

DEL CONFLICTO CAPRIVIANO A IVÁN EL IMBÉCIL: ¿PARTISANOS, REGIONALISTAS, PACIFISTAS...? UNA REVISITA MILITANTE A LA DEMOCRACIA EN ÁFRICA

Ester Massó Guijarro

Universidad de Granada
Instituto de Filosofía - CSIC

INDICE

- 1 Obertura: la democracia, *mythos* y *logos* (y alguna duda inquietante)
- 2 El caso en cuestión: Caprivi como *pretexto*
 - 2.1 Presentación: 2 de agosto de 1999
 - 2.2 Namibia: ¿una república *unitaria*?
 - 2.3 Caprivi: la singularidad, la disensión
 - 2.4 El levantamiento: gestión del conflicto
 - 2.5 Muyongo y la legitimidad *híbrida*
 - 2.5.1 Muyongo, el príncipe activista
 - 2.5.2 Muyongo, epítome personal del levantamiento
 - 2.5.3 Muyongo... ¿nuevo *pretexto* reflexivo?
- 3 Reflexiones desde flancos varios
 - 3.1 El flanco del *agonismo* democrático: ¿un *mundo sin conflictos partisanos*?
 - 3.2 El flanco del regionalismo: ¿más allá del Estado?
 - 3.3 El flanco de la ética y la cultura de paz: ¿un *reino de imbéciles*?
- 4 A modo de recapitulación y conclusión: la consolidación democrática a través de (otro modo de) conflictos
- 5 Referencias bibliográficas
- 6 Apéndice
 - 6.1 Mapa de Namibia y ubicación de Katima Mulilo
 - 6.2 Mapa físico de Namibia
 - 6.3 Regiones administrativas de Namibia
 - 6.4 Mishake Muyongo, ayer y hoy
 - 6.5 Bandera del partido UDP
 - 6.6 Lista de acrónimos

1 Obertura: la democracia, *mythos* y *logos* (y alguna duda inquietante)

“La locura es la matriz de la sabiduría” (Colli 1994: 13).

La democracia admite numerosas formulaciones posibles. Lo que hoy consideramos democracia -aquello en lo que, de un autocomplaciente modo, juzgamos vivir los occidentales¹- no habría sido calificado como tal por los griegos clásicos, pero tampoco por los ilustrados del siglo XVIII, por ejemplo, que oponían democracia a sistema representativo (Manin 1998)². Ciertamente es, por tanto, que la vivencia de un concepto depende en buena medida de la *comunidad interpretativa* que la gestione en cada momento, y de ello se infieren *gramáticas de la política* diversas, por emplear una noción de Ake (1995: 22). Por ello, hemos de aceptar que los modos de consolidar la democracia hoy –en África, para nuestro caso- dependerán en efecto de nuestro modo de entender la democracia y la optimización de su curso en el continente.

Un elemento de la democracia, sin embargo, que desde sus tiernos y radicales orígenes en la Griega clásica se le ha reconocido en toda época es el de la *contradicción*; dicho de otro modo, el des-encuentro, la negociación, el diálogo, el *agonismo* (*espíritu de lucha*, según el DRAE, y retomado ahora por Mouffe -1993- en su reflexión sobre las necesidades democráticas hoy), el drama humano existente en el hecho puro de personas que deciden convivir y pugnan por, pacífica pero asertivamente, ponerse de acuerdo. Ello implica que ha de pervivir un elemento de contradicción y de contestación en la democracia, una saludable distancia entre el ser y el debería, entre el ideal al que tender y la realidad a la que atender. Y ello no clausura la democracia; antes bien, la imposición no consensuada de un presunto ideal, la no asunción de la distancia entre las intenciones individuales y las posibilidades colectivas, sí podrían suponer en sí mismas la clausura del diálogo, la no aceptación de la pluralidad de realidades sociales.

Los griegos dramatizaban este agonismo en nociones tales como la de *daimon*, el demonio o genio (aún no existía una separación judeocristiana tan clara entre bien y mal) inspirador de Sócrates. El divorcio neto entre la razón y la *sinrazón*, en el sentido de “todo lo que no sea razón” (¿emoción, mito, irracionalidad, Dionisos *versus* Apolo?) fue muy posterior al mundo griego, y en tal fusión hemos de ubicar el nacimiento primero de la democracia. Como precisa Jaeger (1977: 151) parafraseando a Kant:

“La compenetración del elemento racional con el pensamiento mítico es en ella tan estrecha que apenas es posible separarlos [...] la intuición mítica sin el elemento formador del *logos* es todavía ciega, y la conceptualización lógica sin el

¹ Véase si no, a modo de sucinto ejemplo, que “Los partidarios del gobierno del pueblo consideran que una concepción que reduce la democracia representativa a la competición por conseguir votos no es democrática” (Manin 1998: 200). Resulta inquietante recordar, sin ir más lejos, la última campaña electoral de cualquier país occidental (¿acaso el nuestro?): la competición por los votos fue, de facto, la única motivación de los aspirantes.

² “Siéyès, por su parte, recalca una y otra vez la “enorme diferencia” entre democracia, en la que son los propios ciudadanos quienes hacen las leyes, y el sistema representativo de gobierno, en el que confían el ejercicio del poder a representantes electos” (Manin 1998: 13).

núcleo viviente de la originaria intuición mítica resulta vacía”. [O] “el mito permanece en el *logos*, inspira la reflexión filosófica y sirve de referencia constante para las especulaciones de la razón” (Estrada 1994: 29).

En todo el territorio helénico hubo santuarios destinados a la adivinación: ésta fue siempre un elemento decisivo en la vida pública y política de los griegos, y la razón destructiva en la Grecia antigua, la relación entre misticismo y dialéctica, el agonismo o el *pathos* de lo oculto, resultaron cruciales (Colli 1994)³.

Así, regresando a nuestro asunto, ¿qué entendemos por consolidación democrática? Si lo asumimos en el sentido estricto de su referencia a los Estados nacionales, entonces consideraríamos *democráticamente consolidados* los Estados *bien ordenados* (según la noción rawlsiana⁴), en situación de paz y donde el Estado de derecho sea generalmente respetado. Por otro lado, si miramos a África, observamos que el modelo del Estado nacional lleva tiempo haciendo aguas por bastantes lugares. Es más, si miramos a Europa, encontramos poderosas transgresiones a la soberanía de los Estados en modelos de integración regional como el de la Comunidad europea.

África no es distinta a ese respecto. Autores como Kabunda Badi (2009) no encuentran *solución* a muchas de las situaciones críticas del continente sino por la vía, precisamente, del *regionalismo*; esto es, supeditando intereses nacionales a los regionales, supranacionales, pues. Ello nos otorga una posible dimensión diferente para nuestra comprensión de lo que sea, o haya de ser, una *consolidación democrática*. ¿Podríamos entenderla en un sentido de índole más *regionalista*, pues? En efecto, podríamos.

¿Podría un conflicto concreto, propio de una sociedad democrática madura, y sus diferentes vías resolutorias, hablarnos de consolidación democrática, salvo que, en este caso, a través de la negociación, de la (cultura de) paz y del *agonismo*, en suma, en lugar de a través de la ausencia pura de conflicto? En efecto, podría. A ello trataremos de dedicar, con la venia del lector, las próximas páginas.

Vamos a sugerir aquí un ejemplo de consolidación democrática en África “a la inversa”, por así decir: planteamos una situación que, a priori, podría considerarse de no consolidación de la democracia, o un ejemplo claro de los problemas propios de la estructura del Estado nacional en los países africanos tras sus independencias.

³ Para abundar en las relaciones entre mito y *logos*, y sus posibles vínculos con la disputa en torno al estatuto de la filosofía africana, véase Massó Guijarro (2005a).

⁴ La noción de Rawls (1986) de “sociedad bien ordenada” (“well-ordered society”) implica una asociación de personas organizada de manera tal que favorezcan los intereses de sus miembros y regulada por una concepción pública de la justicia que se aplica de una manera efectiva. Esta conceptualización se inserta en su teoría general de la justicia, que es asumida aquí de modo pleno; en cambio, pienso que sí resulta interesante el *uso lato* del concepto por oposición, precisamente, al empleo tan extendido de la expresión “Estados y sociedades *desordenados*” aplicada a África subsahariana (vg. Ruiz-Giménez Arrieta -2005- para una perspectiva crítica al respecto).

El movimiento independentista de la región de Caprivi en Namibia será nuestro *pretexto* discursivo para entender el conflicto de otro modo y, por ende, plantear que pueda ser a través de la asunción y la resolución pacífica de los conflictos –democrática al fin- como lleguemos a la consolidación regional de la democracia en África subsahariana.

Para ello, se dedicará una primera parte del ensayo al contexto namibio-capriviano y a la descripción tanto del conflicto como de la gestión que se está desarrollando del mismo, así como a ciertas particularidades en la concepción de la legitimidad en la autoridad percibida por la población capriviana que resultarán reveladoras en algún sentido. La segunda parte está destinada a discutir, desde una perspectiva de índole más filosófica y especulativa, la posibilidad de aquél entendimiento -constructivo de democracia- en torno al conflicto, trayendo a colación abordajes diversos, a saber: la concepción *agonista* de la democracia (Chantal Mouffe), que nos ayudará a reubicar el sentido posible de un conflicto; la propuesta regionalista para África (Kabunda Badi), que nos inspirará en una comprensión de una consolidación democrática no estrictamente nacional-estatal; y, finalmente, los estudios en torno a las culturas de paz, la paz imperfecta (Muñoz Muñoz) y la perspectiva ética (Singer) en las relaciones a nivel internacional para reclamar, de nuevo, una comprensión del conflicto socialmente valiosa, sostenible y alejada de la violencia.

Con todo, deseo antes de continuar hacer constar una reflexión en torno a nuestras –autocomplacientes, como dije- democracias “del norte”, occidentales, propias de sociedades *bien ordenadas*. ¿Qué democracias? ¿Ésas que jamás lo serían para los griegos o para los ilustrados? ¿Acaso éstas en las que delegamos nuestra intervención social y colectiva reduciéndola a un dudoso escogimiento, cada cuatro años poco más o menos, entre unas pocas opciones cerradas y demasiado semejantes? ¿Acaso podemos congratularnos de una participación ciudadana comprometida y activa, más allá de la acción de grupos puntuales a menudo tildados de “inadaptados antisistema”? ¿Tanto podemos enorgullecernos de sociedades que equiparan manifestaciones neonazis con proclamas por la libertad, por ejemplo? ¿Cómo sería la participación española –por ejemplo- ante la posibilidad de enviar *sms* a un periódico de gran tirada para opinar sobre diversas cuestiones sociales? ¿Acaso no resulta fácil imaginar el contenido de la mayor parte de tales *sms*... sociedad, prensa rosa, los últimos avatares de los protagonistas de algún *reality* de moda?

