

### Conversación conducida por Albert Roca

**M**uchos discursos, narrativas o agendas sobre la región recogen la necesidad de devolver a las poblaciones locales el protagonismo en el escenario geopolítico saheliano. Pero, como analizan los textos, estos propósitos son ignorados, cuando no pervertidos, sistemáticamente en la realidad de las intervenciones tanto de la comunidad internacional como de los estados de la región. Y sin embargo, tal como apuntan también las presentes contribuciones, sumándose a su vez a otras muchas voces, esa devolución resulta clave en todo futuro sostenible próspero de la región. Y, por extensión, de sus múltiples interacciones exteriores. La razón de esta incongruencia parece reposar sobre todo en la parcialidad (más que la ausencia total) de comunidad de intereses entre autóctonos y alóctonos, locales y nacionales o internacionales. Las miradas cercanas a la región hacen necesario reconocer que, para trabajar en pos de una “nueva comunidad de intereses”, primero conviene aceptar la autonomía de todas las partes como interlocutoras, con sus lógicas y sus mecanismos sociopolíticos. Y este reconocimiento ha sido rechazado por la práctica internacional desde el colonialismo: no tenemos, pues, patrones modernos y contemporáneos, para establecer el marco de intercambio, de un diálogo que no sea ventriloquía. Ahora bien, sí poseemos un potencial investigador en la región y fuera que puede partir de un acervo de conocimientos históricos y percepciones locales. Así pues, siendo necesario generar una nueva actitud, una nueva visión del Sahel, para poder iniciar la búsqueda restitución, su génesis tiene que ser una empresa tan científica como política o social. Requiere, pues, una alianza de conocimientos que es en sí misma un desafío.

Por esta razón, el dossier concluye con una ronda de interrogaciones formuladas por Albert Roca a los autores y autoras, procedentes de disciplinas distintas y con enfoques diferenciados, tratando de captar esa diversidad sobre la que se debe fundar la mencionada alianza de conocimientos. Interrogaciones que abren este dossier y la iniciativa que sintetiza hacia el futuro, como una invitación a un camino en común.

**Albert Roca (editor).** *Si consideras que sería positivo alterar las políticas europeas en el sentido de promover una devolución real de la iniciativa a las poblaciones locales -sea políticamente (estimulando un cambio en las formas de participación aceptadas por el Estado), sea económicamente (promoviendo actividades según lógicas locales y regionales, más allá de las exportaciones dominantes)-, ¿qué piensas de esta evolución y qué se podría hacer al respecto desde el diseño de políticas económicas internacionales?*

**Ainhoa Marín Egoscozábal.** Todas estas cuestiones son relevantes para determinar, en primer lugar, en qué medida la acción europea a través de sus políticas e instrumentos *acentúa el eje de seguridad frente a otros ámbitos de actuación* en el Sahel. Los indicadores de gasto prioritario directo o indirecto, y su comparación con otros ámbitos de cooperación (como pueda ser el económico) pueden acercarnos a determinar el alcance de este sesgo político.

Se debe analizar además el papel que la UE pudiera estar jugando a favor (o en detrimento) de las lógicas regionales. En este sentido, es especialmente interesante la *interacción entre la organización G5 Sahel (claramente apoyada por la UE) y la ECOWAS-CEDEAO (Comunidad Económica de los Estados de África Occidental)*, donde algunos expertos observan solapamientos de funciones y ciertas tensiones.

Todas estas cuestiones son incluso más relevantes si pueden además servir para proponer *mecanismos de devolución de las iniciativas europeas a las poblaciones locales, desde una perspectiva económica* (actividad comercial local, emprendimiento y creación de empleo, supervivencia de sectores tradicionales frente al fomento de actividades para la exportación, mantenimiento de redes comerciales y económicas locales, entre otros).

**Albert Roca.** *Cómo se podría superar el formalismo de los estudios demográficos, cómo ponerles rostros locales y también foráneos, devolver protagonismo a las poblaciones sahelianas, tener en cuenta su iniciativa y no considerarlos meros objetos pacientes de una tormenta malthusiana creada por su presunta irracionalidad (y la del sistema internacional)?*

**Juan A. Mora Tebas.** Esta visión pesimista del crecimiento demográfico saheliano puede fácilmente ser contestada con el argumento de la baja densidad de población existente (España tiene una densidad de unos 92 hab./km<sup>2</sup>, que se considera moderada); esa baja densidad demuestra que aún hay espacio suficiente si se redistribuye la población y se optimizan los cultivos. Este es el caso del *Office du Niger* (Segou-Malí), institución de promoción agrícola de origen colonial (hacia 1920), que ha sobrevivido hasta la actualidad, favoreciendo la extensión del regadío (hasta más de 100.000 hectáreas hoy en día) y contribuyendo a la seguridad alimentaria local (sobre todo con cultivos de arroz).

DENSIDAD (habitantes / km <sup>2</sup> )	
Burkina Faso	74.80
Chad	11.81
Mali	15.74
Mauritania	3.87
Níger	17.1
Senegal	82.4
Sudán	21.97
Sudán	19.97

Datos: [www.populationdata.net](http://www.populationdata.net)

A pesar de que los análisis estadísticos demográficos y sus proyecciones se ajustan bastante a la visión global de cada país, hay que admitir que no reflejan, ni de lejos, la verdadera realidad humana que se vive sobre el terreno.

