

“Hacer política”: las mujeres que irrumpen en la política senegalesa*

“Doing politics”: The women shaking up Senegalese politics

EMILY JENAN RILEY

Resumen: En Senegal, la praxis política de las mujeres se expresa sobre todo a través de sus amplias redes sociales y religiosas, profundamente impregnadas de representaciones sociales de la feminidad, la generosidad y la hospitalidad, comúnmente englobadas en el concepto wolof de *teraanga*. Este artículo analiza, de forma etnográfica, los procesos políticos de dos mujeres que muestran las dualidades poscoloniales del arte de gobernar: la forma republicana de herencia colonial, y una república de *teraanga* que es, por tanto, el espacio en el que la praxis de muchas mujeres políticas está convirtiendo lo personal en político.

Palabras claves: *teraanga*, mujeres, política, poscolonial, Senegal, república.

Abstract: In Senegal, women’s political praxis is specifically expressed through their wide social and religious networks, profoundly embedded with social representations of femininity, generosity, and hospitality, commonly referred to as the Wolof concept of *teraanga*. By way of ethnographic inquiry, this article analyzes the political processes of two women who demonstrate the postcolonial dualities of the art of governing the city: Via republican colonial inheritance, and by a *teraanga* republic, that is, a space in which the praxis of many political women translates the personal to the political.

Keywords: *teraanga*, women, politics, postcolonial, Senegal, republic.

* Artículo ganador del XII Premio Iberoamericano en Ciencias Sociales, promovido por el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, bajo el título “Bienvenidos a la República de Teraanga. Mujeres políticas de senegal”, el cual fue ajustado para cumplir con los criterios de edición de la *Revista Mexicana de Sociología*.

El 4 de abril de 2024, Senegal llevó a cabo sus elecciones presidenciales tras meses de violentas protestas y una prórroga declarada como ilegal. La elección era entre el sucesor del impopular presidente Macky Sall, un candidato popular de la oposición, Ousmane Sonko, que ha sido acusado de violación, y dos veteranas mujeres políticas. Al final, Bachir Diomaye Faye, que tomó el lugar de Sonko como candidato, ganó la elección en la primera vuelta. Sonko fue designado primer ministro. La batalla entre el partido del presidente y el equipo conformado por Diomaye Faye y Sonko ha eclipsado el histórico número de candidatas femeninas que se presentaban y su importancia para la política senegalesa. Desde la adopción de una ley de paridad de género aprobada en 2010, que obliga a que haya la misma proporción de mujeres y hombres en los cargos electos, el Parlamento senegalés ha rondado el 47% de representantes femeninas, una de las cifras de representación femenina más altas del mundo. Dos de estas mujeres son Aminata Touré, ex primera ministra y miembro del gobierno de Macky Sall, convertida en opositora, y Ayda Mbóoj, ex ministra, adjunta del presidente Abdoulaye Wade y firme opositora de Macky Sall. Al final, las candidaturas de ambas mujeres fueron descalificadas. Entonces pusieron todo su capital político y su apoyo detrás de Diomaye Faye y Sonko. Ayda obtuvo un puesto en el gobierno como delegada general para el Emprendimiento de Mujeres y Jóvenes. Aminata aún no ha recibido tal distinción.

En este artículo examino las trayectorias políticas y personales de Ayda Mbóoj y Aminata Touré. Para seguir la afirmación de Aminata Diaw (2009: 29) de que la búsqueda del poder por parte de las mujeres está entrelazada con la problematización de las fronteras de lo público y lo privado, sostengo que Ayda es un ejemplo de ello. Forma parte de la mayoría de mujeres gobernantes que están reinventando las relaciones entre género, espacio y autoridad a través de una economía política de *teraanga*, un sistema de redistribución de recursos que sitúa las relaciones sociales típicas de los espacios privados en el centro de las transacciones económicas y políticas públicas, llevando así el poder de los recursos públicos a la dinámica doméstica y viceversa. También hablo de la ex primera ministra senegalesa Aminata Touré como representante de ciertos tipos de valores republicanos franceses, como ver al individuo y a la nación como abstractos y, por lo tanto, trazar una clara línea divisoria entre lo privado y lo público. Su adhesión a estas formas de gobierno significa que no amenaza esta división, sino

que trata de reforzarla. Sin embargo, resultaría demasiado simple decir que Aminata Touré no cree en valores culturales importantes como la *teraanga*. Por medio de los ejemplos de la política de Ayda y Aminata, pongo de relieve sus similitudes en la comprensión epistemológica de *teraanga*, así como sus diferencias en la forma en que *teraanga* influye en sus filosofías de gobierno. Dadas las diferencias en los estilos y filosofías de gobierno, en este artículo discuto la cuestión de la oposición a las mujeres en la política y las acusaciones de corrupción como una cuestión de mujeres que enturbian los límites entre lo privado y lo público, más que de malversaciones reales de fondos públicos, de lo que no puedo hablar con certeza.

DEFINIENDO LA TERAANGA

Teraanga es una hoja de ruta sobre cómo ser en este mundo. Cómo ser generoso y ser respetado. Cómo demostrar autoridad al tiempo que uno se integra entre los demás. Cómo ser senegalés y ciudadano del mundo. Vi a lo largo de mis investigaciones respecto a la *teraanga* que los intentos mismos de definirla, sus agravios de antaño y las críticas a su estado actual son las manifestaciones de estas ansiedades a la vez que aspiraciones. Las cavilaciones de la sociedad sobre lo que realmente significa *teraanga* simbolizan el deseo humano general de comprender la propia condición. Mi análisis de testimonios, anécdotas y observaciones de la *teraanga* tanto en lo cotidiano como en ocasiones trascendentales es un intento de captar la diversidad de experiencias y pensamientos en un momento de modernidad poscolonial.

Senegal se conoce a menudo como el País de la *Teraanga*.¹ Es a la vez un lugar geográfico y una expresión dinámica del imaginario colectivo de su gente. *Teraanga* significa ser acogedor, dar hospitalidad y mostrar generosidad, o recibir a un invitado con cariño, evocando la idea de que existimos los unos para los otros. Similar a la filosofía sudafricana del *ubuntu*, “yo soy porque tú eres”, *teraanga* se refiere a la filosofía y las acciones que representan lo que Abdurahmane Seck (2015: 26) también

1 Los artículos de prensa se refieren de esta forma a Senegal. El mensaje oficial del Ministerio de Turismo y Ocio cita a Senegal como “el país de la *teraanga*” y su revista mensual se llama *Teraanga*.

denomina “comunidades de compartir”. Matei Candea y Giovanni Da Col (2012: 14) sostienen que la hospitalidad —un aspecto de *teraanga*— identifica “varios niveles de identidad colectiva”. He argumentado en otro lugar que *teraanga* es una encapsulación de las cualidades y acciones generosas y cívicas de los individuos vistas en encuentros sociales cotidianos, tanto calculados como improvisados, que son mutuamente constitutivos (Riley, 2016). Además, la *teraanga* es un sistema de expresiones socioeconómicas privadas y públicas de reciprocidad que unifica a individuos y comunidades y es el principal punto de referencia para la moralidad social entre la sociedad wolof-senegalesa (Sow, 1980: 109).

Aunque discutida, una versión de la etimología de *teraanga* procede del verbo *ter*, que representa el momento en que un barco llega a la orilla arenosa, *gaal gi ter na*. Senegal, también conocido como *Sunugaal*, que en wolof significa “nuestro barco”, unido a *ter*, significa una captura instantánea de un encuentro o más bien de una creación, sugiere un nuevo tipo de existencia compartida que se produce al entrar en contacto o, como lo llama Seck (2015: 26), *teraanga* representa la “gramática clave de los comportamientos cotidianos”. Marcel Mauss (1954: 1) sostuvo en su famoso estudio que el don es un “*fait social total*”, el principio rector de la organización social. Y David Graeber (2012: xii) dijo que el valor lo crea “el modo en que las acciones cobran sentido para el actor al incorporarse a una totalidad social más amplia”. Seck utiliza el término “*fait de teraanga*” para concebir una organización social que se guía por los principios de la *teraanga*, la forma en que la mayoría de los senegaleses entienden y asignan valor a su mundo, en lugar de, por ejemplo, el “*fait républicain*” (República Francesa), un tipo diferente de organización social basada en principios de identidades abstractas y ciudadanía. En cuanto al “*fait de teraanga*” en el contexto de la política senegalesa, las mujeres son particularmente hábiles en el arte de la *teraanga* —fortaleciendo sus relaciones a través de prestaciones financieras y sociales—, han cosechado un apoyo significativo y éxito en la política estatal, así como en la local (Riley, 2019). Considero que se trata de un arte de gobernar que se basa en los principios y prácticas de la *teraanga*, lo que yo llamo la República de *Teraanga*. También sostengo que son las mujeres las que actúan específicamente dentro de la República de *Teraanga* que veremos más tarde. Resulta importante apuntar que estas

estrategias han surgido como parte de la participación de las mujeres en la economía política senegalesa, así como desde la marginación de éstas.