Hablo, aunque a título de ejemplo, de una situación real en un país real: Namibia. Pues bien, en Namibia, precisamente, uno de tantos países subsaharianos desconocidos por el gran público y susceptibles de analizar en su “consolidación democrática” por nosotros los africanistas, ante tal posibilidad de opinar a través de *sms* anónimos, una avalancha de mensajes destinados a comentar asuntos tales como la reconciliación nacional o el rol de la sociedad civil en la política sorprendieron (a la ingenua estudiosa que escribe⁵) por su madurez –*precisamente*- democrática, su gran conocimiento de la realidad, su

⁵ Una aproximación a la cuestión se encuentra en Massó Guijarro (2009).

capacidad de análisis. Y hablamos de una sociedad donde la gran mayoría no cuenta con estudios superiores o más allá de la primaria.

Un simple apunte para reflexionar sobre las consolidaciones democráticas. Democracia significa estrictamente, a fin de cuentas, *gobierno del pueblo*. Los diversos momentos históricos han pertrechado el concepto de politologías (*gramáticas de la política*) diversas, pero “democracia” no deja de significar lo que significa. Gobierno del pueblo, poder *del y para* el pueblo. Me pregunto si la democracia está realmente tan consolidada en occidente como para que podamos dar lecciones. Me pregunto si los conflictos y turbulencias de otras latitudes, como los de África subsahariana, como los de Namibia, contemplados con displicencia y superioridad desde el norte, no implican una mayor capacidad de contestación ante un modelo político y socioeconómico⁶ cerrado y sin posibilidades, deshumanizado y donde, precisamente, al *pueblo* le queda poca capacidad de agencia. Acaso en África, como en América Latina, la opulencia material aún no haya adormecido las mentes y los corazones lo suficiente como para considerar “consolidada” la democracia, y por ello los pueblos continúan pidiendo, combatiendo, preguntando⁷.

Mi gran duda es si han de tender a imitarnos. Mi poderosa impresión es que no.

2 El caso en cuestión: Caprivi como pretexto

2.1 Presentación: 2 de agosto de 1999

“En 1999, dos de agosto, domingo por la mañana, todo empezó sobre las dos de la mañana; yo sólo pude oír algunos disparos. Habíamos oído rumores de que esta gente vendría a disparar al final, pero lo que no sabíamos era el día concreto. Lo único que había oído es que había rebeldes, los rebeldes de Mishake Muyongo [...] El gobierno no pensó que aquellos tipos que estaban durmiendo en Mpacha fueran a atacar” (interlocutor capriviano anónimo⁸).

⁶ En el capitalismo neoliberal lo político, lo social y lo económico suelen confluir y retroalimentarse, como vienen demostrando –penosamente– las últimas décadas.

⁷ Es noticia reciente, por ejemplo, la reclamación ecológica que África ha presentado a occidente: África exige 67000 millones por el cambio climático en la cumbre de la ONU sobre Cambio Climático en Copenhague (Sánchez Aroca 2009). Al respecto también de cuestiones energéticas, es interesante la iniciativa de la Red Global de Energía para la búsqueda de soluciones orientadas a ampliar el servicio en comunidades pobres del continente (ver noticia en *Afrol News* en la bibliografía).

⁸ Opto por la expresión “interlocutor/a” en sustitución del más clásico antropológico “informante” ya que la considero, tanto a efectos estéticos como de puro significado, más ajustada a lo que yo encontré y experimenté durante mi trabajo de campo en Caprivi a lo largo de varios meses durante 2006 y 2007 (experiencia que sustenta gran parte de este trabajo).

Nótese también que, a partir de ahora y por facilitar la lectura, “interlocutor/a capriviano/a anónimo/a” será siempre sustituido por las siglas ICA.

“Si quieres saber lo que ocurre durante la noche, pregúntale a la noche”
(Proverbio de Burundi, en Jordà 2007: 9).

Namibia fue la independencia más tardía de África. Hasta 1989 no se proclama como república independiente, constitucional y soberana, liberándose tras décadas de apartheid de la ocupación de la vecina Sudáfrica. Todo ello confiere al Estado namibio una singularidad interesante a efectos sociopolíticos: el peculiar cariz de su colonización intra-africana, el padecimiento del régimen racista de tintes nacionalsocialistas⁹, su tardía liberación que, frente a países vecinos que llevaban varias décadas de independencia, significó, en parte, poder aprovechar una experiencia previa sobre gestión de las autoridades políticas en la poscolonia (por ejemplo, a efectos de legislación de las autoridades tradicionales).

Tras la proclamación de independencia el 21 de marzo de 1989, bajo el auspicio de la ONU, Namibia no conoce un conflicto político de envergadura (al menos, de la suficiente para desembocar en un conato violento) hasta el levantamiento armado de un pequeño grupo de personas en Katima Mulilo, la capital de la recóndita región de Caprivi (apéndice 1), el 2 de agosto de 1999.

Era el CLA, Caprivi Liberation Army, que intentó durante unas horas breves pero intensas la secesión de Caprivi respecto del Estado namibio. Sus alegaciones y reclamaciones pueden aún hoy consultarse incluso en su página web, actualizada con cierta regularidad: www.caprivifreedom.com. Básicamente aquellas consisten en el ejercicio del derecho de autodeterminación y la apuesta por una lucha política y no violenta –hoy- por la independencia de Caprivi (el discurso actual insiste mucho en la no violencia y en la lucha a través de tácticas clásicas como la desobediencia civil o el boicot).

El CLA, brazo armado del partido UDP (United Democratic Party) y liderado desde el exilio por Albert Mishake Muyongo, alega una falta de identificación entre los caprivianos y los namibios, de raíces históricas y verificada en la situación actual, agravada además por un –supuesto- abandono del gobierno namibio hacia la lejana región.

2.2 Namibia: ¿una república *unitaria*?

“Sería infantil y de cortas miras sacrificar la construcción nacional y la democracia por el tribalismo y la etnicidad. Hemos de pensar y trabajar como una nación” (Ankama 1993: 37).

“Una rama se rompe fácilmente... pero un ramo es lo suficientemente fuerte para resistir” (lema recogido en libro de texto, en Melber 1983: 121).

El Estado de Namibia, en la región de África austral, limita al norte con Angola y Zambia, al sur con Sudáfrica, al este con Botsuana y Sudáfrica, y al oeste con

⁹ Véase por ejemplo Lapierre (2008) al respecto.

el océano Atlántico. El desierto del Namib, con las dunas gigantes más grandes de la Tierra, se extiende por la costa; al este y al sur, el desierto del Kalahari (Malan 1995) (apéndice 2).

Namibia ocupa un área de 824.790 kilómetros cuadrados. Con 1.9 millones de habitantes, presenta un crecimiento anual de 1.6 por ciento. Desde 1990 es oficialmente una república constitucional dividida en trece regiones administrativas (apéndice 3), a su vez subdivididas las llamadas *constituencies*, que podríamos traducir por provincias o distritos. A 1200 kilómetros de Windhoek, Caprivi es la más lejana del centro administrativo del país y, desde luego, la más desafiante al propósito de su unidad nacional.

Con respecto a la esfera económica, el gobierno de SWAPO (South West Africa People Organization¹⁰) asumió para la Namibia libre el modelo liberal; aunque proclama seguir un cierto tipo de “economía mixta”, claramente privilegia el sector privado (Bauer 1999: 431). La moneda de curso legal es el dólar namibio, equiparable en valor al rand sudafricano.

El culto predominante es el cristianismo en sus diversas ramas (catolicismo y, a su vez, los distintos credos protestantes: luteranismo, evangelismo, adventismo del séptimo día...), siempre en mixtura con diversos ritos del tipo denominado *animista*.

El lema nacional namibio es, desde la independencia, la proclama “One Namibia, one nation” (“Una Namibia, una nación”), y estas palabras serán en efecto cruciales para entender el tipo de nacionalismo unitario que se procura en el país y que se topará de bruces con el regionalismo de corte nacionalizante capriviano que implicó el conato de secesión (y, en general, la singularidad de la región capriviana). (Este tipo de nacionalismo estatal, llamado por muchos *jacobino*¹¹, se confronta además con el modelo regionalista propugnado por muchos africanos y que será defendido aquí más adelante).

Desde el principio se consideró vital (Pretorius, en Konrad, Adenauer y Stiftung 1993: 55) definir e implementar una política de la unidad en diversidad tan pronto como fuera posible; sin embargo, en opinión de Melber (en Fosse 1992: 15), aquel lema unitarista namibio supone una ficción nacionalista que se superpone a la mitología de las identidades étnicas particularistas a modo de profecía autocumplida:

Ya desde la colonia el discurso sobre la unidad, en oposición a la división tribalista que denunciaban los oprimidos (se consideraba además que el apartheid exageraba la separación de la etnicidad en el país), había sido el estandarte preferido de los grupos de liberación, así como de sus voceros en las publicaciones contestatarias; se consideraba que la unidad de la gente

¹⁰ Grupo de liberación de Namibia constituido en partido político desde la independencia. Ha ganado sistemáticamente las elecciones desde entonces con cómodas mayorías, hasta los penúltimos comicios (1999) con Sam Nujoma, líder histórico del movimiento, como candidato presidencial, y en 2004 con Hifikepunye Pohamba a la cabeza. Las próximas elecciones en Namibia son inminentes, en noviembre de este mismo año, ya que el ciclo electoral es de cinco años.

¹¹ Vg. Bosch i Pascual (1997).

haría la fuerza, precondition para el logro de la hegemonía política (Heuva 2001: 136) [*Según una de las publicaciones subversivas de la época*] “[...] Do the Whites speak one language? Is there something such as one European culture? [...] Or are the differences between the Black people more conspicuous, more unacceptable?” (en *ibid.*: 137).

La noción de nacionalismo como movimiento político tomó forma, como sabemos, en las comunidades europeas. En África ha sido la lucha por la independencia de la dominación colonial la que dio a luz el nacionalismo, con el deseo de capturar la maquinaria del gobierno estatal necesaria para recrear las nuevas sociedades libres (Malan 1995: 144). El nacionalismo estatal parecía oponerse a la manipulación colonial de la etnicidad, el tribalismo y el *divide et impera*. En el caso de Namibia, como en tantos otros, el nacionalismo geopolítico generado desde el Estado buscar conciliar armoniosamente –y de forma inevitable– dos formas de identidad, la nacional y la étnica (acaso negociable a través de un cierto regionalismo, un fortalecimiento y un reconocimiento de lo regional), lo que convierte el proyecto nacional namibio en uno ciertamente peliagudo (*ibid.*: 146).

