

PONENTES Sueños traicionados. África 1960-2010

Simon Njami (1962) es escritor, crítico de arte y comisario de exposiciones. Entre sus proyectos expositivos más recientes destacan "Africa Remix" (2004-2006); el primer Pabellón Africano en la Bienal de Venecia (2007), y "Un sueño útil: 50 años de fotografía en África" (2010). Njami ha sido cofundador y redactor jefe de *Revue Noire* y director artístico de las "Rencontres Africaines de la Photographie" de Bamako. Su última obra publicada es una biografía de Leopold Sédar Senghor (París, Fayard, 2007).

Françoise Vergès (1952), politóloga, es consultora del Center for Cultural Studies, Goldsmiths College, University of London; directora del programa científico y cultural del proyecto de Maison des civilisations et de l'unité réunionnaise, y presidenta del Comité pour la Mémoire et l'Histoire de l'Esclavage. Entre sus publicaciones recientes se hallan *Fractures postcoloniales* (París, La Découverte, 2010); *La Mémoire enchaînée. Questions sur l'esclavage* (París, Albin Michel, 2006), y *Nègre, je suis, Nègre je resterai. Entretiens avec Aimé Césaire* (París, Albin Michel, 2005).

Donato Ndongo-Bidyogo (1950), escritor, periodista y político ecuatoguineano. Ha sido director adjunto del Centro Cultural Hispano-Guineano de Malabo; director del Centro de Estudios Africanos de la Universidad de Murcia, y profesor visitante de la Universidad de Missouri. En 1983 fundó, junto con Severo Moto, el Partido del Progreso de Guinea Ecuatorial. Exiliado en España desde 1994 por su oposición al gobierno de Teodoro Obiang, es ministro de Asuntos Exteriores en el Gobierno de Guinea Ecuatorial en el exilio, con sede en Madrid. Autor, entre otras, de las novelas *Las tinieblas de tu memoria negra*, *El metro* y *Los poderes de la tempestad*, todas ellas en Ediciones El Cobre.

Ben Okri (1959), poeta, autor de los libros *An African Elegy* (1992) y *Mental Flight* (1999); novelista, con las obras *The famished road* (*El camino hambriento*, Ed. La otra orilla), premio Booker 1991, primer volumen de una trilogía completada con *Songs of Enchantment* (1993) e *Infinite Riches* (1998); *In Arcadia* (2002), *Starbook* (2007), y ensayista (*A Way of Being Free*, 1997). Su obra más reciente, *Tales of Freedom* (2009), reúne poesía y narrativa. Doctor *honoris causa* por las universidades de Westminster (1997) y Essex (2002), Ben Okri es actualmente vicepresidente de la sección inglesa del PEN International.

SIMON NJAMI

A Useful Dream :

Photography as a metaphor of freedom and self-esteem.

J'ai emprunté le titre de cette exposition à mon ami l'écrivain Guinéen Tierno Monenembo. A cause de la poésie désespérée que j'y discerne. A cause de la puissance métaphorique qu'elle contient. Par cette manière d'oxymore. Comment un rêve peut-il devenir utile ? Comment quelque chose d'aussi immatériel et d'aussi éthéré peut-il être ramené à la dimension très terre-à-terre de l'utilité ? André Breton, le grand Gourou du surréalisme, reprochait justement à l'art africain traditionnel son côté utilitaire et fonctionnel. En un mot, l'ancrage de la croyance dans une volonté d'immanence terrestre. C'est précisément sur cette volonté presque désespérée d'efficacité que je voudrais m'arrêter un instant. Le rêve a fonction de moteur. Dans cette acception, il est à la fois le synonyme de visions, d'inspiration, de désir... Il est à l'origine des grands chantiers et des grandes ambitions. C'est sans doute pour cette raison que dans son discours historique à Washington, Martin Luther King parla d'un rêve.

Il est d'ailleurs intéressant de noter que le rêve d'une Afrique libre prend ses racines aux Etats-Unis, porté par des intellectuels et des activistes noirs. Le pionnier parmi eux est un descendant d'esclaves. W.E.B. Dubois crassera le rêve panafricaniste dès l'aube du vingtième siècle et dans ses travaux universitaires, aura pour objet de démontrer que les nègres ont une âme et qu'aucun déterminisme ne les condamne à être esclaves ou prolétaires. Dubois passera très vite de la théorie à la pratique en participant à la création du NAACP, en rédigeant des articles critiques sur la colonisation et en organisant avec une obstination admirable des congrès panafricains. Il sera également aux côtés des acteurs de la Renaissance de Harlem dans les années, lorsque ce groupe d'intellectuels et d'artistes noirs décident de définir une esthétique négro-africaine original. Il me faut, à côté de cette figure presque mythique qu'est Dubois, évoquer également le nom de Marcus Garvey qui conçu le projet d'affréter des bateaux pour ramener les Noirs sur la terre de leurs ancêtres : l'Afrique.

Lorsque Senghor et Césaire, se rencontrent à Paris à l'École Normale Supérieure dans les années vingt, ils n'ont pas conscience du rôle que les mouvements américains joueront dans leurs réflexions et dans leurs actions. Les deux jeunes sont des sujets coloniaux, l'autre de la Martinique, l'autre du Sénégal et trouvent immédiatement, l'un dans l'autre, une fraternité qui leur donnera la force et les moyens de rêver leurs pays tels qu'ils souhaitaient le voir. Ils se donnent pour mission, dès les années trente, de rompre le joug qui pèse sur les colonies. Cette mission, presque messianique, il la baptiseront Négritude : « ... nous étions tourmentés par les mêmes angoisses et, par-dessus, déprimés par les mêmes problèmes... notre jeunesse n'était pas banale... Elle était marquée par lancinante question, qui suis-je ? Pour nous, ce n'était pas

une question de métaphysique, mais de vie à vivre, une éthique à créer, des communautés à sauver. Nous essayâmes de répondre à cette question. A la fin, notre réponse fut la Négritude. »¹ Ainsi, c'est au sein de l'école qui forme l'élite de la France (Georges Pompidou, future président français est l'un des condisciples des deux amis) que va naître la révolte. Une révolte qui prend d'abord, bien entendu, la forme d'un rêve.

Un rêve que les deux nègres s'appliqueront à rendre réel grâce aux armes miraculeuses : « C'était dans les années de l'entre-les-deux-guerres. Quelques dizaines d'étudiants africains s'étaient réveillés parmi d'autres jeunes gens – des Antillais –, comme eux dépouillés, nus et noirs. Ils avalent, des années durant, récité « leurs ancêtres les Gaulois » et décliné la rose avec les Roses-d'oreilles. Voilà qu'on leur en faisait le reproche, et de leur apprendre qu'ils n'avaient pas de patrimoine, qu'ils ne sauraient jamais bâtir, tels des enfants sur la plage, que des maisons d'imitation de sable. Mais voilà que les assises de l'Occident étaient ébranlées, que de vigoureux penseurs livraient bataille contre la Raison, tandis que les francs-tireurs surréalistes, infiltrés derrière les lignes ennemies, attaquaient les P.C. de la Logique avec les armes miraculeuses de l'Asie et de l'Afrique... »² Ici, Senghor à dessein l'origine de ces fameuses armes miraculeuses, puisqu'il les retire de l'Occident pour les ancrer en Afrique. Toujours est-il que c'est à la formation qu'ils reçoivent, aux livres qu'ils lisent (tous écrits par des Européens, à l'exception des ouvrages de Dubois), qu'ils se forment. Parmi ceux que Senghor appelle les francs-tireurs, il me semble important de citer l'ethnologue allemand Léo Frobenius qui, à travers son ouvrage sur la civilisation africaine, a libéré les deux amis de tout complexe.

Il ya le rêve de Frantz Fanon, héros romantique par excellence, qui, non content d'avoir rédigé des ouvrages qui sont aujourd'hui encore des références, a tenu à participer au combat de libération du peuple algérien. 1960, va marquer un tournant délicat. C'est l'année de la mort de Dubois qui aura son rêve de mourir en Africain se réaliser, puisqu'il acquerra la nationalité ghanéenne en 1957, dès l'indépendance du pays de Nkrumah. Les années 1960 marquent un tournant crucial, puisque les toutes nouvelles nations africaines vont devoir passer du rêve à la réalité et se confronter à la fameuse opposition entre le principe de désir et celui de réalité. Au moment de leurs indépendances, chacune des nations africaines est encore portée par ce rêve-là, galvanisée par ce rêve-là qui transformerait le continent en un espace où il ferait bon vivre, où la liberté, l'égalité, la fraternité, la paix, la justice la prospérité, en un mot le bonheur, serait à la portée de tous, serait un droit inaliénable. La notion d'espace est à comprendre ici comme un concept à la fois physique et mental. Elle recouvre un champ d'investigation qui va bien au-delà de la simple géographie, et surfe aux limites de la psychologie et de la

¹ Aimé Césaire in *Le Soleil* (quotidien national sénégalais), 4 mars 1976

² Léopold Sédar Senghor, *Liberté 1. Négritude et Humanisme*, Paris, Seuil, 1964

psychanalyse. Pour envisager son application au champ du continent africain, et plus spécifiquement, à celui des pratiques artistiques contemporaines qui y voient le jour, il faut en déconstruire les différentes implications par un travail historique. Une histoire quasi immédiate, puisqu'elle s'étale grossièrement sur une cinquantaine d'années, ajoutant à la notion d'espace son indispensable corollaire qui est le temps.

Le temps colonial a défini les frontières d'un espace africain factice, puisque les contours de ce dernier ont été définis de manière exogène, en fonction de déterminants politiques qui n'avaient que peu à voir avec les populations concernées. Ainsi, alors que géographiquement le continent affichait une unité tectonique, le découpage qui a été fait selon les intérêts des puissances "occupantes" à la conférence de Berlin, a contribué à morceler ou à balkaniser, selon l'expression de Léopold Sédar Senghor. Les Africains vont s'essayer, dès la veille des indépendances, à reconstituer cette entité perdue, même si les outils qu'ils ont jusqu'à ce jour utilisés se sont avérés inadaptés. Parce qu'ils ont eu l'intuition qu'il ne pouvait pas exister d'espace sans centralité avérée, comme le souligne Homi Bhaba : « Si dans notre théorie voyageuse, nous sommes ouverts à la métaphoricité des peuples de communautés imaginées –migrantes ou métropolitaines-, nous découvrirons que l'espace du peuple-nation moderne n'est jamais simplement horizontal. Leur mouvement métaphorique exige une sorte de « duplicité » dans l'écriture ; une temporalité de représentation qui se déplace entre formations culturelles et processus sociaux en l'absence d'une logique causale centrée. »³

La notion de « métaphoricité » renvoie à une virtualité de fait. L'Afrique contemporaine se distingue précisément dans l'impalpable immatérialité de la « communauté » imaginée. Une construction intellectuelle, en quelque sorte, que les politiques tentent depuis une cinquantaine d'années, sans grand succès, de transformer en une réalité concrète et tangible. L'Afrique au lendemain des indépendances est le résultat d'une négociation exogène entre les puissances coloniales. Ainsi, paradoxalement, ce continent s'est trouvée face à une multitude de centres exogènes qui correspondaient à la cartographie coloniale. Les centres étaient hors du continent et s'appelaient métropoles. Sans doute cette appropriation par autrui de la centralité africaine a-t-elle contribué à la structuration d'un chaos qui allait devenir le principal mode de fonctionnement pour les uns et pour les autres. Les décisions prises en métropole n'avaient aucune réelle matérialité, puisque ceux auxquels elles étaient sensées s'appliquer n'étaient pas habilités à discerner et encore moins à en discuter la logique.

D'où, malgré le grand souffle d'espoir suscité par les libérations, une certaine confusion, au lendemain des années soixante où un grand nombre de pays accédèrent à l'indépendance, qui se fit jour au moment

³ Homi K. Bhaba, *Les lieux de la culture*, Paris, Payot, 2007, p. 226

de définir ce que pouvait être l'Afrique. Cette difficulté, même si les termes du débat ont largement évolué et que nombreuses tentatives ont été menées, demeure aujourd'hui la pierre d'achoppement de toute discussion axée sur le continent. Politiquement, cet espace africain s'est transformé en un espace virtuel, par la force du rêve de renouveau qui animait les premiers leaders continentaux. Une organisation comme l'O.U.A, aujourd'hui Union Africaine, n'avait d'autre fonction, finalement, que de matérialiser une réalité qui n'avait aucune consistance. Les différentes politiques engagées ont échoué à modeler ce que Fanon avait appelé l'homme nouveau, car cet homme n'avait de nouveau que cette liberté fraîchement acquise : « La décolonisation ne passe jamais inaperçue car elle porte sur l'être, elle modifie fondamentalement l'être, elle transforme des spectateurs écrasés d'inessentialité en acteurs privilégiés, saisis de façon quasi grandiose par le faisceau de l'Histoire. Elle introduit dans l'être un rythme propre, apporté par les nouveaux hommes, un nouveau langage, une nouvelle humanité. La décolonisation est véritablement création d'hommes nouveaux. Mais cette création ne reçoit sa légitimité d'aucune puissance sur naturelle : la chose colonisée devient homme dans le processus par lequel elle se libère. »⁴ La « chose colonisée » est-elle vraiment devenue homme en proposant et en inventant d'une nouvelle manière d'appréhender le monde ? Si nous pouvons exprimer quelques doutes (malgré le réel travail de réappropriation) sur le résultat de ce que nous proposent les politiques, c'est sans doute dans le champ intellectuel et artistique que ces aspirations ont trouvé leurs traductions les plus convaincantes. Nous verrons plus tard de quelles stratégies ils se sont servis pour parvenir à un état réellement *post-colonial*, c'est-à-dire un état libéré des pesanteurs du passé.

Les indépendances sont arrivées comme une libération. Dans certains pays, elle a été conquise de haute lutte, dans d'autres, elle fut le fruit d'un processus de négociation. Dans un cas comme dans l'autre, elle suscita un espoir à travers toute l'Afrique, que la dure réalité économique et politique, historique, allait faire voler en éclats. « Les pères des Indépendances », comme il est coutume d'appeler les premiers dirigeants des pays africains libérés, avaient une vision pour leurs pays. Ils avaient soif d'émancipation et d'expérimentation. Ils avaient hâte de bâtir des pays, d'accompagner des peuples auxquels la fierté avait enfin été rendue. Cette période de prolifération théorique a donné naissance à la notion panafricanisme qui elle-même a préludé à la création de l'Organisation de l'Unité Africaine qui allait devenir l'Union Africaine. Concevoir un événement commémoratif sur cette période, sans tenir compte de ces données politiques et historiques, serait une erreur. C'est la raison pour laquelle le champ de l'art restera toujours le plus pertinent pour percevoir les évolutions complexes et subtiles de toute société et, *a fortiori*, des sociétés africaines. Et la photographie, entre tous les supports

⁴ Frantz Fanon, *les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002, p. 40

visuels, est sans doute la forme la plus immédiatement palpable. Dès son arrivée sur le continent africain à la fin du dix-neuvième siècle, cette technique qui est parvenue à acquérir son autonomie et à évoluer dans le champ de la création a représenté le meilleur outil dans le processus d'émancipation et d'écriture d'une histoire endogène. Elle s'est chargée, parfois à son insu, de donner vie à cet « homme nouveau » que Fanon appelle de ses vœux en faisant entrer l'Afrique dans la production d'images endogènes. Des images où le sujet ne serait plus un être passif en proie aux désirs et aux fantasmes d'un regard extérieur, mais un acteur de sa propre biographie.