En efecto, la ausencia de datos más detallados y diferenciados por regiones, zonas (urbanas o rurales), etnias, etc., tal como los viene recogiendo el EUROSTAT para Europa (aunque sus proyecciones se refieran todavía al conjunto de la población indiferenciada en cada Estado), nos aleja de poder llegar a comprender lo que realmente sienten, piensan o necesitan los habitantes de esta región.

Para ello, sería necesario un mayor trabajo de campo, apoyándose en las instituciones locales y, sobre todo, en las instituciones tradicionales (consejos de ancianos, jefes de clanes, etc.), en colaboración y coordinación con las organizaciones humanitarias y religiosas que cuenten con fuerte arraigo en cada una de las regiones. Estos estudios de campo harían aflorar detalles y sensibilidades (entre ellas, el verdadero rol que la mujer saheliana puede/debe desempeñar en todo este proceso), que son cruciales para abordar cualquier tipo de acción que se pretenda realizar para solucionar los problemas de la vida cotidiana y asentar esperanzas de futuro para los sahelianos.

Como dijo Kofi Annan, Secretario General de la ONU (1997-2005): «No tendremos desarrollo sin seguridad, no tendremos seguridad sin desarrollo y no tendremos ni seguridad ni desarrollo si no se respetan los derechos humanos» (Informe a la Asamblea general de 21 de marzo de 2005: A/59/2005 pág. 6 párr. 17.)

**Albert Roca.** *Tu contribución refleja el enfoque dominante en el análisis geopolítico del Sahel, asentado sobre la debilidad del Estado frente a la presión islamista internacionalizada y, en menor medida, la insuficiencia de la intervención internacional. Malí es un escenario casi canónico de este análisis, que hace caso omiso de la diversidad y del potencial de las poblaciones locales. ¿Cuáles crees que son las razones de esta "actitud de avestruz"? Y no me refiero a destapar las vergüenzas del "eje del bien" (algo que cierto periodismo aún intenta), sino ¿por qué se evita tener en cuenta los factores históricos, las estrategias locales en sentido positivo (no sólo reactivo)?*

**David Nieves Bullejos.** La situación actual que vive el país de bajo desarrollo, de descomposición del Estado y de alarma por los efectos perniciosos provocados por la inseguridad causada por la violencia terrorista de los grupos insurgentes yihadistas y la violencia de grupos

armados y milicias, adolece de una ignorancia de las posibles soluciones provenientes del propio país y de sus poblaciones. Anteriormente al estallido de la crisis del año 2012, en el que el Estado se precipitó hacia la descomposición y emergió en primera línea la amenaza terrorista, se estuvieron gestando las disfuncionalidades que luego devendrían en problemas. La alineación internacional con esa deriva, incidiendo en la enmarcación del país en un sistema internacional asimétrico y desfavorable para este Estado, resultó perjudicial para los intereses de las poblaciones locales.

En la tesitura actual de urgencia valorada por las potencias occidentales ante sus dos mayores intereses, la neutralización de la amenaza terrorista y la contención de los flujos migratorios, las recetas implementadas se han revelado insuficientes y excesivamente enfocadas hacia el alivio de las preocupaciones internacionales. Por tanto, les falta un análisis adecuado. Parte del problema es la alineación del propio Estado maliense y de las políticas implementadas con los intereses extranjeros en la zona así como el desdén sobre las verdaderas necesidades de las poblaciones. Sin entrar a valorar los efectos de las dinámicas estructurales que inciden en este resultado, el camino que transita el país y los agentes locales que tienen voz en ello adolecen de una extroversión evidente, cumpliendo los designios de la comunidad internacional y de las necesidades extranjeras antes que atender las necesidades verdaderamente locales.

De mi experiencia en el terreno y el conocimiento de agentes encargados del análisis o del *policy making* local y extranjero para la gestión de los fenómenos preocupantes que existen en el país, destaca la falta de reflexión sobre los verdaderos aspectos de la seguridad a nivel local y regional, en sentido amplio en favor de un exceso de concentración en las agendas antiterroristas, y la imposición de enfoques prestados e implementados en otras latitudes que, por otra parte, tampoco han resultado positivos.

**Albert Roca.** *En la relación entre las personas del mundo rural y del mundo urbano, en particular los jóvenes, ¿se confirma el liderazgo de la ciudad que parece desprenderse de tu aproximación o, por el contrario, estamos ante una interacción más compleja que el modelo “éxodo” (físico o mental)? Al fin y al cabo, las migraciones intra-africanas más o menos “circulares” parecen tener un fuerte componente rural y ser económicamente determinantes.*

*Respecto a la elasticidad de los sistemas locales sahelianos, ¿hasta qué punto su aparente desestructuración es efectiva e irreversible? La “resiliencia” de las concepciones, estructuras o relaciones tradicionales ha sido estudiada en multitud de contextos subsaharianos: ¿podrían las sociedades nigerinas estar adaptándose a la presión securitaria internacional y el rol de gendarme de su débil Estado? ¿Podría ser esta evolución representativa o articulada con lo que ocurre en otros estados de la región? De ser así, la “devolución” del protagonismo a las sociedades locales ya no se limitaría a garantizar los derechos humanos...*

**Oriol Puig.** En efecto, la aplicación de modelos exógenos de contención migratoria está afectando a las movilidades tradicionales de una zona histórica de circulación, con una “cultura de movilidad” arraigada y propia, siempre vinculada a las duras condiciones de vida de un medio

adverso y asociada a la propagación de ciudades y núcleos de población más amplios. En realidad, de forma genérica, las movilidades humanas podrían relacionarse con la extensión de ciudades, pues en su génesis son fruto del éxodo rural. En el caso de Níger, sucede lo mismo y las principales ciudades del país se relacionan, en mayor o menor medida, con la movilidad humana. En este sentido, Agadez se erige como centro neurálgico de la mayoría de desplazamientos transaharianos, pero Niamey, como capital, recibe el mayor número de personas rurales del país mientras Tahoua supone uno de los núcleos más importantes de emigración hacia el norte.