LA MUJER COMO PUNTO DE UNIÓN

La historia política senegalesa ha estado marcada y documentada por figuras masculinas carismáticas de políticos y santos, por utilizar el título del libro de Donald Cruise O'Brien (1975). También ha sido una historia de lo que Diaw (2004) llama la *présence-absence* de las mujeres senegalesas en la política. A pesar del papel integral que las mujeres han desempeñado en las campañas de los hombres, han permanecido en su mayoría ausentes del imaginario histórico de la política senegalesa y puestos de autoridad. Como afirma Nira Yuval-Davis (1997: 14): "Las mujeres no acaban de 'entrar' en la arena nacional: siempre han estado ahí [...] sin embargo, es cierto que la inclusión explícita de las mujeres en el discurso analítico en torno a las naciones y los nacionalismos es muy reciente". Del mismo modo, Ulrich Beck (2003: 51) se refiere al "público oculto", es decir, a aquellas mujeres que ayudaban en las campañas impulsadas por hombres como *sama jigéen* o "mi(s) mujer(es)", las cuales eran líderes de asociaciones con un poder considerable en barrios estratégicos de la capital y del país. Son activas y políticas en las campañas públicas, pero se ocultan tras las decisiones y los logros de los hombres. Organizaban mítines, daban de comer a los asistentes y aportaban animación (Allerton, 2012: 51). Además, servían como representación visual del partido vistiendo atuendos a juego, *mu-sóor* (velos para la cabeza con colores específicos del partido) y camisetas con el retrato del candidato. A partir del concepto "público dual" de Peter Ekeh (1975: 106) podemos entender la coexistencia de un Estado-nación moderno con una sociedad civil wolof que carece de los medios para crear una relación de dependencia mutua y responsabilidad moral que uno podría encontrar a nivel local o en la esfera pública, y sostengo que las mujeres políticas de este artículo operan en un espacio de unión que vincula estas dependencias mutuas basadas en una filosofía moral de *teraanga* con las estrategias de gobierno del Estado moderno. Los sistemas de dependencia mutua y responsabilidad moral, como Fatou Sow ha definido acertadamente la *teraanga*, se cultivan en espacios dirigidos por mujeres y son el modo en que las mujeres políticas trasladan sus autoridades políticas y morales

privadas al ámbito del Estado-nación moderno: el compromiso de las mujeres con la *teraanga* es su medio para salvar la denominada división entre lo privado y lo público (Sarr, 1998).

De igual forma, considero que la maniobra social que realizan las mujeres con estas contradicciones, mediante relaciones recíprocas en sus compromisos cotidianos con la *teraanga*, así como sus negociaciones de identidades de género, es precisamente lo que ha contribuido en gran medida a sus éxitos en la política local y estatal. En otras palabras, es la conexión entre la implicación privada de las mujeres en la reproducción social de las familias lo que crea sus posibilidades políticas. Además, sus éxitos en política se basan en su capacidad para trasladar estas negociaciones de autoridad privada a un estilo de gobierno público que utiliza estrategias similares. Al mismo tiempo, dichas negociaciones nos dicen mucho sobre las ansiedades y plasticidades poscoloniales a las que se enfrentan.

Para dar una mejor idea de estas conexiones entre la conducta privada de las mujeres y su dualidad pública, comparto una anécdota de cuando estuve con Ayda durante una ceremonia de nombramiento de un bebé recién nacido. Fue nombrada madrina de la ceremonia, y el espacio se convirtió en una plataforma para su persona política.

Ayda permanecía estoica mientras otros invitados se agolpaban a su alrededor con grandes platonos de arroz caliente. Abrazamos la sombra de un gran árbol de neem en el patio, el cual nos proporcionaba el alivio que tanto necesitábamos del sol del desierto sahariano. Las mujeres repartían jugo de hibisco casero. Una de ellas cantaba a pleno pulmón en dirección a Ayda, acompañada por tamborileros y otros músicos que tocaban instrumentos locales. La rodeaban cantando sus alabanzas: “Ayda, la leona, eres generosa y una mujer del pueblo”. Al compás de la música, Ayda entregó tranquilamente billetes a cada músico en una muestra pública de gratitud por sus alabanzas. Los invitados aplaudieron cuando Ayda recibió a un recién nacido envuelto en una tela tejida especialmente elaborada para su bautizo. Felicitó a la madre, le entregó discretamente un sobre con dinero y pronunció algunas bendiciones sobre el bebé. Mientras permanecía sentada, Ayda empezó a dirigirse a la multitud —en su mayoría mujeres—, la cual había acudido a celebrar esta nueva vida entre amigos y familiares. Ayda tenía un conocido en la familia que la invitó a unirse a ellos. Comenzó a dirigirse a la multitud a través de un griot, o cantante de

alabanzas, muy parecido al que había cantado antes para ella. Se supone que una dama de su talla no debe levantar la voz. Habló en un tono sereno que el griot amplificó para que todos la oyeran: “Adja² Ayda dice que estos momentos son los que dan sentido a la vida, y que son las mujeres las que nos dan la vida”, refiriéndose a la ceremonia de nombramiento. Repitiendo sus palabras, el griot continuó: “Adja Ayda dice que siempre ha apoyado a las mujeres, ha luchado por sus derechos y les ha dado *teraanga* para ayudar a sus familias” (23 de julio de 2017, Bambey, Senegal).

En este ejemplo, vemos que Ayda no sólo está presente para mostrar su apoyo a los amigos de la comunidad, sino que también lo relaciona con sus habilidades como política. Además, las palabras del griot nos recuerdan que su estrategia política consiste en mostrar su apoyo a través de la *teraanga*. Entonces, este arte de gobernar, que yo llamo la República de *Teraanga*, se inspira en las formas paralelas de conducta —o como yo lo entiendo, una “economía política de *teraanga*” (Seck, 2010)— en las que las mujeres han operado durante mucho tiempo como resultado de su abrumadora marginación en la economía política estatal.

Concibo el concepto de República de *Teraanga* de dos maneras conectadas. En primer lugar, los procesos históricos han vinculado la relación de las mujeres con la *teraanga* y sus cambiantes definiciones. Estos procesos incluyen los fuertes legados de las mujeres que ejercían una autoridad ligada estrechamente al intercambio en el periodo precolonial, la dependencia de la autoridad sobre las ceremonias familiares y las asociaciones de mujeres cooptadas por proyectos de desarrollo. Estos procesos promovieron una economía política paralela de *teraanga*, que ha permitido estrategias económicas y de gobierno alternativas impulsadas por mujeres en parte debido a estas limitaciones y a pesar de ellas. E incluso cuando operan dentro de estilos de gobierno paralelos, también permanecen integradas en los procesos democráticos del Estado senegalés. Esto dio paso al movimiento *parité* (cuotas de género), que ha formalizado sus estrategias de modo que Senegal tiene, como se mencionó anteriormente, uno de los índices más altos del mundo de mujeres en cargos electos. Estas estrategias también

2 *Adja* es el nombre wolof que se da a una mujer musulmana que ha realizado el *Hajj*, o viaje a La Meca.

han tenido sus desventajas, como la oposición a las mujeres en el gobierno y las derrotas morales cuando la participación y el avance político de las mujeres se han estancado.