Le rôle de l'image, dans nos sociétés modernes, est surdéterminé par les codes dont l'objet essentiel est devenu la manipulation de celui auquel elle est destinée. Abreuvés de clichés plus globalisants les uns que les autres, nous avons, à force d'être en permanence confrontés à l'instrumentalisation plus ou moins subtile dont nous sommes devenus les objets, désappris à voir. À lire une image, non pas pour ce que l'on voudrait nous vendre, mais pour ce qu'elle exprime et qui n'est pas toujours manifeste. Car, qu'est donc l'image, si ce n'est le lieu par excellence d'une tentative ontologique de définition du visible ? L'art, qui se situe au cœur de ce débat, signifie donc, par essence, la séparation d'avec Dieu, ou encore, la célébration de la mort de Dieu. L'art est blasphématoire. Que représentons-nous, finalement, lorsque nous nous livrons à la tâche prométhéenne de voler le feu sacré ? La représentation ne peut être qu'interprétation, et c'est là tout son danger. Ainsi, nous pourrions dire que toute image nous renvoie à une matérialité triviale : « les images des objets se lient plus aisément aux images des objets que nous comprenons clairement et distinctement qu'aux autres images. »⁵ Dieu, dans ce cas, ne peut se contenter d'être sa seule reproduction, puisqu'il ne correspond à aucun objet que nous connaissons. Ce qui signifie, en d'autres termes, que toute appropriation d'une image est avant tout reconnaissance. Donc projection et subjectivité. Comme si le sens de l'image précède à sa propre existence. La lecture et l'interprétation que nous donnons à toute représentation est dès lors essentiellement culturelle, au sens où, les moyens dont nous disposons pour donner un sens à l'image qui nous est livrée dépendent du milieu dans lequel nous avons grandi, de notre compréhension des symboles et donc, de la lisibilité, pour nous, du message sous-jacent. Une image peut ainsi nous être inintelligible, parce que nous ne disposons pas des codes qui nous permettraient de la pénétrer et de la révéler. Voilà pourquoi Dieu ne peut être reproduit, parce qu'il est, par essence, immatériel.

Ainsi, les interdictions qui sont liées aux images dérivent-elles directement d'un code social, politique ou religieux clairement établi. La nudité, par exemple, se vit de manière différente selon les sociétés, et telle image qui

⁵ Baruch Spinoza, *Ethique*, traduction de Robert Misrahi, Paris, PUF, 1990

paraîtra banale ici encourra là, les rigueurs de la loi ailleurs. Il ne saurait y avoir d'images sacrées, puisque le sacré est, par définition, le contraire même du visible. De même que nous déchiffrons le sens des images à travers les codes dont nous disposons, de même chaque lecture qui peut en être faite devient une construction empirique, un artifice nourri de notre subjectivité. Sartre ne soutient pas autre chose, lorsqu'il affirme que : L'image (...) c'est une certaine façon qu'a l'objet de paraître à la conscience, ou, si l'on préfère, une certaine façon qu'a la conscience de se donner un objet. »⁶ Nous avons besoin, selon cette vision existentialiste du monde, de nous projeter. Il n'existerait pas d'objet sans conscience, c'est-à-dire, pas d'image qui ne serait investie d'une charge particulière. L'erreur des uns et des autres, parfois, est de s'imaginer qu'une image peut être gratuite, volée ou vraie. Sans concept, en un mot. Et que nous ne puissions pas mettre de mot qui traduirait notre intention ou notre émotion n'enlève en rien à l'écriture visuelle son contenu intrinsèque.

L'écriture visuelle, comme toute écriture, *a priori*, est un langage. C'est-à-dire a pour fin de communiquer à autrui ce que l'on ne maîtrise pas nécessairement soi-même. Ce langage qui, selon la définition de Henri Delacroix, est « un des instruments qui transforment le monde chaotique des sensations en monde des objets et des représentations ». Si cette définition s'applique à toute œuvre d'art, la photographie ou la vidéo, mediums à travers lesquels la représentation prend forme humaine, sont des vecteurs parfaits pour traduire ce qui ne peut pas être dit. Une certaine perte, inévitable est inhérente à cet exercice de traduction, car il n'existe pas de langage parfait. De langage qui serait à même de retranscrire intégralement ce monde de sensations toujours en mouvement, toujours insaisissable dans son essence même.

L'un des malentendus récurrents, dans le regard que l'on porte sur l'autre, et notamment dans celui que l'Occident a porté et porte encore sur les « autres », c'est l'illusion d'un langage universel qui renverrait à une communauté de fantasmes, ou du moins à une vérité essentielle. L'illusion scientifique de déchiffrer le monde et de le mettre en équation participe de cette même volonté qui conduit à objectiver ce qui ne peut l'être. Comment, en effet, retranscrire une bourrasque de vent ou un orage dans une langue qui puisse être comprise de la même manière aux quatre coins de la planète ? C'est l'illusion universaliste. La place de l'être, par exemple, dans les sociétés préindustrielles, est au cœur de ce malentendu qui oppose encore l'Occident au reste du monde. Mais encore une fois, comme pour Dieu, il ne faudrait pas confondre l'être avec son apparence, comme nous le rappelle Jean-Loup Pivin : « L'icône incarne non seulement l'être, mais le protège d'être autre chose que sa représentation. La photographie comme miroir du réel pourrait faire confondre l'être et son double, car justement il (elle ?) est réaliste, pourtant le double abstrait ne

⁶ Jean-Paul Sartre, *L'imagination*, Paris, PUF, 1949

se borne pas à représenter : il l'incarne dans une réalité plus globale. Peut-on y voir la facilité avec laquelle les personnes photographiées n'hésitent pas à se faire photographier costumées, voire travesties... ? »⁷

La philosophie profonde qui régit encore les peuples d'Afrique, au nord comme au sud du Sahara s'appuie essentiellement sur l'être. Sur l'essence incarnée plutôt que dans l'abstraction d'un monde mis en équation. La séparation toute chrétienne de l'être et de la nature est la pierre de touche de ce rendez-vous manqué. Le verbe, c'est-à-dire l'une des formes premières du langage, constitue la révélation même de l'être, dans le même temps qu'il opère sa mise à distance. Le visage que j'observe dans le miroir n'est déjà plus moi. De même que le portrait de moi réalisé par tel ou tel photographe n'est déjà plus moi. Il est quelque chose d'autre que je peux contempler à loisir et dont je peux saisir des traits qui m'échapperont dans le temps ordinaire où je ne m'apparais qu'en image de moi. C'est ce que Merleau-Ponty appelle la puissance voyante, qui, pour peu que nous y prêtions attention, peut s'apparenter à une expérience mystique : " Mon corps est à la fois voyant et visible. Lui qui regarde toutes choses, il peut aussi se regarder, et reconnaître dans ce qu'il voit alors l'"autre côté" de sa puissance voyante. "⁸ Cette expérience du dédoublement, dont nous verrons plus loin comment Sartre l'envisage, est au cœur même du concept du travail des photographes ici rassemblés, qu'ils en aient conscience au moment de leurs productions, ou que le résultat de leurs clichés soient le fruit d'une *conscience immédiate*, ou, pour le dire autrement, d'une « conscience instinctive ».

L'expérience d'être étranger à soi-même est commune à tous les peuples qui ont connu le joug de la colonisation. Alors que colonisés, ils ne vivaient le dédoublement que comme une perte, une absence d'une partie d'eux-mêmes, ils acquièrent, après les indépendances, la faculté de voir. Exercer en pleine connaissance ce talent nouveau n'est pas une mince affaire. Il s'agit dans un premier de désapprendre à se regarder comme un schéma immuable défini par le regard de l'autre. Ensuite, il s'agira d'investir soi-même son propre regard et de lui donner du sens, ce qui revient à se donner du sens. Le saisissement d'être vu, dont parlait encore Sartre en évoquant le pouvoir soudain qui était donné aux anciens colonisés de porter un regard objectif sur leurs colonisateurs est à prendre dans un sens double. Dans ce texte, qui annonce l'immanence de la décolonisation et l'émancipation des peuples qui jusqu'alors, avaient été les victimes, ou du moins les objets du regard de l'autre, Sartre souligne le fait de voir, c'est-à-dire la capacité à juger ou du moins à se construire sa propre opinion comme un élément fondateur de la liberté. Mais si le philosophe insiste sur l'humilité avec laquelle, désormais, l'Occident devait se considérer, il a omis de mentionner le fait que ce saisissement opère

⁷ Jean-Loup Pivin, *L'icône et le totem*, in Anthologie de la photographie africaine, Paris, Revue Noire 1998

⁸ Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1964

également pour le sujet voyant. C'est comme si, sortant d'une longue nuit de cécité, il s'ouvrait peu à peu au monde et à la magie de se découvrir tel qu'il ne s'était jamais envisagé.

La production de l'image, dans le siècle qui est le nôtre, est probablement le dernier lieu où peut pleinement s'exprimer notre liberté et notre individualité. Jusqu'à la fin du vingtième siècle, l'Occident a exercé un monopole de la faculté de voir, c'est-à-dire du pouvoir de décrire, donc définir le monde selon un point de vue hégémonique. Les photographies anthropométriques des indigènes du Sud du Sahara ou la photographie orientaliste, au Nord, participaient d'une volonté consciente de réduire toute humanité différente à un ensemble de clichés confortables qui insistaient sur l'altérité et l'exotisme. Ainsi, ces vieux livres d'écrivains voyageurs ou de géographes sont-ils pleins de galeries de portraits typiques, de scènes intemporelles dont les Noubas de Leni Riefenstahl sont un exemple parmi bien d'autres. Maîtriser sa propre image, c'est introduire dans notre monde des voix et des couleurs qui échappent à la globalisation et à l'uniformisation. C'est refuser d'être uniquement le fruit du regard de l'autre, mais d'apporter, comme une contradiction silencieuse, sa propre version de soi, selon ses codes culturels et son esthétique. C'est se réapproprier la mesure du temps qui, selon Merleau-Ponty : « demeure le même parce que le passé est un ancien avenir et un présent récent, le présent un passé prochain et un avenir récent, l'avenir enfin un présent et même un passé à venir, c'est-à-dire parce que chaque dimension du temps est traitée ou visée comme autre chose qu'elle-même, c'est-à-dire, enfin, parce que il y a au cœur du temps un regard (...) »⁹

Le mot clé ici, est le mot *regard*. Imaginons un instant que l'être humain soit assimilable au temps, et que les différentes phases de ce présent multiple auquel fait référence Merleau-Ponty ne soient rien d'autre que l'essence de l'humanité. Ainsi, dans une sorte d'Eternel retour du même, selon le fameux concept de Nietzsche, nous nous tentons vainement de définir un objet, l'homme, qui ne correspond jamais au moment où nous l'envisageons. Parce que, dès lors que nous l'avons figé, nous sommes déjà dans le passé et dans l'histoire. Comment dès lors définir l'avenir, si ce n'est par une extrapolation de l'instant vécu et une projection qui ne vaudra que par la force de sa subjectivité, par la force de l'éclairage de ce regard ? Parce que la force et la faiblesse de tout regard est d'être fragmentaire. D'être l'élément isolé d'un puzzle dont les contours généraux nous échapperont toujours, comme nous le rappelle Théodule Ribot : « avec l'image, étape intermédiaire entre le percept et le concept, la réduction de l'objet représenté à quelques caractères fondamentaux s'affirme plus encore. »¹⁰ Prendre conscience de l'impossibilité à

⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945

¹⁰ Théodule Ribot, *Evolution des idées générales*, 1897

représenter le réel permet d'accéder à la liberté du créateur. En photographie plus qu'ailleurs, cette distance est nécessaire, car c'est elle seule qui nous autorise, par la subjectivité de sa poésie, à atteindre une vérité qui ne souffrira pas de contradiction, parce que cette vérité ne prétendra jamais à l'universalité.

L'importance de l'image dans la propagande est là pour nous rappeler la fonction subliminale dont toute image est investie. Dans le miroir inversé que les peuples colonisés ont commencé à présenter aux mondes dès les années 50, on perçoit une amorce d'intériorisation et de déconstruction des images qui, jusque-là, avaient prévalu. Cette émancipation symbolique est passée par la politique et par les choix idéologiques qui traduisaient une volonté farouche de tourner la page coloniale et remettre en question les modèles prévalant, jusqu'alors érigés en vérités absolues. Cela se traduit par la politique du non-alignement et le flirt avec le régime de Moscou qui apparaît alors plus comme une alternative au modèle occidental que comme un véritable choix philosophique. Mais dans cette course à l'histoire qui s'engage dès les indépendances, les peuples anciennement colonisés sont peut-être passés à côté de l'occasion qui leur était donnée, dans l'urgence d'inventer des nations, de ce qu'Ernst Bloch avait nommé la question essentielle : la question en soi du Nous.

C'est cette question qu'aborde, en d'autres termes, Deleuze dans l'extrait cité plus haut. La complexe problématique du Nous renvoie à deux notions (toujours cette dualité de l'être), sans lesquelles il est difficile de se déterminer dans son essence : le groupe et l'individu. Le groupe, ce *nous* auquel Bloch fait référence, est un ensemble de groupes interdépendants qui forment ce que Deleuze appelle la « surface de contact », c'est-à-dire le champ du paraître. Le groupe familial, le groupe ethnique, le groupe religieux, le groupe national, le groupe continental etc., représentent autant d'ensembles par rapport auxquels l'individu doit trouver sa place. L'identité, car c'est de cela qu'il s'agit, devient la synthèse de ces différents ensembles dans une actualisation unique et singulière. Si être c'est se penser, pour reprendre Descartes, j'ajouterai que notre pensée détermine la manière dont nous apparaissions au monde. A côté de l'image exogène de nous-mêmes qui menace de nous cerner et de nous enfermer dans des archétypes, il y a l'image endogène qui demande à jaillir, pour exprimer ce que Delacroix appela le « monde chaotique des sensations ». Car si le langage a un sens, c'est bien celui-là. Mais comment traduire ce monde-là dans la réalité d'une image ? Comment transformer le chaos en un tout organisé et équilibré ? C'est le défi qui est lancé aux artistes contemporains d'Afrique. La question du Nous, au cœur de leur préoccupation, est une énigme qui semble ne devoir pas avoir de fin. Piégés dans le double piège du local et du global, il s'agit d'inventer un être hybride qui puisse répondre à la fois aux doléances des deux groupes. Car, la contemporanéité est nécessairement universelle.