En este artículo abordamos, precisamente, la importancia creciente de la movilidad urbana respecto a la rural. De ello, se desprende una interacción compleja e interesante entre el “éxodo” del campo y la partida “urbana” hacia contextos mayormente globalizados que, efectivamente, pueden permitir la incorporación última a la aldea global. En esta línea, resulta interesante el concepto específico nigerino de *exodant*, al que se refiere Boyer y que originalmente surge de las migraciones estacionales y circulares preponderantes en la región, pero que igualmente es utilizado por personas urbanas que se desplazan hacia contextos también urbanos y que, desde paradigmas hegemónicos, podrían considerarse más “desarrollados” desde un sentido capitalista. Al fin y al cabo, el ámbito rural y el urbano están relacionados como un continuum que, en algunos casos pueden significar ciertas formas de ruptura, pero en la mayoría, se viven como prolongación uno de otro.

Aquí damos protagonismo a nuevas formas de movilidad, menos analizadas y conocidas, que rompen lógicas clásicas sobre sedentarismo y nomadismo en la región, por la irrupción, en parte, de sistemas extravertidos que les afectan. Es decir, la movilidad urbana hacia nuevos destinos se entiende como consecuencia de imposiciones e implementaciones de políticas occidentales, primero de ajuste estructural y, ahora, de contención migratoria. Estas medidas tienen varios efectos pero, entre los más significativos, encontramos el refuerzo de las fronteras que, en última instancia, provoca un asentamiento mayor de la identidad, llamada nacional, apuntalando un sistema de Estado-nación para hacerlo incontestable. En segundo lugar, también se resienten las movilidades intrarregionales, primero por la vulneración de protocolos como el de la CEDEAO, que consagra la libre circulación en la región, pero también por la propia configuración, posibilidades y redes que posibilitan los desplazamientos.

Sin duda, las sociedades nigerinas se adaptan a la presión securitaria internacional y al rol de gendarme impuesto desde una posición de subordinación; no obstante, utilizan sus propios mecanismos para negociar y/o continuar sus actividades más allá de leyes y regulaciones que los poderosos no logran que la ciudadanía se apropie. Así las élites locales intentan, por un lado, aprovecharse de los fondos europeos pero, por el otro, mantienen el tráfico y el tránsito por la zona, eso sí, de forma más clandestina. Ello es posible gracias a redes “por abajo”, configuradas a partir de lazos étnicos, sociales y culturales que los actores políticos ignoran o menosprecian como, por ejemplo, el papel de la *parenté à plaisanterie* (parentesco de broma). Asimismo, algunas poblaciones también usan sus propias *fadas* para ofrecerse como actores clave de las políticas de contención y así beneficiarse y ascender socialmente. Los

mecanismos locales de resistencia y agencia, por tanto, existen y son repetidamente desdeñados. Precisamente, éstos permiten que las movi- lidades internas continúen y facilitan la desviación de rutas hacia otros espacios y estados de la región y, desde este punto de vista, la lógica europea de sedentarizar fracasa y sólo provoca más vulnerabilidad y, en todo caso, la apertura de nuevos destinos, entre ellos también en Europa, puesto que se obstaculizan otros tradicionales y más cercanos, como, por ejemplo, Libia o Argelia.

**Albert Roca.** *La cultura de la movilidad saheliana parece bien anterior a la colonia, al desarrollo o a las sequías de los setenta, y ha sobrevivido a todos estos enormes cambios a partir de iniciativas de los propios colectivos locales (más que de la cooperación o el partenariado internacionales). ¿Acaso no se puede prever una continuidad de dicha resiliencia? ¿Qué dispositivos locales, incluso “tradicionales”, se podrían activar para superar la actual crisis del modelo endógeno de movilidad? ¿No se podría anticipar o bien promover una acción sinérgica al respecto por parte de la comunidad internacional, que arrancases de estudios científicos como aquél en el que participas? En el fondo, ¿podemos y/o debemos ser utópicos dejando hacer (laissez faire) a lo/ las otro/ las, los pueblos y poblaciones que se considera autóctonas del Sahel?*

**Florence Boyer.** Presentadas como una estrategia de adaptación a las limitaciones (ambientales, demográficas, estacionales, etc.) del espacio del Sahel, las distintas movi- lidades se incluyen, sin embargo, en los sistemas de producción, sociales y culturales a nivel local. Ancladas en una historia precolonial -la de las caravanas comerciales, la educación religiosa o, más generalmente, la historia de los asentamientos-, se adaptaron a los regímenes coloniales y luego a las diversas crisis que marcaron los años de independencia. Personajes, como el aventurero que cruza África occidental o el *exodante*, más específico de Níger, se han convertido en el centro de las sociedades y los espacios del Sahel.

