan
16. Mamady KANTE, periodista y locutor de Radio Rurale Kankan
17. Mme Fatoumata BAMBA, periodista y locutor de Radio Rural Kankan
18. Ahmadou DIALLO, dirección general de Radio Rurale de Guinea

Además, esta versión estuvo revisada por el jefe de los tradicionalistas de Mali, Bakary Soumano, y por el tradicionalista emérito de Tambacounda, Abdoulaye Kanoute.

La Carta del Mandé es el documento oral y –ahora – escrito más importante del Mandé. Es el fundamento de la constitución de la mansaya de Mali, constitución en el sentido de organización social y política-jurídica, es decir, el espíritu del Mandé, conformada por 44 artículos divididos en 4 partes: la organización social, los bienes, la preservación de la naturaleza y las disposiciones finales.

Las ideas expresadas en la Carta del Mandé proceden al Juramento Mandé²⁷⁹. El juramento es una promesa y una declaración solemne que es parte del ejercicio de la justicia, es decir, es una figura jurídica que permite, ante los pueblos del Mandé, reunidos en Kurunkan Fuga, para legitimar el ejercicio del poder del mansa en el nuevo Imperio de Mali. Por lo tanto, además de ser una base jurídica,

²⁷⁹ Notas extraídas de la bibliografía del curso de antropología jurídica del doctorado de estado en derecho de la Universidad Cheikh Anta Diop, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, impartido por la Dra. Fatou Kiné Camara en el año 2017.

también sirve como instrumento político parlamentario de organización y ejercicio del poder.

En este sentido, la constitución de la mansaya de Mali se fundamenta, desde su origen, en la vinculación y relación de la justicia y el poder ya que descansa sobre un instrumento jurídico-político emanado de la legitimación (aceptación) de los pueblos que a partir de ese momento reconocen en Sunyata Keita al mansa o jefe de jefes.

A continuación, se resume la primera parte de lo que actualmente conforma la totalidad de la Carta, es decir, iniciamos con el *Juramento de los cazadores* y sus ideas principales que vinculan sin duda la responsabilidad de ejercer el poder con la impartición de justicia²⁸⁰:

- El respeto por la vida humana, todas valen lo mismo no importando la jerarquía; por lo tanto, el respeto por el prójimo o por tu vecino es fundamental, cualquier acto que cause dolor a otra vida, deberá ser reparado.
- El respeto por la familia y sus extensiones, es decir, hacia los vecinos, hacia las otras ciudades. Los hombres que no respeten lo anterior, verán caer en la desolación a su tierra y la tierra de sus padres y sus ancestros.
- En este mundo, el hambre y la esclavitud son las peores cosas. Mientras existan el arco y la flecha, nadie morirá de hambre. La guerra no destruirá la ciudad para extraer al hombre como esclavo y poner el metal en la boca de sus iguales. La esclavitud queda abolida y extinguida de un muro a otro del Imperio de Mali.
- Si bien el hombre está constituido de carne y hueso y necesita de la alimentación para vivir, también es cierto que su espíritu necesita de tres cosas: ver lo que tiene ganas de ver, decir lo que tiene ganas de decir, y hacer lo que tiene ganas de hacer. Por lo tanto, cada uno es libre de sus actos dentro del respeto por las leyes establecidas.

²⁸⁰ Ver anexo *El juramento de los cazadores*.

Además de este juramento, existen otros fundamentos dentro de los saberes endógenos del África Occidental que podemos resumir en los siguientes puntos²⁸¹:

- Acercarse a la bondad, porque es la que construye el mañana, de esa forma, el ser humano se mantendrá como ser humano, al lado de los suyos. Como ejemplo tenemos la unión matrimonial, que es la unión de las almas libres fundidas en amor; el matrimonio no es ni esclavitud, ni un acto mercantil y mucho menos una confrontación sexual.
- La nobleza del alma supera la fortaleza del cuerpo, es lo que realmente importa en la construcción del ser humano, es decir, vivir con sabiduría entre sus semejantes y estar en paz consigo mismo.
- En la sabiduría africana se encuentran también tres tiempos, pero a diferencia del pasado-presente-futuro, los tiempos serán: el tiempo de decir, el tiempo de hacer y el tiempo de ver. Cada uno sigue al otro y cada uno precede otro, como la armonía del mundo explicada a través del telar, oficio de las tradiciones africanas que encierra una enseñanza en su composición.

A partir de estos principios que estaban presentes en las tradiciones africanas, y particularmente en el África Occidental, es que se constituye el Imperio de Malí. Kurunkan Fuga o La Carta del Mandé es, como lo hemos venido diciendo, la constitución del Imperio de Mali, el pacto social y el compromiso adquirido entre todos los pueblos que conformaran el Mandé. Así como el poder genera justicia, la justicia es el fundamento del poder. Y es justamente esta relación justicia-poder la que se expresa en el documento fundacional de la mansaya de Mali que organiza y compromete al Mandé.

La organización social de los manding se fundamenta en la noción de persona. Para ello es necesario tener en cuenta que la persona en África es en función de los demás, es decir, la persona como parte del grupo y el grupo es en función de las personas. La tradición ligada a la noción de un tiempo social (que

²⁸¹ Youssouf Tata Cissé y Jean-Louis Sagot-Dufauvroux (trad), *La Charte du Mandé et autres traditions du Mali*, Ed. Albin Michel, Paris, 2003.

tiene sentido por el grupo) en donde se busca el equilibrio y el aumento de la energía vital.

Por lo tanto, la sistematización de la organización social manding tiene su *origen* en el tiempo (mítico, histórico y social) de Sunyata Keita y su triunfo en la batalla de Kirina en 1235. Si bien la historia manding es anterior a este momento histórico, es con la creación de la masanaya de Mali que la tradición se codifica en la famosa Carta del Mandé; es la parte es la más amplia, ya que abarca 30 de los 44 artículos totales. En ella se combina cuestiones sociales, políticas, jurídicas y culturales. Se escriben ya sea con un lenguaje directo o a través de la metáfora.

El artículo 1 está dedicado a establecer las diferencias jerárquicas de la sociedad del Mandé. Como ya lo mencionamos, casi todos coinciden en la forma de organizarse por familias o clanes o linajes (art. 2).

Se establecía una sociedad basada en grupos de edad (art. 4) de hasta 3 generaciones cada uno, es decir, un grupo podía estar conformado por personas que hubieran nacido en un periodo de 3 años consecutivos. Cada grupo elegía a un jefe como su representante. Esto aplicaba tanto para hombres como para mujeres. El grupo intermedio entre los jóvenes y los viejos era denominado *kangbè*, el cual participaba de todas las grandes decisiones de la comunidad.

Toda persona tiene derecho a la vida y a preservar su integración física, por lo que cualquier intento de daño al otro, sería castigado con la pena de muerte (art. 5). En busca de la prosperidad y como una lucha contra el ocio y la pereza, se establece un sistema de vigilancia denominada *Kön gbën wölö* (art. 6).

Con el fin de mantener el respeto por las diferencias y la tolerancia como principio, se establecen dos sistemas (art. 7): el *sanankunya* (parientes de broma) y el *tamananyöya* (totemismo).

La educación de los menores, quienes nunca deben ejercer el poder en tanto sus padres vivan (art. 12), incumbe a la totalidad de la sociedad, por lo que la "paternidad" pertenece de todos (art. 9). En el caso de los hijos, se respeta el derecho del primogénito (art. 18). Así como la educación de los niños, las condolencias son compartidas de manera recíproca (art. 10).

El respeto es un valor fundamental y se aplica en la vida cotidiana. El respeto al hogar del vecino (art. 11), respeto a los *nyara* y hombres de talento (art. 13), respeto a los extranjeros (art. 24), respeto a la palabra (art. 19 y art. 23), respeto a los cautivos (art. 20), y el respeto a las mujeres (art. 14). Las mujeres no deben ser ofendidas y se debe respetar la mujer de tu prójimo (art. 20), en caso de ser casadas, es necesario hacer intervenir al esposo (art. 15).

Este último artículo hace referencia a la protección o responsabilidad del hombre hacia la mujer que tiene como pareja, lo cual no implica la debilidad de la mujer, ya que por todos es bien conocido que, las mujeres casadas o *mamás*, ejercen una influencia muy fuerte en distintos ámbitos de la vida cotidiana, como administradoras, como negociadoras, como solucionadoras de conflictos, o como consejeras del esposo.

Prueba de ello es que el artículo 16 de la Carta Mandé se refiere a la obligación de que las mujeres, además de sus ocupaciones cotidianas, deben estar asociadas a la administración del Imperio. Este artículo también es una muestra de la exigencia que ha tenido la mujer desde entonces, al participar no sólo de la organización de la casa, sino también de la organización de la vida política.

Las mentiras que han vivido durante 40 años deben ser consideradas como verdad (art. 17). La vanidad es signo de debilidad y la humildad signo de grandeza (art. 21). La mentira si bien no es un valor que se destaque, también puede funcionar como articulador de las relaciones sociales a partir del manejo de la información. Hay que recordar que a los guardianes de la tradición se les permitía mentir con el fin de conservar la armonía del grupo²⁸².

Los artículos 27, 28 y 29 corresponden a las relaciones interpersonales; el momento en que el hombre y la mujer pueden contraer matrimonio y el establecimiento de la dote.

²⁸² Cfr. Amadou Hampaté Ba, *Op. Cit.*, pp. 17-23.

Asimismo, el artículo 30 se refiere a la ayuda mutua que debe prestarse en caso de ser necesario. Así pues, estos son los artículos que abordan la forma de organización social del Imperio.

En cuanto a los bienes serán 6 artículos los que lo aborden. Sobre la adquisición de “propiedad” se reconocen 5 formas: la compra, la donación, el intercambio, el trabajo y la sucesión, cualquier otra forma sin testigo de por medio, no es reconocida. Todo objeto encontrado sin dueño sólo será objeto de propiedad común al cabo de cuatro años.

El nacimiento de una cuarta vaquilla será propiedad del cuidador, así como uno de cada cuatro huevos de una gallina. Se establece la conversión de una vaca por cuatro borregos o cabras.

El artículo 36 hace referencia a que nadie puede ser acusado de robo si el objetivo es satisfacer su hambre, y siempre y cuando su bolsillo o bolsa estén vacíos. Es decir, se le da prioridad a la alimentación como derecho.

Los artículos encargados de la preservación de la naturaleza establecen que Fakombé²⁸³ será el jefe de los cazadores, encargado de preservar el medio para la felicidad de todos. Se establece el cuidado que debe tenerse al encender fuego (art. 38) y sobre la administración de los animales para no entorpecer las cosechas (art. 39).

Es importante subrayar las disposiciones finales que señalan de nueva cuenta el respeto a los parientes, a los vecinos y al matrimonio, incluso el respeto por el enemigo²⁸⁴. El respeto por el enemigo es fundamental y es una prueba más de la relación de poder y justicia, ya que el poder no aplasta o abusa, aun con aquellos que son reconocidos como enemigos. La justicia se aplica para todos y es necesaria para mantener el equilibrio de la comunidad. El respeto como valor fundamental es una noción que puede recuperarse de manera gradual para llegar a una etapa de paz duradera y no una paz decretada. El respeto a los

²⁸³ Fakombé será el ancestro mítico de la cofradía de los cazadores. Es una alusión a este, pero que tiene de fondo el respeto y el cuidado de la naturaleza que cada miembro de la sociedad debe tener.

²⁸⁴ Se dice que es preferible matar al enemigo, antes que humillarlo.

representantes que participan en las asambleas y el reconocimiento a Balla Fasseke Kouyate como gran jefe de ceremonias y el mediador principal en los conflictos de todos los pueblos que componen el Imperio, en especial de los Keita, es una prueba de esta valorización en la mansaya de Mali. La carta concluye señalando el respeto que se debe guardar a ésta, bajo pena de castigo y la responsabilidad que recae en cada miembro para que todo sea cumplido.

Una vez abordado el fundamento constitutivo de la mansaya, se continua con la forma de organización que prevalece a partir de los principios señalados, en donde el mansa será la figura que articulará el poder y la justicia.

1.3.2. Aspectos generales de la organización jurídico-política de la mansaya

El mansayato estaba conformado por el mansa, la familia real, los notables y los nyamankalaw. El consejo del mansa lo constituían los tres allegados al trono y miembros de la familia real: el hermano, el hijo y el sobrino del mansa, quienes eran llamados *kankorosigiw* y conocían de todos los asuntos y decisiones del mansa.

De acuerdo con Cheikh Anta Diop y a M. Delafosse, el matriarcado estuvo presente en el imperio de Mali debido a que el mandé significa en su origen “hijo(a) de la madre”. Además, Ibn Batuta lo confirma debido a que señala que, en el país de los negros, se nombran a partir del tío materno y no del padre.²⁸⁵

Ahora bien, siguiendo con la conformación de la mansaya, existían en primera instancia los *honronw* o *yerewolow*, es decir, toda persona descendiente de antepasados que han tenido la condición de hombres libres. Ocupaban lo más alto de la jerarquía social. Estaban divididos en:

1. *Massarenw* o descendientes de los jefes (Mansa/masa) son los formados por Keita y Konaté, miembros de la familia reinante.

²⁸⁵ Cheikh Anta Diop, *Op. Cit.*, p. 66.

2. *Tuntigiw* o los poseedores de arcos, formados por las familias dedicadas al arte de la guerra como: Traoré, Koné, Kondé, Kuruma.
3. *Moriw* o morabitos, son los representantes de las manifestaciones mágico-religiosas “precoloniales”.
4. *Fangataw* o *fantaw*, que representaban a los horonw pero que no ejercían funciones administrativas o de organización.

El consejo de los *yerewolow* representaba a los diferentes clanes y se reunían para tomar decisiones importantes respecto a la mansaya, eran los guardianes de la tradición. Los clanes o linajes se reconocen por los nombres y constituían 30 formaciones sociales y políticas:

- Las 5 familias Keita²⁸⁶
- Las 5 familias de los morabitos: Bereté, Turé, Haidara, Fofana y Sanogo²⁸⁷
- Los 16 nobles cautivos y aliados de los Keita, “los que tomaron el arco”: Traoré, Koné, Kamara, Kuruma, Magasuba, Dansuba, Dañogo, Kulibali, Dyara, Danté, Duguno, Sogoré, Diallo, Diakité, Sidibe y Sangaré.
- Los 4 *nyamakala si nani* o castas profesionales: herreros, tradicionalistas, curtidores o zapateros, y los jefes de credo²⁸⁸.

Otro grupo de notables eran los *donimaw*, es decir, los hombres que conocían los secretos de la tierra, y que podían descifrar lo que estaba escrito en ella; entre ellos estaban los *buguridalaw* (guardianes de la tradición mandé) y los *moriw* o morabitos (exégetas).

También encontramos a los *farinw*, quienes desempeñaban funciones como: jefes de provincia, jefes del ejército, administradores y recaudadores de impuestos.

²⁸⁶ Existe además la versión de Siriman Kouyate, a partir de la Carta del Mandé, que menciona 4 familias reinantes o *Mansa si*.

²⁸⁷ En algunos casos se menciona también a los Sisé y Diane.