La photographie et la vidéo autorisent, peut-être mieux que tout autre média, cette discussion ontologique parce que l'un comme l'autre, ils sont des médias d'incarnation. L'image ne peut exister sans une incarnation de quelque nature. Le corps devient alors le lieu de narration. Le corps intime, mais également le corps social, le corps de l'autre. Dans cette figuration qu'autorise vidéo et photographie, la mise en scène de soi permet d'exprimer, de façon tangible, une émotion qui n'a plus rien d'abstrait. Le moindre paysage devient une manière d'autoportrait et *prend corps*. Cette dualité que nous avons évoquée, devient un instrument avec lequel on peut jouer à l'envi. Le corps cesse donc d'appartenir à son propriétaire pour devenir la métaphore d'un Nous qu'il revient au « voyeur » d'appréhender. Il devient matière. Paradoxe, c'est son incarnation qui le transforme en idée, comme nous le rappelle Henri-Pierre Jeudi : « Les images du corps ne concernent pas le corps telle une entité isolée, elles adviennent simultanément comme images du monde. Et le langage ne permet d'organiser que des classifications arbitraires qui rendront le sens de l'interprétation toujours proche de l'illusion. Dans une certaine mesure, la collision des images du corps nous apprend qu'il n'y a pas vraiment de langage du corps. Les manières dont celui-ci est parlé implique déjà une négation de l'image par l'objectivation du sens qui lui est donné. »¹¹

Nul n'est besoin, ici, de revenir sur les images reçues, les typologies des races, parce que le corps auquel nous à faire est multiple. Il nous revient, si nous voulons envisager la réalité d'un *corps oriental*, par exemple, de lui donner une substance qui se dissocie des clichés. Le corps oriental n'est oriental que parce qu'il est revendiqué comme tel. Ainsi, ce n'est pas le corps seul qui nous adresse un message, mais la manière dont l'artiste va le mettre en scène. Le corps devient métaphore. Le corps, comme un paysage, et ceci n'est pas un hasard, devient métaphore. Toile vierge sur laquelle l'artiste transpose sa vision de notre humanité. Instrument de médiation par lequel l'artiste parle à l'autre, celui qui regarde et ne peut s'empêcher de qualifier, le corps est le premier élément concret par lequel nous sommes perçus. Il est le siège d'un conflit permanent parce qu'à travers lui se joue la question contradictoire de la perception. Il y a d'un côté l'image que nous envoyons aux autres et de l'autre, celle que les autres perçoivent de nous. Une image qui s'inscrit dans l'ordre de l'apparence. Maîtriser cette image dédoublée revient à y mettre, d'emblée, son âme. Pour éviter les malentendus, ou du moins les *mal vus* sous-tendus dans tout premier regard. Nous sommes ici dans le domaine de la représentation, c'est-à-dire, dans celui de *l'étant-dans-le-monde*. Celui où nous nous projetons aux autres tels que nous désirerions être vus. Où nous négocions les conditions de notre humanité, en évitant le piège tragique qui condamne Narcisse.

¹¹ Henri-Pierre Jeudi, *Le corps comme objet d'art*, Paris, Armand Collin/Masson, 1998

Le piège dans lequel sombra Narcisse n'est pas une chose dans laquelle tombera le photographe camerounais Samuel Fosso dont l'évolution de l'œuvre témoigne d'un détachement critique entre soi et soi. Si au début de sa carrière, il s'enferme dans une espèce de miroir sublimatoire de lui-même, une quête égotiste de soi à travers laquelle s'exprime une vision fantasmée, il évolue vers une autre forme de représentation qui elle, se détache de lui-même, même s'il en demeure le matériau de base, la figure commune à travers laquelle s'expriment les différents personnages qu'il incarne. Mais même à cette époque, à travers les personnages habillés, Fosso est toujours présent. Il n'a pas encore appris l'effacement et c'est lui avant tout qui est visible. Lui qui l'emporte sur ces autres lui-même qui ne sauraient être confondus avec le personnage principal. Et même si, à l'époque de ces portraits, Fosso ne donne pas encore de titre à ses œuvres, on les appelle volontiers « les années 70 ». Années charnières entre la naissance à soi et la conscience de l'art.

La série la plus récente du photographe par Samuel Fosso, « African Spirits », nous fait soudain entrer dans l'histoire. Une histoire avec laquelle, jusqu'alors, le photographe semblait se distancier. Dans « les années 70 » et les « Tati », il fait œuvre de sociologue. Avec « African Spirits » il entre dans la *grande histoire*. Une histoire qui renvoie aux rêves panafricanistes de la période précédant les indépendances. Les personnalités qu'il a choisies avec soin sont autant de figures légendaires qui ont marqué le cheminement intellectuel et politique de l'Afrique et, au-delà, l'histoire de ce que nous appellerons, faute de mieux, la négritude. Même si nous voyons des visages auxquels, selon notre familiarité avec les combats noirs nous pouvons attribuer des noms, nous sommes dans la métaphore. Dans l'abstraction que représentent des symboles. Fosso a totalement disparu. Les corps que nous voyons représentés ne sont plus le sien mais bien ceux de ceux qu'il incarne. Il devient image du monde, comme l'entendait Henri-Pierre Jeudy. Il n'y a, effectivement, aucun langage du corps en tant que tel. Les poses dans lesquelles sont immortalisés Nkrumah, King, Mohamed Ali ou Malcolm X, sont des références iconiques. Des formes iconiques qui, comme le célèbre portrait du Che, ne nous parlent plus des personnages représentés, mais d'une toute histoire, universelle, dans laquelle les références se mélangent pour former ce que l'on appelle une mémoire collective.

Le sens du corps doit échapper à sa nature première et brouiller les messages de son apparence. La référence, ou du moins le référent, est souvent l'étranger, l'autre. On ne se décrit pas pour des êtres proches mais pour ceux qui sont loin de nous. Ceux qui perçoivent de nous une image qui ne correspond pas nécessairement à notre sensibilité. Mon corps serait donc cet *atopos* dont parlait Barthes, qui correspondrait à une vérité singulière qui ne saurait être confondue avec celle des autres. Celle, ensuite, qui apparaîtrait comme une vérité à ceux qui ne me connaissent pas. Remettre en cause cette image figée et réfléchir à sa place dans le monde, suppose un travail d'ascèse qui commence avec soi-même. Il

s'agit de se replonger au plus profond de soi pour évaluer les différentes manières de se présenter. Un exercice quelque peu schizophrène, puisqu'il suppose une attitude de Janus, à la fois tourné vers l'intérieur et vers l'extérieur. C'est à ce dédoublement que Sartre fait référence, dans cette citation où il faut comprendre « Noir » comme « non-Blanc » ou « colonisé » : « Le héraut de l'âme noire a passé par les écoles blanches, selon la loi d'airain qui refuse à l'opprimé toutes les armes qu'il n'aura pas volées lui-même à l'opresseur ; c'est au choc de la culture blanche que sa négritude est passée de l'existence immédiate à l'état réfléchi. Mais du même coup il a plus ou moins cessé de la vivre. En choisissant de voir ce qu'il est, il s'est dédoublé, il ne coïncide plus avec lui-même. »¹²

Ne plus coïncider avec soi-même représente sans doute l'éveil à la conscience politique. Cela signifie tout d'abord que nous soyons capable de prendre avec nous-mêmes cette distance indispensable à toute révélation. En considérant notre corps et notre environnement comme des objets étrangers, il nous est plus aisé de parvenir à les restituer dans la totalité de leurs signifiés. Ce dédoublement suppose une maîtrise des paramètres par lesquels le monde est régi. L'acte de créer n'est plus l'acte gratuit et léger que certains ont voulu décrire, mais un engagement qui dépasse le simple individu, et transforme l'artiste en l'illustration vivante d'une singularité. Créer, c'est mettre à jour l'ultime dualité. Celle de l'art lui-même : « L'esthétique souffre d'une dualité déchirante. Elle désigne d'une part la théorie de la sensibilité comme forme de l'expérience possible ; d'autre part la théorie de l'art comme réflexion de l'expérience réelle. Pour que les deux sens se rejoignent, il faut que les conditions de l'expérience en général deviennent elles-mêmes conditions de l'expérience réelle ; l'œuvre d'art, de son côté, apparaît alors comme expérimentation. »¹³

C'est de cette expérimentation, de ce dédoublement et de cette quête de sens par les photographes africains qu'apparaît une définition endogène de soi et, peut-être, la meilleure traduction de ce rêve dont seul le souvenir demeure.

¹² Jean-Paul Sartre, *Orphée Noir*, préface à l'Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache, Paris, PUF, 1948

¹³ Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969



TEXTOS DE
SIMON NJAMI
FRANÇOISE VERGÈS
DONATO NDONGO-BIDYOGO
BEN OKRI



Fanon and the Question of Spoils

Françoise VERGÈS

CCCB and Casa Africa

October 6th, 2010

I have organized my talk as such:

- A short presentation of Frantz Fanon
- Fanon and the African Revolution
- Colonial Slavery and Lessons for Today Politics

First a warning: notions such as Africa, the "South" (yesterday the "Third World"), the "West," "Europe," must be approached with care. They must be contextualized and complicated.

I- Frantz Fanon

A Fanon was born on July 20th 1925 in Martinique, then a French colony, in a family of eight children. His parents were of modest background but not poor. Martinique was still deeply shaped by slavery and post-slavery colonialism, in other words, by racial hierarchy and strong inequalities. In 1943, Fanon joined the Free French Army. After the war, he returned briefly to Martinique, then went back to France and in 1947, started his studies in medicine at Lyon where he chose to specialize in psychiatry. In his first published article, he challenged the ways in which doctors interpreted North African workers' symptoms arguing they rested on racist assumptions. In 1952, he published *Black Skin, White Masks* which was ignored by the media and barely read at the time. His first post as a psychiatrist was in France but he wanted to work whether in Martinique or Africa. In 1954, he was sent to the hospital of Blida in Algeria where he deeply transformed the hospital, working with a new generation of psychiatrists, with nurses and the patients. A year later, the war for national liberation started. At Blida, Fanon welcomed wounded Algerian nationalists and joined the anti-colonial struggle. He resigned in 1956, refusing to serve a system

that dehumanized the Algerians and went to Tunis where the Algerian nationalists headquarters had opened. He wrote for *El Moudjahid*, the nationalist newspaper and was named ambassador of the nationalist government in the African countries. He also taught at the University of Tunis and continued his psychiatric practice at the hospital Charles Nicolle and in the military camps of the ALN. Fanon was present at the Conference of Afro-Asian Solidarity (1958, 1960) where he impressed the delegates with his speeches calling for a collective support to the Algerian armed struggle and for the unity of Africa: "Get Africa moving, collaborate in its organization, its regroupement, on revolutionary principles"¹. In 1960, upon learning that he had a form of deadly leukemia, he announced that he wanted to write something that would summarize his thinking on violence, Algeria, Africa and the revolution to come. *The Wretched of the Earth*, with the famous preface by Jean-Paul Sartre, was published after Fanon's death on December 6th, 1961, in a hospital of Washington D.C. Fanon's body was brought back to Tunis and he was buried, as he had wished, on Algerian soil by Algerian soldiers.

Two anthologies of his articles were also published after his death, *A Dying Colonialism* and *Toward the African Revolution*. His books became known some years after his death, especially *The Wretched of the Earth*. By the late 1970s, Fanon was no longer read as much. Texts on the Vietnam War, the Cuban Revolution, the fight against apartheid, the social and cultural movements, the collapse of the Soviet Union, the resistance against dictatorships in South America, the questions of memory, trauma, mass murder, genocides were at the center of debates. In the late 1990s, Fanon came back, in visual studies, in gender studies, in postcolonial studies. Renewed interest in his psychiatry, in his work on the body and representation, on the intrinsic violence of colonialism, on the experience of being "Black" led to a rereading of his texts.

Fanon never ceased to be a psychiatrist and all his texts are inhabited by his interest for the unconscious. He belonged to the generation of thinkers who argued that emancipation was not just the recovery of the territory but also the process whereby the individual could become free of psychic chains (fear, inferiority complex...).

¹ "Cette Afrique à venir," David Macey trans. In David Macey, *Frantz Fanon. A Life*. London: Granta, 2000, p.439. Macey's biography is as today the most complete and well balanced and informed biography of Fanon.

Fanon, who adopted the methods of institutional psychiatry, worked closely with nurses and patients. Speaking of institutional psychiatry, you may know about Fanon's debt to a psychiatrist from Catalonia, François Tosquelles. Indeed, the most important figure for Fanon in psychiatry was not Lacan per se but Tosquelles, a psychiatrist born in 1902 in the Catalan city of Reus. Tosquelles trained as a psychiatrist in Barcelona, read Lacan's thesis and organized a seminar on the relation between Marx and Freud. An active member of the Partido Obrero de Unificacion Marxista, Tosquelles served during the civil War on the Aragon front and was appointed in 1938 head of the Republican Army's psychiatric unit. In 1939, he crossed the Pyrenees and was interned in the Sept-Fonds camp. He was soon released and joined the psychiatric hospital of Saint Alban, which played an important role as a centre for the Resistance in France during WWII. Saint Alban was the laboratory for the experimentation and practice of "institutional psychiatry" which Fanon later adopted. Institutional psychiatry put the patient at the center of the cure. Group therapy was central and social life in the hospital was encouraged. Psychiatrists, nurses and patients worked together in non-hierarchical groups. The goal was to "humanize the psychiatric asylum" and to "reopen the patient toward society."² Fanon, who did his internship at Saint Alban and met Tosquelles, applied the principles of institutional psychiatry at the hospital of Blida, Algeria and with the soldiers of the Algerian Army of Liberation in Tunisia. Yet, Fanon added to institutional psychiatry, helping the patient to return to social life the objective of creating a "new man," free of ambivalence, weakness and ambiguity. The "disappearance of colonialism," he wrote, "was also the disappearance of the colonized." Institutional psychiatry was also meant to help colonized men to regain a masculinity wounded by colonialism which had described them as weak, emasculated, unbalanced. Fanon's messianic message, with its Christian tone and revolutionary romanticism, produced a powerful yet ultimately flawed discourse about emancipated masculinity. He suggested an autonomous self, uninhibited by the ties of desire and love, except for the abstract love of the undifferentiated oppressed.

His idealization of the peasantry, of "the" people, of those who supposedly had not been contaminated by colonialism, had remained "pure," led to the concrete erasure of difference and repression of minorities. The question raised here is: is it possible to

² *Humaniser l'hôpital psychiatrique*, collective essays in *Esprit*, vol 12, 1952

have emancipation without idealization? Can we have hope, utopia without idealization? To Fanon, a clear break with the past was necessary. "I am my own foundation," he wrote in *Black Skin, White Masks*. Kateb Yacine, the Algerian poet and writer who witnessed as a boy the massacres of Algerian civilians at Sétif in 1945 warned that the ancestors tend to return to avenge themselves with ferocity if they are ignored. Past, present and the imagined future blend to construct a temporality in which we move. Myths, stories of courage and ardor, hope and disappointment, recklessness and bitterness, resilience and patience cohabit and challenge a narrative of idealized pure forces.

Idealization is the process by means of which the qualities and value of an object (the people, the working class, the peasantry, the Nation...) are elevated to the point of perfection. To Freud, the process was heavily marked by narcissism, a "considerable amount of narcissistic libido overflows on the object," he argued. Melanie Klein's remarked on the defensive function fulfilled by idealization: there is an "extreme split between, on the one hand, an idealized good object endowed with all the possible virtues and, on the other hand, a bad object whose persecutory traits are by the same token of the most extreme kind."³ So my question again is: can we avoid this extreme split?

Idealization of a group went along with the idealization of the role of "violence." Fanon theorized the difference between violent armed struggle and non-violent struggle. One thing was sure: *not one* colonial country which renounced power following a sudden moral crisis. Not one. There were just a variety of forms of violence. Settlers' colonies were the most violent. Violence was inevitable in situations where the settlers' stubborn deafness and obstinate refusal to consider the rights of their neighbors, the colonized, led to an impasse. They did not want to share a territory their ancestors had occupied by force, and doing so they excluded themselves from the future. There was nothing romantic in all this. It is about assessing a reality. Ho Chi Minh once remarked that if Gandhi had launched his nonviolent campaign in Indochina, he would have been very quickly sent to heaven. He did not say that violence would radicalize the struggle but that Vietnamese were

³ "Idealization" in Jean Laplanche and J-B. Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, Donald Nicholson-Smith, trans., New York: Norton, 1973, pp.202-203

given no other choice. Anticolonial leaders always combined different strategies: armed struggle, diplomacy, general strikes, appeal to moral conscience, passive and active disobedience...