La reciente introducción, bajo el impulso de las políticas europeas, en gran parte asumida por la CEDEAO, de categorías como “irregularidad”, cuando no “ilegalidad” o “clandestinidad”, ha perturbado las prácticas migratorias y de circulación, sin embargo muy habituales a nivel regional, dentro del continente africano. El surgimiento de estas categorías, especialmente dirigidas a los llamados movimientos de tránsito y con destino a Europa, combinados con mecanismos de control y de “contención”, no deja de tener consecuencias para los movimientos intrarregionales, tanto en términos de prácticas como desde el punto de vista ideológico, a saber, las representaciones de migraciones. Aunque resulta difícil hoy actualizar las posibles estrategias de adaptación para afrontar esta nueva situación migratoria, sigue siendo esencial ampliar la reflexión al contexto saheliano en su conjunto.

De hecho, estas dimensiones de “irregularidad” no bastan por sí mismas para comprender la dinámica de las movi- lidades sahelianas y las limitaciones con las que se enfrentan. El contexto conflictivo en las fronteras y en el interior de Níger -en la cuenca del lago Chad en la región de Diffa, en las fronteras de Malí y de Burkina Faso en las regiones de Tillabery y este de Tahoua- afecta a grandes áreas rurales y obstaculiza también las prácticas de movilidad. El establecimiento de un estado de emergencia en estas áreas ha llevado a la prohibición de motocicletas, mercados

semanales, ciertas formas de comercio (la de los peces en la región de Diffa, por ejemplo) que entraña un peligro para las economías locales. Además, las prácticas de trashumancia se ven limitadas por tensiones y conflictos como por obstáculos para desplazarse. Estos diferentes elementos, que se refieren principalmente a la movilidad de proximidad, se superponen a los dispositivos que afectan directamente la capacidad de moverse hacia zonas más distantes: mayor control y militarización de ciertas áreas fronterizas (en el Liptako Gurma, por ejemplo), mayor control de los viajeros en los ejes principales y secundarios, etc.

Así pues, en un momento en que las capitales occidentales presentan el desarrollo como una solución a estos conflictos, en el marco de la Alianza Sahel y el G5 Sahel en particular, deberíamos interrogarnos sobre la contradicción que se plantea: ¿cómo pensar las políticas de desarrollo en el Sahel en un contexto en el que las movilidades en su conjunto no solo se ven limitadas sino cuando muchos actores, los institucionales en particular, las perciben incluso como un riesgo? En otras palabras, ¿podemos pensar en políticas de desarrollo en el Sahel sin las movilidades?

La respuesta a esta pregunta se puede encontrar en parte en las prácticas y representaciones de las sociedades sahelianas. De hecho, ante estas restricciones, comienzan a surgir distintas estrategias de adaptación, sorteando obstáculos, evitando los controles y la lógica de la “contención” o la asignación al territorio. Pero la consecuencia es el aumento del riesgo y del costo de esta movilidad. Asimismo, si las movilidades del Sahel están restringidas, esto no significa que las redes, los canales migratorios hayan desaparecido; las diásporas siguen siendo el relevo para la movilidad -y la inmovilidad- en una perspectiva de ayuda mutua y / o facilitación de viajes.

**Albert Roca.** Boko Haram parece reunir muchas de las contradicciones que han oscurecido la comprensión de los acontecimientos en el Sahel y que han hipotecado las «soluciones» que se proponen desde la comunidad internacional. Quizás una de las más claras sea el escamoteo del factor étnico, una ocultación que difumina fatalmente a los actores locales. ¿Por qué se menciona abiertamente la cuestión tuareg en relación con el yihadismo en Malí o en Níger pero se duda en hablar de la cuestión kanuri en el noreste de Nigeria, a pesar de que los combatientes sean tal vez más homogéneos étnicamente? ¿Por qué se buscan conexiones islamistas internacionales, incluso si son claramente más débiles y menos evidentes que en el Sudán occidental? Las yihads del África occidental en los siglos XVIII y XIX raramente adoptaron etiquetas étnicas y afectaron a poblaciones de etnias diversas, pero ¿acaso se puede ignorar que cuajan allí donde el factor étnico tiene un rol determinante? ¿Se puede imaginar las llamadas revoluciones islámicas sudanesas sin tener en cuenta el factor peul, de forma explícita o no?

**Vincent Foucher.** Boko Haram nació en un entorno mayoritariamente kanuri, en efecto. La mayoría de sus líderes conocidos son kanuri (si bien el líder Mammán Nur era una mezcla de kanuri y de árabe shuwa). Tanto es así que, entre las pocas comunicaciones internas del movimiento a las que se ha podido acceder, algunas no usan el hausa (la lengua franca del norte) sino el kanuri. Con todo, el movimiento agrupa a personas de todas partes (incluso grupos que han tenido históricamente relaciones

1. Significa el intercambio entre comunidades de base, formadas por dos o más territorios: intercambio de preocupaciones, análisis y experiencias, etc., consiste en una actuación directa, activa, flexible, adaptable a todas las circunstancias. Está lejos de la diplomacia de los negocios; se trata de una diplomacia de la dignidad. La diplomacia de los pueblos es diferente de la diplomacia de los estados, la complementa al trabajar de manera paralela con ella para así profundizar por caminos más directos, y alternos a los de las burocracias oficiales, en vistas a la integración cultural, económica, social y política de los pueblos del sur.

complicadas con los kanuri, como los buduma del Lago o la galaxia de grupos étnicos de las montañas Mandara). Boko Haram utiliza más la referencia histórica al califato peul de Sokoto que la del reino kanuri de Kanem-Bornu. Nunca pidió la independencia de las tierras kanuri. Por tanto, parece bastante legítimo no referirse a él como a un movimiento kanuri.