²⁸⁸ Oumar Konaré, *Op. Cit.*, p. 125

La organización del mansayato también estaba formada por los guardianes de la tradición oral o *yeliw*, uno de los personajes más distinguidos por los negros. Era el portavoz de toda la comunidad, desde al mansa, hasta cualquier persona. Dentro de esta estructura también encontramos a los *yonw*, quienes podían ser: portavoces, trabajadores del campo, recaudadores de impuestos, jefes del ejército, jefes de provincia e incluso algunos llegaron a ser mansas.

Siguiendo el orden jerárquico, que recordemos no es conflictivo, encontramos al cuerpo de defensa del Mandé al servicio de la mansaya. Como su nombre lo indica, eran cuerpos destinados a combatir amenazas externas, ya que, al interior, la justicia recaía en las instituciones sociales existentes. Este cuerpo estaba constituido por todos los estratos sociales, pero se reservaba preferentemente a los *horonw*, por lo que era una forma de justificar su honorabilidad (cuestión que seguiría durante casi todo el periodo que duraría el mansayato); contaba con: infantería, caballería, guardias y navegantes.

La caballería ocupaba un lugar importante y estaba formada por los jefes de familia, quienes portaban el *carcaj* (depósito para las flechas colgado regularmente del lado izquierdo); el jinete además del arco y el carcaj portaba lanzas y sables de gran envergadura.²⁸⁹ Por otro lado la infantería portaba lanzas o arcos y flechas, dependiendo de su procedencia regional dentro de la mansaya, a quienes su sumaban las guardias en cada ciudad y los navíos del valle del Níger y la parte occidental.

La repartición de las tropas se hacía regularmente en función de las ligas de parentesco, así encontramos a los jefes de guerra: Kamara, Konde, Keita y Traoré. Debido a la movilidad social que ha sido una constante en la organización del Imperio, podía darse el caso de que existieran jefes de guerra pertenecientes a los cautivos; lo que no era común, era la participación de ciertos oficios de los

²⁸⁹ Véase la *Historia General de África, Op. Cit.*, p. 181. Cabe resaltar que los caballos eran obtenidos como resultado del comercio intensivo interafricano, y estos provenían regularmente de la parte noroccidental y occidental de África, particularmente del reino Tekrur y Wolof, algunos otros provenían también del valle del Níger. Esta información también lo pudimos constatar durante la exposición *L'Afrique des routes*, del Museo Quai Branly de París, Francia en noviembre del 2017.

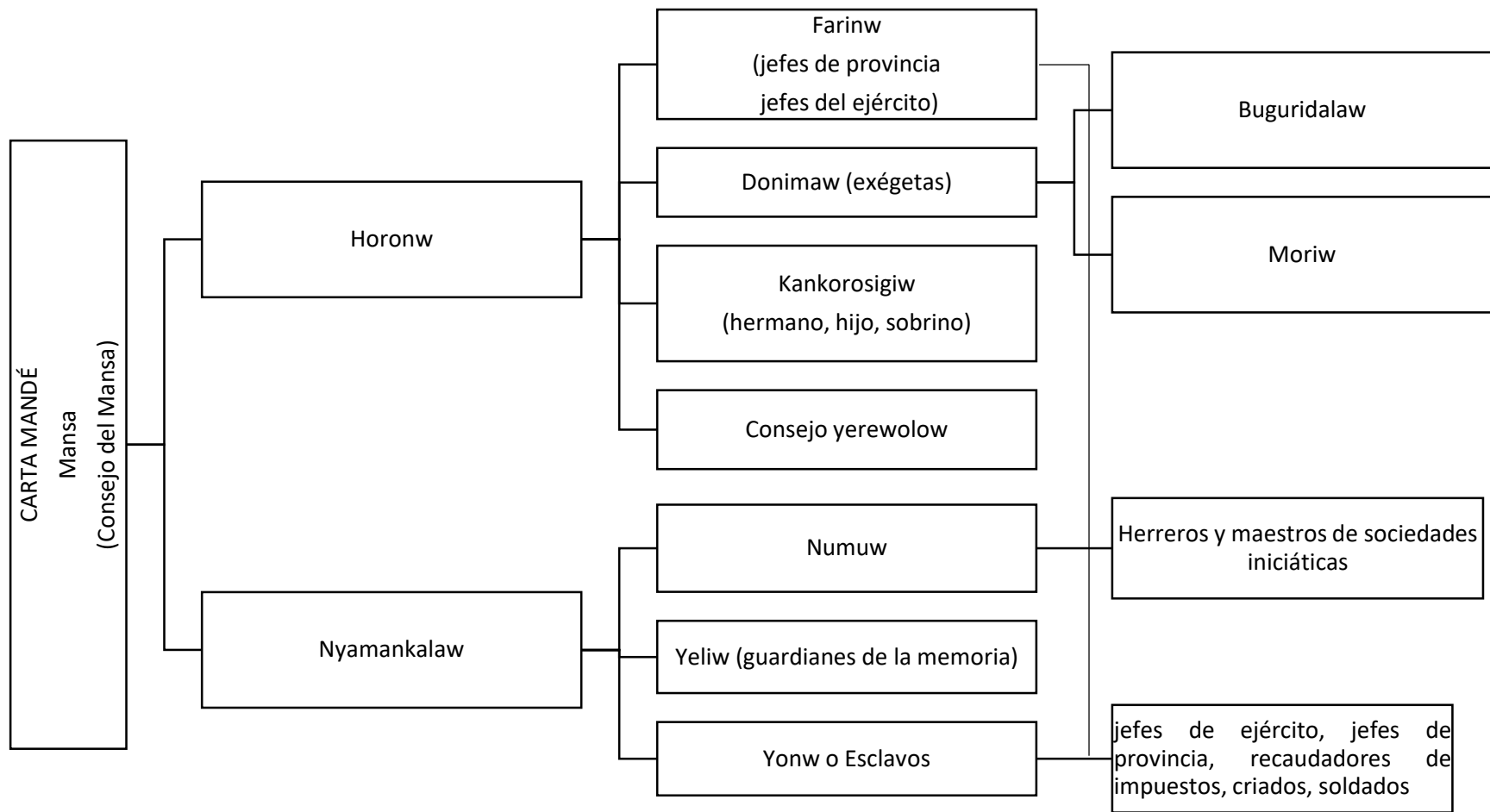
nyamankalaw en la guerra, ya que estos no podían haber sido previamente esclavizados. Toda persona en el Mandé, era cazador, por lo que potencialmente, se tenía un guerrero en cada persona, sobre todo en cada jefe local o de provincia, ya que ellos eran los encargados de la seguridad de la comunidad. Entonces, el mansa sería el jefe supremo de los ejércitos, quienes eran autosostenibles debido a esta forma de conformación local. Cabe destacar que los grandes jefes de la guerra eran compensados de alguna forma por el mansa cada año, quizás era la forma de reconocer el valor y asegurar su lealtad.²⁹⁰

Como se observa, la jerarquía y organización política del imperio estaban correlacionadas, ya que, hasta la jerarquía menor, podía llegar a ocupar un lugar dentro de la estructura de los nobles. Tal es el caso de la correlación entre los *jonw* y los *farinw*. De tal manera que el ejercicio del poder estaba distribuido en cada sector de la jerarquización, por lo que todos participaban de las decisiones y todos mantenían una responsabilidad para salvaguardar la paz y con ello acceder a la justicia por la que tanto se había peleado contra el reino de Sosso. Ahora bien, a continuación, mostramos un esquema de esta organización jerarquizada de forma horizontal, en donde el poder y la justicia se imparte y se ejerce en todos los niveles, existe una interdependencia y una retroalimentación en las partes que conforman el todo, es decir, el mansayato.

En suma, la “última” jerarquía eran los esclavos, que cumplían con diferentes funciones tales como: ser parte de un intercambio comercial, guardias, soldados, criados, funcionarios, mineros, agricultores, concubinas (os), entre otras. De acuerdo con su origen se distinguían en esclavos de primera generación (para la venta), de segunda (sólo podían ser vendidos en casos extremos y formaban parte de la familia), tercera (ya no podía ser vendido por causa alguna), cuarta (guardián de los esclavos recién llegados) y hasta quinta generación, los cuales eran considerados ya como hombres libres y estaban ligados íntimamente a las familias de los clanes originarios y no estaban sujetos al trabajo cotidiano. A continuación, se muestra un cuadro de la forma en la que se interrelacionaban y que da muestra

²⁹⁰ O. Konaré, *Op. Cit.*, p.142.

de las jerarquías no conflictivas en las sociedades del Mandé. Sobre todo se destaca la vinculación que existía entre parte del grupo de los nobles con el grupo de los esclavos, ya que ambos podían desempeñar las mismas funciones de acuerdo a los méritos y a distintos contextos, y si bien no era algo común, si existía la posibilidad de movilidad social e incluso de degradación social, lo cual era más común debido a las responsabilidades de los miembros del grupo.



Cuadro 4. La jerarquía en la mansaya. Cuadro de elaboración propia basado en Oumar Konaré, “La noción de poder en el África tradicional y en el área cultural manding en particular”, en I.A. Akingjogbing, *Op. Cit.*, pp. 122-159.

Capítulo 5. Ejercicio del poder e impartición de justicia en la mansaya de Mali

Una vez que hemos hecho el análisis de la estructura antes y después del ascenso de Sunyata Keita como mansa del espacio Mandé, intentaremos describir cómo es que se expresaba la relación poder y justicia en la mansaya a partir de la organización social al interior y además, cómo es que esta expresión jurídico-política del África Occidental tuvo una repercusión en otros espacios de la región debido a su carácter sistémico.

5.1. El mansa como expresión de la relación poder-justicia

En el espacio Mandé, el poder era designado con las palabras *fanga*, *mara*, *se*, *mansaya*, entre otras. La palabra *fanga* hace alusión a una noción de fuerza, que da un sentido de conquista y de dominación en el plano individual. El *mara* se refiere al don de mando desde la educación. El **se** es la capacidad de poder y generalmente también hace referencia a un don. La *mansaya* tiene un sentido hereditario y de mando adquirido, que no supone una fuerza coercitiva e implica una correlación conceptual entre el islam y las religiones de las tradiciones africanas que existían antes. Es decir, en la Masaya coexisten dos mitos fundadores, el de las tradiciones, y el del islam. El primero mantuvo su vigencia en la población que no estaba ligada a la familia real, mientras que los mansas abrazaron esta religión a la muerte de Sunyata. Entonces, los mansas se distinguieron por respetar las manifestaciones religiosas que existían en el Mandé, así como a la organización que de ella se derivaba, como las sociedades iniciáticas de los bambara, por ejemplo.

La palabra *mansaya* fue la utilizada por los mansas de Malí, pero no solamente era usada para señalar a éstos, sino a todo aquel que adquiría autoridad en distintos planos, que era legítimo y reconocido. Así por ejemplo se puede decir de un gran guerrero (*kelemansa*), de un maestro labrador (*nyomansa*) o de un jefe grupal (*tonmansa*). Cabe destacar, que este nombramiento se daba sobre todo a las ancianas de los grupos o asociaciones de mujeres de las aldeas – una muestra más de la importancia que tuvieron las mujeres en este periodo – y

sólo en el imperio de Malí y en el de Gana se reservaron al emperador o rey a partir del cumplimiento de una promesa: aquel que venciera al rey Sosso, sería reconocido con autoridad y ejercería el poder en el Mandé.

En todas estas denominaciones, el prefijo *ma* puede tener dos acepciones. Por un lado, se refiere a la maestría o dominio de algún campo, y por otro lado se hace alusión al hombre (como persona, no como género) en sí, incluso, este prefijo es parte de la denominación del ser supremo, es decir, la unión del mundo terrenal y espiritual en un mismo prefijo²⁹¹.

El mansa poseía varios títulos que hacían alusión a sus cualidades como gran cazador, señor de la batalla, iniciado, fuente de vitalidad o mago. Dichas características lo dotaban de poderes mágicos, religiosos y físicos y demostraban que en él se reflejaba la salud de la comunidad y la fuerza del Mandé. Además, podemos apreciar que también se reflejan la coexistencia tanto del islam como de las tradiciones africanas en los nombres que se le asignan.

| Título | Significado |
|--------------------|----------------------------------|
| Simbon | Gran cazador |
| Nogo | Gran cultivador |
| Keletigi | Señor de la batalla |
| Mugutigi | Señor de la pólvora |
| Suba | Mago |
| Dugulaminin sajan | Serpiente protectora del espacio |
| Soma (doma) | Iniciado |
| Soma folo ani somo | Último gran maestro |
| Na kamma | Enviado |
| Daninya | Fuente de vitalidad |

Cuadro 5. Denominaciones del mansa. Cuadro de elaboración propia con información de Oumar Konaré, “La noción de poder en el África tradicional y en el área cultural manding en particular”, en I.A. Akingjogbing, *Op. Cit.*, pp. 122-159.

²⁹¹ Por ejemplo, en el mito de origen bambara, de la sociedad del komo, Maa Nala es el ser supremo, y Maa es el hombre perfecto al que se aspira.

Y a pesar de todos estos títulos, el mansa no poseía la jefatura de las tierras, ni las de cultivo ni las de caza. Es también un poder constructivo, es decir, tiene un sentido positivo, lo que lo dota de un carácter ético y moral, es decir, es justo. Por lo que de nueva cuenta no se excluye la noción de justicia.

Después de la victoria en Kirina y de haber liberado al Mandé de los ataques de Sumaoro, Wa Kamissoko señala que el Mandé no había conocido la paz con los reyes anteriores, por lo que Sunyata²⁹² es llamado “el hacedor de paz”, aquel que trajo la paz y la seguridad al espacio de esta parte de África Occidental, ya que no podemos hablar sólo del Mandé²⁹³. Lo que logró Sunyata, a pesar de los esfuerzos de algunos reyes de la región, como del propio Sumaoro, fue reunir a los pueblos y dialogar a través del establecimiento de relaciones humanas que se llegaron a codificar en la Carta Mandé.

Después del Imperio de Gana, la mansaya de Mali fue el espacio político por excelencia de la región, ya que volvió a integrar, a partir de la impartición de la justicia (Carta del Mandé) y el ejercicio de un poder (dotado de autoridad y legitimidad) que organizaba, protegía y había adquirido una responsabilidad con los otros reinos existentes. Es decir, no sólo a través de simple codificación de un juramento, de la palabra dada, sino a partir de los acuerdos que esa codificación significaba, una serie de alianzas y relaciones entre los clanes, encabezados por una figura carismática como lo fue Sunyata Keita.

También hay que señalar que Sunyata siguió reconociendo el papel fundamental que tenían los reyes de occidente (por ejemplo, de Gana), ya que además de su alianza con ellos, mantenían una autoridad sobre sus pueblos, por lo que el título que poseían se mantuvo durante la autoridad suprema de Sunyata; con ello, el poder y la justicia si bien emanaban del mansayato, tenían la

²⁹² Magan Sunyata es pues el hijo de Fa Magan y de Sogolon Kedjou, quien habrá de tener a su lado dos hombres de confianza: Fakoli y Tiramagan. Estos dos hombres se dispersarán por el Mandé. Con la legitimidad ganada, Sunyata es proclamado como rey supremo – una especie de *uno entre iguales* –, como Mansa, por los 12 reyes que conformaban el nuevo Mandé, ese gran poder, sostenido por los demás, lo haría más fuerte y lo mantendría como Mansa durante su ejercicio y administración.