En segundo lugar, se trata de una República de *Teraanga* que considera la *teraanga* como el principal punto de referencia de la moral social, de la organización de la sociedad wolof senegalesa y de una población de habla wolof en proceso de urbanización, así como el modo particular de relacionalidad ejercido por las mujeres en el contexto de sus familias y matrimonios. Asimismo, se ha construido una cultura nacional en torno a la idea de *teraanga* como representativa de valores auténticos africanos.

“HACER POLÍTICA” AL ESTILO SENEGALÉS

“La política existe en Senegal desde hace mucho tiempo, y también la participación de las mujeres en ella”, me dijo Ndey Sukkey Gëy, mujer política que trabajaba con Ayda en el Ministerio de Asuntos de la Mujer. Ndey empezó a hablarme de la rica historia de las mujeres de los grandes reinos de Senegambia y de su papel al frente de su territorio y su pueblo: me estaba contando una historia. Estas historias de heroínas nacionales de Senegal, como Ndaté Yalla Mbóoj, la influyente reina de Waalo, forman parte de un imaginario nacional que representa la colaboración y la resistencia contra el proyecto colonial francés, la desestabilización de la región y el poderoso papel de la mujer en la historia (Toliver-Diallo, 2005; Baum, 1999).

A menudo se hablaba de Ayda como la “Leona de Baol”, la región de Senegal de donde es originaria. En una ocasión, se lo mencioné durante las campañas, y me dijo Ayda: “No, llámame la ‘Leona de Senegal’”. Supuse que así se identificaba porque había lanzado su nuevo partido, diseñado para llevar su política a un público nacional más amplio. También compartió historias de Ndaté Yalla y su hermana Njëmbët como primeras representantes del liderazgo femenino. “El liderazgo tiene una larga historia entre las mujeres. Hay mujeres que saben de liderazgo”, insistió Ayda, mientras señalaba las relaciones con Ndaté Yalla, que pertenecía a la familia Mbóoj, un factor notable para la genealogía de Ayda como figura política y como miembro de la mayoría wolof de su región. Ayda ha ocupado algunos de los cargos gubernamentales más prestigiosos e influyentes de Senegal, ha

desempeñado un papel decisivo en el movimiento *parité* y es conocida por su ardiente retórica y su carismático comportamiento.

Ayda ha mantenido su popularidad incluso entre quienes discrepan de su política, como demuestran sus numerosos nombramientos políticos y su reelección como diputada, pese a estar en la oposición tras la derrota del Partido Democrático Senegalés (PDS) de Abdoulaye Wade en 2012. Además de alcaldesa y representante de la cámara de Bambey, Ayda se convirtió en la primera mujer presidenta de un consejo departamental de Senegal tras las elecciones locales de 2014. Y tras formar su propia coalición en 2017, estuvo a punto de ser candidata a la presidencia en 2019. Con casas en Dakar y Bambey, Ayda Mbóoj vivía sobre todo en Dakar, donde está el Parlamento, pero pasaba muchos fines de semana viajando a Bambey. En una ocasión en que la acompañé a Bambey, le pregunté qué pensaba hacer allí, a lo que ella respondió: “Damay politique” [“Hago política”].

Al hacer un recuento de los acontecimientos a lo largo del viaje, me quedé con una sensación de perplejidad porque asistimos a la ceremonia de un amigo y a un funeral que tenían lugar el mismo fin de semana. Cuando Ayda dijo que iba a “hacer política”, supuse que iba a celebrar un mitin o reuniones privadas con simpatizantes y miembros del partido. Sin embargo, para ella “hacer política” eran las inversiones sociales, la implicación en la vida personal de sus simpatizantes que tienen lugar durante las ceremonias. Lo que empecé a comprender es que ella ha tenido éxito en política porque su forma de ganar popularidad y su estilo de hacer política están arraigados en las instancias de *teraanga* entre familiares y amigos. Es decir, la acción política es una relación recíproca entre ella como líder y sus seguidores.

Las ceremonias familiares son los principales lugares donde las familias senegalesas se reúnen para celebrar nacimientos, nuevas uniones y la vida de los seres queridos que han fallecido. También son oportunidades para crear vínculos dentro de las familias y reafirmarlos. Para las mujeres, que en su mayoría controlan la planificación y organización, así como la ejecución de las ceremonias, son espacios especialmente cruciales para la manifestación y el cultivo del honor, la reputación y la valía. El duro trabajo realizado durante años por las mujeres para ahorrar, organizarse y establecerse como mujeres respetables a través de diversas reciprocidades cotidianas, fructifica durante las ceremonias. La jerarquía social

de las mujeres en Senegal depende en gran medida del dominio de las visitas sociales, la acogida de invitados y los intercambios monetarios y emocionales entre amigos y desconocidos. La sociedad senegalesa se rige por una deuda social muy monetizada. Ismaël Moya (2015: 156) sostiene que, especialmente en Dakar, “no hay ámbito de la vida social en el que el dinero no desempeñe un papel continuo. El dinero es fundamental para la economía, así como para las relaciones matrimoniales y de parentesco, la política o las prácticas religiosas”. Debido a la centralidad del dinero en todas las relaciones sociales, las personas también están siempre en deuda con alguien a medida que nutren la red de amigos y familiares. La centralidad histórica y la evolución de las ceremonias familiares son paralelas al significado del papel de la mujer en las transformaciones económicas y políticas de Senegal.

En su libro sobre el Estado en África, Jean-François Bayart (1993: 212) define “hacer política” (*faire de la politique*) a partir de la palabra wolof *nguur gi*, que significa ser devoto de un líder o facción y que “todo un conjunto de relaciones, que no son obviamente políticas, se sitúa en los partidos”. *Nguur gi* se utiliza más comúnmente para describir el órgano de gobierno, el Estado, pero también procede de la época de gobierno bajo reyes (*buur yi*) y reinas (*lingéer yi*), cuando las reinas gobernaban sobre todo a través de sus redes sociales. Las reinas demostraban su poder y su relación con sus súbditos mediante regalos de oro y telas. La diplomacia entre la reina Ndaté Yalla Mbóoj y la creciente presencia de administradores coloniales se expresaba a través de prestaciones similares (Sarr, 2011). Frederick Cooper (2014: 50) describe “hacer política” en términos de un momento histórico crucial en 1945, tras la dura batalla por el sufragio de las mujeres senegalesas bajo el imperio francés. Su nuevo poder de voto llevó al Partido Socialista a obtener amplios logros legislativos e inspiró nuevos llamamientos para “la aplicación de los principios republicanos” y los beneficios de los que disfrutaban los ciudadanos franceses. Así, el sufragio femenino y las huelgas obreras de 1945 y 1946 pusieron de manifiesto la “fragilidad del orden colonial” (2014: 53) y cuestionaron la legitimidad de los valores republicanos debido a su aplicación arbitraria. Otros relatos sobre esta época, y en especial sobre la lucha por el sufragio femenino, señalan las sabias formas de movilización de las mujeres a través de redes

sociales y asociaciones financiadas mediante la puesta en común de dinero o la celebración de actos sociales (Sylla, 2001).

El uso táctico que Ayda hace de la hospitalidad y la generosidad ha creado una amplia red de simpatizantes, que ella denomina su base. Una base es la cimentación del éxito de cualquier político pero, como demuestra Ayda, las mujeres son especialmente hábiles para conseguir simpatizantes, ya que suelen estar presentes en actos sociales como ceremonias familiares. Muchos de los que pasan a formar parte de la base tienen conexiones personales o se han visto afectados positivamente por el trabajo del político en la comunidad. Aunque no exista una conexión original, la relación se fomenta mediante un sistema de reciprocidad entre el político y su base. Así, Max Weber (1947: 346) define el patrimonialismo como una “forma específica de autoridad y fuente de legitimidad”, o, como Anne Pitcher, Mary H. Moran y Michael Johnston (2009: 129) notan, las “relaciones políticas mediadas a través de, y mantenidas por, conexiones personales entre líderes y súbditos, o patrones y clientes”. El factor crucial que argumentan Pitcher, Moran y Johnston es una relación basada en la reciprocidad en la que, a pesar de ser desigual, la relación entre líder y súbdito es de beneficio y dependencia mutuos. Por lo tanto, aunque Ayda posiblemente obtenga más autoridad y prestigio financiero y social de sus seguidores, también solidifica su dependencia hacia ellos a través de la continua benevolencia que debe mostrarles. Los políticos cultivan esta relación visitando y organizando actos sociales, proporcionando ayuda económica a los miembros de la comunidad en tiempos difíciles y ofreciendo apoyo a los simpatizantes del partido. A cambio, la base proporciona al político un foro público para ganar publicidad y fomentar su reputación de generoso y carismático.