Los "problemas sociales" y los "mecanismos" que llevaron a algunos a unirse a Boko Haram afectaron a todos los grupos. Tal vez al kanuri primero, probablemente solo porque el propio Mohamed Yusuf era un kanuri con base en Maiduguri... Realmente no creo que podamos establecer, en este caso, una conexión estrecha entre etnicidad y yihad.

En cualquier caso, insisto, Boko Haram ha sabido también incorporar a muchos no kanuri, los kanuri no son ni la mitad de la población de Borno. Los glavda, los buduma, los margi, los babur, etc., todos ellos grupos que tienen a menudo una historia muy tensa con los kanuri; deberíamos explicar su afiliación de la misma manera que para los kanuri... Pero, claro, ¡convendría que el investigador hable kanuri (y hausa)! En cuanto al seguimiento del líder, por ejemplo, no creo en absoluto que sea un seguimiento ciego. Simplemente, se producen efectos de histéresis: el movimiento nace a partir de líderes kanuri y, por lo tanto, impacta inicialmente más en las redes kanuri. Y sería interesante seguir más de cerca esta trayectoria kanuri, por supuesto. Queda mucho por investigar respecto a Boko Haram.

**Albert Roca.** *Uno de los efectos bloqueadores de la cuestión sahariana ha sido su aislamiento artificial del conjunto del Sahel (por parte de actores y de observadores), tras la temprana retirada de Mauritania. Invertiendo esta tendencia, ¿podrías tratar de explorar cómo tu enfoque sobre el Sáhara Occidental se aplicaría a las reivindicaciones de autonomía del resto de poblaciones sahariano-sahelianas en sus respectivos contextos estatales? Y viceversa, cómo evoluciones tales como la de las poblaciones tuareg podrían iluminar el camino saharauí. En realidad, la interrogación es si se puede devolver la iniciativa a las poblaciones locales de la región saheliana sin un enfoque y una intervención regional que permita transcender las actuales fronteras de soberanía.*

**Juan Carlos Gimeno Martín.** Creo que una diplomacia de los pueblos<sup>1</sup> en el Magreb, extendida a su entorno más amplio, podría reconfigurar la gobernanza política en la región, heredada del colonialismo y desplegada en los distintos encajes neocoloniales (francofonía, reino de Marruecos, etc.). Hacerlo significaría redibujar a su vez las alianzas de actores que posibilitarían un replanteamiento de la política de los estados nacionales, contribuyendo en primer lugar a la resolución del conflicto del Sahara occidental.

Una diplomacia de los pueblos se da a varios niveles. En primer lugar, en el intercambio entre distintos pueblos o naciones, reconocidos o no como tales por la legislación interna o internacional, y que se encuentran ubicados dentro de las fronteras de un Estado determinado, por lo que finalmente termina siendo, según el ordenamiento internacional, un tipo de intercambio interno de un país y no afecta, en estricto sentido, el ámbito de las relaciones internacionales. En el caso del Magreb y del entorno saharo-saheliano, este tipo de diplomacia de los pueblos

posibilitaría dentro de cada Estado nacional el intercambio entre las distintas expresiones culturales. Por ejemplo, en el caso de Marruecos, la diplomacia de los pueblos complementaria y alimentaria la acción descentralizadora del Estado marroquí, dentro de los límites de su territorio soberano, es decir, por encima del paralelo 27° 40. La población saharauí de la región de Tan Tan y Tarfalla participaría del intercambio con los otros pueblos que habitan en el territorio marroquí, como el pueblo amazigh, contribuyendo desde su particularidad cultural e histórica a un proceso de ampliación y profundización democrática en el país.

Un segundo tipo sería el intercambio entre distintos pueblos o naciones separados por las fronteras de los estados. Puede tratarse de un mismo pueblo o de dos o más pueblos distintos que, separados por las fronteras de los países, terminaron por ver cómo les *otorgaron* la nacionalidad formal en esos dos o más países diferentes, producto a su vez de los procesos de colonización y posterior independencia. Tomado para el caso del Magreb y del entorno saharo-saheliano, este tipo de intercambio facilitaría las relaciones entre las sociedades que la descolonización ha dejado divididas por fronteras. Esto es especialmente importante en el área del Sahara y el Sahel dado que dichas fronteras constituyen territorios problemáticos. Potenciar este tipo de diplomacia de los pueblos contribuiría a enriquecer las políticas de la diferencia en cada uno de los estados nacionales y también a nivel regional. En el caso del Sahara Occidental, facilitaría el intercambio en el pueblo saharauí entre aquellos saharauis que habitan el Sahara Occidental (hoy dividido por el muro) y los saharauis que habitaran en el sur de Marruecos sobre el paralelo 27° 40, en Argelia, sobre todo en la región de Tinduf y al norte de Mauritania.

Un tercer tipo de diplomacia de los pueblos consistiría en las relaciones entre organizaciones o movimientos sociales constituidos como tales ubicados en fronteras de distintos países, no necesariamente vecinos. La experiencia del Foro Social Mundial ha sido una muestra de esto, así como la Conferencia Mundial de los Pueblos por el Cambio Climático y los derechos de la Madre Tierra realizada en Tiquipaya-Bolivia en 2010. Aquí el pueblo saharauí, como lucha basada-en-lugar, se relacionaría con cientos y cientos de luchas basadas en la defensa de los lugares y sus culturas históricas, enfrentando una colonialidad global que, entre otras cosas, bajo la imposible tiranía del argumento del realismo político, ignora los principios morales que subyacen a los principios del Derecho Internacional e impide así su descolonización.