The history of decolonization varied according to time, space, history, society and culture. There was no obvious telos. It looked more like a story of sequences, where a diversity of claims, geopolitical tensions, legal constraints, forms of occupation, and forms of anticolonial organization constructed a broader context. Divergence and irregularity, plurality and overlap, the derangement of categories and the shifting of loyalties produced a vast variety of political form. The third world revolution was not a *homogenizing form*.

In 1926, at the International Conference for Peace that gathered anti-colonial people from around the world, the Indian delegation declared: "The first error of the European people is to understand international problems in European terms." This perception of a European deafness to the singularities of the world, of a European entrenched belief in its mission as a universal guide toward a civilized world has a long history. We can trace it back to the Haitian Revolution, to the slaves uprisings around the world, to the struggles of colonized peoples, to the Bandung Conference in 1955, to the Tricontinental Conference at Havana in 1966, and to current challenges to what is perceived as a hegemonic ideology immune to difference.

In his work, Fanon added to this indictment of Europe, and especially of France, his understanding of a civilization's narcissism. He foresaw that one of the most important conflict arising from the end of colonial empires would be the emergence of narratives that would challenge European narcissism and that Europe would respond with brutality, exactly *because* its narcissism has been wounded. "Western model is attacked in its essence and its finality," he wrote.⁴

The method Fanon used to analyze the colonial and the post-colonial situation announced the methods of postcolonial theory: one must apply a pluri-disciplinary approach, one must look at different elements and allow for fragments, traces, and the intangible. Nothing is linear and fully contained in a single frame. The notion of

⁴ *Toward the African Revolution*, op.cit., p, 125.

identity is too narrow unless one accepts that it is constantly reworked, subjected to passions and egotistic interests, that the unconscious matters. Memory is fickle, fallible but also a dynamic source for feelings such as fear, trauma, hope, references, and ideals. Narratives of emancipation have usually ignored these elements in their desire to unify. Fanon's work reflects both aspects, his desire to unify the "wretched of the earth" under one banner and his knowledge of the singularity of the individual. The tension between these two poles in Fanon reveals a tension at the heart of the generation of decolonization, they were the "sons" (the genealogy usually is traced to fathers, mothers do not appear) of the European Enlightenment *and* the sons of their native land. The navigation between these two loyalties produced important work, showing the inevitable complexity of the colonial legacy, the existence of a "double consciousness." Moving between overarching abstractions *and* the exceptional was the way to deal with contradictory *and* connected heritages – aspiration to independence, desire for a clean rupture (Fanon declared that "the struggle is at once total, absolute"⁵) *and* the European discourse on liberty, equality, fraternity adopted as a frame of references, writing in the language of the colonizer, reading works by the colonizers... It acknowledges the fact that the colonized was by necessity and fact, multilingual, hybrid, traveling across borders and territories. Fanon's contradictions were the contradictions of anti-colonial emancipation: the desire to be free of encumbering legacies *and* the fact that one inherits encumbering legacies.

II- Colonial Slavery and Lessons for Politics Today

*Colonialism and its derivative do not, as a matter of fact, constitute the present enemies of Africa. In a short time, this continent will be liberated. For my part, the deeper I enter in the cultures and the political circles, the surer I am that the great danger that threatens Africa is the absence of ideology (...). The people, the people who had given everything in the difficult moments of the struggle for national liberation wonder, with their empty hands and bellies, as to the reality of their victory.*⁶

⁵ Frantz Fanon, *Towards the African Revolution*. Haakon Chevalier, trans. New York: Grove Press, 1967, p.43. Thereafter, *TAR*.

⁶ "This Africa to Come," in *TAR*. pp.177-190, p.186-187.

Fanon was convinced that the end of European colonialism in Africa was inevitable but he did not see it as the end of economic dependence and the advent of basic rights to its populations and democracy. He saw in the emerging national middle class the greatest threat to independence. He warned about their "appetites" no longer hindered by the colonial power, that they would "conduct political affairs like their business."⁷ Their predatory practices and their complicity with an economy of spoils would bleed the continent. If he could talk of "A Dying Colonialism,"⁸ Fanon knew that it was giving birth to new contradictions, new conflicts, and new emergences. Independence announced a new *era* but it was better to be cautious of the dream of a new *dawn* and to remind ourselves of Gramsci's remark that "the old world is dying and the new struggles are to be born: now is the time of the monsters." Be monsters must not be feared. They are elements of politics and struggles.

In his analysis of Africa, Fanon chose to ignore the history of the continent. He feared the weight of the past, whether when he was talking of Martinique, Algeria or France. To him, the present was a promise of intensity and galvanizing possibilities, the future a promise of more enticing prospects rendered even more attractive because of lurking dangers. The past was inhabited by oppressive ghosts and persecuting ancestors who took pleasure in closing the access of new generations to history. Fanon's fears cannot be dismissed. Examples abound about the ways in which the past is manipulated to foreclose the present. But the history of the African continent is not just a site for a dreamed golden age, illusory grandeur and compensatory narratives but also a site to learn how to deeply challenge hegemonic cartographies of the world. I see already two challenges: questioning the north/south axis and de-linking slavery from humanistic discourse and bringing it back into politics and economy. Questioning the north/south axis: the history of the African continent did not start with colonial conquest and did not end with decolonization, it was at the center of a series of globalization whose routes ran south-south, east to west (west not being "the" west) and which produced centers and peripheries. Learning about these layers of signification, this dynamic creation of cities, contact-zones, processes of exchanges, encounters, creolization also question our own assumptions about

⁷ Frantz Fanon, *Toward the African Revolution*, New York: Grove Press, 1967. Trans Haakon Chevalier, p.186. Thereafter, *TAR*.

⁸ Title of an anthology of Frantz Fanon's articles, published by Grove Press, 1965.

space and time, about our own cartography of the world. I will not dwell too long on this aspect, on which I have been working in the last ten years, but on the other aspect, de-linking slavery from humanistic discourse and bringing it back into politics and economy.

Colonial slavery was a defining moment for modernity. We can learn much about current forms of exploitation by looking at slave trade and bondage. Colonial slavery refers to the four centuries (16th-19th) when European powers with the complicity of African slave traders and kings organized the most massive forced migration of people across an ocean. Millions of children, women and men (mostly men, colonial slavery was deeply gendered) captured on the African continent were deported to the European colonies in the Caribbean, the Americas and the Indian Ocean. In the last decades, historians have renewed our understanding of a "catastrophe" that lasted centuries and affected continents, the law, the arts, philosophy, literature, music, techniques, food, beliefs... The cartography of the world was deeply transformed.

The legacies of slavery are complex and multiple: experience of exile and deportation, despair and resistance, creation of new cultures, beliefs, cultures, knowledge (witness Creole cultures). Slaves contributed to the extension of democracy and human rights with their relentless struggle against bondage and for freedom. The abolitionist movement was among the first transcontinental movement for human rights. And Africa was one site of this global transformation.

Slavery drew on a global level the contours of an economy still with us that fabricates disposable people, that is very reactive to the financial value of an object and can therefore rush to new prospects, that is not interested in the long term and even less to the general interest, to the commons. The African historians Ibrahima Tioub and Boubacar Barry have shown how slave trade and its corollary, warfare between states "were a permanent part of a situation of chronic violence imposed within each state by the existence of a military aristocracy." Slave trading became a "royal monopoly based on violence," it deepened practices of servility and because of the

chaos it provoked led to famines that fed the slave trade in a murderous cycle.⁹ Centuries of trafficking in human beings – a very profitable commerce for individuals, mercenaries, armies, kings, merchants, bankers, small states...- produced a complexity of events, facts and emergences. African cities of refuge, revolts by slaves, revolts by groups which felt excluded from the benefits of a new market, creation of new languages, of new rituals, importation of new foodstuff, of new knowledge, of new identities, of new memories, myths...all this cannot be dismissed under the very narrow title of "slave trade." Historians have shown the diversity of actors and how colonial slave trade and slavery introduced to the African continent elements of a modernity tied to slave trade and slavery. Boubacar Barry has described the modernity of the factory where captives were transformed into slaves. "Slave traders and chiefs in Rio Nunez, Rio Pongo and Rio Cacheu kept large numbers of slaves ready for export on a permanent basis. To guard slave factories, they formed armies from selected slaves. They used the labor of these slaves for farm work in the rainy season, while waiting to sell them to slaving vessels in the dry season."¹⁰ Some factories housed as many as 5,000 slaves. They farmed for the slave vessels. Hence, the famous triangle of slave trade must be revised to show that African slave dealers were savvy, how much they understood all the components of the commerce in human beings. An economy of warfare which became the main business of ruling military aristocracies reinforced the status of royal slaves functioning as professional soldiers.¹¹

Though this is a brief, very brief overview of slave trade and slavery in Africa (I have not developed many aspects: diaspora, intercontinental trafficking...), what I have wanted to suggest is that slavery must be analyzed as a system that does not belong to "pre" history, to the "pre" modern. It is not just a story about victims and criminals, but about a social, cultural, economic system that has a capacity to piggyback on other systems, that has a capacity to reinvent itself, to morph. It is not either about cruelty inherent to "human nature." Rather, I propose to "free" slavery from the linear narrative of progress, from orthodox Marxism, or from abstract humanism and to look

⁹ See: Boubacar Barry, *Senegambia and the African Slave Trade*. Cambridge: African Studies, 1988.

¹⁰ Barry, p.117-118.

¹¹ Barry, 118.

at it for what it shows us about commerce, law, power. One of the lessons that I suggest for today for example is to look at the history of wars in Africa, beyond the framework of "ethnic wars," barbarism, or humanitarian emergency requires that we take the long view and look at the figure of the soldier, the poems that have celebrated his force and glory, the soldier as a political figure. What is the symbolic economy of the African war? In fact, what is *the African war*?

Another is to look at the economy of spoils and the fabrication of assent. During the "long night" of slave trade and slavery, predatory violence was the norm. Slaves who revolted knew that their fight was to the death because owners feared them as much as they feared the owners. No compromise could be found in a system that had so brutally marked a frontier between free and non free.

In the current political vocabulary, the term of predation is rarely used. It does not seem to fit with the discussion about conflict, negotiation, redress and power. It evokes the prey and the hunter, the defenseless victim and the ruthless attacker. As such, it might transform the field of politics into an arena of pure violence and no agency, a space where might is right, where there is no possibility of freedom. In any case, the politics of predation are seen as exceptional, belonging to pre-modern times, as the action of pre-modern forces, outside of history as progress and humanity. Yet, I want to argue that we must confront the existence of a politics of predation not as an exceptional event but as delimiting territories on which people are abandoned, transformed into disposable matter. I use "predation" for what it evokes, the transformation of a human being into a thing and of a territory into a place to plunder, an economy of organized violence where those who are brutally excluded from wealth rebel or kill blindly in an attempt "to matter." It is a metaphor for the politics of brutality and force legitimized by discourses adapted to local situations, reworked because of new emergences and ideological challenges. Slave trade and colonial slavery were the first massive experiments of a world predatory economy affecting commerce, international relations, the vocabulary of philosophy and culture, the notions of freedom, citizenship, the representations of work, the system of values... They also led to the emergence of global cosmopolitan cities as well as to the practices and processes of creolization embodied by the birth of Creole societies.

The ambivalence of the struggle against slavery testifies for the difficulty to articulate a political response to a system which is *morally* condemned for its abuses. On the one hand, compassion, empathy, identification with the victim; on the other, a tendency to avoid facing the complexities of a situation, of taking the time to understand the conditions that led to horror, to cruelty. The ethics of emergency – “Can you quietly witness such horrors? How can you justify remaining passive in front of such suffering?” – impose an economy and a politics of intervention which foreclose a time to reflect.

The ambiguities of abolitionist discourse – denunciation of the crime followed by moralistic discourse, denial of economic and political conditions – raise a political question: how to fight against an economy and politics of predation? If I define the politics of predation as something a-human, totally outside of humanity, I tend to reject the continuous presence of the politics predation as something that does not quite concern me as a human being because it belongs something monstrous. I look at the victims and the predators from high moral grounds, from a self-righteous position. I cannot grasp the conditions – extreme disparities of wealth, continuing and pervasive inequalities due to gender, ethnic, class bias, poor enforcement of internationally agreed standards, hegemony of the economic vocabulary of “free” market – that lead to trafficking and I seek to impose repressive measures. Within that approach, victims of traffic are devoid of agency and traffickers are seen as local criminals (barbarians, backwards, cruel) with no connection whatsoever with the wider organization of capitalist economy which only seeks profits for multinationals and ignore the demands of the poor.

Let us list some of its main “productions”: the *organization of vulnerability* of individuals and groups, the destruction of a national economy, the weakening of a state and of social institutions, the *fabrication of disposable people* whose survival and status are linked to the perception of their social usefulness, their death and devaluation of its denial, the perpetuation of a “natal alienation,” the *existence among our mist of new ghosts* -- the dead of the Middle Passage yesterday and the unknown dead of today whose existence is barely evoked in small snippets of news, buried in the margins of newspapers. Bodies buried without a name because they had burned

their papers, escaping poverty or persecution, buried in common graves, drowned in the sea. They disappeared in silent anonymity.

The continued demand for cheap labor has led to increased smuggling and trafficking while the tightening of borders, especially following the US led "War on Terror," has criminalized migrants. The impunity of large corporations, the self-righteous approach of some abolitionist organizations, the criminalization of victims and the demonization of traffickers conspire to confuse the issue.

Dividing the world between the forces of good and the empire of evil replaces history with myth. Indignation is not enough. When the idiom of anti-trafficking becomes the idiom of social control, when anti-trafficking rhetoric carries first an emotional weight, we must become aware that what is sought. Protecting the victims might appear as the best and most urgent practice to enact, yet we might be aware that *protection is often to live by the rules of the protector*. Emotionalism and sensationalism deprive us of clarity. The enjoyment of power on an individual at one's mercy is unquantifiable. The economy of predation is also about a *culture*, the culture of force.

Contrary to a dominant assumption, Africa is not locked in the past. Rather, many of its situations prefigure things to come. The effects of the cannibalism, violence, and frenzy of unrestrained capitalism can be observed in the cannibalism, violence, and frenzy of unrestrained death as horizon-of-life in Africa. But once we have looked at the limits, problems and weaknesses of the obsession with the current translation of the past, would it be fruitful to perceive recent invocation of the dead (Truth and Reconciliation Commission, debates around the genocide in Rwanda, the UN conference at Durban on Racism, Xenophobia) as the attempt to rewrite history? The dead of slave trade, colonialism, racism exist only as a "name." Could we see the current irruption of their name in public space as the expression of the following demand: "We cannot continue to ignore them. They have not been properly buried. They are *present* here and now, they are with us, they speak to you and to us and tell us that a proper burial means not simply a day of commemoration, a monument, a museum, but more justice, more equality, *less death*." They are not convoked as ghosts but as *living witnesses*.

Conclusion

In his assessment of fifty years of independence, Achille Mbembe declared that the situation in Africa appeared at a dead end: Africans are still not free of choosing their leaders, a culture of racket, of "lumpen-radicalism" with no alternative project, there are few reasons to rejoice. Democracy will not be given, Mbembe added, Africans will have to fight for it, they will have to define on their own what they wish for their future. The opposition between "optimism" and "pessimism" masks an incapacity to think about Africa *in* the world, as a actor of what is happening globally.