“SER LÍDER ES CUESTIÓN DE CARÁCTER”: GENERACIONES DE LIDERAZGO FAMILIAR

Ayda nació en el seno de una familia política, originaria del norte de Senegal, que acabó estableciéndose en Bambey, una ciudad en el corazón del país, cerca de Tuubaa, la ciudad santa del grupo musulmán sufí de los muridíes. Ayda se inició en la política formal con el PDS. Muchas mujeres de la generación de su madre eran las organizadoras entre bastidores de los partidos políticos —“las mujeres” (*sama jigéen*)—, y de niña, Ayda se

benefició de seguir a su madre y a su padre en sus búsquedas políticas. “Xam nga, ci caractère la dépendre” [“Ya sabes, es cuestión de carácter”], dijo Ayda en respuesta a mi pregunta sobre cómo era ser una mujer senegalesa en política. “Un amigo de mi padre que es del país se burlaba de él diciendo: ‘Tu mujer, aunque no haya estudiado en la escuela, es una líder. Puede sentarse en su casa a espigar arroz y seguir siendo una líder’”.

En Bambey, el padre de Ayda trabajaba para el gobierno municipal local y se encargaba de los procesos de votación, un recuerdo que destaca Ayda de cuando era niña. “Así que, cuando era niña, mi nombre aparecía en todas las tarjetas de votación de la Unión Progresista Senegalesa porque eran tarjetas que compraba mi padre, escribíamos mi nombre en ellas. Así que nací y crecí en este ambiente”, se ríe. Desde muy pronto, Ayda fue reconocida por personalidades que pasaban por la casa, como Pierre Senghor, primer alcalde de Bambey y hermano del primer presidente de Senegal, Léopold Sédar Senghor. Le dijo a su madre que Ayda iba a ser una líder porque era notablemente abierta y generosa. Cuando le pregunté qué significaba ser una mujer líder en Senegal, me dijo que dependía del carácter y la personalidad de la mujer. Me contó una anécdota de su infancia:

Quando era niña, bautizaba a todas las ovejas que nacían. Si nacía una oveja, llamaba a todos mis amigos del barrio y hacíamos una ceremonia de bautizo sólo para reunir a la gente. Hacíamos como que cocinábamos y servíamos la comida a todos. Ellos ponían el tapete. De ahí saqué mi sentido de la política.

Ya de niña, Ayda reunía a sus compañeros y creaba un espacio acogedor, reflejo de una ceremonia en la que sus iguales podían intercambiar comida, charlas y regalos: *teraanga*. Sin duda, muchos de los amigos de toda la vida de Ayda se convirtieron en sus partidarios en sus campañas políticas. Apoyar a un oponente sería una violación directa de su vínculo. La vinculación de este espacio ceremonial con la práctica de la política demuestra el papel crucial que desempeña la *teraanga* en su identidad y práctica como política. En varios sentidos, Ayda ha recreado este tipo de reuniones en su vida profesional, utilizando las ceremonias familiares como espacios para ofrecer hospitalidad a los vecinos en Bambey y en su casa de Dakar. Durante las visitas de fin de semana a su casa de la alcaldía —la cual está en la misma calle que la de su madre—, Ayda recibía a todas horas de la

noche a los residentes, quienes acudían a ella para saludarla y pedirle ayuda con actividades y asuntos concretos.

Ayda entiende el lugar que ocupan los rituales de intercambio, obligación y reciprocidad en su proceso, algo que aprendió de su madre. La madre de Ayda también era conocida por su generosidad y su capacidad para reunir a la gente, especialmente a otras mujeres. Demostró lo importantes que eran las mujeres en la política antes y después de la independencia, incluso antes de ocupar cargos oficiales en el gobierno. En el Partido Socialista (Parti Socialiste), los hombres empleaban a menudo a mujeres para organizar y animar mítines, cocinar y proporcionar música y ambiente en general. Las mujeres llevaban cintas y un *musóor* con los colores del partido para mostrar su afiliación. En aquella época, las mujeres que participaban en el partido se asociaban de manera informal a un solo político varón y se les conocía como la *jigéen* (mujer) del líder. Cabe destacar que dichas mujeres fueron parte integral en la capacidad de Senghor para ganar adeptos en los pueblos rurales de todo Senegal. “Sama yaay moo faral di xam poste administrateur bu vacant ndaxte moo nekkoon ca dēj ba” [“Mi madre solía ser la primera persona en enterarse de que un puesto administrativo local estaba vacante porque había asistido al funeral de la persona el día anterior”], contaba Ayda.

Mujeres como la madre de Ayda solían estar más al tanto del pulso de la comunidad, por ejemplo, a través de *mbootaay* o asociaciones, las cuales servían a los hombres políticos. También hospedaban a los hombres durante las giras de campaña y servían de red de apoyo, demostrando hospitalidad a los miembros del partido político. Durante la etapa de su madre en la política comunitaria, sus casas servían a menudo de campamento base para que los políticos descansaran y también para celebrar mítines de campaña o pequeñas reuniones. Los grupos sociales eran entornos naturales para crear y ejercer alianzas durante las celebraciones de los demás.

Las mujeres que asumían este papel de liderazgo en todos los aspectos de su vida eran tan importantes como las celebraciones oficiales o las reuniones políticas. Ser líder significaba estar íntimamente involucrada en la vida de los demás, prestando servicios, consejos, ayuda en los buenos y malos momentos. Ayda expresó esto sobre su madre:

Mi madre me dijo una vez que haber ido a la escuela no significa que seas un líder. Naces líder y luego tu comportamiento, tu educación, tu generosidad son las razones por las que puedes reunir a todas estas mujeres para que te sigan. Entonces te pondrás de pie, tendrás una importancia, porque hay muchas personas que llegaron a Bambey como recién casadas y son miembros. Mi madre es la razón por la que pudieron seguir casadas. Les aconsejaba y les decía que tuvieran paciencia, que si las mujeres tenían problemas con sus maridos, que vinieran a verla. Visitaban a mi madre y ella les decía lo que tenían que hacer y también hablaba con el marido. Si el marido de una mujer no trabajaba, ella la ayudaba con la familia. Había personas a las que ella había ayudado que decían a otras: “Ve a visitar a nuestra madre Ajda Aminta y hónrala porque ella es la razón por la que siguen vivas”. Y esa [lección] ha sido muy útil para mi política. Así que ahora, cuando hago política en la zona o dondequiera que vaya, la gente se me acerca para decirme: “Quiero ayudarte mucho porque mi padre les ha dicho que tu madre fue madrina de la mía, así que mi padre es tu tío”. Bromeo entonces con ella diciéndole que somos parientes, o que es hija de mi madre. Incluso el otro día, un camarógrafo vino a grabarme a mi despacho para Tuubaa TV. Me dijo: “Tú no lo sabes, pero tu madre me acunó y me bautizó”.³

Cuando Ayda habla de la mujer que se le acercó para darle detalles sobre su relación, utiliza la palabra *mbokk* para referirse a un parentesco ficticio que tiene con alguien a quien no conoce pero con quien se beneficia de las buenas acciones y *teraanga* de su madre. Su referencia al camarógrafo del canal de televisión muridí demuestra cómo Ayda se beneficia de la *teraanga* de su madre y de la profunda conexión con la comunidad sufí muridí. Esta anécdota sirve también para recordar que la reputación se hereda. Gran parte del poder de Ayda procede de aquella reputación materna que es conocida localmente y que ella utiliza en discursos más amplios. El dicho wolof “doom ja, ndey ja” (“de tal hijo, tal madre”) se refiere precisamente a esto, a que las historias de los padres son también las historias que sus hijos llevan consigo, para bien y para mal. Así pues, los legados de generosidad se toman muy en serio. Eventos como las ceremonias familiares en las que

³ Traducción y transcripción de la autora.

los griots transmiten estas historias son importantes para el registro oral público de la reputación de uno y, por lo tanto, de las posibilidades futuras de ascenso social personal y filial.