**Albert Roca.** *El potencial de un recurso al entramado de cosmovisiones islámicas es atractivo, aunque no quede claro cómo puede articularse con las palancas de la acción social y contrarrestar otras influencias poderosas que recorren la región. En todo caso, tu aproximación apela a posibilidades de construcción de un Sahel de las gentes, apenas ensayadas por la mediación internacional. ¿Podrías explicar un poco qué quiere decir neosufismo (frente a sufismo), en qué sentido es un islam "reformado" y hasta qué punto es identificable con la vivencia de lo que llamas "islam tradicional" en el África occidental? Como muestra de la confección de contranarrativas a la que apelas ¿cómo podría lo que llamas concepción neosufi en el África occidental tender puentes con el salafismo que está arraigando localmente, a partir de nuevas interpretaciones "étnicas" de la tajdíd (reforma), que condujesen a un nuevo pacto social? ¿Cómo podría afectar a las relaciones*

*interétnicas, incluidos los europeos y otros actores extra africanos, en el continente y en la diáspora?*

**Antonio de Diego González.** El neosufismo es un concepto que define una de las transformaciones mayores del sufismo renovado a partir del siglo XVIII. Como concepto, el neosufismo no proviene ni de fuentes ni de la historiografía islámica, sino de intelectuales occidentales contemporáneos. Lo que observaron estos islamólogos resulta algo curioso: el sufismo contemporáneo apenas comparte doctrinas y praxis con el sufismo medieval, y, a la vez, se ha instituido como un contrapoder político y teológico. De hecho, el neosufismo prima en la búsqueda espiritual lo comunitario frente al individualismo del sufismo clásico o el uso de fuentes autoritativas como el *hadith* (los dichos del Profeta) sobre la experiencia estética. El concepto de *sharia wa haqiqa* es central en el neosufismo y es el que lo diferencia, por ejemplo, del wahabismo y el reformismo islahi. Los neosufis se sienten investidos por la gracia (*fadl*) del Profeta para lograr no solo una mayor comprensión de la realidad, en sus versiones exotérica y esotérica, sino para infundir una justicia real (*'adl bi-l haqq*) en el mundo. La experiencia sufi debe estar más allá de la simple unión con Dios, es la mejora de la sociedad de su tiempo. Por eso, los seguidores del neosufismo entienden que no es negociable aislar ninguna realidad y que el musulmán debería a llegar a ser tanto 'alim, sabio islámico, como 'arif, es decir, gnóstico. Guiando este binomio de *sharia wa haqiqa* todas las acciones de su vida. Esto permite mayor dinamismo para incorporar elementos de cosmovisiones nativas y no articular las identidades exclusivamente en lo étnico o lo islámico, sino que de los discursos visionarios de sus líderes se proponen nuevos modelos de identidad o nuevos mecanismos de diálogo y pacto social.

El islamismo y el salafismo parten de una superioridad moral que niega el diálogo –al igual que lo hace la extrema derecha en Europa–. Es a nivel local donde puede aportar el neosufismo reescribiendo los pactos sociales y explorando las conexiones con las culturas locales desde un planteamiento religioso menos rigorista. En este punto, resultaría interesante ahondar en la situación no solo de Senegal sino también de Nigeria y Ghana.

La cuestión de cómo podría afectar a los diferentes escenarios y agentes queda muy abierta. Por ejemplo, la comunidad de la fay a actualmente se encuentra con una realidad bifrontal. Por una parte, actúa como aglutinador de identidad y fortalecedor de unas relaciones estables con las instituciones occidentalizadas, sin cuestionar ni estas ni las tradicionales. Además, la gente obedece a través de un posicionamiento de autoridad fundamentada en mecanismos epistémicos que podríamos denominar tradicionales, con lo cual no se plantean ideologías que pueden ser calificadas de fundamentalistas, por ejemplo. Por otra parte, y desde un aspecto negativo, este tipo de relaciones y desarrollos comunitarios fomentan el clientelismo social y religioso, y puede ser utilizado para control de la población.

**Albert Roca.** *La inclusión de una contribución sobre la República Centroafricana (RCA) no resulta habitual en el contexto de análisis sobre el Sahel, pero ilustra de manera sugerente la visión de la presente iniciativa. Aunque centrada en la sabana sudanesa oriental, su disposición de bisagra entre dos escenarios persistentemente conflictivos en la postcolonia -la cuenca del Congo y el Sahel centro oriental- convierte la RCA en un ver-*

*dadero laboratorio para el analista que lo observa. Tal vez la evanescente categoría de “autóctonos”, una singularidad de la RCA, sea la que mejor puede fertilizar la comparación con otras regiones sahelianas. Tras años de vivir en Malí, constato que el grado de desestructuración colonial respecto a los continuos socioeconómicos anteriores es mayor que en prácticamente cualquier otro país saheliano. La búsqueda desde un espacio de convivencia, desde la diferencia a la que apelas, ¿acaso no tendrá que recurrir al horror de la trata o a la represión colonial, incluso a la megalomanía de un Bokassa, añorado por no pocos, para construirse? ¿Podría el viejo bricolaje de la autoctonía africana generar soluciones locales –en casi igualdad de precedencia en la ocupación– si se dejase de confundir con la nueva norma de la ciudadanía? ¿Cómo imaginas la construcción de esa “constelación” de memorias múltiples e interactivas a la vez?*