Sobre el nombre de Namibia, y ya que había sido llamada sistemáticamente antes de su independencia “África del Suroeste”, hemos de decir que, según Moleah (1983: 1), SWAPO renombró el área como Namibia a modo de gesto que formaba parte de su programa de liberación nacional, de un lado, y de erradicación de todas las consecuencias negativas de la dominación por una minoría blanca, de otro. Etimológicamente el nombre “Namibia” se deriva de la palabra nama-damara “!Namib”, que significa literalmente “recinto” (o “cercado”), y se refiere al desierto que se extiende longitudinalmente entre las 850 millas desde el río Kunene al Orange. El Namib, ya que nace en la misma orilla del mar, protegió durante siglos de incursiones europeas, que no osaban atravesar las gigantescas dunas de arena roja que se erguían desde la Costa de los Esqueletos.

2.3 Caprivi: la singularidad, la disensión

“Lo llamamos Caprivi, pero la gente aquí lo llama Linyanti, el País de Agua [...] está rodeado de ríos, que inundan grandes zonas durante la estación de lluvias [...] El lago se llama Liambesi. No es viejo. Livingston y Selous, los primeros europeos que viajaron por Linyanti, no lo mencionan [...]” (Persson 1978: 97 [la traducción del inglés es mía]).

“Caprivi contiene mucho de África en una pequeña isla” (Bronkhorst 1991: 34 [la traducción del inglés es mía]).

“A lo largo de *toda* nuestra historia, hemos sido “la franja”, hemos sido el “pasillo” por el que todo el mundo, fuera de donde fuera, simplemente *pasaba* e iba a cualquier otra parte, porque... ése es aún el sentimiento, ése es aún el conocimiento que vemos y la capacidad que vemos en nuestro pueblo” (ICA).

La región de Caprivi abarca un área de 14.528 kilómetros cuadrados (el 1.8 por ciento de territorio namibio) y posee un total de casi ochenta mil habitantes. Es llamada la *región tropical* de Namibia (Bruchmann 2002: 3). Katima Mulilo, el nombre de su capital regional, significa en silozi (lengua franca del lugar), “la que apaga el fuego” (*fire-extinguisher*), a causa tal vez de su cercanía a los rápidos del río Zambezi (Fosse 1992: 24).

La región se subdivide en seis provincias ubicadas en el área este (el llamado *Eastern Caprivi*) del territorio, bien regada por cuatro generosos ríos (al oeste por el Kwando, al sur por el Linyanti, al sureste por el Chobe y al norte por el Zambezi). La propiamente denominada “franja de Caprivi” o Caprivi del oeste (*Western Caprivi*) se extiende al oeste del río Kwando y hasta el Okavango; constituye un paraíso natural repartido en varios parques naturales protegidos y tradicionalmente no ha sido habitado por seres humanos.

Las dos etnias mayoritarias son la mafwe y la masubia, intensamente mixturadas entre sí a través de los matrimonios híbridos y los inevitables vínculos históricos que implica siempre la vecindad. Además, conviven en Caprivi, no siempre en armonía, cuatro khutas o casas reales que se reparten la jurisdicción de la tierra comunal bajo los auspicios del gobierno: la casa subia, la casa mafwe y otras dos casas más escindidas de los mafwe tras la independencia, a saber, mayeyi y mayuni (secesiones de tipo étnico, podrían llamarse, que no han dejado de levantar ampollas desde el inicio).

Con respecto a la religión, como en el resto de Namibia la mayoría de los caprivianos practican cultos católicos que coexisten con mayor o menor armonía con elementos de religión tradicional, especialmente aquellos relacionados con los antepasados y la petición de lluvia, así como las creencias de brujería (Fosse 1992: 36).

Todas y cada una de las regiones namibias presentan un alto grado de heterogeneidad entre sus gentes, sus historias y sus lenguas. La construcción nacional tras la independencia en Namibia, que había de pasar también por una construcción simbólica de una dudosa comunidad nacional, nunca se planteó desde luego como un proyecto sencillo (Fosse 1996: 54ss), como veíamos antes. Con todo, hallamos en Caprivi ciertas especificidades y diferencias que la hacen, sin duda, especial en el seno de un lugar donde la particularidad es ya de por sí la norma: “Caprivi is geographically isolated from the rest of the country and has a distinct cultural identity, which reflected in systems of land allocation and administration” (ibid.: 18, 34). Esta especificidad de Caprivi dentro de Namibia constituye algo notable y evidente, que salta a la vista muy temprano al investigador. Basta incluso, de forma intuitiva y en un primer momento, mirar un mapa actual y constatar la curiosa anomalía de una región insertada en medio del continente africano por una punta de lanza, rectilínea hasta lo artificioso, que aleja la zona peligrosamente del resto del Estado nacional (apéndices 1, 2 y 3).

Así, constituyen rasgos diferenciales de Caprivi con respecto del resto de Namibia aspectos tanto geográficos como relativos al modelo de desarrollo local y político, o simplemente la diversidad étnica e históricamente arraigada; Caprivi, el “corazón de las tinieblas” (Zeller 2000: 65, 13) para Namibia, un

“infortunado anacronismo” (Logan, en Fosse 1992: 36), “the finger of Caprivi” (Malan 1995: 57) que en opinión de algunos habría tenido que ser amputado de la antigua África del Suroeste y asignado a Botsuana o Zambia cuando se creó el Mandato de la Liga de Naciones (ibid.). Un “corazón” de clima tropical, con un período importante de lluvias¹² y regado por algunos de los ríos más caudalosos de África (el Zambezi o el Chobe), frente al resto de desértica Namibia, una de las regiones más áridas de la Tierra. Una “siempre problemática área difícil de administrar, debido a su inaccesibilidad” (Katjipuka Sibolile 2002: 3), una “curiosa península que separa Zambia de Botsuana” (Rotberg 1983: 38) o la “isla” más adorable de África y el área más internacional de Namibia, por su condición fronteriza (Bronkhorst 1991: 33). Cuando la independencia de Namibia en 1990, la antigua “franja”, ahora dignificada como “región”, queda oficialmente delimitada “desde la confluencia del Zambezi y el Chobe hasta la longitud 21° al oeste” (Bruchmann 2002: 77).

Caprivi es visto así, entre otras apreciaciones, como la mayor fuente de amenazas para el proyecto de construcción nacional del Estado namibio (Zeller y Kangumu Kangumu 2007) aunque, por otro lado, posee la mayor riqueza en recursos naturales del país. Es un lugar, pues, tanto de peligros como de oportunidades (ibid.). Y, con todo, a pesar de su riqueza natural, Caprivi es la región más pobre de Namibia: en 2000 tuvo el índice de desarrollo humano más bajo de todas las regiones namibias (Zeller 2007), y un estudio reciente asegura que posee un índice de pobreza del 36 por ciento, en comparación con el 24.7 por ciento general de Namibia (National Planning Comisión, en ibid.).

En cuanto a la era colonial, la de Caprivi es peculiar por su funcionamiento mismo. Dada la historia de ocupaciones sucesivas que llevaba viviendo el territorio hoy llamado Caprivi, se ha dicho que la regla colonial europea no constituyó una experiencia negativa para sus habitantes (Zeller 2000: 61), habida cuenta de la explotación a que la que sin piedad las habían sometido los antiguos gobernantes tswana, lozi y kololo. Además, al principio al menos, la presencia blanca en la región resultó más bien evanescente, sin demasiadas interferencias con la vida local. Durante el desarrollo de la colonia siempre se destacó Caprivi por la relativa autonomía de gestión que permitieron los gobernantes blancos, autonomía tanto respecto de los colonos como del resto de África del Suroeste, que constituía de hecho una administración diferente. Acaso en virtud de esta cierta herencia o historia autogestionaria, cuando advino la independencia la expectación más extendida entre los caprivianos parecía ser la de si, de una vez por todas, podrían *ocuparse plenamente de sus propios asuntos*, si se les estaría permitido actuar y moverse con genuina libertad (ibid.: 62).

No fue, pues, hasta prácticamente la independencia de Namibia en 1989 cuando los destinos de la antigua franja de Caprivi y la nueva nación Namibia confluyen en uno solo, y Namibia se reapropia de aquella para convertirla en (y *dignificarla* como) una de sus regiones. Cabe recordar asimismo que durante la

¹² De hecho, Caprivi cuenta con la pluviosidad más alta del país y una ecología más diversa, con un alto potencial en bienes naturales (Fosse 1996: 184). En una reciente entrevista (en el *Insight* de octubre de 2008; ver bibliografía), Muyongo incluso ha declarado que Caprivi tiene abundancia de diamantes –información que, por otra parte, no está contrastada-.

guerra de liberación los dos cabecillas de SWAPO, el primero y el segundo de a bordo por así decir, fueron el namibio (ovambo¹³) Nujoma y el capriviano (mafwe) Muyongo, como representantes contemporizados de las dos partes unidas en lucha contra el enemigo común, el apartheid sudafricano. Así, tenemos una historia separada del resto de Namibia en cuanto a administración colonial se refiere, y por supuesto en cuanto a historia precolonial (étnica, regional).

Hallamos en ello el flanco político, por así decir, de las ideas secesionistas. Un flanco algo menos romántico y bastante más pragmático reside en el aspecto del desarrollo. Caprivi era en 1989 la “primera región” en educación (con un alto grado de competencia lingüística del inglés¹⁴) o economía, mientras que hoy se encuentra entre las más pobres de Namibia. En 2004, Hinz (en Babinb y Babing 2004: 236-239) era optimista sobre las perspectivas de desarrollo futuro de Namibia, en función de sus logros desde la independencia sobre acuerdos con la comunidad internacional en materia de cooperación¹⁵ y otros, aunque la reforma de la tierra, la pobreza, el desempleo, el sida o la corrupción continuaran siendo problemas irresueltos. Caprivi, sin embargo, había cambiado poco desde 1989 en lo referido a desarrollo (Hinz, en *ibid.*: 237). De hecho, uno de los rasgos que lo caracterizan hoy es el descontento generalizado de su población por el subdesarrollo y lo que consideran un trato negligente por parte del gobierno (Bruchmann 2002: 27), lo que en gran medida se vincula con la sensibilidad secesionista. Así, una ausencia de satisfacción en lo que la nación namibia ha “logrado” para Caprivi desde la independencia y tras su confluencia definitiva en 1989.

El nombre de este epígrafe asocia la singularidad y la disensión con Caprivi. Como hemos visto, en este caso (como es frecuente observar, por otro lado),

¹³ La etnia ovambo es la mayoritaria del país y también en el seno de SWAPO. A su vez, dentro la ovambo, la subetnia de los kwanyama es a la que pertenecen tanto Nujoma como Pohamba, y para muchos esto constituye una auténtica hegemonía étnica en política poco o nada admisible en un panorama democrático. En cuanto a la etnia mafwe, ha sido como veremos más adelante la mayormente relacionada con la secesión (frente a la supuesta “bondad nacional” de los masubia).