AMINATA, LA “DAMA DE HIERRO” SENEGALESA: HACER POLÍTICA AL ESTILO REPUBLICANO

Aminata “Mimi” Touré, una de ocho hermanos, nació en una familia acomodada de la región salinera de Kaolack, al sur de la capital, Dakar. Su padre, Madiou Touré, era pediatra, presidente del sindicato de médicos de Senegal, alto funcionario de la Organización Mundial de la Salud (OMS), y en su juventud fue miembro del Parti Africain de l’Indépendance (Partido Africano de la Independencia, PAI). El PAI era un partido comunista obligado a la clandestinidad durante la década de los años sesenta por un sistema represivo de partido único. El político Landing Savané, también miembro fundador del PAI, eligió a Aminata para dirigir su campaña a la presidencia en 1993, cuando ella tenía sólo 31 años. Por su parte, la madre de Aminata era comadrona. “Mi madre formó parte de la primera generación de niñas que fueron a la escuela. Su padre era muy progresista y creía en la educación de las niñas [...] estaba muy implicado en la política de Kaolack. Mis padres eran funcionarios muy dedicados. Así es como crecí”, explica.

Años más tarde, Aminata obtuvo un máster en Economía en la Universidad de Dijon y un doctorado en la Escuela Internacional de Administración de París, donde escribió su tesis titulada “El impacto del microcrédito en la salud sexual y reproductiva de las mujeres africanas”. Tras haber pasado gran parte de su vida adulta fuera de Senegal estudiando en Francia o trabajando para el Fondo de Población de las Naciones Unidas en Nueva York, regresó a Senegal en 2012, cuando fue nombrada ministra de Justicia por Macky Sall.

Ayudó a poner en marcha el controvertido Tribunal de Represión del Enriquecimiento Ilícito, un tribunal especial del sistema judicial para perseguir el uso ilícito de fondos públicos. Este tribunal se creó tras una revuelta pública contra Abdulaye Wade, que pretendía un tercer mandato ilegal, que algunos sospechaban que era para instalar a su hijo, Karim Meïssa Wade, como sucesor. Aminata se convirtió en la imagen de la lucha contra la corrupción, ya que se enfrentó a muchos políticos de la era de Wade,

incluyendo a Karim Wade, acusado de corrupción, e incluso a su propio ex marido, Oumar Sarr, miembro destacado del PDS de Abdulaye Wade. Aminata estaba decidida a tomarse en serio las medidas anticorrupción y a menudo se referían a ella como la *Dame de Fer* (la “Dama de Hierro”), comparándola con Margaret Thatcher. Sin embargo, sus esfuerzos fueron recibidos mayoritariamente con críticas, ya que a mucha gente le resultaba difícil comprender a una mujer que intentaba procesar a un ex marido. Para la mayoría de los senegaleses, los lazos familiares y de parentesco eran mucho más importantes que las leyes. Ayda Mbóoj fue una de las más duras críticas del proceso contra Karim, afirmando que los senegaleses creen en la *maslaa* (diálogo/diplomacia). Como la familia Wade había contribuido a lanzar la carrera de Ayda, ésta le era ferozmente leal a Karim.

Aminata fue elegida para ser la sucesora de Abdul Mbaye como primera ministra en septiembre de 2013 debido a su actuación ante la justicia. Al mes siguiente, Aminata pronunciaba su esperado primer discurso ante el Parlamento como primera ministra recién elegida. Yo estaba en Dakar realizando mi investigación de tesis con mujeres como Ayda y otras parlamentarias. Al no poder sentarme dentro, deambulé entre la multitud de sus partidarios, que hacían sonar silbatos, vitoreaban y sostenían pancartas. Me llamó la atención una en particular: “Con Mimi, nos centramos en lo esencial”, que abordaba el núcleo de su misión anticorrupción y su filosofía política, pero que también simbolizaba la austeridad de sus elecciones personales de vestimenta, comportamiento y personalidad pública (también era uno de los pocos eslóganes en francés, sin equivalente en wolof). Todas las cadenas de televisión estaban fuera cubriendo la llegada de los diputados, que subían las escaleras como si de una alfombra roja se tratara, bordeadas por immaculadas piscinas azules que caían en cascada desde la entrada principal. El quién es quién de la política estaba allí, incluida Ayda. Viendo la repetición de la cobertura, los comentaristas hablaban de ella como de una celebridad mientras subía al Parlamento. Comentaron su vestido y su porte, diciendo: “Mira a Ayda, qué elegancia, así debe ser una mujer poderosa”.

Para ver su discurso, me apresuré a ir a casa de Aicha, una de las participantes en mi investigación, donde la encontré, junto con otros miembros de su familia, todos apiñados alrededor del televisor en el salón. Cuando Aminata se acercó al atril, Aicha y las mujeres de la casa gritaron eufóricas: “Waay, xoleen musóoram ak maquillage bi” [“¡Vaya, miren qué tocado y

qué maquillaje!"]. Las mujeres, gratamente sorprendidas, comentaron el contraste entre lo que describían como la ropa monótona habitual de Mimi y su “peluca de siempre” —un corte recto—, y su nuevo vestido amarillo y morado brillante con maquillaje y un *musóor*. Una mujer observó, con aire de sorpresa: “En realidad fue a la peluquería para que le colocaran el envoltorio en la cabeza”. Supongo que se refería a que acudió a ese sitio en vez de hacerlo ella misma. Aminata habló de las prioridades de la administración Sall-Touré en plena crisis económica mundial: “Este contexto actual exige el esfuerzo de todos los países por una racionalidad valiente y reformas para luchar contra el despilfarro y dirigir los recursos primarios hacia programas destinados a mejorar las condiciones de vida de sus ciudadanos” (Touré, 2013). Aunque su referencia a la “lucha contra el despilfarro” se dirigía al gasto público, es difícil no hacer observaciones sobre su elección de palabras en relación con las ceremonias realizadas por mujeres. Esas ceremonias son los espacios en los que Ayda y otros políticos obtienen y refuerzan su apoyo. Como se demuestra en el relato de la ceremonia del nombramiento, antes citado, se reparte una gran cantidad de dinero, que mujeres como Ayda ven como una oportunidad para ayudar a las mujeres, una especie de *teraanga* o señal de solidaridad. Aminata, que pasó muchos años trabajando con organizaciones no gubernamentales, opina que estas prestaciones son contraproducentes para el desarrollo nacional y la liberación de la mujer. Y justamente, durante muchos años, el gobierno senegalés y organizaciones no gubernamentales lanzaron una campaña del mismo nombre, “Lucha contra el Despilfarro”, dirigida a los gastos en ceremonias familiares como obstáculos para el desarrollo nacional.

Aunque esforzarse en la propia apariencia es una práctica esperada para las mujeres en ocasiones especiales, sobre todo para ceremonias familiares o actos públicos, a los ojos de mis amigas que observaban su discurso, para Aminata era aparentemente notable. Aicha comentó que admiraba a Aminata por su inteligencia y valentía: “Boppam dafa pleine, waaye xamul sañsé” [“Tiene la cabeza llena, pero no sabe vestirse bien”]. Los medios de comunicación también se interesaron por la información personal de Aminata y la calificaron de “cabeza fuerte [...] no exactamente lo que llamaríamos una pasionaria: demasiado estricta para ganar popularidad cuando la necesidad es palpable” (Carayol, 2013). En una entrevista realizada meses más tarde por un popular sitio de noticias en línea, DakarActu, los periodistas, apa-