**Berta Mendiguren.** En efecto, dicha evanescencia de la categoría de autóctono es probablemente la principal contribución del acercarnos a este territorio bisagra entre el Sahel y la sabana, a sus gentes y memorias. Evanescencia que no es ajena al hecho de que se trata, como bien señalas, del espacio saheliano-sudanesino con probablemente mayor desestructuración social. Aún más llamativa para quien haya vivido e investigado entre las gentes del Sahel, en países como Malí, en donde la memoria y las identidades estructuran cada aspecto de la vida social (incluidos los conflictos y su gestión). Evanescencia que estaría afectando de modo creciente incluso a poblaciones como los peul y mbororo instalados en RCA, a quienes el conflicto está privando de su fuente de supervivencia e identidad: los bueyes. Tampoco resulta anodino que, junto a la evanescencia de la categoría de autóctono, encontremos la *frágil* y *excluyente* categoría de la *centroafricaneidad* que, desde la independencia, trata de construirse en torno a la identificación de un territorio (la cuenca del Ubangui-Chari) y una única lengua oficial (junto al francés): el sango, *pidgin* de la etnia del mismo nombre, minoritaria, ribereña, en su mayoría cristiana y proveedora de los principales aliados de las autoridades coloniales. Mientras, el himno nacional, símbolo de la “autoctonía” y de la *centroafricaneidad* comienza afirmando “O Beafrika, cuna de los bantúes”.

En dichas arenas movedizas: ¿cómo conseguir romper los muros de las pertenencias poco asentadas y atraídas por lógicas excluyentes, incluso, violentas? ¿Cómo construir dicha constelación de memorias múltiples conviviendo pacíficamente, etnias y religiones diferentes, en un mismo constructo político cuando las fronteras son porosas y las poblaciones se mueven continuamente? Creo que respondiendo a esa llamada de “la voz de los ancestros” de la que nos habla el himno centroafricano. Tratando de recuperar ese sustrato común, el del viejo bricolaje de la autoctonía africana, pero sin olvidar cómo la historia más reciente (incluida la más violenta, la de la trata, la colonial, la de los tiranos internos) ha condicionado los modos de construir identidad y de interactuar propios del espacio centroafricano. Invitando al árbol a palabras, para que escuchen, compartan y transmitan, a todos los grupos que conforman la realidad actual de este país. Eso sí, devolviendo protagonismo en especial a los marginados históricos de la construcción nacional: pigmeos, peul y mbororo. El camino común a recorrer en pos de una convivencia pacífica en tierras centroafricanas nos lo muestra el himno de este país:

“Rompiendo la miseria y la tiranía (...)  
Es tu renacimiento Oh Beafrika”

**Albert Roca.** *Tu contribución apela en gran medida a la actitud investigadora que quiere promover la atención al potencial comunitaria del conocimiento local en todas las dimensiones de la vida. ¿Podrías ilustrarlo con alguna proyección de tu experiencia investigadora en las sociedades productoras de arroz del litoral boscoso de la Alta Guinea sobre las sociedades de pastores de los yermos continentales del Sahel? Las buenas investigaciones antropológicas son a menudo ignoradas por los diseñadores de políticas de desarrollo, que desconfían tanto de su mirada cercana (etnográfica) como de su mirada lejana (comparación), con lo cual, vale la pena argumentar tu perspectiva. ¿Pueden algunos factores estructurales comunes compensar las diferencias evidentes entre ambas regiones y justificar su comparación científica?*

**Jordi Tomàs.** Efectivamente, ambas zonas comparten diferentes elementos comunes históricos y culturales, aunque en el Sahel, como es sabido, la presencia del islam es más antigua y generalizada. Sin embargo, un sustrato previo o coetáneo a la llegada del islam que se ha relacionado con él de múltiples maneras permanece activo socialmente. Existen factores de peso importantes a comparar: la complejidad del parentesco, capaz de tejer -y tensar- solidaridades entre zonas aparentemente alejadas o enfrentadas; las formas a través de las cuales la juventud busca su propio lugar en unas sociedades más bien gerontocráticas; o las dinámicas por las cuales se entrelazan la vida espiritual, el poder político local y las nuevas oportunidades económicas. Sin lugar a dudas, un elemento a seguir de cerca es el peso de la estructura social heredada de tiempos precoloniales o coloniales y su relación con las tensiones actuales: en varios rincones tanto del Sahel como de toda África Occidental, aunque no se explicita, permanecen activas las relaciones entre linajes esclavos y linajes nobles. En algunos casos, estas prácticas e instituciones explican algunos comportamientos incomprensibles a ojos del neófito y que tienen que ver con acceso a los recursos, a cotas de poder, a la redistribución y a diferentes tipos de solidaridades, etc.