¹⁴ Vg. “[...] most Caprivians can speak English” (Bronkhorst 1991: 34); “English competence is reportedly more widespread among people in East Caprivi than in other parts of the country, where Afrikáans is dominant [...]” (Fosse 1991: 11). También por esta razón se consideró oportuno y suficiente desde el inicio la realización del trabajo de campo en inglés, renunciando a trabajar con intérprete en lenguas autóctonas por considerarse que se habría perdido más información en la transmisión intermedia que en lo que supone el empleo por ambas partes de una lengua no natal.

¹⁵ Como nota reciente sobre la cooperación, la norteamericana MCC ha concedido a Namibia (entre otros nueve países beneficiarios africanos) una ayuda de 304.5 millones de dólares en cinco años para reducir la pobreza. Esta ayuda está destinada a fortalecer el acceso a y la calidad de la educación y el sector de la formación, el aumento de la productividad en las empresas agrícolas en áreas rurales comunales y a promover el crecimiento de la industria turística de Namibia (*Afrol News*, 4 de agosto de 2008). La cooperación del Estado español con Namibia es también notable, siendo como es uno de los países prioritarios desde 2004 en el Plan Director. A título de ejemplo, Por ejemplo, Alemania financió el Trans-Caprivi High Way, la carretera que atraviesa la larga franja y llega hasta Ngoma, en la frontera con Botsuana (Bruchmann 2002: 78).

disentir llega de la mano de diferenciarse, de ser singulares, de ser distintos. También, de la mano del descontento y la falta de entendimiento.

De la singularidad, pues, nos conducimos a la disensión. Y, de ella, al levantamiento.

2.4 El levantamiento: gestión del conflicto

“Nunca seremos namibios, ni siquiera por la fuerza. Nosotros somos caprivianos” (Muyongo, *The Namibian*, 11 de septiembre de 2006) [la traducción del inglés es mía].

“El Estado ha probado, más allá de toda duda razonable, que son ciudadanos namibios” (Juez Manyarara, declaración del 30 de mayo de 2007, en captivefreedom.org) [la traducción del inglés es mía].

Una de las razones más aducidas para defender las ansias independentistas de Caprivi, ya sean en la forma más radical de la secesión, ya sean en las más matizadas de quienes denuncian no estar recibiendo suficiente atención por parte del Estado namibio (o bien apelan a las diferencias culturales y lingüísticas tan ingentes que les separan del resto de etnias namibias), es la de que, *en puridad*, hasta 1989 Caprivi no formó parte de África del Suroeste o, en su nombre no colonial y genuino, de Namibia. Efectivamente la historia avala este dato, como hemos visto y al menos en ciertos sentidos bastante contundentes, como más que una mera opinión o mitología oportunista del nacionalismo (Massó Guijarro 2007a¹⁶).

La tierra capriviana ha estado poblada de gentes y culturas estrechamente relacionadas con las tribus del imperio de Barotseland, el imperio Lozi al sur Zambia (Fisch 1999a, 1999b; Maritz 1999; Fosse 1991, 1992, 1994, 1996), lo que da como resultado hoy una mixtura cultural mucho más vinculada a esta región que al resto de Namibia. En la actualidad el silozi no sólo es la lengua franca de Caprivi, sino que goza del estatus de lengua co-oficial, junto con el inglés, y es usada tanto en la administración como en la educación¹⁷. Con el sur de Zambia, además de las lenguas, las gentes de Caprivi comparten cultura y lazos sociales (Katima Mulilo está a sólo cuatro kilómetros de la frontera con Zambia).

Sucedan algunos cambios importantes entre los años 1962 y 1964 debido en gran parte a la independencia de Zambia. CANU (Caprivi African National Union), el grupo guerrillero capriviano, se forma en 1962 y precisamente en Lusaka celebra sus primeras reuniones. En Caprivi se erige el aeropuerto de

¹⁶ Gran parte de la información a continuación pertenece a este trabajo anterior.

¹⁷ Ciertamente es que Namibia no es igual a sí misma en ninguna de sus regiones; es decir, la pluralidad cultural y étnica es la norma, pero los caprivianos insisten en que las diferencias entre un capriviano y el resto de Namibia son más grandes que las diferencias entre el resto de ciudadanos namibios entre sí: “Las otras regiones... sus diferencias no son tan grandes como las de Caprivi. Y ves que ellos comparten una cultura común aquí y allá, pero con respecto a los caprivianos ves definitivamente que hay una diferencia... hay una diferencia” (ICA).

Mpacha, que constituye un buen impulso en la región a efectos de comunicaciones. Se recrudecen las luchas en forma de guerrillas y escaramuzas en los lugares fronterizos; la actividad liberacionista de Caprivi alcanza su auge mayor, tornándose la zona de una especial peligrosidad.

Es entonces, de la acerba mano de la lucha anticolonial, cuando se fragua el principal vínculo histórico de Caprivi con el resto de la entonces África del Suroeste: los dos grupos más importantes combatiendo por la liberación de sus respectivas tierras y contra el apartheid, a saber, CANU y SWAPO, deciden en 1964 unir sus caminos, bajo la sabia idea inspiradora de que la unión hace la fuerza. El presidente de SWAPO, Sam Nujoma, contará desde entonces con Mishake Muyongo, jefe del antiguo CANU subsumido en SWAPO (e, insistimos, futuro líder independentista), como vicepresidente¹⁸.

En las actas históricas de esta unión se especifica que, una vez alcanzada la independencia, se proclamaría una Namibia unida y soberana, pasando Caprivi a formar parte oficial del territorio namibio, regido por una Constitución única. Asimismo se hace referencia explícita, ya treinta años antes de la independencia, a la unidad del territorio namibio -incluyendo Caprivi, siempre- y a una cuasi paridad de CANU y SWAPO. Recordemos que Muyongo, el líder secesionista hoy, habla ya en 1972 de Namibia como “nuestro país”: “**Namibia** is the name SWAPO originally adopted for **our country** [...]” (ibid. [la negrita es mía]).

Todo ello se vio refrendado cuando en 1989 Namibia fue efectivamente declarada independiente y todos los ex combatientes firmaron una sola Constitución, aprobando por unanimidad la unidad indivisible del territorio namibio. La rúbrica de Muyongo, quien formó parte de la asamblea constitucional, se halla en el texto original. ¿Por qué, entonces, estalla la rebelión en agosto de 1999, liderada por un resentido Muyongo? ¿Qué sensibilidades continúan perviviendo, y cómo se justifican ante esta realidad, que hayan podido provocar los acontecimientos de que se trata?

Las consecuencias negativas del levantamiento llegan hasta hoy. De un lado, la mayor parte de los secesionistas -no sólo aquéllos que tomaron las armas sino también los meros simpatizantes o sospechosos de ello- se hallan en las cárceles de Windhoek y Grootfontein o bien en el exilio -Botsuana, Zambia, pero también las remotas Canadá y Dinamarca, donde se asila Muyongo-. En efecto, a Muyongo y sus colaboradores más antiguos les fue concedido gracias a la intervención de la ONU el asilo político en Dinamarca bajo la condición de mantenerse apartados de toda actividad política. Desde Copenhague Muyongo comunicó, sin embargo, que aquello “sólo era el principio” (Bruchmann 2002: 86).

Todo ello significa que, en la actualidad, el ala más radical del descontento capriviano respecto del Estado y del gobierno namibios apenas es visible socialmente hablando. De otro lado, encontramos una gran cantidad de personas caprivianas que se sienten parte de Namibia, que sostienen su

¹⁸ Cfr. “DOCUMENTS on the Namibia International Preparatory Conference, held in Brussels 14-15 February 1972” (ver bibliografía).

nacionalidad y su ciudadanía namibia pero que, al mismo tiempo, realizan severas reclamaciones al gobierno, especialmente en materia de bienestar social y desarrollo.

¿Cuál es la justificación de Muyongo ante su aparente falta de coherencia, tras firmar tanto la Constitución como el acuerdo de fusión CANU-SWAPO en 1964 por el que se luchaba por una Namibia unida? Desde el levantamiento, Mishake Muyongo arguye que, pese a que no existen documentos físicos que puedan avalarlo, Nujoma y él acordaron en 1964, a modo de “pacto entre caballeros”, que Caprivi sería independiente cuando logran derrotar a Sudáfrica, hecho que SWAPO niega de todo punto. Hay versiones diferentes, desde luego (Nyendwa 2001: 5), sobre el acuerdo de Lusaka en 1964. En cuanto a su participación en la Constitución, aduce Muyongo que sólo lo consideraba un paso previo a aquella futura independencia acordada (versión que muchos de mis interlocutores caprivianos afirmaban no creer, ya que Muyongo llegó a presentarse candidato a la presidencia de Namibia no sólo en una sino en dos ocasiones, 1989 y 1994; en tal caso, se preguntan, ¿habría aceptado ser presidente de este país que ahora rechaza? Aparentemente, desde luego, la incongruencia es irresistible).

En cuanto a la reacción de los Estados vecinos ante el levantamiento, la secesión no recibió apoyo de Zimbabue ya que las relaciones entre este país y el gobierno namibio son positivas (incluso uno de los jueces en el juicio por traición a los secesionistas, Manyarara¹⁹, es zimbabuano). En Zambia el presidente del Patriotic Front of Barotseland, Imasiku Mutangelwa, aseguró que su organización apoyaba a Muyongo; tiempo después él mismo pidió asilo en la embajada sudafricana en Lusaka, se le denegó y fue arrestado por las autoridades zambianas²⁰.

El gobierno de Botsuana, en virtud de sus compromisos con las Naciones Unidas, se vio obligado a conceder protección y asilo a los refugiados, que quedaron instalados en el campo de refugiados de Dukwe, a pesar de las insistentes peticiones de extradición de los líderes para ser juzgados en Namibia por parte de su gobierno. Los Estados vecinos han tratado, en definitiva, en virtud del respeto al *statu quo* regional, no implicarse en ninguna acción de apoyo directo al movimiento secesionista.

El corolario pragmático a toda la argumentación histórica con que se reviste la idea secesionista es, sin duda, el *subdesarrollo*: además de todos nuestros buenos motivos en la historia, tenemos el otro motivo, éste actual e incontestable, de la mera praxis vital, a saber, *no estamos bien siendo parte de Namibia porque Namibia no nos reconoce*, y ello se traduce en que *no nos cuida, no nos da presupuestos* e incluso nuestra situación *ha empeorado notablemente en comparación al período colonial*.

¹⁹ El juez zimbabuano Manyarara condenó a treinta años de prisión a cada uno de los diez presuntos responsables directos del levantamiento (www.caprivifreedom.com).

²⁰ Hay interesantes estudios en curso, como los de Ian Cooper o Wolfgang Zeller, que contrastan la situación capriviana con su homóloga al otro lado de la frontera, en Zambia, a través del movimiento secesionista no violento de Barotseland.