²⁹³ El Mandé, a partir de ahora, sólo será una referencia lingüística aglutinante de muchos reinos que aceptaran el pacto de Sunyata.

característica de estar descentralizados, por lo que el uso de la fuerza rara vez fue aplicado en los inicios del reinado de Sunyata.

El mansa y su consejo estaban a la cabeza y su función principal era la dirección del imperio, así como la resolución de conflictos, una muestra más de la relación poder y justicia, lo que hoy en día se diferenciaría de la separación de poderes ejecutivo-legislativo.

La condición matriarcal de la mansaya de inicio fue ineludible ya que formaba parte de la tradición organizacional del Mandé, es decir, y si bien el mansa fue siempre un hombre, la importancia de la mujer estará presente de igual forma, basta decir que el hermano (hijo de la misma madre) y el sobrino (hijo de la hermana del mansa) superan en número a la única presencia patrilineal de la mansaya, el hijo del mansa. Es decir, la presencia del hombre y la mujer en el ejercicio del poder se observa en la estructura o fondo de la organización social del mansayato.

5.1.1. La entronización del mansa

La ceremonia de investidura, aun cuando tuvo algunos cambios a lo largo de los siglos por la influencia del islam, se caracterizaba por una particularidad: el consejo de los jefes de familia y clanes se reunían para designar al sucesor y comunicarlo a todos los demás jefes; el momento de la entronización era transmitido por los *yeliw* y a través de los *tabalá* o tambores reales.

Los *yeliw* eran los portavoces de la ceremonia y mensajeros, cantando alabanzas del *mansa* y de sus antepasados, es decir, proclamaban bien fuerte el pasado del grupo, su historia; el *yelikuntigi* era el encargado de declamar las responsabilidades del *mansa* y de hacerle prestar juramento, cuyo contenido también recordaba el pasado-presente del grupo.

Los *mansa* se eligieron con cargo vitalicio desde la llegada de Sunyata, y eran entronizados por una asamblea constituida por los jefes de familia *horonw*. La sucesión, que siempre respetaba el orden sin tomar en cuenta la situación material

del sucesor se daba en función del siguiente orden y con base en la sucesión matrilineal:

1. El hermano mayor del *mansa*
2. El hijo o el sobrino mayor del *mansa*
3. Cualquier miembro de la familia nuclear²⁹⁴ del *mansa*

La sucesión colateral, es decir de hermano a hermano, fue la que predominó durante mucho tiempo, aun con la influencia del islam y de la aparición de la sucesión patrilineal-vertical.²⁹⁵ Los reyes o emperadores de la tradición la preferían por sobre el otro tipo, ya que, si bien tuvo sus momentos de realización, casi siempre fue con inconvenientes.

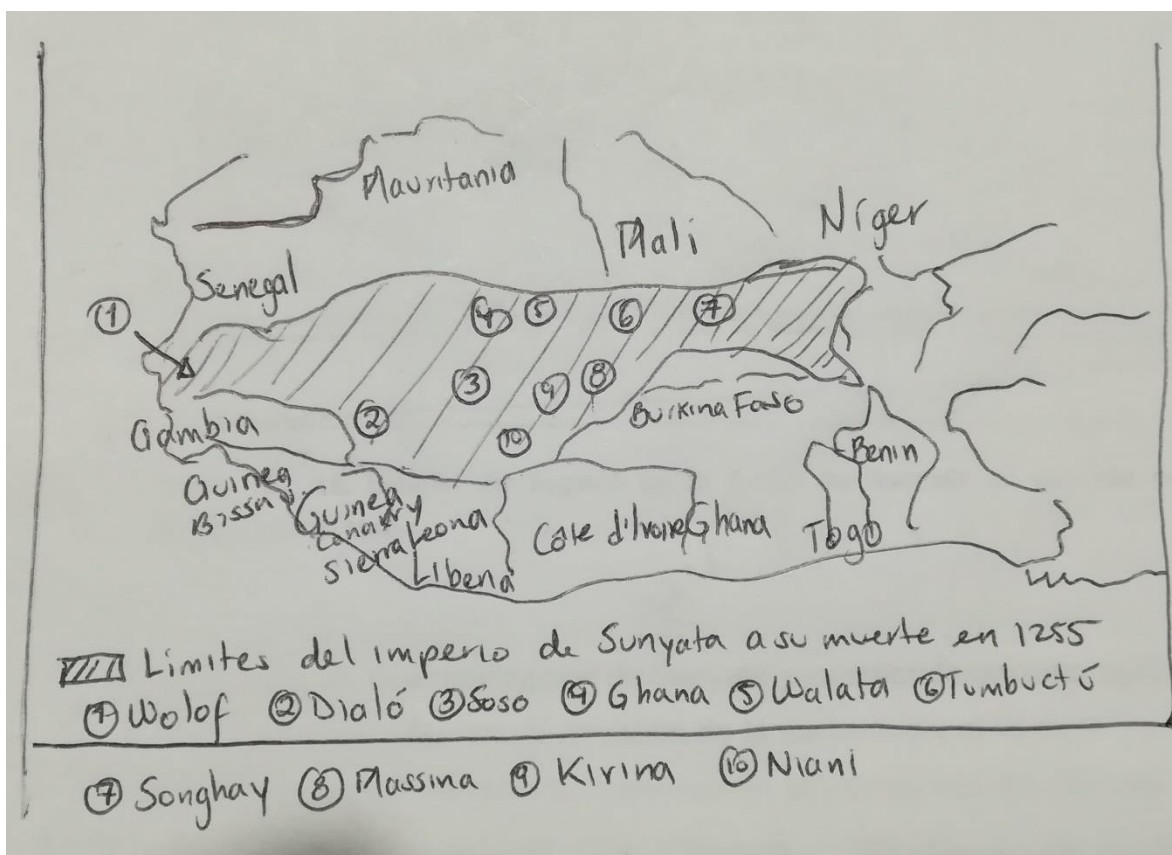
Por supuesto que no todos estuvieron a favor de Sunyata, algunos que no estaban de acuerdo se resignaron por la fuerza o por convicción, siendo claro que hasta quien es considerado un héroe, no puede recibir la simpatía de todos. Las versiones que existen entonces del origen del Imperio de Mali le dan mayor fuerza al relato y lo hacen más creíble, además de poner a prueba la memoria de quien lo narra.

El *mansa* era objeto de gran respeto y a menudo se representaba como un ser mágico y sobrenatural, ya que en él se reunían las características mágico-religiosas como la fuerza física, la capacidad de hacer cosas extraordinarias y su sabiduría, basta recordar cómo Sunyata es presentado desde su infancia, o cómo se sobrepuso a una enfermedad que le impedía caminar bien, entre otras. La noción y concepción del tiempo en África, también está presente entre los malinké, por ejemplo, el *mansa* era representado de esta manera debido a que el pasado, el presente y el futuro formaban una misma cadena, lo que al mismo tiempo le

²⁹⁴ La familia nuclear es la conformada por la madre, el padre y las hijas e hijos.

²⁹⁵ Si bien hubo excepciones a lo largo de la historia del imperio de Mali, este fue el común denominador. Destaca entre todos, que después de Sunyata, su hijo mayor *mansa* Wulen, ejerció el poder y fue el primero en peregrinar a la Meca. En general desempeñó un buen *mansayato*, hasta su muerte durante una subsecuente peregrinación a la Meca. Después de él, dicen las fuentes, hubo malos *mansas* hasta la llegada de *Mansa Musa I* o *Kanku Musa*. De la misma manera que a Sunyata, a *Mansa Musa* le sucedió su hijo *Maghan I* quien a su vez fue sucedido por *Mansa Suleyman*, hermano de *Mansa Musa I*, lo que demuestra la disputa real por ejercer el poder, ya sea mediante la implantación del patriarcado o de acuerdo con la tradición matrilineal. Cfr. *Historia General de África, Op. Cit.*, p. 163.

daba legitimidad a este ser sacralizado con base en la tradición, es decir, de acuerdo con las normas e instituciones vigentes en ese momento, de no ser así, el pueblo o la comunidad (natural y social) entera estaría en peligro. Es, a través de la sacralización que el mansa funge como intermediario con las fuerzas del pasado, al mismo tiempo, su conducta (ética) y su vitalidad física eran el símbolo de la felicidad y la buena salud del pueblo.



Mapa 13. Límites del Imperio de Sunyata en 1255

Fuente: Mapa de elaboración propia con información del arqueólogo Raymond Mauny.

Para Wa Kamissoko, la entronización de Sunyata y su empoderamiento significó la dignificación del pueblo mandé, la abolición de la esclavitud y el fin de la injusticia. Por lo que el ejercicio de la realeza comienza en el mandé con los Mansas Keita. Y he aquí que encontramos, con estas palabras, la importancia que se le da a

Sunyata aun cuando se trate de narraciones influenciadas fuertemente por el islam.

De acuerdo con estas informaciones, la llegada al poder de Sunyata fue el inicio de un periodo de poder justo, es decir, que la demostración de fuerza del rey Sosso no fue suficiente para gobernar, había elementos como la falta de autoridad que a su vez provenía de la legitimidad de sus intenciones, ya que podría pensarse que por ser del clan de los herreros no podía ser rey; la interpretación que hacemos aquí es que Sumaoro Kanté fue movido por la venganza, y su falta de conciliación y de prudencia lo llevaron a cometer injusticias, motivo por el cual no podía ser aceptado en el mandé para ejercer el poder.

5.1.2. El equilibrio del poder y la justicia de la mansaya

El equilibrio del poder y la justicia en la mansaya se puede observar a través de la movilidad social y de los contrapesos que existían alrededor del mansa. El principal contrapeso, que ya se abordó como una característica de los grupos sociales del África Occidental será la existencia de los Consejos reales. Aunado a este, se abordó la familia real y el cuerpo de defensa que existían en torno a Sunyata.

Las Asambleas generales que ayudaban al mansa a ejercer el poder eran de tres tipos y se distinguían según sus objetivos:

1. Las de entronización
2. Las de toma de decisiones política y militares
3. Las organizacionales

De acuerdo con el objetivo, el lugar de la Asamblea General cambiaba de lugar, por ejemplo, en Kangaba se nombraban a los jefes de provincia; en Kouroukan Fouga se realizó la Carta Mandé. También se hacían asambleas en Niani, la capital del viejo mandé; y finalmente en Dakadjalan, donde Sunyata eligió vivir.

La existencia de una distinción dinámica en la sociedad manding, es decir, la clasificación más que de fondo, es de forma, por lo que podemos ubicar unas y

otras por todos lados. El poder no se expresa de manera inmutable, ya que la movilidad social era fundamental en el Mandé. Si bien existe una jerarquización, esta no es conflictiva, existe una distinción pero no existe desigualdad. Por ejemplo, la distinción básica entre hombres “libres”, “castas” y “esclavos”, más que una clasificación, es una característica o una propiedad.

Un *horonw* podía convertirse en *nyamakalaw*²⁹⁶ por degradación social, pero ser *nyamakalaw* significaba una condición inamovible, quizás debido a la importancia de sus oficios, vinculados con la autoridad política, además, nadie podía someterlos o esclavizarlos, a diferencia de los *horonw*, quienes podían llegar a ser esclavos en caso de guerra.

Cabe destacar que los esclavos podían cambiar de estatus por otros medios como la exigencia religiosa o como recompensa, e incluso por casamiento con una persona libre. También el esclavo podía “liberarse” capturando a tres esclavos (uno para él – *jinkajon* –, y dos más para su jefe). Estos esclavos captadores eran conocidos como *jon minajonw*.

En suma, los *nyamankalaw*²⁹⁷ han sido vistos desde dos interpretaciones. Por un lado, mantenían los espacios (sistemas) político, económico, social y religioso de las sociedades mandé. Por otro lado, los *nyamankalaw* eran presentados como “una clase más baja” socialmente. Para autores como Conrad y Frank, los *nyamankalaw* eran vistos con elogio de manera individual, pero como grupo eran mencionados con condescendencia y hasta con desprecio, por parte de las clases más altas. ¿Cómo se explica esto? No debemos olvidar que la persona está en función del grupo y que, además, existían diferencias no conflictivas en la organización social. Incluso, los *nyamankalaw* se veían así

²⁹⁶ Existía una jerarquización para este grupo: los *numuw* eran fabricantes de armas, herramientas, distintos utensilios y adornos. Las familias encargadas son los Kanté o Sumaoro y los Dumbuyá o Kuruma. Participan activamente en las actividades rituales y son maestros de sociedades iniciáticas. Los *yeliw* son los depositarios de la tradición y de la palabra. Se caracterizan por ser intermediarios o consejeros. Cumplían con la función de mantener el equilibrio en el grupo y el de guardianes de la memoria colectiva. Las familias *yeliw* son: los Kuyaté, los Diabaté, y los Kamisoko. Los *funew* tenían la misma función que los *yeliw* y se conforman bajo el nombre de los Kámara

²⁹⁷ Tenemos que mencionar que esta definición de *nyamankalaw* se refiere a la jerarquización del siglo XIII, ya que en la actualidad esta palabra hace referencia en su totalidad a aquellas personas que son “cantantes” o que entretienen a la gente, y que no saben de la historia del grupo. Es decir, se retoma la idea de ser una “clase baja” sin autoridad o respeto.

mismo como fundamento de cohesión y co-dependencia con los otros miembros del grupo. La especialización de las actividades generaba más o menos un equilibrio de fuerzas desde el punto de vista horizontal, sin la necesidad de una jerarquía binaria y oposicional.

Muchos exploradores describieron en su momento a los *nyamankalaw* como artistas respetados en la sociedad, en cuya conformación, los herreros eran los más respetados, ¿por qué? Debido a que en ellos recaía el hombre perfecto, el secreto del ser supremo se revelaba en su oficio, no en su persona. Eran la expresión humana y visible del mito fundador.²⁹⁸

Por otro lado, los genealogistas, a quienes conocemos comúnmente como *griots*, deben su traducción a la fonética gala-francesa del vocablo “gewel” en *wolof* y del vocablo “gawlo” en *fulbe*. Como vemos, la lingüística forma parte fundamental del estudio del universo africano.

5.2. La distribución del espacio como expresión del poder y administración de justicia

Después de la constitución del imperio, se dan una serie de rebeliones por parte de grupos que no aceptaron de inicio el poder ejercido de Sunyata; sin embargo, fueron apagadas por Sunyata y por Tiramakan y Fakoli. Sunyata gobernaría todos los países de la sabana sudanesa, Wagadu, el Mandé, Nema y Fouta. Wa Kamissoko señala que Tiramakan logró la integración del Wolof, mientras que Fakoli hizo lo mismo con la región Saheliana.²⁹⁹

En la mansaya de Mali existían dos tipos de administración de provincias: la directa, que se ejercía por un representante del poder central, donde las provincias integradas habían presentado mayor resistencia; en segundo lugar, estaba la administración autónoma, y se ejercía en aquellas provincias que se habían

²⁹⁸ David Conrad y Barbara Frank, *Status and identity in West Africa: nyamankalaw of Mande*, Indiana University Press, 1995, pp. 1-26.