rentemente poco interesados en sus ideas sobre normativas, se refirieron a las críticas a su actuación como ministra de Justicia y señalaron: “Se la ha llamado el cerebro detrás de *la traque des biens mal acquis* [la búsqueda de bienes ilícitos] y se la conoce como una mujer fuerte, una mujer de fuerza. ¿Puede decirnos si eso se corresponde con la mujer que vemos ahora sonreír ante nosotros?”. Aminata respondió: “Creo en la determinación... no tiene nada que ver con el individuo. Y ésta es la confusión con el género que debemos evitar. Las instituciones son incorpóreas. Los individuos vienen y hacen su trabajo lo mejor que pueden, esperamos, y luego se van. Las instituciones permanecen para nuestros hijos y nietos. Así que estoy decidida”. La respuesta de Mimi está fuera del libro de jugadas republicano-francés de ver a los individuos, ya sean políticos o no, como una abstracción de la nación, el Estado, oscurecido y temporal. Como dice Joan Wallach Scott (2005: 15): “La interpretación de la filosofía política republicana es que la nación y los individuos son abstracciones, no reflejos de grupos sociales o personas”. Retratar una institución como incorpórea significa que la entiende como impersonal, no sostenida por ningún individuo en particular, sino por la capacidad de los individuos de verse a sí mismos como una mera parte del proyecto mayor. Es lo contrario de la política de la personalidad que defienden Ayda y muchos políticos. Insatisfecho con su respuesta, y con la esperanza de dar a los espectadores una idea de Mimi desde una perspectiva de género, el otro presentador le pidió que reflexionara sobre la imagen que el público senegalés tiene de ella. “Pero más allá de las instituciones, ¿qué puede decirnos de Mimí en casa con la familia? ¿Es Mimi sentimental?”. Por lo tanto, la reputación de Aminata se ve ensombrecida por los estereotipos de género sobre lo que significa ser una buena mujer, a los que ella suele restar importancia por no tener nada que ver con sus obligaciones políticas.

EL CHOQUE DE DOS FILOSOFÍAS DE GOBIERNO

Aminata y Ayda representan las diferencias entre los valores y prácticas de hacer política al estilo republicano francés o, por otro lado, guiándose por los principios de la *teraanga*. Para Ayda, la política era algo personal, mientras que Aminata parecía separar sistemáticamente su vida pública y privada, incluida su forma de entender el propio concepto de *teraanga*. Sin

embargo, la reacción de Ayda ante el caso judicial de corrupción contra Karim Wade, hijo de Abdulaye Wade, es un ejemplo de cómo los políticos de la sociedad senegalesa moderna negocian y manipulan estos dos estilos de gobierno diferentes.

El juicio que acabó llevando a Karim a la cárcel fue seguido de una campaña encabezada por Ayda contra la “detención arbitraria”, en la que Ayda acusó al gobierno de perseguir a Karim Wade por ser hijo del ex presidente y no porque se hubiera demostrado que había robado fondos públicos. Tras acusar a Aminata y a la fiscalía de arbitrarios, Ayda luchó por la liberación de aquel basándose en la preservación del carácter de la nación senegalesa como pacífica e indulgente. En una carta publicada en el sitio digital DakarActu, Ayda citaba la conocida frase de Montesquieu: “La injusticia cometida contra uno es la injusticia cometida contra todos”, e instaba a los lectores a firmar una petición para obligar al gobierno a reconsiderar la detención arbitraria de Karim Wade. En varios sentidos, se trata de un ejemplo perfecto de la forma en que los políticos de muchos países poscoloniales negocian la política, a través del compromiso con las filosofías y las leyes institucionales francesas que prohíben formalmente el gobierno arbitrario, mientras que la gobernanza cotidiana y las concepciones populares de la justicia no dejan de ser arbitrarias. Ayda es un ejemplo de negociación entre los dos mundos de la justicia francesa y una filosofía de gobernanza local, y se expresa en un estilo de gobierno en el que las conexiones familiares y las normas de gobierno social son las que determinan el destino de un individuo. Así entienden los senegaleses la justicia, según Aysata Tall Sall, abogada de formación y miembro del Partido Socialista desde hace muchos años. En una entrevista conmigo, ella elaboró cómo los senegaleses entienden la justicia y, de la misma forma, la política:

La justicia moderna [cito textualmente] no está bien vista por los africanos y por los senegaleses en particular. Para nosotros, estas reglas jurídicas fueron heredadas de la tradición francesa, que las heredó de la tradición romana, y es la antítesis de nuestras culturas y de nuestras civilizaciones africanas. Porque para nosotros, para los africanos, la justicia es regular la tensión social. No es un árbitro o un juez, es siempre intentar mediar y encontrar un equilibrio. No es justicia (Sall, 2017).

De acuerdo con Aysata, los sistemas franceses de derecho y gobernanza van en contra de “*le fait social*” (las reglas sociales/la gobernanza) de la concepción senegalesa de la justicia porque oscurece las importantes relaciones y jerarquías personales que permiten la armonía social. Por lo tanto, Ayda demuestra creatividad en su capacidad para navegar por ambos mundos, al igual que hicieron sus predecesoras durante el movimiento sufragista de 1945. Ellas también habían demostrado su destreza para navegar por los marcos jurídicos republicanos franceses y, al mismo tiempo, hacer política sobre el terreno a su manera. Parte de lo que ha hecho que Ayda sea más popular y, en última instancia, tenga más éxito que Aminata entre la opinión pública senegalesa es su capacidad para funcionar en las dos repúblicas, mientras que Aminata considera que la idea de *teraanga* como estilo de gobierno es parte de lo que impide que Senegal se convierta en un Estado moderno. El hecho de que Aminata se centre en los marcos legales tanto como la forma en que se imparte justicia como la forma en que el desarrollo y los recursos sirven a las personas va en contra de la manera en que la mayoría de los senegaleses entienden las relaciones. Mientras que Aminata cree que las relaciones se apoyan mejor en estructuras estatales que eliminan las posibles discrepancias o contradicciones de los prejuicios humanos, Ayda las ve más bien como una herramienta para mediar en el meollo de la cuestión: las relaciones humanas.

COMPARTIR ES CUIDAR

Como es evidente, políticos como Ayda Mbóoj han empleado con éxito la *teraanga* como una táctica específica de hacer política que demuestra su flexibilidad de carácter y su agudo conocimiento de los requisitos de la situación, incluso en medio de críticas y controversias sobre sus acciones. Ayda reconoce las críticas contra ella y, sin embargo, expresa su comprensión del papel de tales acciones en su proceso político. Estas formas de hacer política son eficaces, pero también suscitan críticas. Las críticas posiblemente se deriven de no validar la *teraanga* como una estrategia apropiada que se considera conectada con la esfera privada o, en el caso de Ayda, de no ver las líneas que separan la política de otras expresiones sociales.

La propia Ayda reconoció que su estilo de hacer política atrae críticas, en particular sobre la corrupción, y comentó:

Si dar *teraanga* a quien lo necesita es corrupción, pues que me llamen corrupta. Los que dicen que hay corrupción en política no lo entienden. No saben que lo que das es *teraanga*. Das mucha *teraanga*, siempre dando *teraanga*. Porque el día que necesites a alguien te ayudarán porque les has dado *teraanga*. No es corrupción, es *teraanga*. Das *teraanga* tanto en política como en amistad o matrimonio. En política, tú eres el político, y los que te apoyan se dan *teraanga* mutuamente. Por ejemplo, cuando hago campaña por el país en zonas rurales, la gente me recibe y me da *teraanga* como pollos, cacahuates, frijoles que llenarán tu coche. Eso es *teraanga*. Luego, cuando vienen a Bambey, les cocino arroz, comen, y cuando se van les doy dinero para el transporte. *Teraanga* es lo que conecta a dos personas. Un intercambio de civismo entre dos personas.⁴

Ayda rechazó la idea de que sus inversiones pudieran entenderse como corrupción. Cuando le pregunté por el uso del término *teraanga* para referirse a los regalos, dijo: “Decimos *teraanga* para que la gente sepa que no se ha dado a la fuerza”. O “*teraanga, kenn du ko xëcco*” (“nadie se pelea por *teraanga*”). Obviamente, la distinción entre obligación por la fuerza y obligación general hacia los demás es complicada. El proverbio “*teraanga moo dox sunu diggante, nde lu du ñaaw*” [“es honrarnos los unos a los otros lo que nos une, porque no es feo”] tiene un sentimiento similar, en el sentido de que *teraanga* señala una expresión positiva de las relaciones interpersonales que no es forzada ni está fuera de la norma. En muchos sentidos la mayor preocupación es intentar equilibrar las relaciones sociales con los deseos y necesidades individuales en un contexto de sistemas locales de jerarquía y sus expresiones, así como con las enseñanzas sufíes de “comunalidad y espiritualidad religiosa” (Ngom, 2016) como expresión de fe frente a la “era moderna moldeada por el individualismo, el racionalismo y la secularidad” (Babou, 2007). Ayda habla de la distinción entre corrupción y *teraanga* en términos de obligación moral hacia los demás, un lubricante

4 Traducción del wolof por la autora.

social necesario para que las relaciones se desarrollen sin problemas. Su afirmación de que la política es simplemente un tipo de relación muestra cómo ella funciona “dando siempre *teraanga*”; la política no debería ser diferente. Sólo se puede ver como fuerza, o corrupción, si uno no se ve a sí mismo operando dentro de un mundo impulsado por la *teraanga*. El ejemplo de la madre de Ayda nos muestra que la naturaleza holística de ser una lideresa comunitaria significa que *teraanga* es una forma de reparar relaciones, cuidar de los demás a través de la vivienda y la comida y, en general, mantener la paz.