Fanon has taught us that change will come, that new reactionary forces will inevitably emerge, that decolonization is an opening to new contradictions, conflicts and creations. It also taught us about the importance of fighting against injustice, exploitation, inequalities, neo fascism. He knew that people committed in local struggles need to find allies, that routes of solidarity weaken the routes of oppression. There is a task today, as there was in Fanon's time, to fight against injustice, exploitation, inequalities, and the new forms of neo fascism. If there is a lesson from Fanon that we must learn, it is this: to never be a slave, not to be afraid of going against the law, of disobeying and to be a person who questions.

“SUEÑOS TRAICIONADOS”

ÁFRICA Y SUS INDEPENDENCIAS DEPENDIENTES

DONATO NDONGO-BIDYOGO/ CCCB Barcelona, 13-10-2010

Como saben, en este año se conmemora el medio siglo de las independencias africanas. Esta efeméride sólo es apropiada para 17 de los 54 Estados que componen ese continente, pues algunos países obtuvieron su soberanía antes de 1960, y la mayoría accedería al autogobierno formal después. Pero, siguiendo el convencionalismo acuñado, admitiremos que fue en 1960 cuando se produjo la eclosión soberanista, cuando el mundo vivió la emancipación política de un África hasta entonces humillada por tres siglos y medio de esclavitud trasatlántica y trasíndica —ésta última no suficientemente resaltada-, y casi otro siglo de colonización, que, para los africanos, significó la esclavización en la propia tierra.

Es necesario contextualizar las circunstancias en que se produjo ese hecho histórico; dicho de otra manera, este aniversario es ocasión propicia para analizar las razones por las cuales nuestras independencias nacieron viciadas, lo cual nos permitiría comprender mejor la situación que seguimos padeciendo los africanos después de 50 años de supuesta libertad. Cuando, en mis escritos y conferencias, afirmo a menudo que nuestros países no son verdaderamente soberanos, o que esa soberanía está aún tutelada, no fundo esa opinión en una apreciación personal, subjetiva, sino en la serena y metódica

observación e interpretación de los datos y de los hechos que acontecen. Algunos de esos hechos históricos favorecieron las corrientes que propugnaban el autogobierno, pero otros estaban y están claramente en contra de nuestras aspiraciones a la libertad y al desarrollo.

Acabo de afirmar que, para un africano, el colonialismo no fue sino nuestra esclavización dentro de nuestro propio suelo. Cuando oímos a muchos europeos cantar las supuestas “ventajas” del colonialismo, sólo podemos responderles que no se pueden comparar los puntos de vista del esclavo y del amo, no tienen una misma categoría las sensaciones del opresor y las del oprimido, las del vencido y las del vencedor. El punto de vista es importante, si no determinante, en las ciencias sociales; y más en la interpretación de la Historia, que cuenta cada uno según le fue. Por eso, la Historia no es, ni puede ser, objetiva, si no se tienen en cuenta todos los ángulos que explican un fenómeno determinado. Nos hemos acostumbrado a estudiar y analizar la historia de África desde el punto de vista de los europeos, es decir, de los beneficiarios del sistema colonial, y ya es hora de que también se escuche el punto de vista de los africanos, de los que fuimos y seguimos siendo víctimas del colonialismo y su secuela, el neocolonialismo que padecemos en la actualidad. Ningún africano fue nunca a ningún otro continente para sojuzgar a otros pueblos, ni hemos impuesto nunca a nadie nuestras formas de comer o vestir, de ver y vivir la vida, de relacionarnos con Dios; ningún

africano ha obligado a nadie a ser como él. ¿Por qué debíamos estar satisfechos de que nuestras culturas se tuvieran como “costumbres salvajes”, por qué debíamos estar contentos de que nuestras lenguas nunca merecieran la categoría de idiomas, reducidas por el racismo inherente al colonialismo a meros “dialectos groseros”? ¿Debíamos sufrir indefinidamente y en silencio las palizas, el desprecio, la negación de nuestra humanidad, ser una “raza inferior” destinada a la servidumbre? ¿Debíamos dar la razón a los que nos consideraban “incultos” y “salvajes”? ¿No teníamos derecho a gozar de los inmensos bienes que nos dio la Naturaleza, pues no hay ningún país pobre en África, y ver con resignación, e incluso con complacencia, cómo esos bienes nos eran arrebatados para construir otras sociedades, para el exclusivo goce y disfrute de nuestros explotadores? ¿Acaso debíamos agradecer los trabajos forzados, las jornadas de doce horas sin descanso y con salarios de hambre, ser los eternos peones en la estructura económica montada para excluarnos del goce y disfrute de nuestras propias riquezas? ¿Debemos asumir y encima agradecer tantas vejaciones, tantos insultos, tantas humillaciones de las que seguimos siendo objeto incluso hoy, y complacernos, sin protestar, en la miseria a la que desde hace cinco siglos estamos condenados los africanos?

Podríamos seguir así largo rato, desgranando los argumentos que impulsaron las ideas nacionalistas. Y quisiera decirles que la denuncia de nuestra situación, con datos objetivos

en la mano, no está inspirada en ningún deseo de venganza; no somos revanchistas; sólo deseamos recuperar nuestra dignidad, que el resto de los seres humanos no nos miren con desprecio o conmiseración; tenemos nuestros propios valores culturales, muchos de los cuales pueden servir de ejemplo al resto de la Humanidad. Abogamos por un cambio de mentalidad, por un cambio de la percepción que tienen sobre los africanos las otras razas y culturas que componen el género humano. Y, cincuenta años después de nuestras independencias, deberíamos haber relegado al territorio de la Historia la colonización y sus iniquidades, para centrarnos en la construcción de nuestras naciones y afirmar nuestras señas de identidad, como se hace en otras latitudes; pues bien: si aún estamos enzarzados en estas discusiones, sólo es porque constatamos que apenas hemos avanzado, que nuestras vidas siguen guiadas por intereses ajenos a los nuestros, que la sombra del colonialismo aún gravita sobre nosotros. Y mientras no superemos ese trauma que nos sigue oprimiendo tanto el cuerpo como el espíritu, no parece razonable que nos exijan el olvido y el perdón, pues ni se nos ha permitido obtener la serenidad necesaria, ni nadie nos ha pedido nunca perdón.

Para que mis palabras no parezcan vacías y adquieran sentido, les pondré un solo ejemplo sobre el significado y la realidad verdaderos del sistema colonial: en la Conferencia de Berlín, en la cual los europeos se repartieron África a su antojo en

1884-1885, el rey Leopoldo II de Bélgica –un pequeño país de 30.500 km²- se alzó con un enorme trofeo, el territorio que hoy es la República Democrática de Congo, de 2.344.885 km². En los veintitrés años siguientes, es decir, hasta la muerte de Leopoldo II en 1908, el llamado irónicamente “Estado Libre de Congo” fue sometido a una superexplotación sistemática de los recursos de moda entonces, marfil y caucho; el muy civilizado rey de los belgas instauró tal régimen de terror que eran frecuentes los asesinatos en masa, las mutilaciones y las palizas atroces, que costaron la vida a millones de congoleños; la situación fue tan horrenda y escandalosa que empezaron a escribir sobre ella periódicos europeos y norteamericanos de la época; no hay cifras concretas, pero los historiadores hablan de entre cinco y diez millones de muertos como consecuencia de la barbarie instaurada en nombre de la “civilización”, en tan sólo veintitrés años, insisto. A quien le interese, le recomiendo la lectura de la célebre novela *El corazón de las tinieblas*, de Joseph Conrad, inspirada por aquellos hechos. También quiero recordar aquí que el día de la independencia de Congo, el 30 de junio de 1960, el primer ministro elegido democráticamente, Patrice Lumumba, recordó algunas de estas atrocidades ante el rey Balduino, nieto de Leopoldo II; Lumumba sólo quiso destacar ante los miles de compatriotas que seguían la ceremonia el significado de la independencia que se estaba proclamando, pero su sinceridad hirió a los belgas, y se desencadenaron los acontecimientos que le

costarían la vida siete meses después, y que siguen gravitando aún hoy sobre ese desgraciado país, de nuevo envuelto en una guerra de depredación. Lo ocurrido en la República Democrática de Congo repercutiría después en prácticamente todo el continente, cuyas consecuencias seguimos padeciendo en cada una de las ex colonias francesas, inglesas, portuguesas o españolas. Podemos adelantar, pues, que África fue, y es, víctima de sus inmensas riquezas, imprescindibles para el mantenimiento de la industria y demás infraestructuras del mundo desarrollado. Lo que, dicho de otra manera, significa que el bienestar del que gozan los ciudadanos de otras latitudes del globo se asienta sobre el sufrimiento y la miseria de los pueblos africanos.

Estuvo, pues, perfectamente justificada la rebelión anticolonial. Quienes explican la historia de África desde una “objetividad” sesgada, tienden a ignorar o minimizar la resistencia africana contra la opresión colonial. Bástenos hoy decir que cada pueblo africano se opuso a la dominación extranjera a su modo, utilizando en cada momento la estrategia posible. Pero sólo tras la II Guerra Mundial esas voces empezaron a ser oídas. Primero, porque los colonos europeos dejaron de parecer invencibles para los africanos, dado que Hitler había doblegado a los semidioses, y sus tropas ocupaban Francia y Bélgica y ponían en apuros a los altivos británicos; segundo, porque la participación de los africanos en esa guerra reveló que los blancos eran tan humanos como ellos mismos, porque podían oler mal si no se bañaban,

tenían miedo ante el peligro, morían y se pudrían como todo bicho viviente; no eran, pues, invulnerables, ni seres de otra galaxia provistos de superpoderes. Y, por último, los vencedores de esa guerra proclamaron que la habían librado en nombre de la libertad frente al totalitarismo, lo cual parecía contradictorio con el totalitarismo ejercido por las potencias coloniales en sus respectivas zonas de colonización: si los africanos habían luchado y sacrificado sus vidas por la libertad de sus colonos, ¿no era normal que ellos exigieran, a su vez, gozar de esa misma libertad?

El colonialismo encontró su talón de Aquiles, sobre todo cuando, tras la firma de la Carta de San Francisco que creó la Organización de las Naciones Unidas, y la consiguiente Declaración Universal de los Derechos Humanos, ya no había ni un solo argumento para impedir que todas las naciones de la Tierra proclamaran su derecho a la autodeterminación. Todo ello sin olvidar la victoria de los pueblos del Sureste asiático, que humillaron a los franceses en Dien Bien Fu, en la primera Guerra de Indochina, o a los argelinos, que demostraron ser más fuertes que Francia. Las sucesivas independencias de India, Indonesia, Marruecos, Egipto o Sudán representaron otros tantos estímulos, símbolos prístinos que anunciaban una nueva era.

La efervescencia nacionalista, en los cuatro costados de África, asustó a las fuerzas pro-coloniales, y se aprestaron a resistir. El mundo estaba dividido en dos polos irreconciliables, el capitalista y el comunista. La tensión entre ambas corrientes

ideológicas se trasladó a las periferias, y África pasó a ser de nuevo un continente en disputa. Ante el temor de que los nuevos países pudieran decantarse hacia el bando comunista -a pesar de que ninguno de los líderes africanos del momento se proclamara partidario de esa ideología-, el mundo occidental decidió impedirlo a cualquier precio, no permitiendo veleidades de ninguna clase; los gobernantes del llamado entonces “mundo libre” desconfiaban del discurso riguroso e innovador del padre del panafricanismo moderno, Kwame Nkrumah, que había llevado a Ghana a la independencia en 1957, así como del anticolonialismo consecuente de Sèkou Touré, quien, en 1958, espetó al presidente francés, el todopoderoso general Charles de Gaulle, una frase que después sería emblemática: “preferimos la miseria en la libertad a la opulencia en la esclavitud”; arrancaba así a su país, Guinea-Conakry, de la órbita francesa para proclamar la soberanía en 1958. Occidente desconfiaba de Lumumba, que había logrado formar el único partido de base nacional, el Movimiento Nacional Congolés, frente a partidos tribalistas como los de Joseph Kasa-Voubou y Moïse Tshombé, apoyados por Bélgica; Occidente desconfiaba de todo africano que no se comportara como un criado ante el amo, porque no podía permitirse perder las fabulosas riquezas de África. Y aquí pondré otro único ejemplo: el uranio utilizado para la fabricación de las bombas atómicas arrojadas contra las ciudades japonesas de Hiroshima y Nagasaki en agosto de 1945, que pusieron fin a la II

Guerra Mundial, provenía del entonces llamado “Congo belga”; y el uranio que permitió a Francia erigirse en potencia nuclear se extraía –y se sigue extrayendo- de países como Gabón o Níger.

De modo que, para poder controlar tales riquezas, con la excusa de que los nuevos países no cayesen en la órbita de los países marxistas, las potencias coloniales, apoyadas por Estados Unidos, decidieron controlar el proceso soberanista. Los líderes más autonomistas fueron eliminados. Los casos más célebres son los de Lumumba y Nkrumah, pero hubo otros muchos, y no los enumeremos todos: en Camerún, los franceses asesinaron en Ginebra, Suiza, a Félix Moumié, líder del partido independentista Unión de los Pueblos de Camerún (UPC), e impusieron al dictador Ahmadou Ahidjo, quien terminaría el trabajo de descabezar al nacionalismo democrático cuando mandó colgar en la plaza pública de Baffousam a su sucesor, Rubén Um Nyobé. En Gabón, los paracaidistas franceses repusieron en el poder a “su hombre”, León Mba, quien había sido derrocado por el nacionalista Jean-Hilaire Obama, y, a la muerte de Mba en circunstancias aún no muy claras en 1967, impusieron a Albert Bernard Bongó –después se hizo llamar Omar-, quien murió aquí en Barcelona hace algo más de un año, tras permanecer 42 años en el poder; ahora gobierna su hijo Alí-Ben Bongó. En la República Centroafricana, los franceses derrocaron en 1966 al nacionalista David Dacko, para poner en su lugar a Jean-Bedel Bokassa, que terminaría autocoronándose “emperador”, emulando

a Napoleón, protagonista de uno de los regímenes más esperpénticos y crueles de África. En Senegal, impusieron al poeta afrancesado Leopold Sedar Senghor como presidente, quien –aunque de manera más sibilina que otros- se encargó de mantener a raya a los nacionalistas de su país, como su antiguo primer ministro Mamadou Dia, muerto en prisión. En Benín, los franceses establecieron un verdadero baile de presidentes, pues apenas duraban unos pocos años en el poder; en este medio siglo, ha tenido 15 presidentes de todos los colores políticos, desde Hubert Maga y Christopher Soglo, hasta que en 1991 se restableció la democracia. En Togo, el presidente progresista Sylvanus Olimpio fue derrocado por órdenes de Francia, y el “hombre fuerte” pasó a ser el general Etienne Eyadema –quien también “africanizaría” su nombre, pasándose a llamar Gnassingbé Eyadema-, muerto en 2005 después de 38 años de dictadura cruel; ahora gobierna su hijo Faure Gnassingbé. En Costa de Marfil se aseguró la silla presidencial a Félix Houphouet-Boigny hasta su muerte en 1993, y desde entonces el país ha entrado en una fase de inestabilidad provocada precisamente por Francia, que no se ha resignado a que una de las joyas de su imperio colonial pasase a manos de un presidente como Laurent Gbagbo, que intenta llevar a cabo una política que satisfaga los intereses de sus compatriotas en lugar de los de Francia. En Congo-Brazzaville, la inestabilidad fue crónica debido a la debilidad de los presidentes impuestos por la antigua

metrópoli, hasta que un militar de izquierdas, Marien Ngouaby, asumió el poder; derrocado y asesinado en 1977 por Denis Sassou-Nguesso, éste fue obligado a restablecer la democracia en 1991, y se celebraron elecciones limpias, ganadas por el profesor Pascal Lissouba en 1992; pero Lissouba encontró las arcas vacías en un país cuya producción de petróleo monopolizaba la empresa francesa Elf-Aquitaine; cuando intentó liberalizar la economía, convocando a otras empresas, la Elf montó un golpe de Estado que degeneró en guerra civil, guerra que costó al menos 20.000 muertos sólo en la capital, y repuso en el poder al antiguo dictador Sassou-Nguesso, que desde 1997 sigue siendo presidente.