²⁹⁹ Ver mapa 5.

integrado pacíficamente³⁰⁰. Este tipo de administración del espacio a partir de la autonomía sería la más extendida en la mansaya, ya que era una característica de la descentralización del poder.

Con esto en mente, se puede pensar que la conquista llevada a cabo por los europeos siglos más adelante estaría concebida a partir del conocimiento de algunos de los métodos africanos del ejercicio del poder y la justicia, es decir, habiendo estudiado a las sociedades en las que estuvieron inmersos a partir del siglo XV y hasta el siglo XIX. La conquista entonces no fue algo sencillo sino fue resultado de la perversión de las formas de orden y jerarquías del poder y la justicia en África: desde el mito fundador de los primeros pobladores, hasta el establecimiento de códigos de conducta en las sociedades.

De acuerdo con Oumar Konaré, la primera fuente del poder malinké es el “lu”, es decir, la familia extensa³⁰¹ que se reagrupa en función de un antepasado común, y que considera que la cabeza de la familia ha sido el primer mansa. La familia malinké es una unidad económica, política, social y judicial, en suma, es un ecosistema propio. Por lo que todos estos campos reunidos en la familia se reflejan también en la noción de poder.

Desde una visión patriarcal, el *fa* es el que ostenta la legitimidad como representante familiar y se hereda de hermano a hermano y es una condición irrenunciable, ya que es el responsable de la administración de los bienes tangibles (riquezas materiales) e intangibles de la familia (secretos y ritos), así como de la organización y la resolución de conflictos.³⁰²

El *fa* entonces cumple con las siguientes funciones de:

- Justicia: a través de la disciplina y en ocasiones de las sanciones, es un mediador en los conflictos.

³⁰⁰ M.L. Tall, *L'empire du Mali. Contribution à l'histoire de l'Empire du Mali, (Xiiie-XVie siècle)*, N.E.A., Dakar-Abidjan, 1977.

³⁰¹ Recordemos que la familia extensa está conformada por abuelos, padres, nietos, matrimonios derivados, primos, hermanos y hermanas de la cabeza de familia, de los nyamankalaw, los jonw y los extranjeros de paso.

³⁰² O. Konaré, *Op. Cit.*, p. 140.

- Representación: es el único que puede llevar los asuntos de su comunidad frente al mansa
- Religiosa: es el intermediario entre la familia y los antepasados
- Administración: es la autoridad en materia de bienes, pero es asistido por el consejo de familia quien, en el último de los casos, también ejerce el poder.

Es importante retener este modelo familiar porque es lo que se replicará en el Imperio, es decir, esta forma de organización, administración y ejecución son la base de formas más complejas, que como hemos mencionado, son reproducciones a escalas diferentes del poder que constituyen el cuerpo de muchas sociedades de la tradición africana.

Otra forma de organización es el *dugu* o aldea, que no es más que la concentración de varias familias, y que está compuesta por una asociación llamada ton, donde encontramos a los jefes de cada familia o *tontigiw*. La jefatura de una aldea corresponde, por derecho, al clan o a los clanes de su(s) fundador(es), por lo que puede existir un poder compartido fundacional. El *dugutigi* o jefe de la aldea tenía una función organizacional, es decir no era el propietario de la tierra. Existía otra figura denominada *dugukolotigi* o jefe de tierra, que cumplía una función administrativa, ya que aseguraba la repartición o distribución de la tierra a cada familia³⁰³. La jefatura de la aldea se transmitía de hermano a hermano, o de padre a hijo o sobrino.

El *dugutigi* estaba asistido por el *lutigiw* que, siguiendo la fórmula señalada, sería el conjunto de jefes de familia o conjunto de *tontigiw*. Además de las funciones legislativas (organización), y de ejercicio del poder mediante la relación *dugutigi-lutigiw*, impartía la justicia como árbitro, estaba encargado de la seguridad y administraba los desplazamientos humanos en la aldea.

³⁰³ Es importante señalar que, de acuerdo con lo señalado por Pathe Diagne en el África Occidental en general, y en particular en el área wolof, de fuertes vínculos con el Mandé, los jefes de tierra no eran propietarios de las tierras, sino administradores. Preferimos seguir este mismo principio en la descripción que hace Oumar Konaré, debido a que encontramos mayor correlación entre cada una de las funciones señaladas por P. Diagne, que se complementan con lo mencionado por Oumar Konaré. Cabe señalar que éste último describe al jefe de aldea como una figura administrativa, y al jefe de tierra como una figura político-religiosa.

Otro nivel de la estructura familiar se encuentra en los *kafo* o la provincia, que son el conjunto de aldeas dirigidas por los mismos clanes.

| Clan | <i>Kafo</i> |
|---------|--------------------------------------|
| Kamara | Finadugu (compartido con los Keita) |
| | Maranmandugu |
| | Sendugu |
| | Kolongala |
| | Buré |
| | Comanugu |
| | Diomagana |
| | Hamana |
| Keita | Finadugu (compartido con los Kamara) |
| | Balaule |
| | Kanibala |
| | Narena |
| | Badugu |
| | Nyagasola |
| Traoré | Noa Balanzan |
| | Kanyoxo |
| | Minijan |
| | Jakadugu |
| Konaté | Toron |
| | Mugula |
| Dumbya | Solon |
| Koné | Sangara |
| Djakité | Baté |

Cuadro 6. Distribución familiar de los *kafo*. Cuadro de elaboración propia con información de Oumar Konaré p. 141

El *kafotigi* era el jefe del *kafo*, y era el hermano mayor del clan, el de más edad. Era además el intermediario entre su comunidad y el mansa o *diamanatigi*³⁰⁴. El *kafotigi* participaba en la elección del mansa y estaba encargado de la administración, de la seguridad y de la impartición de justicia del *kafo*.

Como advertimos, la organización familiar se replica en tres distintos niveles que alcanzan al mansa, es decir, el poder se ejerce de la misma manera, y la justicia se imparte de igual forma, mediante la misma estructura, que sólo va

³⁰⁴ Señor de la multitud, jefe de todos. Traducción libre a partir de la palabra árabe *yama* (multitud).

cambiando en su contenido, más no en su forma. Lo ejemplificamos con la siguiente figura.

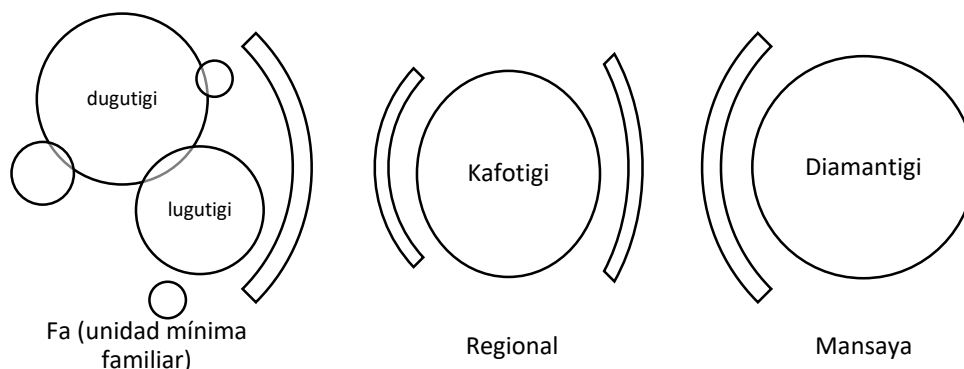


Figura 5. Jerarquía familiar en la mansaya de Mali. Diagrama de elaboración propia.

Como ya se indicó, el *fa*, asistido por su consejo, era el encargado de la resolución de conflictos en el seno de sus miembros. Esta forma se repetía hasta llegar al *diamantigi* o mansa. La justicia era gratuita y pública, es decir, se impartía desde el núcleo familiar hasta llegar a la corte del mansa; se privilegiaba la conciliación, es decir, se trataba de resolver en el ámbito familiar o local primero, que podía llevarse a cabo dentro del ámbito público, lo que quiere decir que la separación de las esferas públicas y “privadas” no existía en estricto sentido, ya que la noción de familia extensa y de la concepción de *persona* hacían que las fronteras desaparecieran. Por supuesto que algunos problemas se resolvían en la intimidad de la familia nuclear (padres, madres e hijos), de esa forma no se eliminaba una percepción o diferenciación entre los niveles que iban de lo particular (*fa*) a lo general (*diamantigi*).

Cuando en la resolución del problema participaba toda la comunidad, el problema era considerado como grave, lo cual no quería decir que se excluía o se olvidaba la participación del jefe familiar, local o provincial, ya que ello podía ser muestra de una falta de autoridad, es decir, el *fa* seguía teniendo una participación activa en todos los niveles. Si bien trataba de resolver los conflictos de esta manera, existía el derecho de apelación al dictamen. Por otro lado, el proceso estaba marcado por la confesión, los testimonios, el juramento y el dictamen. Este proceso era muy parecido al practicado durante la Edad Media europea, en dónde la intervención de la divinidad en la impartición de justicia fue fundamental. En el caso particular del Imperio de Malí, de acuerdo con Oumar Konaré³⁰⁵, el *mandé* abandonó este tipo de ejercicio de la justicia conocido como *ordalía*³⁰⁶.

Finalmente están las asociaciones “tradicionales”, las cuales no se convertirían al islam como mucha de la población durante la existencia del *mansayato*. Estas asociaciones son importantes no solo por ejercer un contrapeso y mostrar una clara libertad religiosa, significan también la no-monopolización de la política por parte de las instituciones creadas a partir de la constitución del Imperio. Las asociaciones tradicionales eran incluso, independientes del sistema de linajes.

Los *flantonw* (hombres) y los *tonw muso* (mujeres), o asociaciones generacionales³⁰⁷, eran agrupaciones de personas que pertenecían a una misma generación de la tradición social del *mandé*, entre ellas encontramos a las siguientes sociedades: *komo*, *nama*, *kono*, *kore* y *donzo*. Se caracterizaban por que el poder político no ejercía ninguna influencia directa sobre ellas. Ello podía significar la relación desde la religiosidad, es decir, el respeto o la autonomía por aquellas sociedades que se resistieron o que no aceptaron la conversión al islam. También podía ser parte del reconocimiento de una jerarquía mucho más antigua que la instaurada por la institución del poder político del *mansa*. En cualquier caso,

³⁰⁵ Oumar Konaré, *Op. Cit.*, pp. 122-159.

³⁰⁶ La *ordalía* era una institución jurídica en la Edad Media europea, caracterizada por impartir justicia a través de rituales que invocaban a la divinidad para resolver la inocencia o culpabilidad del acusado (a).

³⁰⁷ Una misma generación no implica necesariamente la misma edad

lo que demuestra es la relación no conflictiva o de violencia extrema entre dos formas de concebir el mundo. Las asociaciones se basaban en el principio de la igualdad, la ayuda mutua y la transparencia en la toma de decisiones y elección de cargos, en donde se tenía en cuenta a la persona en función de la antigüedad dentro del *ton* o asociación.

Estas asociaciones eran parte de la organización socioeconómica del Imperio y participaban activamente en la impartición de justicia de las comunidades; incluso llegaron a ejercer cargos políticos dentro del Imperio, como lo sería el de la provincia de Segu a cargo de Biton Koulibaly.³⁰⁸

En suma, cumplían funciones sociales, de seguridad, judiciales, militares, administrativas, políticas y religiosas. Por ejemplo, los cazadores eran una élite reconocida, ya que reunía muchas de estas características. Las asociaciones trascendían incluso las ligas familiares y de aldeas, eran un complemento en la sociedad.

Es decir, a partir de esta forma de organización, lo que se puede observar es que la jerarquización se da en un ámbito dual, hacia dentro y hacia afuera del grupo social, por ejemplo, entre los horonw, nyamankalaw y jonw, sin embargo, esta jerarquización se da bajo el principio de igualdad y equidad al interior de cada grupo, ya que gozaban de los mismos derechos. La diferencia que existía se daba en el ámbito de lo político y no tanto en el económico. Por lo que no debemos confundir diferencia con desigualdad.

Como lo señala O. Konaré, el poder político otorgaba prestigio social, pero ello no se traducía necesariamente en privilegios materiales. Este principio se podía sostener gracias a dos factores: la autonomía de cada espacio administrado que conformaba la sociedad del mandé (fa, lu, dugu, kafo); y la interdependencia entre los jefes de colectividades, los cuales se acercaban más a una figura de administradores o gestores que a la de “gobernantes”. Esto quiere decir que no existía un abuso ni privilegios en el ejercicio del poder.

³⁰⁸ O. Konaré, *Op. Cit.*, p. 144.

El poder de estos jefes, asociados a la tradición, se basaba en la autoridad ligada a la costumbre. Es decir, el ejercicio del derecho consuetudinario legitimaba el ejercicio del poder. Esta organización es sumamente interesante, ya que se ponen en juego 4 elementos: el poder, la autoridad, la costumbre y la legitimidad. De aquí, podemos hacer dos vínculos para crear un par relacional: poder-autoridad y derecho consuetudinario-legitimidad. Finalmente, de este par podemos extraer la noción de poder-justicia como elementos relacionales inseparables, basados en la originalidad de la tradición. La originalidad de la tradición no es más que el vínculo mítico e histórico de las tradiciones africanas en el ejercicio del poder y la justicia; por lo que cuando se dieron casos de mansas de origen cautivo, su poder siempre fue cuestionado. Y es importante mencionar esto porque impugnar el poder era en realidad cuestionar la autoridad y legitimidad, cuestionar el origen mítico. Ese sería el caso, por ejemplo, entre otros, de Sumaoro Kanté.

En la mansaya de Mali, si bien el poder era un ámbito que englobaba todo, también se distinguía. Respecto a lo que conocemos como poder político y poder económico, existía una diferencia en ese entonces. Como ya lo había señalado Pathé Diagne para explicar el área wolof, el mismo O. Konaré en lo referente a las aldeas del mandé, existía un jefe de tierras y un jefe político. En todos los estratos o niveles de organización, la población participaba activamente en el ejercicio del poder político a través de las asambleas, en las que participaban todos, hombres, mujeres y no-circuncisos. La asamblea era dirigida siempre por el más anciano, y se regía bajo el principio de “a cada uno su turno, a cada uno su lugar”. Todos podían y debían participar de la palabra para llegar a un acuerdo³⁰⁹, y en caso de no concretarse, escalaba cada forma de organización (fa, lu, dugu, kafo) hasta llegar al mansa de ser necesario, en el que su palabra era inapelable. Es decir, se ejercía una toma de decisiones directa, a través de la familia y localidades, y una toma de decisiones indirecta, a través de los jefes de aldea, del mansa y del consejo del mansa. Esta forma, más que hablarnos de un poder y justicia emanados de una personas, nos habla de una forma parlamentaria, en donde el

³⁰⁹ *Kuma le be fen be ban* (La palabra pone fin a todo diferendo).

uso de la palabra y la autoridad emanada del propio grupo estaban representadas en el proceso mismo de deliberación y toma de decisiones conjunta.