Esta impresión, este descontento, que forman parte del imaginario popular, aparecieron de modo recurrente en los discursos recogidos durante mi trabajo de campo en la región. Este sentimiento de desatención ha sido asimismo registrado en la bibliografía (Bruchmann 2002: 84). Es cierto también que muchos organismos (como el MAG) recomiendan que el Estado namibio habría de tomar las medidas apropiadas para asegurarse de que los caprivianos *sientan* que son una parte importante de aquel, como muchos caprivianos reclaman de facto (Suzman 2002: 31).

Al hilo de ello, surge la interrogante imperiosa de si los caprivianos no habrían querido escindirse en caso de sentirse más reconocidos por el gobierno: *¿es cierto que “Caprivi no quiere guerra, quiere desarrollo”?* (jefe capriviano en declaración periodística, en Zeller 2000: 65). Es decir, ¿llegarían los motivos históricos a devenir tan relevantes si los caprivianos fueran ricos y felices? Y, por otro lado, ¿se ha de tratar de menguar la intención secesionista contentando a los caprivianos, haciéndoles sentir más namibios, o bien la idea secesionista *per se* ha de ser respetada y escuchada como proyecto serio, sostenible, y no una “salva al aire” a la desesperada de unos cuantos oportunistas mafwe –como se quiere presentar-? ¿Hay una base social real para la soberanía capriviana, o la mayoría querría seguir siendo Namibia si se les tratara mejor, dicho simplemente? Y, aterrizando en el interés fundamental aquí, ¿podemos ver en el conflicto capriviano un destello poderoso de la necesidad de otro modelo de organización política y social, un desafío general al *statu quo* internacional y africano que ofrece la posibilidad de un afrontamiento distinto de la realidad?

El caso del movimiento independentista capriviano, lejos de mostrar a secas la incapacidad de la democracia estatal Namibia, supone también un claro desafío a su madurez democrática, incluso si el desenlace final supone la aceptación secesionista. Todo ello, en cualquier caso, supone *diálogo* (agonismo democrático desde la paz), negociación, disputa acerca de los límites de un modelo hoy en entredicho (el del Estado nacional). El modo como Namibia gestione el conflicto, como lo lleva haciendo desde 1989, con graves fallas democráticas por parte del gobierno pero también con interesantes disputas democráticas por parte de la ciudadanía, puede presentar un peculiar modo de avanzar en aquello que sea la *consolidación democrática* y en la comprensión del concepto de ciudadanía.

Al respecto, precisamente, de la discusión en torno a esta noción de ciudadanía, hay un aspecto en el conflicto capriviano-namibio que no deseo pasar por alto, ya que ofrece una pista interesante sobre los modos plurales de vivencia de lo político en la región y, con ello, la posibilidad de que las soluciones y tendencias políticas (¿a la consolidación democrática, acaso?) se desarrollen, igualmente, de forma plural, sin olvidarse las raíces políticas propias de África, sus modos autóctonos de gestión de lo público y los diversos orígenes que puede poseer la legitimidad política de la autoridad hoy en África subsahariana. Adentrémonos, pues, en las próximas reflexiones a través de lo que he dado en llamar la *legitimidad híbrida* (o *doble legitimidad*) de Mishake Muyongo, el líder secesionista capriviano.

2.5 Muyongo y la legitimidad híbrida

2.5.1 Muyongo, el príncipe activista

“Es un político brillante; él sabe lo que se hace” (ICA).

“Él es básicamente un príncipe para su gente” (Werner Menges, periodista de *The Namibian*²¹).

Albert Mishake Muyongo (apéndice 4) nace en Linyanti (Caprivi) el 28 de abril de 1940 como miembro de la casa real mafwe, primero en la línea de sucesión de la jefatura mafwe hasta su marcha al exilio (en 1987 pudo haberse erigido jefe de los mafwe pero declinó a favor de Boniface Bwima Bebi, el rey hoy exiliado -Bruchmann 2002: 89). Se formó como maestro en Zimbabue y Sudáfrica, (Pütz, Von Egidy y Caplan 1987: 70), la única profesión permitida entonces (junto a la de enfermera, formación que tuvo su entonces esposa²²) por el gobierno del apartheid para los negros.

Fue presidente de UDP y vicepresidente de DTA (Democratic Turnhalle Alliance). Funda el partido CANU como su vicepresidente en 1964, junto al popular musubia Brendan Simbwaye como presidente. En su exilio a Zambia en agosto de 1964 conocerá a miembros de SWAPO y consuma la alianza con este grupo ese mismo año (eso sí, tras la llorada “desaparición” de Simbwaye, quien discrepaba de la misma, a manos del ejército sudafricano). Trabajó como representante de SWAPO en Lusaka entre 1966 y 1967, encargándose del departamento de educación. Fue elegido vicepresidente de SWAPO en el Congreso del partido en Tanga (Tanzania) celebrado entre 1969 y 1970. Trabajó desde Lusaka desde 1980 y durante este tiempo asistió a casi todas las sesiones de la Asamblea General de Naciones Unidas. Organizó, asimismo, la Conferencia Internacional sobre Namibia en Bruselas de 1972 (ibid.).

Junto al otro representante de SWAPO en las Naciones Unidas, Theo Ben Gurirab, asistió al borrador de la Resolución 435 de Naciones Unidas en 1978. La proclamada popularmente “R435” denunciaba la ilegalidad de la ocupación sudafricana en Namibia y mandaba su finalización. El grito de “R435 now!” fue muy popular en las manifestaciones de la época hasta su logro genuino en 1989.

Abandona SWAPO en 1980 y comienza a revitalizar CANU desde Zambia. Había alegado contra SWAPO discriminación anticapriviana (Hopwood 2007: 69); sin embargo, en otras fuentes hemos encontrado que fue SWAPO quien expulsó a Muyongo, junto a otros seguidores, bajo la acusación de incitar al

²¹ *The Namibian* es el periódico de mayor tirada y popularidad del país. Nacido en plena lucha anticolonial y antiapartheid con una fuerte vocación de libertad, ha logrado mantener su independencia hasta hoy, lo que le cuesta no pocas desavenencias con el gobierno de SWAPO, al que apoyó en el pasado (asumiendo muchos riesgos) y al que no duda hoy, sin embargo, en criticar cuando es preciso (asumiendo otros cuantos, por cierto).

²² Como dato curioso, Bruchmann (2002: 85) señala que la esposa de Muyongo se unió a SWAPO, siendo aún en 2002 un miembro del Parlamento en Windhoek.

tribalismo en el movimiento (Fosse 1996: 207). Sea como fuere, tras estas desavenencias internas es encarcelado en 1984 por las autoridades zambianas durante catorce días y enviado a Dakar, permaneciendo allí hasta 1985 mientras intentaba obtener el reconocimiento de CANU. Regresa a Namibia bajo amnistía en junio de 1985 junto a otros exilados y decide formar UDP (apéndice 5²³). En opinión de Bruchmann (2002: 85), la principal causa por la que Muyongo opta por crear este partido como oposición a SWAPO es porque lo considera la única forma de hacer valer su influencia sobre el futuro de Caprivi, y a ello obedece también la fusión de UDP con DTA, un partido más fuerte, numeroso y por tanto más influyente.

En 1987 Muyongo será escogido vicepresidente de DTA (ibid.: 70) (Hopwood 2007: 213), donde permanece hasta 1998, cuando “volvió a casa con su propio partido” (ICA); de nuevo, UDP. En 1998, de hecho, DTA, cesa a Muyongo como presidente y lo expulsa, tras constatarse que apoyaba directamente (es más, *encabezaba*) la causa separatista capriviana (ibid.: 57), hecho tras el cual Muyongo se exila²⁴ seguido por un grupo de políticos caprivianos prominentes de DTA. En 1999 el antiguo miembro del parlamento por DTA Mwilima es arrestado, y a ello sigue el ataque del 2 de agosto en los alrededores de Katima Mulilo.

2.5.2 Muyongo, epítome personal del levantamiento

“Respeto más al khuta porque, sabes, es algo de tu propia cultural, algo con lo que tú te crías” (ICA).

Un aspecto que me llamó poderosamente la atención cuando viví en Caprivi fue la reiterada aparición del nombre de Muyongo en los discursos sobre el movimiento secesionista, para *lo bueno* y para *lo malo*. Daba la sensación de ser un movimiento fuertemente *personalista* –o, al menos, ser percibido como tal-, fuertemente enraizado en una figura y en una voluntad personales: *las de Mishake Muyongo*. Naturalmente que sabemos que Muyongo fue el líder instigador, pero también tiene seguidores famosos y populares, como el ex parlamentario Mwilima o, incluso más, el anterior rey Mamili. ¿Por qué, pues, una referencia tan insistente a Muyongo como *persona*, tanto en las críticas como en las alabanzas, tanto para denostarlo como para valorarlo? ¿Por qué no se puede hablar de la secesión sin que el nombre de Muyongo aparezca precediendo todo el discurso?

²³ La bandera de UDP se reclama hoy como símbolo de un Caprivi independiente.

²⁴ Muyongo continúa hoy en Dinamarca, a pesar de las peticiones de extradición a este gobierno por parte de Namibia. Sobre su vida actual en un pequeño pueblo a las afueras de Copenhage, podemos consultar un informe casi familiar en la entrevista concedida por Muyongo a *Insight* en octubre de 2008 (ver bibliografía) donde explica cómo su hija pequeña de 11 años habla danés a la perfección, que vive a diez minutos de la familia de su primo el (ex) jefe Mamili o que su esposa trabaja como contable. Declaró considerarse una de las afortunadas personas que están beneficiándose del estado de bienestar en Dinamarca pero que, a veces, no puede dormir por la noche pensando en su gente sufriendo en Namibia. Afirmó también que *volvería pronto* (ibid.).

Así, por cuantas veces, y de cuantas maneras, aparece en el discurso de los interlocutores, opté por recoger pareceres en torno al levantamiento –positivos o negativos- *al hilo de los pareceres en torno al propio Muyongo*: las atribuciones a su responsabilidad, méritos o deméritos; a su inteligencia o torpeza, a su oportunidad o a su error. Conocer las críticas o loas a la persona de Muyongo significa en buena medida conocer, también, las críticas o loas a la secesión, el levantamiento y su prospectiva para el futuro.

A menudo se refiere a él de modo respetuoso como “el señor Muyongo” (*Mister Muyongo*), incluso por parte de personas completamente opositoras a él, incluso desde la más acerba, airada y resentida crítica. Con frecuencia se le menciona como hábil, inteligente, cuidadosamente educado, un gran político de linaje real. Muyongo es una de esas personas que no deja indiferente. Se le muestra siempre un especial respeto, también en los testimonios negativos; así, hasta cuando se le critica, se hace desde la cierta admiración que produce un adversario de nivel y no se le niega el trato de “señor”: “El señor Muyongo... para mí es un perdedor [...] Incluso cuando intentaba separar Caprivi de Namibia, cuando quería escindirse, sólo hizo aquello para recordarle a Sam Nujoma el acuerdo que hicieron durante la guerra” (ICA).