La investigación etnográfica puede parecer una quimera obsesiva e inútil. ¿Por qué entender cómo se reparten las partes de una vaca sacrificada tras una ceremonia? ¿De qué sirve saber cómo se llevan a cabo unos determinados rituales funerarios y sus diferencias en función de si el difunto es de religión tradicional, musulmana o cristiana? ¿Qué nos aporta saber cómo definen los niños y jóvenes a los adultos, a sus maestros, a los gobernantes? Y así, miles de preguntas extrañas que aletean en la cabeza de los investigadores. Para poner un ejemplo, en contexto saheliano, la pregunta (¿por qué entender cómo se reparten las partes de una vaca sacrificada tras una ceremonia?) podría llevarnos, tras tirar del hilo, a la cuestión de por qué algunos jóvenes del Sahel optan por la yihad... La perspectiva de lo/as antropólogos/as es entender la realidad desde el punto de vista autóctono, desde sus propias definiciones y preocupaciones, desde sus prácticas más cotidianas y usando sus propios términos y no aplicar una plantilla válida para este pueblo y el que vive a 9, a 90 o incluso a 900 km hacia el sur. Posteriormente el trabajo comparativo nos permite combinar la mirada lejana con la mirada próxima, y nos obliga a hacernos nuevas preguntas que pueden convertirse en cruciales en una investigación al iluminar nuevos ámbitos de un determinado caso. Esto es todavía más importante en nuestra época, en la que las sociedades combinan unas realidades muy dinámicas con fenómenos estructurales de largo recorrido.

Si lo que queremos es conocer una determinada realidad local, la investigación, en lugar de empequeñecer, debe agrandarse, con la tan necesaria multidisciplinariedad, con la participación cada vez mayor de los investigadores autóctonos y de los propios protagonistas de la investigación y con proyectos de investigación de largo recorrido y en profundidad. Conviene insistir en el hecho que estas investigaciones deben hacerse a largo plazo y priorizando la comprensión local de la realidad. Si no es así, nos arriesgamos a que los informes y los artículos en revistas científicas estén trufados de errores, que pueden perpetuarse gracias a otras investigaciones de corta duración y superficiales, que a su vez pueden perpetuarse todavía más gracias a más investigaciones de corta duración y superficiales. Debemos poder entender todas las tensiones, ambigüedades y matices, todas las distintas miradas en una realidad multicultural como la saheliana, teniendo en cuenta todos los actores que participan en ella, huyendo de generalizaciones que niegan tantas particularidades. Nuestro deber es hacer el trabajo bien hecho. Porque, sobre todo, nos debemos a esas personas que durante años nos han acogido y nos han brindado su hospitalidad, su tiempo, sus saberes. Sin ellas, nada sería posible. Nada es posible.

## Corolario

*A pesar de la aridez, a pesar de la violencia desatada, el Sahel ha cautivado con frecuencia a quienes se le han acercado lo suficiente, desde la época de viajeros como Mungo Park, más tarde, administradores coloniales como Charles Monteil o Maurice Delafosse, hasta hoy, tiempo de investigadores, cooperantes, empresas o turistas. Sin embargo, esta fascinación evidente, y que rezuma en algunos pasajes del presente dossier, no ha conjurado la maldición internacional que se evoca en la introducción. Tal vez, involuntariamente, ha podido incluso tener un efecto contrario, replicando el componente etnocida potencial de todo acercamiento etnográfico, como tanto denunció la generación de Robert Jaulin y Pierre Clastres en América.*

¿Quién no apuesta, pues, por una lucidez lóbrega sobre el futuro saheliano, al menos a medio plazo? Nuestra respuesta, desde el presente dossier, sin querer ser ni exclusiva ni excluyente, es clara: apostará quien realmente quiera saber, saber sobre el Sahel y sus gentes. El conjunto de las contribuciones apunta en dos sentidos esperanzadores: por un lado, la fascinación surge en gran medida del asombro por la elasticidad de las poblaciones locales, por su vigor adaptativo que invade al visitante y que ha sido probado durante siglos en condiciones mucho peores que las actuales; por otro lado, como hemos señalado antes, aunque se da un enorme déficit en la investigación sobre los mecanismos de dicha resiliencia, también existe un núcleo de investigadores e investigadoras de dentro y de fuera del continente, empeñado en aumentar nuestro conocimiento en este campo. El mercado global, Internet, la cooperación o las nuevas tecnologías no componen una fuerza coherente para perpetuar un intercambio devastadoramente desigual: también abren oportunidades imprevisibles que, tal vez, pese a las apariencias, pueden aprovechar mejor que nadie las poblaciones de interfaces históricas entre áreas culturales, como ha sido y continúa siendo el Sahel.

*La entrada de la cultura peul o fula en el Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad (PCIH) ilustra las constricciones y posibilidades que*

*experimentan las sociedades sahelianas. En 2003, la UNESCO aprobó la declaración como PCIH del festival del Yeraal y del Degal, la gran celebración de la travesía del río Djoliba (el Níger) por los rebaños tras-humantes peul. Su candidatura fue promovida por el Estado de Malí, tal como exigen los procedimientos internacionales; se convirtió así en el primer "elemento" del país dentro de la Lista Representativa del PCIH y uno de los primeros de África. Este reconocimiento y este aparente espaldarazo nacional e internacional no han disminuido la hostilidad del Estado hacia los colectivos peul, no por su nomadismo sino cada vez más por la sospecha indiscriminada de su adscripción yihadista, una actitud reforzada –que no argumentada– por toda una cohorte de analistas internacionales, apoyados en los correspondientes acuerdos sobre seguridad y derechos humanos. Y ciertamente, "el" yihad, el "esfuerzo en el camino de Dios", es sin duda un recurso central para oponerse a gobiernos injustos en la región desde el siglo XVIII, pero precisamente por eso, por su interiorización y africanización, es necesario prevenir contra la omnipresente presunción de manipulación islamista externa. La situación es en todo caso ambivalente: paradójicamente, la institucionalización del patrimonio peul ha conferido al Estado una nueva herramienta para controlar a la población, pero, al mismo tiempo, la ha visibilizado exteriormente abriendo nuevas posibilidades estratégicas y de alianza.*