Hay que tomar en cuenta que para O. Konaré se imponen dos cuestiones en el ejercicio “democrático” del Imperio de Mali, el primero es la importancia de los ancianos, ya que la edad se volvió un factor de experiencia y jerarquía. El segundo es la segregación de la mujer en algunos lugares, ya que se consideraba que una mujer no podía guardar secretos y por lo tanto no podía gobernar. Sin embargo, hay que recalcar que, en la generalidad, la mujer y los niños participaban de las asambleas y en la toma de decisiones. Este papel de la mujer merece un estudio más amplio ya que habría que considerar la relación entre el islam y las tradiciones africanas, y recordar que la mujer no ha sido excluida, generalmente, en las sociedades islámicas. De cualquier manera, es indudable la participación de la mujer en el ejercicio del poder, pero sobre todo de la justicia. De igual forma, Ibn Battuta y Mahmud Kati señalan que en Yenné (Djenné), la reina del Mansa Suleyman, cuyo nombre se pronunciaba junto con el del rey, era la administradora de esa provincia.³¹⁰

Ahora bien, ¿cuáles eran los principios en el ejercicio del poder y la administración de justicia?

- a) Sacralidad del hogar: no se podía violentar la casa ajena
- b) La seguridad del extranjero: es decir, el extranjero tenía un lugar privilegiado.
- c) La prohibición de persecuciones en ciertos lugares de culto y algunas ciudades importantes. Además, existían regulaciones en donde un esclavo podía dejar de serlo al llegar a una provincia, como a Kita y Bafing.
- d) La solidaridad familiar y aldeana basada en el nombre del clan: es decir, el derecho de asistencia a partir de las prerrogativas adquiridas por medio de alianzas.

³¹⁰ Cfr. O. Konaré, *Op. Cit.*, p. 149.

Además de estos principios, la diferencia política, la equidad económica y la posibilidad de movilidad social, fueron factores que le dieron unidad al Imperio de Mali, ya que aun en el caso de existir conflictos internos, estos se resolvían a partir de la codificación de la Carta Mandé; ni siquiera el ámbito religioso fue un factor en este momento ya que la relación *animismo-islamismo* fue respetada tanto por el mansa (convertido al islam) como por el pueblo que mantenía sus tradiciones. Las disputas en el seno de los jefes de tierra y jefes políticos se resolvían debido a la autonomía de cada uno. Para O. Konaré, el mandé nunca conoció una oposición institucionalizada.

El ejercicio del poder y la impartición de justicia en la Mansaya de Mali la muerte de Sunyata tuvo consecuencias; gracias a las crónicas de Ibn Jaldún se tiene una idea más o menos clara de la sucesión al trono durante la época de los mansas en Mali. Por ejemplo, Ibn Jaldún señala que la sucesión colateral, bajo el principio del matriarcado, no siempre fue respetada, y para muestra inmediata está la sucesión de Sunyata. El hijo de éste, Mansa Wulen, asumió el poder hasta el 1270, y si bien mantuvo la cohesión del imperio, el hecho de no respetar la sucesión colateral marcó el inicio de una influencia más notoria del islam a través de la sucesión padre-hijo. Con Mansa Wulen se inician además las peregrinaciones a La Meca por parte de los mansas.³¹¹

Después de 1270, se sucedieron periodos de inestabilidad pero aproximadamente en el 1312, Abubakari II, de acuerdo a historiadores malienses y al propio sucesor de Abubakari II, este llegó a las costas de América en un viaje transatlántico que se conocería gracias a lo que Mansa Musa I, sobrino de Sunyata, le contaría a Al Umari durante su peregrinación a la Meca.³¹²

Mansa Musa I reinó hasta 1332 aproximadamente y durante su mansayato, muchos autores coinciden en que Mali alcanzó su apogeo; se ha llegado a decir

³¹¹ Cfr. *Historia General de África*, vol. 4, p. 163.

³¹² Al respecto poco se ha escrito; en un trabajo anterior escribimos sobre esta parte de la historia universal poco conocida, y ya Pathé Diagne escribió sobre el tema en su libro *Bakari II (1312) et Christophe Colomb (1492) a la rencontre de l'Amérique*.

que Mansa Musa I ha sido el hombre más rico del mundo, guardadas las proporciones temporales.

La peregrinación de Mansa Musa I despertó el interés en el Sudan occidental y África del norte, y este interés llegó hasta Asia y Europa. La peregrinación fue tan majestuosa que algunos escritos de Tombuctú sugieren que, estando su caravana en esta ciudad tan importante, el mansa se mantenía aun en su palacio. Es de los pocos soberanos que tiene un retrato en El Cairo. Con Mansa Musa se construyeron múltiples complejos arquitectónicos en Gao, Djenné, Niani y Tombuctú.³¹³

La sucesión patrilineal y matrilineal existió durante el mansayato, debido a que hubo sucesores que eran hijos del mansa y en otras ocasiones fueron los hermanos del mansa quienes asumieron el poder. Poco a poco el clan Keita fue desplazado del mansayato, sin embargo, siguió participando del ejercicio del poder³¹⁴.

Hacia el 1360, ejerció el poder Sunyata II, pero debido a su mal mansayato, fue destituido, una prueba más de que el poder ejercido por el mansa tenía su equilibrio con el consejo de notables, el cual podía destituirlo. En este sentido es que se habla de la diferencia entre ejercer el poder y la autoridad, ya que la autoridad es una característica de la persona que le otorga legitimidad en el ejercicio del poder. A Sunyata II le sucedió su hijo Mansa Musa II hacia el 1374.

5.3. El poder y la justicia en la mansaya y su expansión al espacio regional africano: la reproducción celular organizacional.

La relación de poder y justicia y su ejercicio en África no se circunscribe sólo a la parte occidental del continente. La mansaya de Malí fue un ejemplo a seguir en otras regiones, pero también es una muestra de la unidad cultural en África, ya que

³¹³ Cfr. *Historia general de África, Op. Cit.*, pp. 164-169.

³¹⁴ *Ibid.*, pp. 145-149.

sin necesariamente existir contactos directos, otras áreas culturales en África tenían algunas de las características que encontramos en la Masaya de Mali.

Por ejemplo, el país del Kongo (“Nsi a Kongo”) es el conjunto étnico cultural, más que el espacio limitado de un poder estatal. Así, el soberano del país del kongo se hace llamar *mfumu*, es decir, el más anciano de un grupo con un ancestro común, que más que ser un rey, ejecuta una jefatura más o menos diferenciada de poder y autoridad. De acuerdo con Ousseynou Kane³¹⁵, de ahí vendría la confusión permanente entre el poder político de los reyes y la autoridad legítima ligada al parentesco donde prevalecen las cuestiones de edad o genealógicas. Y esto se da en este tipo de sociedades comunitarias, incluso en la más centralizada como Dahomey. La fiesta de las costumbres en Dahomey fue durante mucho tiempo el ejemplo más concreto de lo que quisieron ver los colonizadores europeos, en donde el rey hacía gala de sus riquezas, las cuales repartía en masa a su pueblo, pero al mismo tiempo, existían sacrificios en honor a los ancestros. El esclavo, entonces, no era parte de un modo de producción, era un cautivo que se establecía en una red de relaciones complejas, en donde podía ser a la vez hijo, sobrino, e incluso llegar a ocupar altas posiciones dentro de la jerarquía de las sociedades negroafricanas, no por nada, Claude Meillassoux escribía sobre “los cautivos del poder y el poder de los cautivos”.³¹⁶

O. Kane aborda entonces dos procesos de esclavitud, un esclavismo comercial, extendido en varias partes de África con el fin de intercambiar a los cautivos por armas y que se desarrolla en el momento de las resistencias a la colonización, es decir, en el juego perverso de las luchas interimperialistas

³¹⁵ Ousseynou Kane, *Op. Cit.*, pp. 142-149.

³¹⁶ Esta perspectiva marxista, si bien fue “adoptada” por los propios investigadores africanos, hubo quienes no cayeron en la tentación de la moda, y así, desvincularon categóricamente a las sociedades africanas del proceso evolutivo de las sociedades occidentales. Es decir, incluso el marxismo, en ese tiempo, era insuficiente y homogeneizante, porque no existían sociedades “precapitalistas”, ni estados “esclavistas” o “feudales” que gracias a las “fuerzas productivas” dieran paso a la sociedad “capitalista”. Este proceso de masificación del trabajo servil (esclavista) se dio tardíamente en África, durante el siglo XIX, debido quizás, al proceso formal de la colonización, donde es bien sabido, que, a pesar de la prohibición de la esclavitud contenida en el Acta General de Berlín, el trabajo servil seguía siendo un negocio tanto para las cúpulas africanas, a veces impuestas por el colonizador, como para los Estados participantes de la Conferencia de Berlín de 1884.

europas del siglo XIX; y otro esclavismo productivo, que se dio de manera excepcional y como analogía a lo que se conocía en las sociedades premodernas occidentales³¹⁷.

En lo que se refiere al modelo feudal, bastaría con mencionar la ausencia de la “propiedad de la tierra”, es decir, la inexistencia de la propiedad privada. En este caso, el trabajo de O. Kane nos ayuda a esclarecer el concepto de “jefe de tierra” como un título, así pues, tenemos al “hacedor de la lluvia” o al “maestro del hierro”, es decir, es funcional. Incluso, en este sentido, se sigue pervirtiendo el término de “encargo”, “cargo” o “puesto”, ya que se elimina toda responsabilidad en el ejercicio de la función y se le sustituye por los beneficios del título. Un jefe disfruta o goza de los beneficios en vez de ejecutar la gran responsabilidad que se le confiere como “gran jefe” o “maestro”. Incluso en Dahomey, el soberano no tenía en sí mismo, derechos particulares sobre la tierra, y menos después de la aparición del “jefe político” de las que nos habla Pathé Diagne. Es verdad, existía un tributo, pero no era la gran renta atribuida al tipo feudal y no existía, además, la relación privada señor feudal-siervo; en suma, no podía ser así en un sistema comunitario en donde hasta el rey de Dahomey, tenía límites.³¹⁸

A partir de este elemento comunitario, incluso durante las expansiones de un grupo etnolingüístico, la tenencia de la tierra se mantenía y se apoyaba en la colectividad, es decir, según Boubacar Ly, existía el *derecho de propiedad* (comunitaria) que descansaba no en una persona sino en un linaje, y el *derecho de cultura* que era el pago que hacía un linaje (extranjero o grupo en expansión) a otro linaje (con derecho de propiedad) o cualquier grupo que hubiera habitado esa tierra “desde siempre”³¹⁹.

Entonces se puede decir que aquí hay un elemento que se distorsionó durante la colonización, lo que pudiera haber provocado las mayores resistencias, cuando además de imponer una cultura, se quebrantó el vínculo entre el grupo vencido y su tierra, es decir, la apropiación del mito, lo que significaría haber

³¹⁷ *Idem.*

³¹⁸ O. Kane, *Op. Cit.*, pp. 149-150.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 152.

negado la existencia del otro, al haber borrado su historia mítica. Si a esto le sumamos la trata humana que disminuyó sensiblemente la población en África, encontramos respuestas al proceso de colonización efectivo por parte de los europeos.

Las relaciones sociales en África, que construyen una comunidad y que formarían subsistemas como los linajes, clanes y tribus, son estructuras bien definidas y diferenciadas, es decir, son iteraciones que alcanzarían niveles subsecuentes para formar las estructuras sociales que podemos ver, por ejemplo, en los imperios africanos durante la llamada Edad de oro.³²⁰

La tradición es vista entonces como constitución de las sociedades africanas, y a partir de ello los sistemas y organizaciones³²¹ que se crean históricamente, como el imperio de Mali. Para O. Kane, desde el punto de vista marxista, esto es la superestructura, es decir, el aparato ideológico que crea las instituciones. En este sentido, la justicia y el poder tienen una relación intrínseca a partir de la Institución. Para el caso de esta investigación, la institución sería la constitución del Mandé, o en otras palabras, la Carta del Mandé. La institución se compone de un cuerpo de leyes y de una diferenciación de poderes y la forma en la que funcionan. Es decir, son el fundamento de una sociedad.³²²

Y ahí donde la ley no estaba codificada de manera escrita, se pensaba que no existía una jerarquía ni una organización que controlara la vida social, sin embargo, las sociedades africanas estaban llenas de códigos en la vida cotidiana, desde los ritos de iniciación hasta las entronizaciones de los distintos reinos africanos. Entonces decimos, como ya se expuso, que las leyes vienen desde dentro y no son materia impuesta que necesite de cuerpos policiacos, es la sociedad misma, desde cada personalidad, la que se impone en beneficio de las relaciones sociales.

³²⁰ Cfr. Ron Eglash, *Sobre fractales africanos*, TEDGlobal, 2007 (en línea). En esta plática, Ron Eglash expone de manera sencilla los sistemas auto-organizacionales en África; señala que es una característica particular de las sociedades africanas en general, y que el mayor ejemplo lo encontró en los métodos de adivinación, que hoy en día son fundamentales para la tecnología digital.

³²¹ A lo que Ousseynou Kane llama Instituciones, yo lo llamo sistemas y organizaciones.

³²² Cfr. O. Kane, *Op. Cit.*, p. 158.

Para O. Kane, esta auto-organización emanaría del Absoluto, en el sentido de la divinidad, del ser supremo, que se auto-instituye, ya sea como figura mítica o como ancestro, es la razón de ser y los límites del en-grupo; no es la institución la que es absoluta o impuesta, divinizada, es el Absoluto el que se convierte en Institución. En ese sentido, tampoco es la institución la que posee un aspecto divino, sino más bien sacralizado, por medio de la palabra y que descansa en la creencia de unión a partir de un ancestro común. Con ello, podemos entender el papel de los reyes, no como seres divinos o absolutistas, en el sentido del término occidental de la Edad Media europea, sino como la legitimidad expresada en la responsabilidad administrativa que se sustenta en el *en-grupo*³²³.

En cuanto al mito como ideología, Kane³²⁴ recurre a Claude Lévi Strauss y su texto sobre *el pensamiento salvaje*:

El pensamiento mítico codifica conjuntos estructurados por medio de un conjunto estructurado, que es el lenguaje; pero no se apodera al nivel de la estructura: construye sus palacios ideológicos con los escombros de un antiguo discurso social. Trozos, testimonios fósiles de la historia de un individuo o de una sociedad. En un sentido, por lo tanto, la relación entre la diacronía y la sincronía ha sido invertida: el pensamiento mítico, ese *bricoleur*, elabora estructuras disponiendo acontecimientos, o más bien residuos de acontecimientos, o en tanto que la ciencia, "en marcha" por el simple hecho de que se instaura, crea, en forma de acontecimientos, sus medios y sus resultados, gracias a las estructuras que fabrica sin tregua y que son sus hipótesis y sus teorías. Pero no nos engañemos: no se trata de dos etapas, o de dos fases, de la evolución del saber, pues las dos acciones son igualmente válidas... Por su parte, el pensamiento mítico no es solamente prisionero de acontecimientos y de experiencias que dispone y redispone incansablemente para descubrirles un sentido; es también liberador, por la protesta que eleva contra el no-sentido, con el cual la ciencia se había resignado, al principio, a transigir.³²⁵

³²³ *Ibid.*, pp. 159-167.