Tal respeto parece distinto del que se muestra en la mención a Nujoma, uno de tipo más esperable e institucional: Nujoma es indiscutiblemente el padre de la nación, y todo el que no sea abiertamente independentista, de un modo u otro, le muestra respeto en la esfera pública. Ahora bien, el respeto palpado hacia Muyongo, incluso en sus críticos, no deja de resultar sorprendente, habida cuenta de que, desde 1999, Muyongo es oficialmente un fugado, un exilado, un paria político y nacional, y persona *non grata* en Namibia. Si regresara ahora mismo de su exilio en Dinamarca, sería para ingresar automáticamente en prisión y ser sometido a uno de los juicios más graves en un Estado nacional: el de responsable de alta traición a la patria.

De hecho es notable también por ejemplo que hoy, pese a todo lo acontecido, Muyongo siga apareciendo en textos políticos en calidad de “exiled politician” (Hopwood 2007: 215), no como preso fugado o terrorista. O, directamente, no aparecer.

El doble rol de Muyongo, político y de linaje tradicional (aunque nunca haya “ejercido” como tal), puede haber contribuido, como expresaban los caprivianos, de forma crucial a su condición de líder, a que *cuajara la mayonesa* (vg. Cahen 2006), a su poder persuasivo, incluso a la persistencia de su influencia desde el exilio²⁵:

²⁵ La periodista Brigitte Weidlich mantuvo una entrevista telefónica con Muyongo desde Copenhage el 10 de septiembre de 2006, en la que Muyongo porfiaba seguir siendo el presidente de UDP y, con el apoyo del anterior rey mafwe en Dinamarca, sostener que son “Caprivians and not Namibians” (*The Namibian*, 6 y 11 de septiembre de 2006). El movimiento de Weidlich de hablar con Muyongo fue muy criticado, ya que se consideró que con él se colaboraba con la idea secesionista y que Muyongo, por su parte, violaba el requerimiento de Dinamarca para concederle asilo de no realizar actividad política alguna. El titular en primera plana del *Namibian* con las palabras citadas de Muyongo fue realmente asombroso para toda la sociedad. Continúan las intervenciones de Muyongo cuando transmite un mensaje de año nuevo a finales de 2007 y el gobierno namibio lo critica por boca del ministro Ua-Ndjarakana

“Yo creo que todo este tema de la secesión y el rol de Muyongo está también muy vinculado a su posición en la estructura tribal antigua y el hecho de que él sea básicamente un príncipe, sabes, él era... el hijo de un rey o de un jefe o un sobrino o algo así, que hacía que tuviera la oportunidad de ser el próximo jefe, sabes, es algo que lo pone en una situación muy poderosa. Y por el hecho de que la mayoría de la gente está muy vinculada con el viejo respeto tradicional a la autoridad tradicional, esto le da poder a él, y la capacidad de persuadir a la gente de hacer cosas, mientras que si cualquier otra persona ordinaria hiciera algo así, la gente tal vez se reiría [...] Ahora está tratando de usarlo [ese poder] desde fuera [el exilio]” (Werner Menges, periodista de *The Namibian*).

2.5.3 Muyongo... ¿nuevo *pretexto* reflexivo?

“Algunos otros sienten que es a través del sistema tradicional como retienen el vínculo vital con sus ancestros por el que poseen el privilegio de dirigirse a su Dios” (Informe de la República de Namibia, en Hinz 2000: 90 [la traducción del inglés es mía]).

La discusión sobre la naturaleza de la ciudadanía en las sociedades africanas, tanto durante la colonia como tras ella y hasta la actualidad, ha sido siempre una constante. La implantación, primero forzosa, sincrética y sinérgica después, del modelo del Estado nacional en aquellos contextos motivó la necesidad de una dialéctica social perenne en torno a la experiencia de la ciudadanía. La revisita que hoy parece inaplazable en nuestras sociedades occidentales a esta noción y las vivencias que acarrea posee ya un largo recorrido en nuestro continente vecino del sur. Tomando el concepto de ciudadanía, pues, desde la perspectiva de la globalización, es interesante considerar la experiencia africana (con todos sus matices) como fuente de aprendizaje para este debate creciente en occidente.

Como es sabido, todo sistema precisa de una fuente de legitimidad reconocida por sus actores (su *comunidad interpretativa*, y acaso también *interpelativa*) para que perviva y funcione. En gran parte de países africanos, esta legitimidad a menudo emana de dos fuentes bien distintas, a saber: el derecho romano y/o anglosajón (holandés²⁶ en algunos casos, como Namibia y Sudáfrica), de un lado, y el derecho llamado *consuetudinario* (tradicional, precolonial), de otro. El caso namibio es paradigmático incluso, en este sentido, ya que su tardía independencia supuso un reconocimiento temprano del rol de las autoridades tradicionales, que había sido menospreciado en un principio en muchos países con descolonizaciones muy anteriores. La experiencia regional había servido para que Namibia reconociera, desde su primera andadura como país soberano, aquella otra ineludible fuente de legitimidad.

Como hemos visto, Muyongo no solo era –es– un carismático político desde los tiempos de la lucha anticolonial, un hombre culto y con formación, sino también

por pretender, de nuevo, desestabilizar la unidad namibia defendiendo la idea secesionista capriviana (www.caprivifreedom.com).

²⁶ Ver Moya Romero (2009).

un miembro de la familia real mafwe (la etnia asociada en mayor medida con la secesión, frente a la masubia, que suele presentarse como la favorable al gobierno unitario de Namibia²⁷), cercanamente emparentado con el jefe mufwe de entonces (eran primos) y que había renunciado a sus derechos de sucesión por la carrera política.

Para muchos, este perfil que podríamos llamar *anfíbio* de Mishake Muyongo determinó en gran medida su capacidad de liderazgo y persuasión, su habilidad para la convocatoria; el hecho, en una palabra, de que suficientes personas le siguieran para motivar un levantamiento armado que, si bien fue prontamente sofocado y hoy pervive como movimiento político desde la cárcel y el exilio, significó sin duda una puesta en jaque a la soberanía nambiana y al *statu quo* respetado desde 1989.

La cualidad de *anfíbio* significa que puede vivirse indistintamente en dos medios. Dos mundos, por tanto. Dos matrices de significado, dos fuentes emanadoras de sentido y de lenguaje. Mixtura más bien que pureza, pues.

Naturalmente, las impresiones acerca de la conducta política de Muyongo y del movimiento secesionista en general son, en Caprivi, plurales y diversas. No hay, en modo alguno, una aquiescencia generalizada a la opción por la violencia que Muyongo encabezó; no pretendo, pues, por otro lado, dar imagen alguna de homogeneidad social para el contexto capriviano, tan complejo como cualquier otro escenario social. El objetivo de esta reflexión es, antes bien, valorar la cuestión de que fue precisamente el perfil *doble* de Muyongo el que legitimó, a ojos de muchos caprivianos, una acción directa radical y, por ende, el seguimiento de suficientes personas como para llevarla a cabo. Dicho de otro modo, según la impresión de muchos caprivianos, la intención de Muyongo no habría contado con suficiente apoyo en caso de haber sido él *sólo un político*, esto es, de no haber contado con el refrendo que su *otra pertenencia*, ese *otro mundo de los ancestros*, le otorgaban de forma poderosa.

Ello es importante porque nos enseña algo: el valor concedido a la doble legitimidad, o la doble adscripción, que pervive en muchos países africanos. Esto significa que, para gestionar una noción de ciudadanía y de vivencia de *lo político* en los contextos de la globalización que fructifiquen y cobren sentido para los actores sociales implicados, probablemente hayamos de volver la mirada a sistemas valorativos y fuentes de legitimidad bien distintos del mero formalismo estatal. Dicho de otro modo, las vías para la consolidación democrática en África no habrían de ignorar las formas políticas propiamente africanas, que acaso no sean las de los partidos políticos (en crisis incluso en occidente), los Estados nacionales y las “democracias” indirectas. El ejemplo del predicamento de Muyongo en Caprivi opera a modo de pretexto especulativo para una reflexión ulterior: ¿de qué modo se ha de hoy

²⁷ Como indagué durante mi trabajo de campo en la región, estas asociaciones se corresponden con una realidad sumamente dudosa: hay notables masubia apoyando el levantamiento y viceversa, numerosos mufwe que lo rechazan a favor de una Namibia unitaria. Sin embargo, las asociaciones populares (que el gobierno se esfuerza en fomentar según una moderna versión del *divide et impera*, la estrategia política más vieja del mundo) están sobre la palestra y son habitualmente manejadas.

comprender y *vivir* lo político, en África y fuera de África? Las categorías individualistas, del exclusivo interés personal y de la acumulación material por excelencia, todo ello tan propio de occidente, ¿han de continuar reflejándose en el modo de gestión de lo político (vg. Singer 1995)? La relación simbólica de la ciudadanía con el *establishment* político ¿ha de expresarse, pues, en los términos exclusivos y mecanicistas de individuo-colectividad y a través de la dudosa estructura vertical y jerarquizada de un partido político, todo ello tan propio del mundo occidental? ¿Aprendemos algo diferente –y conveniente- a la luz de estas realidades, máxime teniendo en cuenta que el modelo de desarrollo occidental está alcanzando cotas ecológicas y morales insostenibles desde el punto de vista de la colectividad mundial (ibid.)?

Estas reflexiones no son aplicables solamente a contextos africanos. Como reflejan distintos pensadores de origen occidental (vg. Sousa Santos 2002, 2007), las sociedades del norte se ven abocadas cada vez más al reconocimiento de las diversas intersecciones culturales que llegan de la mano de las migraciones, por ejemplo, y la convivencia diaria con valores y motivaciones diferentes. De hecho, la dialéctica de la *interlegalidad*, por ejemplo, no es sino la otra cara de la reinención de la ciudadanía, una ciudadanía que ha de recuperar las raíces de la legitimidad reconocida por la población; una población que es, cada vez más, aquí y allá, de orígenes culturales diversos, con *almas culturales distintas*, anfibias, que obligan a aprender muchos lenguajes. El mundo, tan grande, tan pleno de significados, se ha empequeñecido empero con la globalización; así, con la somalí Nura Abdi (2009: 211): “En aquel pequeño mundo de construcciones prefabricadas los caminos se cruzaban constantemente”. Una ciudadanía *entrecruzada*, y en *la encrucijada*, es la única opción éticamente asumible, y realmente posible hoy.

3 Reflexiones desde flancos varios

“[...] en busca de una vida mejor en camino hacia otros parajes donde el optimismo esté más fundado y la racionalidad sea más plural, y donde, finalmente, el conocimiento vuelva a ser una aventura encantada” (Sousa Santos 2000: 81).