El entramado de complicidades, corrupción, clientelismo político y dictaduras es la característica de los gobiernos africanos, eso que se llama la *françafrique*, y que, a nivel del continente entero, conocemos como “neocolonialismo”. Ese neocolonialismo se encargó de situar en el poder a los africanos antipatrióticos que “colaborasen” con las antiguas potencias coloniales para “mantener a raya” a sus compatriotas con el fin de seguir asegurando a los verdaderos detentadores del poder la explotación de nuestros recursos. He puesto sólo los ejemplos más palmarios. Porque podríamos hablar de Burkina Fasso, donde, tras años de inestabilidad, asumió el poder por aclamación popular el capitán Thomas Sankara en 1983, y fue asesinado cuatro años después por orden directa del presidente francés, el

socialista François Mitterrand, porque Sankara era joven, estaba haciendo una política que favorecía más los intereses de su nación y de sus gentes que a los del neocolonialismo, y, además, se estaba convirtiendo en símbolo para la juventud de todo el continente, y por eso era más peligroso; ahora gobierna el país su asesino, Blaise Compaoré, con la complacencia de los franceses. Podríamos hablar de Malí, país inestable hasta el golpe de Estado del coronel Ahmed Toumani Touré contra el veterano dictador Moussa Traoré en 1991, quien a su vez había apartado del poder al progresista Modibo Keita; en Malí funciona desde entonces un régimen democrático, a pesar de las presiones internas y externas; lo cual demuestra que, con voluntad y firmeza, otra África es posible. Podríamos hablar de Níger, el país más pobre del mundo según los Índices de Desarrollo Humano de Naciones Unidas, pero que es el segundo productor mundial de uranio, controlado por los franceses, y que sufre de modo especial dictaduras y golpes de Estado. Podríamos hablar de Guinea Ecuatorial, donde la tiranía también es hereditaria, esta vez de tíos a sobrinos, y, si Dios no lo remedia, también de padre a hijo; desde que se descubrieran allí ingentes cantidades de petróleo y gas —el tercer productor de crudo del África subsahariana, tras Nigeria y Angola—, el régimen de Teodoro Obiang, caracterizado por la persistente violación de los derechos humanos y el robo de los recursos del país, está siendo santificado por todos, principalmente por los beneficiarios de esa riqueza, Estados

Unidos, Francia y España. Podríamos hablar de Nigeria, que exporta 2.500.000 barriles diarios de petróleo, además de otros productos mineros y agropecuarios, pero que en los últimos 50 años ha vivido más dictaduras que períodos de libertad, cuya inestabilidad crónica se traduce en innumerables golpes militares desde que el general Ironsi derrocara al nacionalista Abubakar Tafawa Balewa a los seis años de la independencia, y que, por instigación de las petroleras, sufrió una cruenta guerra civil que produjo más de un millón de muertos. Podríamos hablar de Uganda, donde el neocolonialismo impuso al esperpéntico Idi Amín como presidente, derrocando al nacionalista Milton Obote; podríamos hablar de Kenia, donde, para evitar que sucediese al ya anciano Jomo Keniata, no se dudó en asesinar al sindicalista Odinga Odinga...

Podríamos hablar de cada uno de los 54 Estados que forman nuestro continente, pero la conclusión sería siempre la misma: en cuanto un africano honesto intenta destacar, le asesinan, o le echan del poder, o lo silencian de un modo u otro. El objetivo es también el mismo: que los africanos permanezcamos en la miseria, para no perturbar el flujo de nuestras riquezas hacia Occidente, para que permanezca prácticamente intacta la estructura neocolonial. Para nosotros es muy claro: mientras se nos condena al hambre, a la indigencia, a las enfermedades curables que en África siguen matando; mientras se nos condena a la ignorancia, a la opresión, a la

emigración, a padecer la increíble crueldad de nuestros dirigentes, sólo podemos ocupar nuestro tiempo en tratar de sobrevivir, en lugar de emplearlo en pensar, en reaccionar. Porque la miseria es uno de los más eficaces instrumentos de dominación.

El sistema neocolonial que nos han impuesto en este medio siglo de supuestas independencias conoce bien las contradicciones humanas, al igual que en la época de la esclavitud. Por ello no echamos la culpa sólo a los europeos y norteamericanos, artífices y beneficiarios de la situación descrita. Los propios africanos debemos asumir nuestra responsabilidad, exigir a nuestros dirigentes comportamientos honestos que contribuyan a mitigar las grandes carencias que nos azotan. Sabemos bien que no son sino los herederos de los gobernadores coloniales, los capataces de las fincas que, para la estructura neocolonial, son nuestras naciones; pero así como generaciones anteriores lucharon contra la esclavitud, y nuestros padres se sacrificaron para lograr la soberanía formal, a nuestra generación corresponde conseguir la libertad y el desarrollo que den contenido a las independencias, librándonos de la tutela neocolonial y estableciendo regímenes de libertad, en los que los políticos trabajen por el interés de sus conciudadanos. Sobre todo en África, la política sólo se justifica como servicio público, pues la primera –y diría única- función del político debería ser atender y resolver las necesidades de la gente. Pero en estos 50 años hemos visto de todo: políticos muy pobres que a los pocos años se sitúan entre los más ricos del mundo;

mansiones de ensueño junto a chabolas indignas de seres humanos; palacetes con váteres y grifos de oro y suelos de mármol de Carrara al lado de barrios misérrimos; cuentas fabulosas de presidentes y ministros de países que viven de la ayuda externa y de la cooperación internacional; señoras de las poderosas oligarquías que viajan a menudo a París sólo para hacerse la manicura y comprar los trapitos de moda que lucen en medio de cadáveres de mujeres parturientas y niños famélicos; dirigentes que suplican la condonación de la deuda exterior de su país cuando ellos podrían pagarla de su bolsillo con los fondos escondidos en los paraísos fiscales y en los bancos de Francia, Suiza, España o Estados Unidos...

Estos son algunos de los resultados prácticos de medio siglo de falsas independencias, de independencias sin soberanía, cuando esas independencias no se exigieron para colgar una bandera en la ONU, o para que algunos engordasen sus panzas a costa del dinero de todos; las independencias fueron exigidas para que construyésemos nuestros Estados, y esos Estados cumpliesen su función: proteger a las personas, educarlas, sanarlas, realizar infraestructuras que supusieran una vida digna y dignificada para todos los africanos. Es decir, para conseguir aquello que no obtuvimos bajo el colonialismo: libertad y desarrollo. Medio siglo después, constatamos con dolor, con cólera también, que esas independencias no nos trajeron ni libertad ni prosperidad.

Ante este panorama, los racistas de toda laya concluyen que la manera de solucionar los problemas de África es una nueva colonización; arguyen que los africanos somos incapaces de autogobernarnos, que somos tribalistas, incultos, ignorantes..., y sacan toda la artillería teórica de los tiempos álgidos de la oprobiosa dominación colonial, si bien convenientemente edulcorada con un lenguaje “políticamente correcto”. Algunos analistas, africanos y no africanos, hablan de “Estados fallidos” y otros eufemismos que no denotan sino la frustración que nos embarga ante realidades pavorosas como la nuestra. Ante estas posturas, decimos que África aún no lo ha experimentado todo. Es cierto que, en estos últimos 50 años –que se reducen a veinte, o menos, según dónde- se han dado regímenes de derechas y de izquierdas, con un resultado similar: la deshumanización y banalización de la vida humana se produjo bajo los mandatos de Mobutu Sese Seko en Zaire, Omar Bongo en Gabón, Eyadema en Togo, Idi Amín en Uganda, Bokassa en Centroáfrica o Hisène Habré en Chad, todos ellos apoyados por Occidente; pero también en la Guinea-Conakry de Sékou Touré, en la Etiopía de Mengistu Haile Mariam o en la Guinea Ecuatorial de Francisco Macías, regímenes que gozaron del apoyo de países socialistas como la Unión Soviética, China, Cuba... Todo eso ha ocurrido en nuestros países, pero aún no ha arraigado en nuestras sociedades la cultura de la libertad, de la tolerancia, de la medida en la administración del Estado y de los bienes públicos; son pocos los países africanos

que hacen esfuerzos en esa dirección y, en cualquier caso, es tan reciente su andadura que se trata todavía de experimentos aislados. Los africanos conocemos nuestros problemas, pensamos en ellos, tenemos las soluciones, pero seguimos sin ser dueños de nuestros destinos.

Por todo eso, tenemos el deber de no limitarnos a lamer nuestras heridas mientras nos dejamos abatir por el miedo y las dificultades; debemos convertir la frustración presente en motor que impulse nuestros anhelos de regeneración; nuestra primera tarea, hoy, es denunciar las distorsiones –y a los personajes que provocan esas distorsiones- que impiden que nuestras vidas transcurran algo menos traumatizadas; no podemos dejar a nadie más la tarea de llamar la atención sobre cuanto ocurre, primer escalón para provocar el cambio. Estamos obligados a decirle al mundo que no somos pobres, que no se nos engañe ni a nosotros ni a la opinión pública mundial; que la solución de nuestros agudos problemas no está ni en la caridad ni en el asistencialismo, sino en devolvernos la soberanía efectiva, que los africanos honestos lleven las riendas de nuestro destino; también decir que ningún africano come diamantes ni bebe petróleo; son productos comerciales, objetos de intercambio; y ese intercambio debe ser lo más justo posible, para que los beneficios sirvan para organizar nuestras sociedades de acuerdo con las exigencias y necesidades del siglo en que vivimos. Tenemos la obligación de pedir a los demás pueblos, más que solidaridad, complicidad. Dar un euro a

una ONG para que resuelva los problemas de los niños de Chad no es suficiente, ni siquiera lo adecuado; lo que necesitamos es que se pregunten ustedes por qué los niños de Chad necesitan su euro, cuando ese país produce petróleo y otras riquezas; adónde va el dinero que el gobierno de Chad recibe de la venta de sus materias primas, por qué su propio gobierno –sea el de Madrid o el de la Generalitat- no les informa sobre la verdadera situación de Chad, por qué callan sus medios de comunicación ante las atrocidades que allá se cometen, por qué son cómplices de la crueldad ejercida sobre sus habitantes y del latrocinio perpetuo que condenan a todo un pueblo a la inanición, o a sobrevivir de la caridad. Eso es mucho más importante para nosotros.

Los datos que acabo de desgranar no son inventos míos. Esas informaciones salen continuamente en los medios de comunicación internacionales, salvo en España; he trabajado en medios de comunicación españoles, y puedo asegurar que la tendencia es no informar de las cuestiones africanas, porque, según los responsables de esos medios, “África no vende”, “África no interesa”. Mediante esas simplezas se les hurta a ustedes toda esta información. También existen numerosos libros publicados en el Reino Unido, Estados Unidos y Francia, donde se encuentran los pormenores de algunas de estas realidades. Alguno, pocos, está traducido al castellano. Les recomiendo que lean *El asesinato de Lumumba*, cuyo autor es el sociólogo belga Ludo De Witte, en el cual encontrarán todos los detalles,

escandalosos y escalofriantes, de la conspiración montada por Bélgica y Estados Unidos –con la complicidad de la ONU- para eliminar a Patrice Lumumba; existe otro libro, mucho más antiguo, *La contrarrevolución en África*, donde el también sociólogo suizo Jean Ziégler explica, con nombres y apellidos, no sólo la crisis congoleña de 1960, sino el entramado de complicidades e intereses económicos y políticos en los principales países del África austral. De manera que la inestabilidad africana tiene su origen en esa pugna de intereses, y no en la supuesta “incapacidad de los negros para organizarse y vivir en sociedad”, como se lee aún en algún periódico español. En África no existen *guerras tribales*, sino conflictos provocados y mantenidos por las empresas que se benefician de nuestras materias primas, que arman a unos negros contra otros para que peleen entre sí. Cuando empecé a escribir estas cosas en 1995 y 1996, a mi regreso a España tras diez años en África, varios de ellos como Delegado de la Agencia EFE, nadie me creía, e incluso algún profesor de una importante Universidad catalana me acusó poco menos que de racista; ahora, tras la petición de perdón de la Asamblea Nacional Francesa al pueblo de Ruanda y la reciente visita del presidente Sarkozy a Kigali, ya no queda duda de la implicación francesa en los acontecimientos que generarían el odio étnico en África central en 1994; tras la publicación de numerosos documentos por Naciones Unidas y otras medidas adoptadas por las mismas empresas, ¿quién me discute hoy que

las guerras de Sierra Leona, Liberia y Angola fueron provocadas y mantenidas por los intereses de las empresas explotadoras de diamantes? Incluso han hecho dos películas sobre ello: “Hotel Ruanda” y “Diamantes de sangre”, que recomendé a mis alumnos de la Universidad de Missouri-Columbia, para que conocieran siquiera algún retazo de los sufrimientos de los africanos para que otros regalen cadenas de oro y anillos de diamantes a sus seres queridos el día de San Valentín.

De igual modo, el subdesarrollo de África es consecuencia de esa trama de intereses, pues se puso y se mantiene en el poder a dictaduras crueles, cleptocráticas e incluso extravagantes, con la misión de mantener a los pueblos africanos en la opresión más brutal y en la miseria más abyecta, con tal de que cumpliesen las dos misiones encomendadas: impedir la expansión del comunismo y asegurar la explotación de nuestras materias primas al precio más bajo posible, para asegurar los intereses de los países de Occidente, su industria, y el progreso y bienestar de sus ciudadanos; en definitiva, los africanos sufrimos a diario una doble explotación: al expolio de nuestras riquezas se añaden los salarios de hambre, que no permiten a un padre de familia alimentar, vestir, sanar o educar adecuadamente a sus hijos.

Tengamos en cuenta que, cuando se habla de África, el término “comunismo” no se refiere exclusivamente a las ideologías marxistas: para los intereses de las petroleras, de los explotadores del uranio, del oro, de la plata, de los diamantes, del

manganeso, del cobre, el coltán, las maderas, la pesca y tantos y tantos recursos que poseen los países africanos, la más mínima crítica se considera sediciosa, la política liberal más ortodoxa – como vimos en el caso de la petrolera Elf en Congo-Brazzaville – se considera “extremista”. En África, un demócrata cristiano que defienda la doctrina social de la Iglesia es un subversivo, un peligroso terrorista. En África, un negro no puede defender a su país, ni los intereses de su país. En África, un negro, por muy presidente que sea, debe someterse a los extranjeros hasta en los más mínimos detalles, si ama su vida y quiere llegar al poder o continuar en el poder. En África no existe el libre comercio, pues las antiguas potencias colonizadoras siguen practicando el proteccionismo más excluyente, de manera que sin el consentimiento de París, un empresario español no puede establecerse en Libreville. No es un ejemplo al azar; fui testigo de ello cuando residí en Gabón como Delegado de la Agencia EFE. De modo que son las antiguas metrópolis las que siguen dictando la política africana y controlando nuestras economías. No tienen más que ver nuestras monedas: todas las ex colonias francesas –a las que se han añadido otras como Guinea Ecuatorial– tienen como moneda el franco cfa, garantizado por el Banco de Francia. Eso significa dos cosas fundamentales: que las reservas de oro y divisas de cada país se depositan en París, y que es el gobierno francés el que autoriza la compra de los suministros y determina la política monetaria y financiera. Si a eso añadimos el control

económico, pues esos países no son sino zonas de expansión de la economía francesa, y la influencia política, al ser todos miembros de la estructura de la Francofonía, díganme dónde quedó la supuesta soberanía de nuestras naciones.