³²⁴ *Ibid.*, pp. 186-187

³²⁵ Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, PLON, 1962, p. 348.

El *bricolage* no tiene método y sus elementos se determinan de manera aleatoria, ya que cualquiera puede servir en cualquier momento. La ciencia, el pensamiento científico funciona por conceptos, es decir, por la apropiación de la naturaleza a través de su objetivación, de la reducción al hecho (o los hechos o fenómenos primarios); el pensamiento mítico trabaja con imágenes simbólicas, con la naturaleza sensible, con representaciones, es decir a través de la afectividad. Es por eso que la propuesta de este trabajo descansa en la epistemología genética, que desde nuestro punto de vista conjuga el sentimiento y el razonamiento, los vincula, no los separa, son parte de una misma realidad no asequible siempre de primera mano. Las reacciones y aspiraciones profundas no se reflejan sólo subjetivamente (de manera personal), también se proyectan y se eyectan³²⁶ en el imaginario social (tiempo social).

Para muchos, esta idea mítica condenaba a la repetición al africano, es decir, un tiempo cíclico sin salida (el África sin historia, el África *sin frío*). Sin embargo, la repetición no siempre es lo contrario al progreso, hoy sabemos que la repetición produce patrones y nuevas formas que hacen posible a los sistemas auto-organizativos.

Al contrario de lo que dice Levi Strauss, el mito, como una serie azarosa de hechos o de pedazos de historia, fue la forma en la que el antropólogo y el colonizador lo aprehendieron, lo vieron, gracias a la técnica de “ponerlo en la paja”, la tradición oral utilizó los mecanismos a su alcance, eso sí, para vencer aun siendo los vencidos. El pensamiento mítico es, de hecho, un sistema en el que se fundamenta el en-grupo, y en donde obtiene respuestas que le dotan de sentido.

La oposición *logos* (razón, ciencia, lo real) y mito (cuento, fábula, fantástico) no es más que el estudio de la *mitología*, en donde las percepciones y concepciones no se oponen, no es un proceso separado sino sincronizado, en donde no hay separación del mundo sensible y del mundo cognoscible. Para Kane, esto es la lógica del Absoluto³²⁷, en donde el lenguaje, la palabra – más allá

³²⁶ La proyección sería un mecanismo de defensa en donde la persona atribuye a otras personas las propias virtudes o defectos, lo bueno y lo malo. La eyección sería ese impulso y reacción incontrolable a partir de la experiencia.

³²⁷ O. Kane, *Op. Cit.*, p. 193.

de ser un elemento de comunicación – es el elemento creador y ordenador. En otras palabras, la tradición oral es lo que Kane llama la lógica del Absoluto³²⁸, vínculo entre lo divino y lo sagrado. La “maitrise” del tiempo también es argumentada por el autor como materia original de la génesis del Absoluto. O. Kane utiliza el término *ucrónico*³²⁹ – *el no tiempo* –, en alusión a la utopía, el *no-lugar*.

En este sentido, lo que la antropología religiosa veía como la armonía entre lo humano y lo divino, para Kane sólo era una apariencia, ya que, en realidad, la unión de ambos mundos es permanentemente recreada a través del rito, que es la forma en la que se expresa la dualidad o la complementariedad de la muerte y la eternidad, la amenaza permanente de la aniquilación y la búsqueda constante de volver a unirse con el Absoluto. O. Kane nos da dos ejemplos sobre esta escisión, ambos pertenecen a lo que hoy sería Malí; el primero de ellos es el mito bambara, donde la figura femenina de Musokoronin inaugura el mal y la muerte. El otro ejemplo pertenece a la mitología Dogon, en donde Ogo, uno de los cuatro gemelos andróginos, conocidos como los Nommo, los primeros seres creados, quiere rivalizar con Amma – el creador – al robar un pedazo de la placenta celeste³³⁰, que contenía el secreto de la creación.³³¹

Como se observa, esta mitología, en el fondo, no es ajena a las mitologías occidentales. Basta recordar el mito judeocristiano de la creación y la expulsión del paraíso de la pareja inicial.³³² El rito³³³ es entonces la mediación escénica de la restauración de la armonía del grupo con el creador o con el ancestro fundador, que se vale de los elementos de la naturaleza y de las producciones humanas que le son propias, en tiempos y espacios sagrados que no pertenecen al mundo de

³²⁸ Para ejemplificarlo, Kane recurre a Griaule y Diéterlen en cuanto al estudio de la mitología Dogon de Malí.

³²⁹ Un tiempo que está en todos los tiempos, que no pertenece a ningún espacio temporal en particular, en tanto que toda temporalidad participa de las formas del Absoluto y se realizan ahí. El sentido de la *ucronía* así como el de la *utopía* no tenían, en su momento, una carga negativa por ser parte de lo imaginario, sino más bien eran una razón de ser idealizada, aspiracional.

³³⁰ La placenta celeste era parte del mismo creador.

³³¹ O. Kane, *Op. Cit.*, pp. 202-204.

³³² Recordemos que Eva come del fruto prohibido, el cual contenía un secreto, un conocimiento, lo que representaba una aspiración de querer ser como Dios.

³³³ Puede ser una ceremonia, un juego o una dramatización.

los “vivos”. Uno de los ritos más importantes y que actualiza constantemente el tiempo originario es el sacrificio, el cual, mediante un objeto sacralizado, que contiene parte de lo divino y parte de lo humano, reestablece la unidad originaria, imitando el tiempo y las formas originarias, haciendo de alguna forma “trampa” a la divinidad, con el fin, una vez más, de reestablecer la armonía, de mantener y transformar el espacio social vital. Es entonces, una puesta en escena del ayer en el hoy, una representación y una repetición que, si bien es violenta (fuerte), es parte de la violencia fundacional o mejor dicho, de la fuerza creadora del universo.³³⁴

| Sistemas y organizaciones en África | | Lógica del Absoluto (ser-hacer) |
|---|-----------------------|--|
| El Mito | El Rito | |
| Fuerza de la palabra | Fuerza recreadora | |
| Representación del ser | Práctica instrumental | |
| Inmanencia | Trascendencia | |
| Cuadro 7. La lógica del Absoluto. Cuadro de elaboración propia con base en el texto de Ousseynou Kane | | |

En suma, en el ejercicio del poder occidental, existe el recurso y la amenaza de la violencia. Es decir, la violencia simbólica siempre está presente en la tradición de sociedades africanas, por lo que la violencia física no es un recurso en el ejercicio del poder y la justicia como tal, ya que es la misma persona la que se auto-censura y la que se vincula con los demás, en ese miedo de regresar en cualquier momento al caos originario de destrucción del equilibrio universal, donde cada día luchamos por aumentar y disminuir nuestra energía, para no acabarnos nosotros mismos ni a la naturaleza que nos rodea.

5.4. Poder y justicia: el uno y la otra, el elemento gemelar y andrógino en las tradiciones africanas.

³³⁴ O. Kane, *Op. Cit.*, pp. 206-210.

Ya sea entre los bambara o dogon de Mali, los fon de Dahomey, el caso de los pueblos bantú, los lugbara de Uganda y de Zaire, los fang en Gabón, los ndembu de Zambia, los beti en Camerún, entre muchos otros documentados por George Balandier, el elemento gemelar y andrógino está presente como fuerza tensional antagónica y complementaria en la creación del universo donde el hombre es el fin último³³⁵.

A partir de la metáfora del mito dogon³³⁶ de la creación del universo, donde la calabaza es como una matriz, podemos darle sentido a la importancia de este vegetal en la creación de instrumentos como la kora, por ejemplo. El dualismo inherente en el creador se trasmite al creado mediante el modelo gemelar y andrógino, y esto se distribuye a todo el espacio mítico africano, hacia las sociedades, hacia el hombre e incluso hacia el poder³³⁷. En suma, podríamos llamarlo el dualismo fundamental o fundacional³³⁸.

Incluso esta forma de representación dualista será una constante en las sociedades africanas precoloniales. Esta visión elimina la dominación, substituyéndola por la interdependencia dinámica basada en una arquitectura universal en donde la persona es un microcosmos. Lo que L. V. Thomas llamaría el pluralismo coherente de la persona en el juego complejo de los equilibrios y las recomposiciones sucesivas de acuerdo con las virtudes de fuerzas antagónicas y complementarias. O. Kane lo llamará los elementos totalitarios del ser, pero nosotros lo llamaríamos la totalidad elemental del ser.³³⁹

³³⁵ *Ibid.*, p. 217.

³³⁶ La dualidad masculino y femenino nace del creador, Amma; los números que les corresponden son el 3 para lo masculino y el 4 para lo femenino. De la relación de estos números se desprenderán varios elementos como el 6 y el 8 (representación de lo gemelar) o el 7, representando las vibraciones que dieron lugar al mundo.

³³⁷ Un ejemplo bastante amplio lo señala O. Kane, a propósito del estudio de G. Dieterlen sobre la noción de persona entre los Dogon, compuesta por cuerpo y alma, y ésta a su vez por una serie de partes que evocan al elemento gemelar hombre-mujer, marcado por el número 7, y este elemento a su vez evocando al Creador, que es dos en uno. La clavícula será un elemento importante para marcar la "completud" del ser humano, debido a que, a semejanza del cuerpo, estará completamente maduro cuando la clavícula termine de fusionarse con el cuerpo, que se da aproximadamente a los 30 años.

³³⁸ Esta concepción y simbolismo se diferencia ya de la "cultura occidental" grecolatina, desde Platón el cuerpo y el alma son elementos separados. La idea idealista y materialista. El cuerpo y el alma.

³³⁹ *Cfr. O. Kane, Op. Cit.*, pp. 230-231.

Por lo tanto, O. Kane señala que, bajo esta concepción, toda persona puede ser considerada como un espejo del Absoluto. Este argumento es parte de lo que señalamos como las distancias estructurales y las lógicas de pensamiento. Un ser supremo que no es externo al hombre en donde los mundos que componen el universo no están separados y existe una complementariedad no jerarquizada. Este pensamiento mítico no sólo establece una forma de ver el mundo, también estructura el espacio social.

El estado sistémico³⁴⁰ de la sociedad africana precolonial

La revuelta de Ogo³⁴¹, uno de los cuatro gemelos masculinos del mito dogón, inaugura el tiempo histórico y antropocéntrico³⁴², ya que quiebra la fusión originaria entre el creador y la creación³⁴³. La búsqueda de Ogo será entonces de encontrar a su alma gemela y parte femenina³⁴⁴. El complejo de Ogo³⁴⁵, señala O. Kane, es el proceso transgresivo y constitutivo como principio de estructuración del campo social y político del espacio africano precolonial³⁴⁶. Para M. Griaule esto se refleja en el sistema de parentesco africano cuya significación sólo es posible a través del todo.

El complejo de Ogo era la clave para entender al estado celular africano, es decir, su organización y estructura. El modelo gemelar³⁴⁷ asegura la completud del ser, permite evitar el riesgo de la individuación, enraiza y articula

³⁴⁰ Cabe aclarar que el estado sistémico es una situación, un momento, un tiempo y un espacio; no es una institución en el sentido estricto de la palabra.

³⁴¹ En el principio de los tiempos, dicen los dogon, Amma, ser supremo, después de crear al universo, se dividió en dos y creó a Ogo, que representaba el desorden. Ogo bajó a la tierra en un arca a través del punete que unía los cielos y la tierra y causó muchos estragos. Al mismo tiempo, Amma creó a Nommo, que representaba el orden, y le creó 8 asistentes divididos en parejas de gemelos, los cuales son los ancestros de los seres humanos. Véase <http://blog.swaliafrica.com/dogon-creation-mythology-origin-of-mankind-the-dogon-series-pt-1/>

³⁴² Inaugura la vida terrestre, las técnicas, el lenguaje. Es decir, este nuevo orden nace de un desorden anterior.

³⁴³ A diferencia de la tradición judeocristiana, la figura masculina será la encargada de romper con el Creador en búsqueda de igualarse al Creador.

³⁴⁴ A través de la circuncisión, Amma, el Creador, despoja a Ogo de su parte femenina.

³⁴⁵ El "complejo" estructura.

³⁴⁶ Ousseynou Kane, *Op. Cit.*, p. 235.

³⁴⁷ Este modelo se puede encontrar entre los gourmantché de Níger, los yorubas de Nigeria, los mandé de Mali y Guinea, entre otros.

generacionalmente en una red infinita de relaciones en donde la persona se confunde con la totalidad de la creación.

En suma, el estado sistémico³⁴⁸ al que se hace referencia es una situación específica donde todo ser humano – o ser vivo – no puede ser otro más que aquel que se constituye como un elemento inindividualizable de una red orgánica que engloba al conjunto o conjuntos que pueda(n) ser asignados al interior de la red. Es una forma natural-social y cósmica sobre el modelo de una vasta estructura orgánica alveolar construida alrededor de un nodo fundamental que es representada por la figura mítica creadora y los elementos humanos, físicos y materiales que se mantienen unidos alrededor de ella. El cuerpo desmembrado del Nommo, sus 22 articulaciones, representan los 22 clanes que forman la sociedad dogon. Es una geometría proyectiva y una geografía social. El recién nacido es la representación de la cabeza, el adolescente será el pecho, el compromiso matrimonial representará los pies, y así sucesivamente hasta completar la morfología originaria. En este proceso que O. Kane nombre como “esquema piramidal” del complejo-estructura de Ogo, se privilegia la filiación mítica por sobre la biológica-social para establecer múltiples relaciones.³⁴⁹

En este sentido en vez de piramidal, lo podemos hacer por fractales o polígonos, para hacerlo policéntrico. Para que cada persona pueda ser considerada un nodo o centro y se pueda representar de manera sistémica y relacional la organización de las sociedades en tradiciones africanas. El estado, el reino o la mansaya en este sentido es un espacio totalizante cuyo funcionamiento sistémico no está determinado por el azar. Es el campo de establecimiento y de expresión de la institución, de la ley del absoluto ligado a la tierra. Las prácticas iniciáticas aseguran de esta forma la comunicación de la ley y el funcionamiento del organismo celular. El olvido es el mayor riesgo para las sociedades depositarias del mito. Es como la célula que pasa la información y que puede decidir autoreproducirse. La organización del estado celular se hizo mediante dos

³⁴⁸ Idea inspirada en el estado celular de O. Kane.

³⁴⁹ Cfr. O. Kane, *Op. Cit.*, pp. 248-252.

ejes: el sexo (dualismo)³⁵⁰ y la edad (generacional). Las marcas que deja la iniciación son la marca del sistema en la persona, que lo obligan a respetarse y a la sociedad.

El lugar de la mujer o la parte femenina es una cuestión importante por destacar, regularmente vista como un sujeto pasivo. Es oposición en el sentido de la diferenciación o distinción, por lo que también es complementariedad. Las clases de edad simbolizan la unidad y solidaridad de sus miembros, que son la base del sistema social. Aquí, más que oposición, se ponen en juego las alianzas. La edad sobredetermina el juego político. El poder político encarna en la figura del jefe, en el que recae el modelo mítico, la figura del creador o del ancestro. La fuerza vital (que circula en la sangre e irriga todo el cuerpo) es justo el elemento sanguíneo. Es la liga que lo une a la cadena ancestral. Entre los dogon se llama *nyama*. Una fuerza latente, que pone en juego fuerzas, buenas y malas. El poder político es la suma de todos los poderes o fuerzas que elevan a su depositario al nivel del Absoluto.