3.1 El flanco del *agonismo* democrático: ¿un mundo sin conflictos partisanos?

“La polis, propiamente hablando, no es la ciudad-estado por su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para ese propósito sin importar dónde estén [...] estar privado de esto es estar privado de realidad” (Arendt 1974: 262).

Comenzamos este pequeño ensayo hablando sobre la noción de democracia y, especialmente, la cuestión de lo que llamamos *agonismo* en la democracia, que marca su punto de contradicción, de polémica discursiva, de *daimon* si se quiere; en palabras de Mouffe (la gran teórica del agonismo democrático), el “conflicto partisano” (¿“paisano que combate en la guerrilla”, según el DRAE? Así, podríamos ver aquí, de modo simbólico, la presencia de las *paisanas* y *paisanos* que son la sociedad civil y combaten²⁸ por sus derechos sociales y por un republicanismo cívico). Esta idea resulta crucial para nuestra argumentación en estas páginas. El interés es el de *mostrar la democracia a través de un conflicto*; más aún, a través de aquello que la *gestión democrática* de un conflicto puede enseñar a una sociedad, o lo que una ciudadanía puede aprender gestionando democráticamente –con las herramientas propiamente democráticas- un conflicto concreto que, por otro lado, representa un hito para un Estado nacional (y, dicho sea de paso, un problema recurrente no sólo en África subsahariana: a saber, las disidencias *regionales* en el seno de los Estados, o los levantamientos nacionalistas -¿identitarios?- en el seno de lo que ya se pretendía una nación -¿una identidad?-; con Joan Manuel Cabezas (2009), no estableceremos aquí diferencias sustantivas entre los movimientos identitarios llamados “nacionalistas” o “etnicistas”; tales distinciones son más históricas y de prejuicio etnocéntrico que relativas a una realidad discernible).

Para defender aquella posición, pues, hemos de asumir y comprender una noción de democracia alternativa y, en virtud de ello, se impone recurrir a la idea *militante*, por así decir, de democracia que propone Mouffe frente a la planicie, la *lasitud política* que encontramos en el liberalismo,

Observemos primero algunas concepciones interesantes en torno a la esencia de *lo político*. Para Hannah Arendt la definición de lo político viene dada por una determinada comprensión de la condición humana, gracias a la cual puede abrirse el espacio político. Son las *condiciones humanas* para la vida política las que la determinan tal y como es (Arendt 1974). De ahí se entiende, pues, que la vieja idea de *isonomía* o *isegoría* (“hablar unos con otros”), heredada del mundo griego, no significa “tener todos los mismos derechos”, sino “tener todos el mismo derecho a participar *en política*” (ibid.). No tanto *estar de acuerdo en todo* cuanto *poder hablar de ello con unas bases comunes*. Esto resulta crucial, además, en las sociedades hoy estructuralmente multiculturales y plurales.

Las tensiones (por ejemplo, entre individuo y comunidad) caracterizan la democracia moderna. Cualquier intento de “armonía perfecta” es absurdo; sólo puede conducir a la destrucción por la tiranía del ideal, de lo utópico. Una nueva concepción democrática de ciudadanía podría restaurar la dignidad de lo político y proporcionar el vehículo de la construcción de una hegemonía radical (Mouffe 1993: 105).

La práctica política occidental ha roto a menudo, y sigue haciéndolo, entre “lo político” y “la política” (ibid.: 13,14), lo que obviamente implica una brecha de ruptura entre la política “real” y la filosofía de la misma. Tal vez haya de restablecerse la conexión entre la ética y política, acudiendo a su formulación más clásica, sin sacrificar las conquistas de la revolución democrática. (ibid.:

²⁸ Deseo insistir aquí, siempre, en una noción *noviolenta* de combate. Se en ello más adelante.

95): “Lo ético-político es amplio porque resulta imposible inferir lo civilmente deseable a partir de los principios morales generales y la deliberación política tiene que ver con las consideraciones morales por sí mismas”, afirma Oakeshott (en *ibid*: 99).

El liberalismo, como *evasión de lo político* (Mouffe 1993), incapaz de comprender y explicar algunos de los problemas políticos fundamentales de la actualidad; no reconoce, por principio, los antagonismos y el poder de la vida social; es impotente para captar la naturaleza de lo político, entendida según cierta tradición clásica republicana que sustituye la noción del *antagonismo* por la del *agonismo*: en él se reconoce el conflicto ineludible de la *arena política competencial* (*ibid.*: 100; González Alcantud 1998). En este nuevo paradigma del agonismo se opera una transformación de los objetivos: no se busca un consenso racional impecable sino la desactivación del antagonismo (relacionado con la violencia fáctica) potencial de las relaciones sociales, y la generación de instituciones que lo transformen en *agonismo*. Significa en realidad un cambio cualitativo de estructuras, una recuperación del vínculo entre “lo político” y “la política”. (Mouffe 1993: 13-14) y una crítica al esencialismo, con raíces en Wittgenstein, Heidegger, Gadamer o Derrida. En palabras de Chantal Mouffe:

“El objetivo de la política democrática no reside en eliminar las pasiones ni en relegarlas a la esfera privada, sino en movilizarlas y ponerlas en escena de acuerdo con los dispositivos agonísticos que favorecen el respeto del pluralismo” (*ibid.*).

Los lazos comunitarios y los hechos diferenciales –particularistas- están acrecentándose en los contextos de la globalización, como si al tiempo que se mundializan determinadas estructuras y flujos (informativos, económicos, sociales) fuera necesario, para los individuos concretos, afianzar sus vínculos más cercanos y propios, asegurar sus márgenes identificatorios. De hecho, muchos estudiosos piensan que es precisamente en el incremento de las bases globales como y donde se debieran de promocionar derechos locales (Comas d’Argemir 1998: 46). Sin embargo:

“Para el liberal, la idea de que las propias responsabilidades podrían estar determinadas por la existencia de lazos sociales sobre los que uno carece de control es retrógrada y atávica: es una de las específicas características de los sistemas basados en las castas sociales y la jerarquía, y representa una inaceptable limitación de la libertad del individuo [...] la idea de los deberes asociativos también tiene profundas raíces en el ámbito del pensamiento moral del sentido común” (McKim y McMahan 1997: 17).

En África, en cambio, el pensamiento moral enraizado en muchos valores tradicionales²⁹ ha mostrado, en multitud de ocasiones, dar mejores resultados que la fría racionalidad occidental, supuestamente exenta de prejuicios etnocéntricos según el liberalismo. Así, la filosofía del ubuntu o la gacaca

²⁹ Ferran Iniesta Vernet (1992) defiende también, en buena medida, la recurrencia a ciertos valores tradicionales africanos (como, por ejemplo, el del consenso frente al de la regla de la mayoría) como vía resolutoria de ciertos problemas sociales, y siempre frente a una *occidentalización* sin vetas.

salvaron, tal vez, a Sudáfrica y a Ruanda de una nueva guerra civil posconflicto o, incluso, de nuevos genocidios. La presunta *neutralidad* del liberalismo contiene a la base valores netamente occidentales. Con ello no pretendo, tampoco, tildar de negativo todo lo occidental o negar logros culturales del norte que considero positivos. Sin embargo, suele suceder precisamente lo contrario en los discursos internacionales al respecto: el ensalzamiento de valores occidentales, universalizados de forma ilegítima sin consultar a la ciudadanía, frente a la ignorancia o abierta descalificación de valores originados en culturas del sur, que suelen reducirse, manipularse y estigmatizarse a menudo sin conocimiento real.

El planteamiento de Mouffe, sin ser perfecto (ni, acaso, políticamente correcto en muchos círculos), sí resulta especialmente interesante porque no considera clausurado el sistema; dicho de otro modo, no *da por zanjado* el asunto de la democracia, y no considera que la democracia, tal y como se vive hoy en occidente, sea la panacea cuya defensa hayamos de procurar e implantar en cualquier contexto del globo porque, entre otras consideraciones, hoy ya no se comprende la diferencia entre totalitarismo y democracia³⁰. Es decir, la democracia es el *sistema totalitario* en el planeta, una democracia de juegos suma-cero y de *acuerdos racionales sin exclusión* (ibid.), que no admite la pluralidad y la posibilidad de la diferencia. Mouffe rechaza lo que considera una visión pospolítica de un “mundo libre”, “sin enemigos”, que suena también al fin de la historia de Fukuyama o al horizonte de una sola posibilidad (económico-política) que sugieren los llamados *neoon*.

Lo que Mouffe propone implica también rechazar la vieja concepción de la política como *techne*, como técnica, defendida por ciertos filósofos griegos en oposición a la insistencia socrática de que toda persona relativa a la polis había de participar en política, asumiendo la toma de decisiones entre alternativas discrepantes. Es importante traer todo ello a colación en torno a la discusión de la democracia en África (¿su consolidación, su implementación...?) porque precisamente allí observamos desde hace décadas auténticos desafíos – problemáticos desde luego- a las experiencias de los Estados nacionales con sus ufanas democracias representativas. En estos desafíos, de los que el conflicto capriviano-namibio constituye uno más entre tantos ejemplos posibles, podemos hallar el germen del reconocimiento de la dimensión agónica constitutiva de “lo político”. Negar esta dimensión supone, para la autora francesa, una visión *antipolítica*. Y, vistas las frustradas experiencias de supuestos Estados democráticos en África, no puedo por menos que darle la razón. En sus propias palabras:

“En lugar de intentar diseñar instituciones que, mediante procedimientos supuestamente “imparciales”, reconciliarían todos los intereses y valores en conflicto, la tarea de los teóricos y políticos democráticos debería consistir en promover la creación de una esfera pública vibrante de lucha “agonista”, donde

³⁰ “Es hora de despertar del sueño de la occidentalización, y de tomar conciencia de que la universalización forzada del modelo occidental, en lugar de traer paz y prosperidad, conducirá a reacciones aún más sangrientas por parte de aquellos cuyas culturas y modos de vida están siendo destruidos por este proceso. Ya es tiempo también de cuestionar la creencia en la superioridad única de la democracia liberal” (Mouffe 2007: 93).

puedan confrontarse diferentes proyectos políticos hegemónicos. Ésta es, desde mi punto de vista, la condición *sine qua non* para un ejercicio efectivo de la democracia. En la actualidad se escucha con frecuencia hablar de “diálogo” y “deliberación”, pero ¿cuál es el significado de tales palabras en el campo político, si no hay una opción real disponible, y si los participantes de la discusión no pueden decidir entre alternativas claramente diferenciadas?” (Mouffe 2007: 3).