Además, los discursos de las mujeres sobre el poder y los cargos electos se enmarcan en una manera que se centra menos en el enriquecimiento personal, como sugiere la política del vientre (Bayart, 1993), y más en su capacidad para proporcionar ayuda a los demás y demostrarse a sí mismas como parte de una comunidad más amplia. Por eso, la insistencia de Ayda en que, dado que su política se basa en actos cotidianos de hospitalidad, en compartir alimentos y recursos y en invertir en los necesitados, no puede calificarse como corrupción.

“KU XAM AK KU XAMUL TERAANGA” [“AQUELLOS QUE SÍ CONOCEN LA TERAANGA Y AQUELLOS QUE NO LA CONOCEN”]

Aminata ve la corrupción de otra manera, como una cuestión de injusticia social.

De niña me repugnaba mucho la injusticia. De hecho, tengo una pequeña historia. Un día, una anciana vino a visitar a mi madre. Yo tenía unos seis o siete años. Era pobre y supongo que necesitaba ayuda. Y cuando ella llegó mi mamá estaba durmiendo la siesta. Así que esperó a verla. Le miré los zapatos y le dije “tía” y se me olvida su nombre: “Tus zapatos están muy viejos. ¿Por qué no te cambias los zapatos?”. Ella dijo: “Bueno, no tengo dinero”. Le dije: “Espera, voy a resolver esto”. Fui al armario de mi madre y tomé sus zapatos más bonitos y se los di a la señora. Puedes imaginar lo que siguió después de eso. Recibí una buena nalgada. Mi madre me dijo: “Sabes, si quieres ser generosa, tienes que trabajar y tener tus propias cosas para poder ser generosa con las cosas que tienes. No puedes ser generosa con las cosas de los demás”.

Aminata sigue odiando la injusticia. De hecho, en 2022 renunció a su cargo de diputada y al partido de Macky Sall porque éste se negó en aquel momento a aclarar si se presentaría a un tercer mandato, lo que Aminata argumentó que era ilegal. Una combinación de este tipo de lecciones y el papel de sus padres como funcionarios la inspiraron a trabajar por la justicia social. Desde muy pronto le enseñaron que la generosidad debe provenir de lo que uno posee y no de lo que poseen los demás, en este caso, del dinero público. Las críticas vertidas contra Ayda y otros no se refieren a la virtud de la generosidad, sino de dónde sacaban el dinero para dárselo a los demás. Aun así, la retrataron públicamente: “Mimi es buena, pero es muy tacaña”. Ella se rió: “Y yo dije: no, no soy tacaña, simplemente no tengo dinero para repartir entre ustedes. Pero hace falta mucha pedagogía y educación para que la gente entienda que, si quiere que los servicios públicos estén bien gestionados, no se puede repartir a discreción. Soy generosa, pero ¿de dónde voy a sacar el dinero?”.

En una entrevista titulada “La corruption au Sénégal: la source du mal” (“La corrupción en Senegal: la fuente del mal”) en 2STV, un canal local senegalés, Aminata habla de la responsabilidad de los ciudadanos y no sólo de los políticos en la lucha contra la corrupción: “Veo una conexión directa entre la corrupción y los regalos. Para que haya corrupción, tiene que haber quien pida y quien regale”. Aminata y Ayda están de acuerdo en que existe una reciprocidad cuando se trata de *teraanga*, pero Aminata entiende su utilidad de otra manera: “Como ciudadana que necesita, por ejemplo, un certificado de nacimiento, y tú, como trabajadora del gobierno que lo expide, no tengamos ninguna relación. Todo está en el ordenador”. En esencia, el problema de la “pequeña corrupción”, como ella la llama, es que las funciones gubernamentales están demasiado personalizadas, lo que significa que las identidades de las dos partes quedan sujetas a interpretaciones personales: “Porque si nos sentamos juntos, la persona pensará que tiene que dar *teraanga* y tú, como trabajador del gobierno, sentirás que también tienes que hacer algo”. El uso de *teraanga* en el ejemplo es revelador. No está diciendo abiertamente que *teraanga* equivalga a corrupción; de hecho, reconoce que, como la mayoría de las interacciones cotidianas implican algún tipo de *teraanga*, uno puede pensar que este caso concreto no es diferente. Pero para ella el problema es la falta de comprensión del

papel de los ciudadanos frente al Estado y viceversa. En nuestra entrevista, le pregunté a Aminata por los vínculos entre *teraanga* y política.

Es complicado. *Teraanga* significa... *teraanga* es algo que yo definiría como amabilidad. En amabilidad se incluyen muchas cosas: hospitalidad, acogida, cuidado, intercambio de buenos servicios. Cuando se trata de una transacción matrimonial es cuando sabes que la *teraanga* tiene un gran coste. Y cuando se trata de política, la gente espera que su líder sepa lo que significa *teraanga*. Lo que significa que hay que ser generoso. Pero ¿de dónde vas a sacar el dinero para hacerlo? Quiero decir que, como he dicho, en la palabra *teraanga* caben muchos contenidos, pero cuando se trata de dar *teraanga* a un funcionario se llama corrupción. Porque no necesitas darles nada por ese servicio porque ya están pagados por el Estado. Pero cuando hablamos de la *teraanga* senegalesa, nos referimos a la acogida, y podemos escudarnos en esa palabra para hacer cosas que no son las más agradables. La mayoría de las veces es como una transacción. Sabes, *ku xam teraanga la* [él/ella que sabe *teraanga*] significa alguien que es generoso. ¿Pero es generoso con el dinero o es generoso con el dinero público? Ahí es donde se complica la cosa dentro de la política.

CONCLUSIÓN

Aunque países poscoloniales como Senegal han adoptado políticas democráticas y estructuras económicas capitalistas, el funcionamiento cotidiano de la sociedad sigue pareciéndose más a una economía del don, o más bien a una economía política de la *teraanga*. El caso de Ayda Mbóoj, comparado con el de Aminata Touré, demuestra las fricciones entre estas filosofías políticas en el contexto de hacer política en Senegal. Muchos senegaleses consideran que la *teraanga* es el símbolo central de la cultura nacional y la identidad colectiva senegalesa, incluso cuando se trata de política y a pesar de las fricciones que tiene con las instituciones estatales. Una economía de este tipo mantiene unidas amplias redes que se modelan mediante procesos de “intercambio generalizado” (De Sardan, 1999; Sahlins, 1965), como la entrega de regalos y la hospitalidad. El dinero y las relaciones sociales son dos caras de la misma moneda (Moya, 2015), y los regalos son significativos como poderosos símbolos de la fuerza de las relaciones sociales (Mauss, 1954). La hospitalidad va más allá de un objeto: es una

transacción social incrustada que conecta al individuo con la comunidad a través de pequeños y grandes gestos de generosidad y apertura (Candea y Da Col, 2012; Derrida y Dufourmantelle, 2000). Y la imposición de estas realidades sociales en un marco republicano de gobierno permite que mujeres como Ayda pueda triunfar y Aminata tenga dificultades para acceder a cargos electos para representar a sus conciudadanos.