Si bien el poder emana de los ancestros, su legitimidad no se funda en una herencia pasiva, ya que esta institución debe reproducir el orden originario de la creación. El poder es ambivalente, se encuentra entre la transgresión- sacrilegio y lo sagrado. Entre el desorden y el orden. La institución real reproduce (repetición) la violencia originaria. A la violencia simbólica de la transgresión le sigue un castigo simbólico de expiación que restaura el orden. En suma, el poder es tributario de los poderes. El espacio político no está separado, está integrado a un sistema universal de fuerzas múltiples y diferenciadas. La acción política prevalece dentro del sistema social, por lo que no es más que una proyección que asegura la estructura de lo absoluto, asegura el orden a partir de la impartición de justicia y a su relación con el poder.

Por todo lo anterior, es que se puede hablar de un estado natural sistémico de las sociedades africanas a través del ejercicio del poder y la justicia.

³⁵⁰ Ejemplo entre los fon de Dahomey, la pareja demiúrgica Mawu-Lisa, mujer-hombre, luna-sol, noche-día, derecha-izquierda, fertilidad-fuerza, maternidad-guerra.

Consideraciones finales

Antes de iniciar las conclusiones, es necesario comentar que esta investigación es el resultado de un interés por insertar a los estudios africanos en la discusión teórico-metodológica de las relaciones internacionales y de manera más amplia en las ciencias sociales. En los debates de relaciones internacionales, no hay una sola aportación de los estudios africanos que haya sido abordada, a pesar del inmenso conocimiento que puede aportar a las ciencias sociales en general. Esta es la aportación que consideramos más importante, el abordar teórica y metodológicamente al poder y la justicia desde una perspectiva de los estudios africanos. Pero no sólo eso, sino que también lo hacemos desde la vinculación de ambos conceptos y a partir, sobre todo, de los autores africanos que hemos podido encontrar en la investigación y particularmente, gracias a los textos y a los investigadores que pudimos conocer durante la estancia de investigación en Dakar, Senegal.

De ahí se desprende una segunda valoración que hacemos de este trabajo y es que aportamos una serie de textos que no se podrán encontrar en las bibliotecas de México o del continente americano, y en algunos casos, ni en Europa, debido a su poca difusión y al desconocimiento de los investigadores africanos en general.

En cuanto a la contribución al estado del arte del poder y la justicia en tradiciones africanas, es justo la idea de retomar a la tradición y al pasado africano, el elemento que abona en la construcción y difusión del conocimiento de la región y de sus formas de organización, de su pensamiento y de sus prácticas. Si bien eso no es nuevo en la academia africana, si sigue siendo un campo de estudio y de investigación poco recorrido en México, por lo que la cantidad de información y de trabajo es tan alentador como abrumador.

En ese sentido nos inscribimos en una red de investigadores que retoman a pensadores clásicos africanos como Cheikh Anta Diop, Joseph Ki-Zerbo, Ali Al-Mazrui, Théophile Obenga, Tierno Bokar, Mamoussé Diagne, Fabien Eboussi

Boulaga, Jean Godefroy Bidima, Amadou Hampaté Ba, Abdoulaye Elimane Kane; y más recientemente a autores como Achille Mbembe, Felwine Sarr, Françoise Vérgés, Souleyman Bachir Diagne, Alain Mabanckou, Ebrima Sall, Fatou Kiné Camara, Jean Luc Raharimanana, entre muchos otros. Y vemos en todos estos autores, otra de las aportaciones que creemos hacer, por un lado, dar a conocer a estos autores en este lado del mundo y, por otro lado, iniciar un verdadero diálogo sur-sur que permita la vinculación entre las universidades mexicanas y las africanas.

Retomando el ámbito teórico-metodológico, desde nuestra perspectiva, la hipótesis con la que se inicia esta investigación sufrió modificaciones a lo largo del trabajo, ya que se pensaba que el camino a seguir estaba fuera de la perspectiva del realismo político, es decir, del paradigma dominante en la forma de abordar lo político en las ciencias sociales. Sin embargo, desde la perspectiva del realismo sistémico-estructural aportada por Dallanegra, y con el estudio posterior del ejercicio del poder y la justicia en tradiciones africanas, se puede percatar que el realismo como cosmovisión mantiene similitudes con la perspectiva tradicional de la forma de ejercer el poder en el África Occidental y en particular en la mansaya de Mali; es más, ni siquiera se aparta de la idea original de la modernidad occidental en cuanto existe una base ética en el ejercicio del poder.

Ahora bien, ¿Cuáles son estas similitudes? Empezaremos por mencionar que ambas visiones – las del realismo sistémico estructural y la de las tradiciones africanas – son incluyentes en cuanto toman en cuenta el contexto para abordar el ejercicio del poder y la justicia; en segundo lugar, ambas privilegian la estructura sobre las partes, es decir, el todo es más que las partes y no se explica a partir de la individualidad. En tercer lugar, ambas visiones relacionan al poder y la justicia mediante el mantenimiento de un estado, es decir, ya sea hable de un *status quo*, ya se hable de una tradición en particular. La lógica es la perpetuación de un orden, lo cual implica que el ejercicio del poder y la administración de la justicia mantengan cierto equilibrio preestablecido. La noción de orden entonces es fundamental. En cuarto lugar, ambas perspectivas retoman a la fuerza física como

un elemento constitutivo y necesario del ejercicio del poder y la justicia, aunque en este sentido, habría que hacer algunas acotaciones, ya que, en tradiciones africanas, la fuerza física no se entiende sin las fuerzas metafísicas.

Otra característica que se encontró durante la investigación es el debate entre ética y moral y su relación con el poder y la justicia. Es sorprendente, pero pocas son las perspectivas que abordan este tema, y aunque de manera diferente, el realismo y las tradiciones africanas coinciden en abordar este punto. Si bien el debate desde la tradición de la modernidad occidental se está renovando a partir de revisar *El Príncipe* de Nicolás Maquiavelo, podemos señalar que la relación entre ética y moral es un punto que hay que seguir. La ética está relacionada con la actitud de un grupo hacia el interior, y la moral con la actitud de ese grupo hacia otros grupos, esto no es más que una forma más de llamar al etnocentrismo. En todo caso, el poder que se ejerce hacia el interior de un grupo en la modernidad occidental suele ser ético, ya que se preocupa por mantener las relaciones y la unidad, sin embargo, hacia afuera, su actitud cambia, y las relaciones no son tan importantes, por lo que sus acciones y el ejercicio del poder regularmente son amorales. Si vemos al grupo como un país o un Estado, podríamos ejemplificarlo a través del manejo de la política interna y la política exterior.

Para el caso de las tradiciones africanas, esta forma de abordar la ética y la moral no escapaba a la misma lógica, si bien existía una ética impresionante hacia el interior de un grupo étnico, no así cuando se trataba de una rivalidad con un grupo ajeno, por lo que las relaciones eran más conflictivas con aquellos que no compartían, por ejemplo, un ancestro común. Es el caso de la mansaya de Mali, que al interior y por medio de la Carta del Mandé, acordó una serie de normas que regulaban la vida social y personal, pero que hacia afuera no podía comportarse de la misma manera. Hay que aclarar aquí que la mayor diferencia radica en que aun y cuando existan los conflictos en las formas de ejercicio del poder y la administración de justicia en cualquier sociedad, el elemento distintivo de las tradiciones africanas es la variedad de elementos que existían para resolverlos y el objetivo y las formas de alcanzarlo. En las tradiciones africanas, el objetivo no

es vigilar y castigar, sino juzgar y armonizar. Para ello, la vida era un valor fundamental, por lo que el castigo no era el eje de la justicia.

Otro eje para administrar la justicia será la noción de bienestar, bondad y búsqueda de la verdad como el bien común a partir del contexto religioso, esfera de la vida que fue separada con las ideas liberales de la modernidad occidental. Se dice que el africano es un ser profundamente religioso, ya que es una característica civilizatoria, expresada a través de los mitos fundadores de las sociedades africanas.

Y es justo este contexto espiritual, el que vincula al poder y a la justicia. La justicia es reconocimiento y respeto, busca el bien y la armonía de la comunidad basada en la autoridad de quien ejerce el poder, símbolo y representación del poder divino en la tierra. Dicha sacralidad, busca mantener el orden social divino para el bienestar de la comunidad, el dominio de la fuerza divina está al servicio de la prosperidad del grupo. Por lo tanto, el poder es bondadoso, administra la justicia con el fin de alcanzar la armonía total, de mantener el orden natural o cósmico preestablecido.

La justicia es una forma de mantener la armonía de los grupos y de aumentar la energía de las personas, de las autoridades, de los gobiernos, de los reyes. La justicia es el proceso neguentrópico presente en el ejercicio del poder. Se dice que el poder destruye y corrompe, y es justo esa característica la que lo une o vincula a la impartición de justicia. Poder y justicia, como el elemento gemelar y andrógino que no excluye ni genera conflictos irremediables.

Otro método para la resolución de conflictos que caracterizan también esta forma de organización social en el África Occidental es el “de los parientes de broma”, que atenúan las tensiones no sólo entre familias, sino entre grupos, y es a partir de la broma, de la burla, como se ritualiza el conflicto.

La parcialidad en la impartición de justicia es contraria a la justicia ciega e imparcial de la modernidad occidental. Una modernidad occidental que pervirtió en África los modelos y las imágenes del poder. Pervirtió e invirtió el orden jerárquico

de las sociedades preestablecidas en las formaciones político-jurídicas africanas. Se entiende que ello fue posible gracias a la división y “conquista” del territorio que dio paso a la Conferencia de Berlín, el reparto donde la creación o invención de las etnias fue particularmente importante.

Además de estas conclusiones teórico-conceptuales, creemos que reviste igual importancia la propuesta metodológica que hacemos desde los estudios africanos para el estudio del poder y la justicia, recordando que son cinco elementos que la componen: el espacio-tiempo, la simultaneidad, la tradición oral, la triada sincronía-diacronía-bizocronía y la inmanencia de la dualidad. Dicha propuesta está basada en la idea de que las sociedades africanas precoloniales eran sistémicas, y de ahí la complejidad para abordar sus formas de organización.

Y he aquí otro elemento que rescatamos, el concepto *precolonial* de Cheikh Anta Diop, que a nuestro parecer no es el más idóneo para abordar a las sociedades que existían antes de la colonización, ya que sigue poniendo en el centro al mundo colonial, por lo que es una tarea vigente encontrar nuevas herramientas conceptuales que podamos utilizar para nombrar a las cosas y a los hechos.

Justamente es el mundo colonial otra área que en la que puede coadyuvar esta investigación, ya que, desde nuestro punto de vista, si se estudia cada una de las formas de ejercicio de poder y administración de justicia en África, antes de la colonización, podemos encontrar la respuesta al relativo triunfo de los europeos en la conquista de los territorios africanos que culmina con el reparto del territorio entre los imperios y Estados europeos del siglo XIX.

En cuanto al estudio del Estado, podemos decir que se intentó en la medida de lo posible, comprobar la compleja red de relaciones que existían en el espacio mandé, con el fin de observar las características que se asemejan a la idea de Estado moderno occidental, pero al mismo tiempo señalando las diferencias existentes. Por ello la insistencia en analizar cada una de las partes que conformaban la mansaya de Mali, por ello la insistencia en la estructura y

organización, algo que quizás sea conocido en el área cultural de África Occidental, pero que en México y en América Latina poco o nada se conoce.

En suma, al hablar de Estado necesariamente nos remitimos al poder y a la justicia. En primera instancia, la noción de poder hace referencia a uno (o varios) sistemas de organización centralizada que se originan en el seno de un grupo de personas. Por lo tanto, toda sociedad constituye casi desde sus orígenes una forma de poder que le permite relacionarse con su exterior, es decir, con otros grupos o sistemas, para organizar relaciones de cooperación o conflicto.

Al principio de esta investigación se creía que las formas clásicas de abordar el poder se remitían sólo al uso de la fuerza, sin embargo, al estudiar el poder desde el realismo y el liberalismo, vemos que ambos debates de las relaciones internacionales son las dos caras de una misma moneda. El poder y la justicia están presentes en ambos, solo que la separación de campos de conocimiento que pretendía la especialización provocó la división artificial del poder y la justicia.

El poder, desde la perspectiva de las ciencias sociales se ha minimalizado desde la teoría de la acción sociológica, por lo que se hace referencia a la acción sobre la acción. Esto, en términos de las ciencias físicas sería parte de las leyes newtonianas y el estudio de la fuerza. De esta manera se extiende a las sociedades, y se ve al poder como una fuerza ejercida que mueve, que dinamiza, que se impone.

Por supuesto que la fuerza física es parte del ejercicio del poder, pero si eso fuera un absoluto, hoy en día no veríamos los cambios que suceden en el ámbito internacional, regional y local, donde el poder se ejerce desde diferentes ámbitos. Por ejemplo, se habla del poder suave de potencias emergentes, o de la diplomacia económica de los países asiáticos. Incluso la cultura ha sido durante mucho tiempo una forma de ejercer el poder que ha tenido mucho éxito en la llamada globalización.

La noción de poder se ha relacionado también con el criterio de hegemonía. En el ámbito internacional tiene su expresión en el “derecho de veto” que tienen unos cuantos en la Organización de Naciones Unidas. Una forma efectiva de ejercer el

poder. El poder es un fin en sí mismo y ha ocasionado el nacimiento del concepto “hombre de poder” y “hombre en el poder”. Esta idea acerca del “hombre”, ha despersonalizado al africano al atender las proyecciones que vienen del exterior. Se suma a esto la cosificación del poder, materializando una fuerza o energía que recorre y está presente en cada cuerpo de las sociedades. De ahí la importancia de la noción de persona que aportan los estudios africanos para reubicar el ejercicio del poder como una acción colectiva y no individual. El poder es también una propiedad inherente al ser humano en convivencia con su entorno que, debido a su naturaleza, lo hace justo, equilibrado.

Podríamos asegurar que el Estado poscolonial en África careció de legitimidad, su aceptación, más bien fue producto del deseo de libertad, y de los males, era el mejor. El sentimiento nacionalista y la idea de unidad se confundieron. La estabilidad institucional se diluyó por una razón fundamental, el olvido de las diversidades junto con la exacerbación de este discurso que veía del exterior. Los olvidados se convirtieron en el detonador implosivo de los Estados, que, para el caso de los países africanos, encontraba constantemente en la explosión de los Estados vecinos, una complejidad inusitada en el campo del poder con una aparente paradoja, ¿cómo “sobrevive” un Estado ilegítimo sin el reconocimiento de pueblo? Pues es justo ese mismo pueblo el salvador del Estado, una relación tensión-distensión que se mantiene gracias a la unidad, por no decir tradición. Pero ¿hasta cuándo?