Lo mismo que Francia, pasa con el Reino Unido: al igual que los presidentes africanos se reúnen cada año entorno al presidente de Francia para recibir las órdenes e instrucciones necesarias —escenificando así una reunión del “emperador” con sus “sátrapas”—, así se reúnen las cumbres de la Commonwealth, en las que los ingleses dictan a los africanos cuanto deben hacer. A esas dos clásicas reuniones se han sumado otras: la creciente influencia de la República Popular China, verdadero competidor de Europa por los mercados africanos, ha institucionalizado las reuniones al más alto nivel entre chinos y africanos; Rusia tampoco se queda al margen: en junio pasado tuvo lugar en Moscú la primera reunión entre los dirigentes de África y de Rusia, para escenificar y oficializar el redoblado interés de los rusos por África, que parecía desaparecido tras el hundimiento de la Unión Soviética. ¿Y qué decir de Estados Unidos? Simplemente, que en los últimos años está creciendo el interés de esa superpotencia por nuestro continente, hasta el punto de crear, hace cinco años, un comando especial encargado de vigilar el Atlántico sur, o lo que es lo mismo, la costa occidental africana, de vital importancia para Washington, dado que es una ruta petrolífera más corta y segura que la del convulso golfo pérsico, y

las cuantiosas inversiones norteamericanas, sobre todo en el golfo de Guinea, deben ser protegidas. El presidente brasileño Lula Da Silva ya ha iniciado la penetración de su país en África, y no tuvo ningún empacho en abrazar cordialmente a Teodoro Obiang, uno de los depredadores más conspicuos de las libertades y conocido ladrón de su pueblo, como aseguran numerosos informes de ONGs y organismos internacionales, e incluso el Senado de Estados Unidos. Otros países, como India o Malasia, también han entrado en la competición, a ver quién depreda antes y mejor los ingentes recursos africanos. De manera que África, en el cincuentenario de su teórico acceso a la soberanía, está siendo objeto más que nunca de las apetencias de todos, y esa guerra solapada —desconocida en España— está teniendo consecuencias en nuestras vidas.

Algunos optimistas aseguran que pronto cambiará la faz de África, pues casi todos los países africanos están experimentando un crecimiento económico considerable. Al margen el hecho de que la crisis económica internacional ha conllevado la disminución de las inversiones en África, me niego a creer tal falacia; es cierto que el PIB de algunos países es espectacular, con un crecimiento superior al 30 por 100 en algún caso, pero quiero recordar que no son lo mismo crecimiento y desarrollo. Se ha visto en Gabón, en Angola, en Chad, en Guinea Ecuatorial y en otros países, donde la abundancia de materias primas, en lugar de llevar el bienestar a las poblaciones, ha fomentado el egoísmo que

ha llevado a un espectacular crecimiento de los niveles de corrupción, ahondando aún más la brecha entre una exigua plutocracia acaudalada y la inmensa mayoría de la población que vive en la más espantosa miseria. Tengan en cuenta, además, que ningún país africano está cumpliendo los objetivos del Milenio, y en muchos aumenta la pobreza y baja la esperanza de vida. Y esa doble combinación de miseria y dictaduras es la que genera problemas como el de la emigración masiva de los jóvenes africanos que escapan de sus países para buscar un poco de libertad y de prosperidad.

A pesar de todas estas realidades, no soy pesimista. En primer lugar, porque, en cualquier caso, las independencias se han consolidado y parecen irreversibles. En segundo lugar, tengo una fe inmensa en nosotros, los africanos. Creo en la inmensa capacidad de los africanos para superar los desafíos y las calamidades de nuestra existencia. Si no fuese por ello, los negros habríamos casi desaparecido de la faz de la Tierra; si no fuera por nuestra fortaleza espiritual y nuestra fe en nosotros mismos, ningún negro habría sobrevivido a la esclavitud; si no fuese por nuestra capacidad de resistencia, el colonialismo nos habría aplastado, como sucedió en otras latitudes. Más de la mitad de los 1.000 millones de africanos son jóvenes, que sobreviven en medio de las dificultades, pero conservan la esperanza de que el futuro será distinto. Tenemos fe en nuestras creencias ancestrales, tenemos la fortaleza moral que nos permite vencer las

adversidades, y nuestras culturas nos transmiten unos valores positivos en los que basamos nuestro combate cotidiano contra nuestros opresores, sean compatriotas o extranjeros, y eso nos permite seguir hacia delante. Sabemos que, al igual que ocurriese con la esclavitud y el colonialismo, también saldremos victoriosos del neocolonialismo y sus secuelas. Pero estamos en un mundo tan interdependiente que no podemos llevar a cabo esta lucha solos. La esclavitud fue abolida cuando se conjuntaron los deseos y las acciones de los esclavos y los libertos, con la acción y los deseos de las personas de buena voluntad del resto del mundo; lo mismo que el colonialismo directo terminó cuando a las voces de protesta de los africanos, se unieron las voces de protesta de otros millones de personas de otros mundos. Y para superar la actual etapa, necesitamos de la complicidad –más que de la mera solidaridad- de europeos y norteamericanos, de la gente de bien que existe en el mundo entero. No olvidamos los motivos y condicionamientos económicos que contribuyeron a poner fin a la esclavitud, ni las causas políticas que coadyuvaron a terminar con el colonialismo; esas causas existen, pero, antes que a la economía, antes que a la coyuntura internacional, apelamos al sentido moral de todos nuestros congéneres de este planeta común, pues, aunque pueda parecer lo contrario, la utopía no ha muerto; el ser humano necesita soñar, proyectar objetivos, vencer cuantas dificultades se presenten para conseguirlos. Si actuamos todos en una misma dirección, al final las generaciones venideras

disfrutarán de esa libertad y de ese desarrollo del que hoy carecemos.

Para terminar, permítanme una breve reflexión sobre mi país, Guinea Ecuatorial. Ayer, 12 de octubre, fue el aniversario de nuestra independencia, obtenida de España hace 42 años. No insistiré sobre lo dicho, por otra parte conocido por todos: esa supuesta independencia no nos trajo ni libertad ni desarrollo. Guinea es un país que ha sufrido la dominación de propios y extraños desde que en 1778 pusieran allí su pie los primeros expedicionarios españoles: son ya 232 años de miseria material y espiritual. A pesar de lo cual, aunque ahora nos parezca imposible, un día u otro caerá esa tiranía, recuperaremos nuestra libertad y viviremos con la dignidad que nos corresponde gracias a los ingentes recursos que posee nuestro país. Quisiéramos enterrar el hacha de la guerra anticolonial para centrar nuestro trabajo en lograr progreso y felicidad; no deseamos estar a mal con nadie, y menos con pueblos y países con los que nos unen tantos lazos, y donde muchos de nosotros pasamos hoy los sinsabores del exilio. Pero cuando llegue el ocaso de los terroristas de Estado que son Teodoro Obiang y su camarilla, los guineanos recordaremos a quienes nos consolaron e intentaron hacer nuestra vida más llevadera, pero también a quienes nos amargaron la existencia y pusieron trabas en nuestro duro camino hacia la libertad.

Que los gobernantes españoles –no importa de qué signo político- recuerden que Guinea no es sólo Obiang y su gente: los que hoy sufrimos opresión y miseria también somos Guinea, también somos Guinea los que hoy nos oponemos a la dictadura y sufrimos por ello. Es en los momentos difíciles cuando se sabe quién es amigo y quién no, y cuando nuestro pueblo se libere de esta prolongada era de dolor y angustia, sabrá apreciar a los amigos de los tiempos difíciles; pero también recordará a los cómplices de la tiranía, y, como dice un buen amigo mío, español, entonces se les romperá el cuello de tanto que miraron hacia otra parte.

SESIÓN DE BEN OKRI

20 de octubre de 2010

TEXTOS LEÍDOS

Africa is a reality not seen

Africa is a reality not seen, a dream not understood. Its wars are the scab of a wound, its famine the cracking of a seed, its dictatorships a child torturing beetles in a field. Its soul is as old as Atlantis and, like all old things, it is being reborn and does not know it. Countless cycles of civilisation and destruction are lost in its memory, but not in its myths. Africa is a living enigma, an old man taken for a child, a wise man taken for a fool, a beggar who is also a king.

An African Elegy

With cloudbursts above us.
We hold future fires

We hold future clarity in ash of time
And time of music

In an assault on our
Birds of prey.

Darkening city of all our loves
Our lives

An image festers in this landscape
Of scattered passions;

Cameos of terror
Tremors everywhere -

Lanterns crushed at crossroads.

We are the miracles that God made
To taste the bitter fruit of Time.
We are precious.
And one day our suffering
Will turn into the wonders of the earth.

There are things that burn me now
Which turn golden when I am happy.
Do you see the mystery of our pain?
That we bear poverty
And are able to sing and dream sweet things

And that we never curse the air when it is warm
Or the fruit when it tastes so good
Or the lights that bounce gently on the waters?
We bless things even in our pain.
We bless them in silence.

That is why our music is so sweet.
It makes the air remember.
There are secret miracles at work
That only Time will bring forth.
I too have heard the dead singing.

And they tell me that
This life is good
They tell me to live it gently
With fire, and always with hope.
There is wonder here

And there is surprise
In everything the unseen moves.
The ocean is full of songs.
The sky is not an enemy.
Destiny is our friend.

February 1990

night, in the next dream, that silent figure would be there again, humble, unknown, and it would be the king, at his ways again, paying attention in the deepest places, to the most important or trivial things in the spirit of his people, without sleeping ...

CHAPTER THREE

Many things happened in the kingdom that were baffling. During that time, for example, a strange plague was abroad in the land. At first it appeared in the form of a new wind that blew over from across the great seas. It was a cold white wind and wherever it blew it created vacant spaces. The wind was at first a beautiful wind, bringing melodies and fragrances and pleasant dreams. At first it was a soothing wind that brought hints of new visions of the world and the heavens. It seemed to clear the sky, and stars that had always been in the heavens were seen more clearly for the first time. The wind was at first cleansing and fresh and bracing and it cooled the humid air of the sun-loved land. The white wind brought coolness to the skin and mind, and a window into new ways of being and feeling, and a lovely hint of a wider world than suspected, a horizon where dreams of a different sort travelled on the white wind to enrich the dreams of the land. At first the white wind was a thing of wonder, a phenomenon strange and delightful to behold. It swept through the land, changing the appearance of things, and

brought a new light to the bright light of the day and a new light to the brilliant darkness of the night.

Then, imperceptibly, the nature of the white wind changed. It began to erase that which it passed over, or passed through. The white wind began to erase hills and valleys, it erased the memories of people, it erased villages and towns, forests and gold mines and rivers and animals and flowers and whole portions of land. Slowly, mysteriously, things began to disappear. The weather changed. The seasons were altered. Songs began to vanish. Artworks from the tribes evaporated into the white wind. Then, most strangely of all, the gods began, one by one, to be erased from the enduring pantheon of the kingdom. No one noticed this momentous silence of an event for a long time. And the silence of the gods was taken as a sign of tranquillity, of good fortune, of harmony and plenitude in the land. And so no one noticed when the gods began to vanish from the visible and invisible pantheons, erased by the white wind. It was impossible to tell which of the gods went first, which god vanished first. Those who can see that which they didn't see at the time say they remembered first that a great malaise, a profound unease came amongst the people, making them sleepy, in-turned, divisive, slow, intensified in superstitions and sluggish in their reading of signs.

Some say that the first thing they were aware of was a strange new failure and unwillingness to decipher the signs and omens that multiplied in the land. The people lost the will or the desire to interpret their dreams, to listen to the oracles, to listen to their prophets, or to pay attention to the images that were born in the inspired dreams of their artists. The people no longer listened and no longer interpreted. This should have

The people were to pay a great price for the loss of their gods, for allowing their gods to perish and disappear from the pantheon. They were to pay a terrible price indeed, in the fullness of time. And they would never know that the suffering they would endure in the time to come was because of the loss of their gods. They would never make the connection, because they would become a different people, a changed people. And they could never be the people they were again. They had lost their gods for ever. They could not go back again. They could not resurrect that which they had allowed to die. They became a people without their own gods. In time they would find other ways to the same energy of the pantheon, their own new and future ways. But till then great confusion and plagues and suffering and chaos and all the troubles of a people who have lost their way will come upon them. Many tribes will vanish. Many languages will fall silent for ever. Many secrets of the people will be lost. Many clans, many little nations, many peoples will perish and die out and disappear from the face of the earth. When gods die many great things in a people die with them.

And then a something greater than all the gods reveals itself. And, in the cycle of things, greatness returns to the people.

CHAPTER FOUR

But for a long time the only god not effaced by the white wind was the trickster god, the god of paradox, transformations, illusions, chaos, change and humour; a god

tinged with an element of danger, of the sinister. And this god was not effaced because he had made sure he was both in and not in the pantheon. He was ineffaceable because he had no face. He had long escaped the security of the pantheon, had long freed himself from the form of the pantheon, and become without form. This trickster god had found it more congenial to seep into life, into the life of humanity, into the world, into reality, into the ever-changing conditions of things.

Change was his home. The trickster god was at home, whatever the dispensation. He had become a part of life and of change itself. The people never understood, or saw, or appreciated, or worshipped the trickster god. He was too strange and intangible and nebulous for them to grasp. The trickster god liked this. Being worshipped as such was not his thing. He wanted to have sublime and unpredictable and uninterpretable effects. He was a high agent of the divine. He was a warrior of simplicity itself, a sublime puzzler; and everything he did, with its flashes of celestial danger, of a paradox and riddling that almost drives people mad, was designed to bring the mind of the people to the very edge of things, to the brink of the deadly abyss of the mind, and to push them over, that they might fall into an intolerable white emptiness in which illumination might flash awake in the spirit of a people who are so deeply asleep to the highest things.

The trickster god makes all thing inside out, makes all things go into reverse, to obverse, to perverse, in combinations of all, to trick and fool the intelligence, to awaken that which is greater than reason, but which reason prevents from being awoken, because it thinks it knows, when it can't.

The trickster god wakens, by his fiendish ways, that which knows within, that which knows all.

The trickster god loved the white wind. The wind brought the perfect conditions for his reign and his mischievous flowering.

There is no telling when, and how, in what atrocious circumstances that aren't what they seem, or in what wonderful moment that conceals the seeds of tragedy, there is no telling when and how the trickster god is working. Perhaps even now he is working with these words on your mind . . .

CHAPTER FIVE

The white wind was the first sign of the plague that came upon the land. The white wind was part of the plague. For first the gods began to vanish, then trees, philosophies and traditions; and then it became most noticeable when healthy young men and women began to disappear. It was a great mystery, a sinister mystery. The young men suddenly began to vanish. Whole villages lost their young. No one knew how. There were no wars that devoured them. But there were tales of people being lured away by spirits; but no one knew where they were lured to. Their bodies were never found. Those tales, presenting an intolerable mystery, did not satisfy . . .