La comparación entre Ayda y Aminata sirve, por lo tanto, como puerta de entrada a los debates sobre las percepciones de la gobernanza, la democracia y las identidades poscoloniales. Simbólicamente, Ayda y Aminata representan dos realidades diferentes de la experiencia poscolonial senegalesa, una que encarna sistemas y prácticas de conocimiento locales y tradicionales, y otra caracterizada por la educación occidental y, por lo tanto, desconectada de las prácticas culturales senegalesas. Esto no significa que Aminata esté en contra de las prácticas culturales locales, sino más bien que lanza una mirada crítica sobre sus movibilidades. Las identidades opuestas de Ayda y Aminata se construyen a través de discursos y debates populares sobre lo que significa ser una verdadera mujer y ciudadana senegalesa.

He argumentado que la conexión entre la implicación de las mujeres en la reproducción social de las familias a través de ceremonias y de los prestigios cotidianos crea tanto posibilidades políticas en cargos electos como acusaciones de corrupción. Sin embargo, es importante ver el tema de la corrupción a través de las diferentes experiencias y los enfoques de las mujeres sobre la gobernanza. Los problemas de Ayda para calificar sus acciones como corruptas tienen que ver con su filosofía general de liderazgo, estrechamente relacionada con las expresiones holísticas de *teraanga*. Además, considera que los componentes de la política no difieren de las relaciones recíprocas que conforman una economía política de *teraanga*. Aminata, por su parte, considera que el gobierno está separado de las opciones privadas, y entiende *teraanga* como un factor social unificador de la familia y otras relaciones. En este sentido, la *teraanga* no puede trasladarse a la política porque, en un Estado gobernado por principios republicanos de inspiración francesa, la presencia de la *teraanga* personaliza al individuo y al proceso político.

ENTREVISTAS

Entrevistado	Fecha	Lugar /Modalidad
Ayda Mbóoj	18 de diciembre de 2013	Sacré Coeur 3, Dakar, Senegal
Ndey Sukkey Gëy	2 de mayo de 2017	Géejawaay, Dakar, Senegal
Aysata Tall Sall	7 de agosto de 2017	Plateau, Dakar, Senegal
Aminata Touré	14 de enero de 2021	Por teléfono

BIBLIOGRAFÍA

- Allerton, Catherine (2012). "Making guests, making 'liveliness': The transformative substances and sounds of Manggarai hospitality". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18: 49-62.
- Babou, Cheikh Anta (2007). *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913*. Athens: Ohio University Press.
- Baum, Robert M (1999). *Shrines of the Slave Trade: Diola Religion and Society in Precolonial Senegambia*. Oxford: Oxford University Press.
- Bayart, Jean-François (1993). *The State in Africa: The Politics of the Belly*. Reino Unido: Longman Group.
- Beck, Linda J. (2003). "Democratization and the hidden public: The impact of patronage networks on senegalese women" [en línea]. *Comparative Politics* 35 (2): 147-69. Disponible en <<https://doi.org/10.2307/4150149>>.
- Candea, Matei, y Giovanni Da Col (2012). "The return to hospitality," *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18.
- Carayol, Rémi (2013). "Sénégal: Aminata Touré, fort tête" [en línea]. *Jeune Afrique*, 16 de septiembre. Disponible en <<https://www.jeuneafrique.com/136213/politique/s-n-gal-aminata-tour-forte-t-te/>>.
- Cooper, Frederick (2014). *Citizenship between Empire and Nation: Remaking France and French Africa, 1945-1960*. Princeton: Princeton University Press.
- De Sardan, Olivier (1999). "A moral economy of corruption in Africa?" *The Journal of Modern African Studies* 37: 25-52.
- Derrida, Jacques, y Anne Dufourmantelle (2000). *Of Hospitality*. Stanford: Stanford University Press.
- Diaw, Aminata (2004). "Les femmes à l'épreuve du politique: permenences et changements". En *Gouverner le Sénégal: entre ajustement structurel et développement durable*. París: Karthala Editions.

- Diaw, Aminata (2009). "La femme entre ordre et désordre publics: les ambiguïtés de la modernité" [en línea]. *Diogène* 228: 50-59. Disponible en <<https://doi.org/10.3917/dio.228.0050>>.
- Ekeh, Peter (1975). "Colonialism and the two publics in Africa: A theoretical statement". *Comparative Studies in Society and History* 17: 91-112.
- Graeber, David (2012). *Debt: The First 5000 Years*. Nueva Jersey: Melville House.
- Mauss, Marcel (1947). *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. Nueva York: W. W. Norton & Company.
- Moya, Ismaël (2015). "Unavowed value: Economy, comparison, and hierarchy in Dakar". *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 5 (1): 151-172.
- Ngom, Fallou (2016). *Muslims Beyond the Arab World: The Odyssey of Ajami and the Muridiyya*. Oxford: Oxford University Press.
- O'Brien, Donald B. Cruise (1975). *Saints and Politicians: Essays in the Organization of a Senegalese Peasant Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pitcher, Anne, Mary H. Moran y Michael Johnston (2009). "Rethinking patrimonialism and neopatrimonialism in Africa". *African Studies Review* 52 (1): 125-156.
- Riley, Emily (2016). "'Lock Her Up!': Corruption discourse and gendered politics" [en línea]. Association for Political and Legal Anthropology. Disponible en <<https://politicalandlegalanthro.org/2016/08/31/lock-her-up-corruption-discourse-and-gendered-politics/>>.
- Riley, Emily (2019). "The politics of Terànga: gender, hospitality, and power in Senegal". *Political and Legal Anthropology Review* 42: 110-124.
- Sahlins, Marshall (1965). "Economic anthropology and anthropological economics". *Sage Publications* 8 (5): 13-33.
- Sarr, Fatou (1998). *L'entrepreneuriat féminin au Sénégal: la transformation des rapports de pouvoirs*. París: L'Harmattan.
- Sarr, Fatou (2011). *Ndate Yalla, Reine Du Waalo 1846-1855*. Senegal: Laboratoire de Genre et Recherches Scientifique de IFAN/Université Cheikh Anta Diop de Dakar.
- Sarr, Fatou (2013). *La 12^{ème} Législature au Sénégal: le premières heritières de la Loi sur la Parité*. Senegal: Laboratoire de Genre et Recherches Scientifique de IFAN/Fondation Friedrich Ebert.
- Scott, Joan Wallach (2005). *Parité! Sexual Equality and the Crisis of French Universalism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Seck, Abdurahmane (2010). *La question musulmane au Sénégal: essai d'anthropologie d'une nouvelle modernité*. París: Karthala Editions.
- Seck, Abdourahmane (2015). "Après le développement: détours paradigmatiques et philosophie de l'histoire au Sénégal" [en línea]. *Presence Africaine* 192: 13-32. Disponible en <<https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-2015-2-page-13.htm>>.

- Sow, Fatou (1980). "Femmes, socialité et valeurs africaines". *Notes Africaines: Bulletin d'Information et de Correspondance de l'Institut Français d'Afrique Noire* 168: 105-112.
- Sylla, Seynabou N. (2001). *Femmes et politique au Senegal: contribution a la reflexion sur la participation des femmes senegalaises a la vie politique de 1945 a 2001*. Memoire de D.E.A. París, Université de Paris 1.
- Toliver-Diallo, Wilmetta J. (2005). "'The woman who was more than a man': Making Aline Sitoe Diatta into a national heroine in Senegal". *Canadian Journal of African Studies/Revue Canadienne des Études Africaines* 39: 340-362.
- Touré, Aminata (2013). "Declaración política de Madame Aminata Touré, Primera Ministra de Senegal, ante el Parlamento". Ponencia presentada en el Parlamento Senegalés. 28 de octubre.
- Yuval-Davis, Nira (1997). "Women, citizenship and difference" [en línea]. *Feminist Review* 57 (1): 4-27. Disponible en <<https://doi.org/10.1080/014177897339632>>.
- Weber, Max (1947). *The Theory of Social and Economic Organization*. Nueva York: Free Press.
-

Emily Jenan Riley

Doctora en Antropología Cultural por la Michigan State University, con especialidad en Estudios Africanos y Género en Contextos Globales. Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México. Temas de especialización: etnografía, género, antropología política, Islam, Senegal, África. ORCID: 0000-0003-3079-0405.