Para el caso del Mali actual, la crisis del 2011 no fue algo inesperado, fue el resultado de un proceso anunciado. El extremismo étnico fue la trampa del colonizador europeo, que, aunado a la perversión de las tradiciones, fueron el caldo de cultivo para aquellos que se denominaban rebeldes. Para encontrar respuestas a esta explosión del Estado maliense, habrá que buscar tanto en el proceso etno-histórico de dos mundos, el Mandé y el árabo-berebere, como en la participación externa de las antiguas metrópolis.

Son estas teorías y prácticas del poder de los pensadores del Mandé y de los arabo-bereberes que bañan actualmente al Mali contemporáneo, a pesar del fenómeno colonial y la modernización. Esta forma de poder de Estado es el

resultado del poder contextual de cada pueblo en sus orígenes y en el origen del concepto de poder. Entonces, ¿este poder estatal impide la aparición o resurgimiento de poderes autónomos? Y no es el caso particular de Malí.

El caso anterior nos lleva a hablar del tema de la seguridad y su relación con el discurso de la paz y el desarrollo. Sin duda, el desarrollo de los pueblos es una cualidad que sólo puede venir desde dentro, es decir, los pueblos se desarrollan, por sí mismos. El ejercicio del poder y la justicia basado en la bondad, el respeto y el reconocimiento de derechos y obligaciones para todos es la pauta para que la persona se desarrolle en un contexto de tranquilidad y de seguridad, aun y cuando existan conflictos, ya que estos se atenuan desde el núcleo básico social que es la familia. Por lo que la auto-responsabilidad es una enseñanza de las tradiciones africanas, la capacidad de responder por los actos propios sin necesidad de culpar y juzgar para castigar. Parece algo sencillo, pero no lo es.

Este respeto y esta responsabilidad son dos pilares que la mansaya de Mali supo reflejar en los acuerdos alcanzados en la Carta del Mandé, una de las primeras expresiones de los derechos de los que todo ser humano debe gozar. Con la investigación queremos coadyuvar en la difusión de este documento oral y escrito que tiene como máxima el respeto a toda la vida, y con esto nos referimos a todo ser viviente sobre la tierra, lo cual implica la renovación no sólo del contrato social, sino de los acuerdos entre el ser humano y la naturaleza, entre lo social y lo natural, para romper con las fronteras artificiales que nos han llevado a la degradación.

Queremos terminar comentando que concluimos también que la coexistencia entre distintas formas de pensar es posible, así lo demostró el mansayato; bajo condiciones de respeto, el islam convivió con las tradiciones africanas que se mantuvieron y aprendieron a convivir con sus vecinos musulmanes. El ejercicio del poder y la administración de justicia es viable en condiciones de autonomía, organización, jerarquización no conflictiva y autoridades legítimas. Todos estos elementos son necesarios en el África de hoy, que debe nutrirse más del África del pasado si quiere ser el África del mañana.

Anexo

El juramento de los cazadores o *Donsolu kalikan* (Carta del Mandé)³⁵¹

Los cazadores declaran:

toda vida humana es una vida.

Es cierto que una vida llega a la existencia antes que otra,
pero una vida no es más 'antigua', más respetable que otra,
igual que una vida no es superior a otra.

Los cazadores declaran:

siendo toda vida una vida,
cualquier daño que se le cause exige reparación.
En consecuencia, que nadie ataque gratuitamente a su vecino,
que nadie cause daño a su prójimo, que nadie martirice a su semejante.

Los cazadores declaran:

que todos velen por su prójimo,
que todos veneren a sus progenitores,
que todos eduquen a sus hijos como corresponde,
que todos 'mantengan' y contribuyan a las necesidades
de los miembros de su familia.

Los cazadores declaran:

que todos velen por el país de sus padres,
por su país o su patria,

³⁵¹ Traducción propia a partir del texto recogido en el libro *África al socorro de África*, de Sanou Mbaye (editorial Catarata), que a su vez es una traducción del Mandé al francés de Youssouf Tata Cissé, en *Soundjata, la gloire du Mali*, París, Karthala/Arsan, 1991.

hay que escuchar también y sobre todo a los hombres;
porque 'cualquier país, cualquier tierra que viera desaparecer
de su faz a los hombres
caería pronto en la nostalgia'
(conocería la tristeza y la desolación)

Los cazadores declaran:

el hambre no es algo bueno,
la esclavitud tampoco lo es;
son las peores calamidades que pueden suceder
en este mundo de abajo.

En tanto conservemos el carcaj³⁵² y el arco, el hambre no matará a nadie más en
el Mandé,

si por azar el hambre volviera a asolarnos;
la guerra no destruirá nunca más poblados
para conseguir en ellos esclavos;
es decir, nadie colocará a partir de ahora el hierro en la boca de
su semejante para llevarlo a la venta;
nadie será tampoco azotado, mucho menos ejecutado,
porque sea hijo de esclavo.

Los cazadores declaran:

el espíritu de la esclavitud se ha apagado desde el día de hoy,
'de un muro al otro', de una frontera a la otra del Mandé;
la razia³⁵³ se ha desterrado desde hoy en el Mandé;
las tormentas nacidas de estos horrores han acabado desde

³⁵² Instrumento de piel o de madera para guardar las flechas de los arqueros. También se le llama aljaba.

³⁵³ Ataque sorpresa a posiciones enemigas con el fin de capturar esclavos, método practicado por grupos musulmanes.

hoy en el Mandé.

¡Qué prueba la del tormento!

Sobre todo cuando el oprimido no puede recurrir a nadie.

al esclavo no se le tiene consideración, en ninguna parte del mundo.

Las gentes de antes nos dicen: “El hombre como individuo

hecho de huesos y de carne, de médula y de nervios,

de piel recubierta de pelos y de cabellos,

se nutre de alimentos y de bebidas;

pero su 'alma', su espíritu vive de tres cosas:

ver lo que quiere ver,

decir lo que quiere decir,

hacer lo que quiere hacer.

Si carece de una sola de estas cosas,

sufrirá y con seguridad se marchitará”.

En consecuencia, **los cazadores declaran:**

a partir de ahora, todos son dueños de su persona,

a partir de ahora, cada uno es libre de sus actos,

cada uno dispone de los frutos de su trabajo.

Éste es el juramento del Mandé, que todo el mundo lo oiga.

Fuentes de consulta

Adonon, Akuavi, "Un enfoque antropológico como herramienta metodológica en el estudio de África negra", en *Revista de Relaciones Internacionales*, Núm. 99, septiembre-diciembre de 2007, CRI-FCPyS, UNAM, pp. 187-199.

Adonon, Akuavi y Adonon, Fabien, *Escrito en las nubes. Inmanencia de la tradición oral en África negra*, UNAM, México, 2009, pp. 85.

Adonon, Fabien, *Estudios africanos*. 3 volúmenes, UNAM, México, 2003

Agüero, Celma (coord.), *África. Inventando el futuro*, El Colegio de México, México, 1992, pp. 201.

Akingjogbin, I.A. (et.al) (trad. Catarina Molina), *El concepto del poder en África*, SERBAL/UNESCO, Barcelona, 1983, pp. 178.

Anta Diop, Cheikh, *L'unité culturelle de l'Afrique noire*, Presence Africaine, Dakar, 1982, pp. 219.

Arenal, Celestino del, *Introducción a las Relaciones Internacionales*, Tecnos, Madrid, 1995, pp. 450.

Audio *Perspectives*, programa de radio, 2014.

Camara, Ery, *Arte animista*, SAHOP, México, 1970.

Carreau, Sylvain, "Lengua, etnia y construcción nacional en África Negra: el caso de Zaire", en *Estudios de Asia y África*, XXII, 2, El Colegio de México, México, 1987, pp. 195-230.

Cissé, D., M.M. Diabaté y K.M. Diabaté, *La dispersión des mandenka*, Éditions populaires, Bamako, 1970, p

Cissé, Youssouf Tata., *La Charte du Manden. Du serment des chasseurs à l'abolition de l'esclavage (1212-1222)*, Editions Triangle Dankoun, tomo 1, Lisboa, 2015, p. 186.

Cissé, Y.T. y Wa Kamissoko, *La grande geste du Mali. Des origines à la fondation de l'Empire*, Ed. Khartala, Paris, 2000, pp. 426.

Cissé, Y. T. y Jean-Louis Sagot-Dufauvroux (trad), *La Charte du Mandé et autres traditions du Mali*, Ed. Albin Michel, Paris, 2003.

Colleyn, Jean-Paul et Danielle Jonckers, '*Ceux qui refusent le maître: la conception du pouvoir chez les minyanka du Mali*', Cambridge University Press, Africa: Journal of the International Africa Institute, vol. 53, núm. 4, N.Y., 1983, pp. 43-58.

Conrad David y Frank Barbara, *Status and identity in West Africa: nyamankalaw of Mande*, Indiana University Press, 1995. (en línea)

Creus, Nicolás, *El concepto de poder en las relaciones internacionales y la necesidad de incorporar nuevos enfoques*, Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad de Chile, no. 175, 2013, pp. 63-78.

Dallanegra Pedraza, Luis, *Realismo-Sistémico-Estructural: La Política Exterior como "Construcción" de Poder*, (Córdoba, Argentina, Edición del Autor, 2009). Revisado en <http://luisdallanegra.bravehost.com/Realismo/capitu6.htm>

Deleuze, Gilles (José Vázquez Pérez trad.), *Foucault*, Ed. Paidós, México, 1987, pp.170.

De Peretti, Cristina, *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 208.

Der Derian, James, *Critical Practices in International Theory. Selected Essays*, Ed. Routledge, N.Y., 2009, pp. 316

Devetak, Richard, "Postmodernism", en Scott Burchill y Andrew Linklater (et.al.), *Theories in International relations*, Palgrave MacMillan, New York, 2005, pp. 181-208.

Diouf, Djibril, *Étude comparée des principales versions de la tradition orale relative a l'empire du Mali*, Mémoire de maitrise (dir. Abdoulaye Bathily), Faculté de Lettres et Sciences Humaines, UCAD, 1986-1987, pp. 124.

Djian, Jean-Michel, *Les manuscrits de Tombouctou. Secrets, mythes er réalités*, Ed. JC Lattès, España, 2012, pp. 183.

Douglas, Mary (et. al.), *Mundos Africanos. Estudios sobre las ideas cosmológicas y los valores sociales de algunos pueblos de África*, FCE, México, 1975, pp. 349.

Eglash, Ron, *Sobre fractales africanos*, TED Global, 2007 (en línea).

Ellis, Stephen y Haar Gerrie (trad. Francisco Ramos), *Mundos de poder. Pensamiento religioso y práctica política en África*, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2005, pp.299.

Evans-Pritchard, E. E., *Los nuer*, Anagrama, Barcelona, 1977, pp. 288.

Fall, Yoro K., *L'Afrique a la naissance de la cartographie moderne (14eme/15 eme siecles: les cartes majorquines)*, Karthala, Paris, 1982, pp.295.

Gili, Alicia (ed), *Más allá de estado. Pueblos al margen del poder*, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2002, pp. 191.

Hampaté Bâ, Amadou, "Los archivos orales de la historia", *El correo de la UNESCO*, México, D.F., agosto-septiembre, 1979, pp. 17-23.

Heller, Hermann (trad. Luis Tobío), *Teoría del Estado*, FCE, México, 1972, pp. 398.

Historia General de África, Tecnos/UNESCO, Madrid, vols. 1, 3, 4., 198

Kane, Ousseynou, *Surdetermination ideologique et pouvoir politique: les institutions de l'absolu en Afrique noire precoloniale*, UCAD, Dakar, 1980-81, pp. 335.

Kanouté, Dembo, *sin título, sin editorial, sin fecha*.

Keohane, Robert y Joseph Nye, *Poder e Interdependencia. La política mundial en transición*, GEL, Buenos Aires, 1988, pp. 305.

Kiné Camara, Fatou, *Pouvoir et justice dans la tradition des peuples noirs. Philosophie et pratique*, L'Harmattan, París, 2004, pp. 246.

Ki-Zebo, Joseph, (trad. Carlo Caranci), *Historia del África negra. De los orígenes al siglo XIX.*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, pp. 523.

Ki-Zerbo, Joseph y Bubu Hama, "Tiempo mítico y tiempo histórico en África" en *El Correo de la UNESCO*, México, D.F., agosto-septiembre, 1979, pp. 12-16.

Kourouma, S.Y., *Le Mandé de nos ancestres, sin fecha*

Las rutas del hierro en África, UNESCO, París, 2000, pp. 36.

Lévi-Strauss, Claude, *La pensée sauvage*, PLON, 1962, p. 348.

Lucas, A. J., *Considérations sur l'ethnique maure et en particulier sur une race ancienne: les Bafours*, Journal des africanistes, tomo 1, fascículo 2, 1931, pp. 151-134. (en línea). http://www.persee.fr/doc/jafr_0037-9166_1931_num_1_2_1508.

Madina, Ly, *Contribution a l'histoire de l'empire du mali (XIIIe – XVIe siècles): limites, principales provinces, institutions politiques*. Thèse du doctorat. UCAD, Dakar, 1972, pp. 328.

Maquet, Jacques, *El poder negro en África*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1971, pp. 254.

Maquiavelo, Nicolás (trad. Miguel Ángel Granada), *El Príncipe*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, pp. 170.

Masseron, Jean Paul, *Le pouvoir et la justice en Afrique noire francophone et à Madagascar*, 1966.

M'bokolo, Elikia y Jean Loup Amselle, *Au coeur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et état en Afrique*, Éditions la découverte, Paris, 1985, pp. 225

Morgenthau, Hans J., *Política entre las naciones. La lucha por el poder y la paz*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, 1986, pp. 718.

Niane, Djibril Tamsir, *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Présence Africaine, Paris, 1960, pp. 155.

Perrot Dominique y Roy Preiswerk, *Etnocentrismo e historia (América indígena, África y Asia en la visión distorsionada de la cultura occidental)*, Ed. Nueva Imagen, México, 1979, p. 397.

Person, Yves, "Les Manding dans l'histoire", en *Etudes Africaines. Offertes à Henri Brunschwig*, Ed. EHESS, Paris, 1982, XXVIII, pp. 426

Rawls, John (trad. Ma. Dolores González), *Teoría de la justicia*, FCE, México, 2012, pp. 549.

Rouch, Jean, *Les Songhay*, Presses Universitaires de France, Paris, 1954, pp. 100

Sarquís, David, "¿Qué podemos esperar los internacionalistas del estudio de la historia?", en *Perspectiva Integral*, año 3, otoño 2015, no. 5, ITESM-Campus EDOMEX, pp. 78-88.

Shwarzenberger, Georg, *La política del poder: Estudio de la sociedad internacional* (trad. de Julieta Campos), FCE, México, 1960, pp. 812

Tall, M.L., *L'empire du Mali. Contribution à l'histoire de l'Empire du Mali, (XIIe-XVIe siècle)*, N.E.A., Dakar-Abidjan, 1977.

Verdier, Richard, "Critical reflections on the ideas of law and power in pre-colonial Africa. Terminological and conceptual problems", *Symposium on "The educational process and historiography in Africa"*, Dakar-Senegal, 25-29 January, UNESCO, Paris, 1982.

Weber, Max, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* (trad. José Medina E., et. Al.), FCE, México, 1964, pp. 1245.