CHAPTER SIX

Soon it was rumoured everywhere that white spirits had come into the kingdom and bought and kidnapped the strongest and bravest of the land and carried them off in great ships to distant places or to the bottom of the sea. There was much talk of vast farms where the missing young of the land worked from dawn till dusk in captivity to the white spirits at the bottom of the sea. But only children believed these tales.

The plague of spirits was a great mystery and brought great fear to the land. No one had seen these white spirits. To see them was to be lost, was to be captured by them. Those who saw them were already caught. Only a few isolated seers, sages and masters in the kingdom, only the occasional child, only the odd strangely gifted girl could see them in dreams and spoke out of what they were doing. In their different communities they spoke of chains of iron; they spoke of instruments that spat out fire and death; they spoke of long lines of young men and women of the land being flogged and gagged; they spoke of the chained men and women, of the chains binding their hands and ankles; they spoke of how they were dragged away by the white spirits; they spoke of bleeding hands and ankles, and the trail of blood they left behind as they were dragged off to ships in which they vanished; they spoke of trails of blood that ended at the sea.

He sat down, had a cigarette, and then took Mum's tray of goods and went out to hawk her provisions. I was confused that day. There was yellow smoke in my eyes. There were silver eggs in my dreams. Mum was in the labyrinth, raging with a passion that belonged to Dad. And Dad was sweating in the homestead, performing the tasks that Mum did every day. It was strange how Dad's brief domestication spread outrageous rumours through our streets. But it was wonderful to note how his serenity finally conquered them.

SEVEN

The battle of rewritten histories

I didn't move from bed the rest of that day, but the whole world was in the room. All the events of our history were alive in the little space. Like ghost dramas. Is history the vivid hallucinations of time? I slept through the seepages of many events wracking and tossing me on the bed. The ghosts of historical consequences wandered through our room, looking for their destinations. The rumours of violence and the faintest echoes of gunshots reverberated through the floor. Continental liberation wars were being fought in nine places on the ceiling. And the Governor-General, an Englishman with a polyp on the end of his nose, had just completed the destruction of all the incriminating documents relating to the soon-to-be-created nation. When he had finished he proceeded, in his sloping calligraphic hand, to rewrite our history.

He rewrote the space in which I slept. He rewrote the long silences of the country which were really passionate dreams. He rewrote the seas and the wind, the atmospheric conditions and the humidity. He rewrote the seasons, and made them limited and unlyrical. He reinvented the geography of the nation and the whole continent. He redrew the continent's

size on the world map, made it smaller, made it odder. He changed the names of places which were older than the places themselves. He redesigned the phonality of African names, softened the consonants, flattened the vowels. In altering the sound of the names he altered their meaning and affected the destiny of the named. He rewrote the names of fishes and bees, of trees and flowers, of mountains and herbs, of rocks and plants. He rewrote the names of our food, our clothes, our abodes, our rivers. The renamed things lost their ancient weight in our memory. The renamed things lost their old reality. They became lighter, and stranger. They lost their divorced from their old selves. They lost their significance and sometimes their shape. And they suddenly seemed new to us - new to us who had given them the names by which they responded to our touch.

Caught in his passionate objectivity, the Governor-General made our history begin with the arrival of his people on our shores. Sweating into his loose cotton shirt, he turned himself into a fairy-tale figure awakening stone-age man from an immemorial slumber, a slumber that began shortly after the creation of the human race. The Governor-General, in his rewriting of our history, deprived us of language, of poetry, of stories, of architecture, of civic laws, of social organization, of art, science, mathematics, sculpture, abstract conception, and philosophy. He deprived us of history, of civilization and, unintentionally, deprived us of humanity too. Unwittingly, he effaced us from creation. And then, somewhat startled at where his rigorous logic

had led him, he performed the dexterous feat of investing us with life the moment his ancestors set eyes on us as we slept through the great roll of historical time. With a stroke of his splendid calligraphic style, he invested us with life. History came to us with his Promethean touch, as his pen touched our Adamic souls. And we awoke into history, stunned and ungrateful, as he renamed our meadows and valleys, and forgot the slave trade.

He rewrote our nightspases, made them weirder, peopled them with monsters and stupid fenshes; he rewrote our daylight, made it cruder, made things manifest in the light of dawn seem unfinished and even unbegun. In the process he laid before our eyes the written evidence of our recent awakening into civilization - we who bear within us ancient dreams and future revelations. We who began the naming of the world and all its gods. We who fertilized the banks of the Nile with the sacred word which sprouted the earliest and most mysterious civilization, the forgotten foundation of civilizations. We whose secret ways have entered into the bloodstream of world-wonders silently.

And as the Governor-General rewrote time (made his longer, made ours shorter), as he rendered invisible our accomplishments, wiped out traces of our ancient civilizations, rewrote the meaning and beauty of our customs, as he abolished the world of spirits, diminished our feats of memory, turned our philosophies into crude superstitions, our rituals into childish dances, our religions into animal worship and animistic trances, our art into crude relics and primitive forms, our drums into instruments of jest,

revolution into the vents of her spirit. But I became aware at that same moment that the people of the fertile land were also dreaming the nation into being, and not questioning the nature of their dreams. They were dreaming their futures in it. And I was knocked about in the wordless multitude. The river of dreams was without direction. The dreams were too many, too different, too contradictory: the nation was composed not of one people but of several mapped and bound into one artificial entity by Empire builders. The multitude of dreams became a feverish confluence of contending waters. The fever affected the dreamers, made their dreams more intense. All those who dreamt the nation created it even as they dreamed - all those who wanted their gods to prevail, their tribes to rule, their ideas to become paramount, their ideologies to wield the lash, their vengeance to be made manifest, their enemies destroyed, their crop yields greater than all others, their houses the biggest, their children the most powerful, their families the masters, their clans to gain the eternal ascendance of fame, their affiliations to rise the highest, their wars to be fought, their secret societies to gain the golden seat, their souls alone to know contentment, their mouths alone to taste the rich honeycombs of the land. They all created the nation as they dreamt it. All those who dreamt such narrow dreams imprisoned us who came later in their fevered steel webs of selfishness and greed.

ELEVEN

*Contending dreams (2):
god of the insects*

My spirit was reeling from the violence of the dreams of the new nation when I found myself in what I thought was a cooling place. I found myself in the great white house of the Governor-General.

The Governor-General lay asleep in his spacious room. He was dreaming that Africa was inhabited not by human beings but by a monstrous variation of black insects. The insects hindered his complete domination of the continent. In his dream he was surrounded by a jungle where primitive drums tapped out the ritual signals of cannibalism. Deeper into the jungle he went, till he saw his daughter bound by natives in a clearing. He screamed, and his dream changed. Then he saw the black insects everywhere, gigantic in size. They had the faces of his servants and watchmen. They had horrid wings and wore big boots. The insects descended on him and he fired a shot from his double-barrelled rifle, and the air cleared. He turned over on the bed.

With the blood leaking out of the numerous places on his body where the insects had bitten him, the Governor-General then dreamt of a luxurious road over the ocean, a road that was fed from all parts of

Africa. A macadam road of fine crushed diamonds and sprinkled silver and laminated topaz. A road that gave off the sweet songs of mermaids and nereids. Beneath this marvellous road there were dead children and barbarous fetishes, savage masks and broken spines, threaded veins and matted brains, decayed men and embalmed women. It was a road made from the teeth and skulls of slaves, made from their flesh and woven intestines. In the Governor-General's dream this was a heroic and beautiful road, a milestone in the annals of human accomplishment.

There was a gigantic sign at the mouth of the road that read:

HEART OF WORLD

It was indeed a splendid road. It had been built by the natives, supervised by the Governor-General. He dreamt that on this beautiful road all Africa's wealth, its gold and diamonds and diverse mineral resources; its food, its energies, its labours; its intelligence would be transported to his land, to enrich the lives of his people across the green ocean.

Deep in his happy sleep the Governor-General dreamt of taking the Golden Stool of the Ashante king, the thinking masks of Bamako, the storytelling rocks of Zimbabwe, the symphonic Victoria Falls, the shapely tusks of Luo elephants, the slumbering trees of immemorial forests, the languorous river Niger, the enduring pyramids of the Nile, all the deltas rich with oil, the mountains rifted with metals apocalyptic, the mines shimmering with gold, the ancestral hills of Kilimanjaro, the lexicon of African

rituals, the uncharted hinterland of Africa's unquerable spirits. He dreamt of taking Africa's timber-like men, their pomegranate women, their fertile sculpture, their plaintive songs, their spirit-worlds, their forest animals, their sorceries, their myths and their strong dances. He dreamt that the natives would transport all these resources tangible and intangible, on their heads, or on litters, walking on the great road, in an orderly single file, across the Atlantic Ocean, for three thousand miles. He dreamt of having all these riches transported to his land. Some of them would be locked up in air-conditioned basements, for the benefit of Africa, because Africans did not know how to make the best use of them, and because his people could protect them better. He dreamt of having them in the basement of a great museum, to be studied, and to aid, in some obscure way, the progress of the human race.

He dreamt of the great road on which all the fruits and riches of African lives would be directed towards sweetening the sleep of his good land. He did not dream of the hunger he would leave behind.

At the end of this momentous road, there was another sign, which read:

BRAVE NEW DARKNESS

An insect flew above the Governor-General's sleeping form. It settled on his eyelid, and drew blood from his vision. The particulars of his dream changed again. In the new dream he became a luminous god who needed to drink souls and suck blood in order to regenerate the human race. He

On Edge of Time Future

I remember the history well:
The soldiers and politicians emerged
With briefcases and guns
And celebrations on city nights.

They scoured the mess
Reviewed our history
Saw the executions at dawn
Then sighed with secret policemen

And decided something
Had to be done.

They scoured the mess
Resurrected old blue-prints
Of vicious times
Tracked the shapes of sinking cities

And learned at last
That nothing can be avoided
And so avoided everything.
I remember the history well.

2

We emerged from our rubbish mounds
Discovered a view of the sky
As the air danced in heat.

Through the view of the city
In flames, we rewound times
Of executions at beaches.
Salt streamed down our brows.

Everywhere stagger victims of rigged elections

Monolithic accidents on hungry roads
The infinite web of ethnic politics
Power-dreams and fevered winds.

The nation was a map stitched
From the grabbing of future flesh
And became a rush through
Historical slime.

3

We emerged on edge
Of time future
With bright fumes
From burning towers.

The fumes lit political rallies.
We started a war
Ended it
And dreamed about our chance.

Fat fish eat little fish
Big ones arrange executions
And armed robberies.
Our rubbish shapes us all.

I remember the history well.
The tiger's snarl is bought
In currencies of silence.
Eggs grow large:

A monstrous face is hatched.
On the edge of time future
I am a boy
With running sores

He-Ife, 86

For Maggie McKernan

Of remembered history
Watching the stitches widen
Waiting for the volcano's laughter
In the fevered winds

Hearing the gnash
Of those who will join us
At the mighty gateways
With new blue-prints

With dew as seal
And fire as constant
And a trail through time past
To us

Who remember the history well.
We weave words on red
And sing on the edge of blue.
And with our nerves primed

We shall spin silk from rubbish
And frame time with our resolve.

1983

When we arrived at life
The afternoon's heat was insistent
Like a hangover which never leaves.
The inhabitants eyed us.
Hunger and death and the passions
Of a rigged history had altered
Their collective features.

And while we — strangers from hectic
Cities — stared with amazement
At a town that was so quiet
Under the heat mists
The inhabitants merely regarded us
With the silent fever
Of their eyes.

On arriving at life
There was the sadness
Of a love like a trapped butterfly
A love that could not soar
In that air of yellow dust
With dogs curled up in abandoned garages
With three-legged cats limping
In the shadows of juggernauts
And with the afternoon's heat insistent
Like a fever which never leaves.

chapter
heading

Healing the Africa Within

(A) [1,

Heart-shaped Africa is the feeling centre of the world.

(A) [2,

Continents are metaphors.

(A) [3,

A people are spiritual states of humanity as distinguishable in what they represent as roses, lions, and stars.

(A) [4,

Have we forgotten what Africa is?

(A) [5,

Africa is our dreamland, our spiritual homeland.

(A) [6,

There is a realm in everyone that is Africa. We all have an Africa within.

(A) [7,

And when the Africa outside is sick with troubles, the Africa inside us makes us sick with neuroses.

(A) [8,

Agreed..

The sheer quantity of inexplicable psychic illness in the world is possibly, indirectly, connected to the troubles in Africa.

(A) [9,

We have to heal the Africa in us if we are going to be whole again.

(A) [10,

We have to heal the Africa outside us if the human race is going to be at peace again in a new dynamic way.

(A) [11,

There is a relationship between the troubles in a people and the troubles in the atmosphere of the world.

(A) [12,

The troubles of Africa contribute immensely to the sheer weight and size of world suffering.

(A) [13,

And this world suffering affects everyone on the planet, affects children and their health, affects our sleep, our anxiety, and our unknown suffering.

(A) [14,

For it is possible to suffer without knowing it.

(A) [15,

We have to heal the Africa within. We have to re[?]discover the true Africa. The Africa of laughter, ~~of~~ joy, ~~of~~ improvisation, ~~of~~ originality. The Africa of myths and legends, of story^{telling}, ^{and} ~~of~~ playfulness. The Africa of generosity, ~~of~~ hospitality, and compassion. The Africa of wisdom, ~~of~~ ^{and} mysticism, ~~of~~ divination. The Africa of paradox, ~~of~~ proverbs, ^{and} ~~of~~ surprise. The Africa of magic, of faith, ~~of~~ patience, and endurance. The Africa of a fourth-dimensional attitude to time. The Africa of a profound knowledge of nature's ways, and the secret cycles of destiny.

(A) [16,

We have to re[?]discover Africa. The first encounter with Africa by Europe was the wrong one. It was not an encounter. It was an appropriation. ^{What} They saw, and bequeathed to future ages, ^{was in fact} a misperception. They did not see Africa. ~~And~~ this wrong seeing of Africa is part of the problems of today. Africa was seen through greed and what

could be got from it. This justified all kinds of injustice.

Ⓐ [17,

What you see is what you make. What you see in a people
is what you eventually create in them.

Ⓐ [18,

It is now time for a new seeing. It is now time to clear the
darkness from the eyes of the world.

Ⓐ [19,

The world should begin to see the light in Africa, its
possibilities, its beauty, its genius.

Ⓐ [20,

If we see it, it will be revealed. We only see what we are
prepared to see. Only what we see anew is revealed to us.

Ⓐ [21,

Africa has been waiting, for centuries, to be discovered with
eyes of love, the eyes of a lover.

Ⓐ [22,

There is no true seeing without love.

Ⓐ [23,

We have to learn to love the Africa in us if humanity is going

to begin to know true happiness on this earth.

(A) [24,

We love the America in us. We love the Europe in us. The Asia in us we are beginning to respect. Only the Africa in us is unloved, unseen, unappreciated.

(A) [25,

The first step towards the regeneration of humanity is making whole again all these great continents within us.

(A) [26,

We are the sum total of humanity.

(A) [27,

Every individual is all of humanity.

(A) [28.

It is Africa's turn to smile.

(A) [29,

That would be the loveliest gift of the 21st century: to make Africa smile again.

(A) [30,

Then humanity can begin to think of the universe, even the remote stars, as its true home.