La oportunidad de emplear el conflicto de Caprivi, tal y como se ha planteado aquí (no tanto como levantamiento armado cuando enfrentamiento de dos concepciones diferentes de los márgenes de un Estado-nación), confluye con el tipo de conflictos que Mouffe usa para su argumentación. Como precisa Gamboa (2001), la autora se refiere a conflictos ligados al pluralismo político y cultural (más que a conflictos armados); conflictos, por tanto, en el seno del marco democrático. A su vez, se vincula la noción de adversario con la de agonismo, enfrentándolas al binomio enemigo-antagonismo; así, el *agonismo entre adversarios* se desarrolla en un conflicto no violento y según una controversia pública que pretende convencer, de modo argumentado, tanto al adversario concreto como al “gran tercero” que es la opinión pública, en palabras de Gamboa. Así:

“El conflicto, para ser aceptado como legítimo, debe adoptar una forma que no destruya la asociación política [...] Mientras que el antagonismo constituye una relación nosotros/ellos en la cual las dos partes son enemigos que no comparten ninguna base común, el agonismo establece una relación nosotros/ellos en la que las partes en conflicto, si bien admitiendo que no existe una solución racional a su conflicto, reconocen sin embargo la legitimidad de sus oponentes” (Mouffe 2007: 26-27).

Aquí hallamos referencias tanto al ágora griega y el ejercicio político a través de la palabra que allí (según cuentan) se daba, cuanto a la defensa de una paz activa y combativa que no renuncie al afrontamiento de conflictos.

El enfoque de Mouffe no carece de críticos, naturalmente. Aclaro también que no lo empleamos aquí de un modo neto, asumiéndolo como modelo holístico, explicativo de toda la realidad y autosuficiente. Opera, antes bien, como herramienta cognitiva útil para razonar un pensamiento que consideramos útil en estos momentos, a saber, contemplar el conflicto capriviano como un posible acicate para la consolidación de la democracia en África subsahariana; ello, evidentemente, desde una perspectiva amplia y revisada de lo que sea “consolidar la democracia”: probablemente más allá de un enfoque meramente nacional y estatal, y también de los márgenes y límites de lo nacional (en el sentido más regional, pues, que abordaremos a continuación); probablemente más allá de un enfoque liberal, con Mouffe; probablemente más allá de un enfoque clásico en torno a la paz y la guerra, con Tolstoi o Gandhi, como veremos..

En suma, el *conflicto* que aquí se reivindica implica defender un mundo que no sea pospolítico, un mundo que no esté “libre de conflictos partisanos” (ibid.) porque esté henchido del neoliberalismo sin vetas y sin posibilidad de réplica.

3.2 El flanco del regionalismo: ¿más allá del Estado?

“[...] los caminos de la propia cultura” (Cabral 1970: 146).

Venimos defendiendo aquí la posibilidad de contemplar la consolidación democrática en África de otro modo, a la luz de un conflicto concreto (el capriviano-namibio) que podría contribuir a la consolidación democrática en Namibia (incluso a través de la secesión misma de Caprivi) por otra vía, a saber: una vía distinta, novedosa, que comience a incluir *otros lenguajes* para la democracia (¿agonista?, ¿luchadora, pues?).

La petición de otros lenguajes (soluciones, propuestas) de origen no estrictamente occidental ni nacional para la gestión de lo político en África está rubricada hoy por muchos pensadores africanos. Ante el fracaso de la homogeneización y la creación del Estado nacional en África, Kabunda Badi propone la afirmación del Estado multinacional o incluso el federalismo en la alternativa del panafricanismo popular horizontal, también llamado neopanafricanismo³¹ (Kabunda Badi 2005: 64). Tal reformulación habría de operarse a nivel nacional, regional e internacional (la triple hélice del Estado africano, ya que sus procesos son tridimensionales), y todo ello nos conduce a la perspectiva del *regionalismo* (Santamaría Pulido 2001)³², clave hoy para el estudio y la prospectiva del Estado contemporáneo en África. Dado que las fronteras nacionales son tan porosas y problemáticas, en muchos casos resultaría más útil considerar los flujos socioeconómicos entre las diversas *regiones* del continente que entre sus países. Según el concepto de región de Macridis y Hulliung (1996³³) –descrito acaso en términos en exceso idealistas–:

“Pensemos en la región como en un área geográfica dada que comprende cierto número de estados³⁴ en los que existen prácticas y creencias comunes, y dentro de la cual son fuertes diferentes formas de comunicación, tanto económicas como personales. Suponemos y esperamos que dentro de una región dada, definida de esta forma, el apego y los valores regionales promoverán la cooperación e inhibirán los conflictos entre las naciones-estado individuales. De hecho, tendemos a asumir que los valores y arreglos institucionales regionales podrían reemplazar las entidades nacionales, para conducir a la larga a instituciones y lealtades regionales”.

³¹ Para otra aproximación interesante al neopanafricanismo (o nuevo panafricanismo), especialmente desde su relación con la política de tipo electoralista, véase Mutasah (2006) y su compromiso ineludible con los derechos humanos, más precisos en África que en cualquier otro lugar, opina este autor (ibid.: 57) dada la historia africana de subyugación.

³² Asimismo considérese la importancia de los estudios sobre regionalismo para los proyectos de integración regional en África. Desde la teoría se habla, en este contexto, de un “primer regionalismo” y un “segundo regionalismo” (Santamaría Pulido 2001).

³³ El artículo en red carece de paginación (ver bibliografía).

³⁴ Si bien el término “Estado” aparece con mayúsculas de forma habitual en este texto, se respetará la opción de cada autor en las citas literales (como en ésta, que aparece en minúsculas).

Madu (2003: 205, 216) describe la modernidad como inherentemente globalizante, y la propia cultura como punto de fuga desde donde vemos el resto. Ante el proceso de globalización, las naciones africanas parecen no tener más opción que pertenecer al mismo no como jugadores equitativos sino como mercados cautivos y como fuente de recursos humanos y naturales baratos para las corporaciones transnacionales (ibid.: 213). Así, el marco mismo del Estado nacional en África (también, en tanto que su origen allí fue esencialmente colonial y no autogestionado) es deletéreo y debe asumir un debate.

En su recuerdo de Ali Mazrui de la Nigeria contemporánea, Madu (ibid.: 204) describe un cuadro que podría extenderse hoy a muchos lugares de África, y por ende a Namibia: urbanización sin industrialización, patrones de consumo profundamente occidentales sin las técnicas de producción occidentales, gustos occidentales incontrolados sin las destrezas occidentales, secularización sin el espíritu científico, creciente pobreza y corrosión continua de la mayoría de los proyectos de desarrollo poscoloniales; y, también, ese despertar de la inseguridad cultural sobre la identidad como una repercusión de la globalización a nivel mundial, en el crecimiento de lo económico y la fragmentación de lo étnico y cultural (ibid.):

“Cualquiera que sea lo suficientemente perceptivo podría inferir que la historia del mundo escrita por el sistema global neoliberal es un escrito elaborado por occidente “sobre el occidente y el resto”. Se define “al resto” como “grupos de ausentes”, que llegaron a ser lo que son porque occidente poseía en abundancia y con exclusividad”³⁵.

Samir Amin (1992) cuestionaba, ya en los años noventa, el paradigma clásico del desarrollo para África, especialmente en sus políticas de intervención. Frente a éste, proponía una *alternativa autocentrada* que consideraba en primera instancia la importancia de determinados criterios socioeconómicos (redistribución de renta, por ejemplo); en términos de Bayart (2000: 303), un modelo de reciprocidad a escala continental. Amin propone prácticas concretas como las siguientes:

- la aplicación efectiva de la prioridad agrícola;
- la industrialización (concebida) para mantener los progresos de la productividad en la agricultura;

³⁵ Procuramos no insistir en el aspecto moral de la colonización (de su profunda inmoralidad, al fin y al cabo) pero es evidente que Europa fue en aquello, como señala Césaire (2001: 71), “indefendible” moral y espiritualmente, “incapaz de justificarse a sí misma” (ibid.: 78).

Al respecto de las delimitaciones e inter-conocimientos culturales entre el “norte dominante” y el “sur dominado” (véase la metáfora, no exenta de ironía, en estas expresiones), resulta de sumo interés la reflexión de Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (2006) sobre las epistemologías de “las metrópolis” y las de “provincias”, y el alto conocimiento que de las primeras presentan las segundas frente a la supina ignorancia de aquellas, las metropolitanas, de todo lo que no sea su propio paradigma cultural (ignorancia, por otro lado, a menudo orgullosa y pagada de sí misma: ¿qué interés puede tener *todo lo demás*, si *el poder lo tengo yo?*).

- formas nacionales y populares de la organización social de la producción;
- una relación con la tecnología que no se reduzca a la “transferencia” de la misma;
- relaciones exteriores limitadas (el desarrollo autocentrado es sinónimo de desconexión);
- construcción de una estructura nacional de interdependencia precios/medios de financiación, que entraría en conflicto con los principios del criterio de la rentabilidad macroeconómica (Amin 1992); en otras palabras, un sistema de mercado libre del occidente democrático (Pupkewitz 1993: 47).

Aunque Amin no ignora, en fin, las dificultades que presentan estas medidas, no las considera sin embargo inexpugnables, sino que analiza los diversos obstáculos y enuncia vías de acción. En relación a sus propuestas, es importante considerar la íntima vinculación entre los problemas africanos de índole *política* y de índole *económica*. Dicho de otro modo, de nada serviría tratar de los modelos políticos africanos en el intento de hallar vías y espacios sostenibles sin abordar la cuestión económica (como resultaría inútil abundar en la crisis económica actual sin comprender sus raíces y vínculos políticos estructurales). Alguien dijo una vez que el principal problema económico de África es político.

La evolución económica africana ha puesto en cuestión los dogmas de la teoría y de la práctica de las políticas convencionales de desarrollo³⁶; así, se presenta hoy como opción alternativa un desarrollo *autoconcentrado*, en oposición a las políticas convencionales “extravertidas”. La estrategia autocentrada nacional³⁷ y popular descansa en primer lugar en el principio de una distribución de la renta lo más igualatoria posible, principalmente entre el campo y la ciudad, entre los sectores modernos, de mayor productividad, y los sectores retrasados (Amin 1992). (Bien lejos de la ideología liberal, según la cita anterior de McKim y McMahan).

³⁶ Muchos autores (vg. Bréton, García y Roca 1999) denuncian los estrechos límites del paradigma del desarrollo expresados, por ejemplo, en los planes de ajuste estructural (se habla como de la *bestia de la corrupción* el colocar la ingeniería política en el corazón de la condicionalidad de la ayuda para el desarrollo, lo que despeja el terreno para manipulaciones variopintas). Albert Roca Álvarez (ibid.) describe esta corrupción como percepción culturalmente marcada de un cúmulo de confluencias e intersecciones de procesos sociales heterogéneos, procesos que abarcan desde solidaridades construidas sobre el discurso de la tradición a movimientos religiosos sincréticos o mafias integradas en el “crimen organizado internacional”, procesos que a menudo se revelan más bien extraños a lo que conocemos como *modernidad*.

³⁷ Se plantea en este marco, por ejemplo, una relación con la tecnología que no se reduzca a una transferencia de la misma; se propone asimismo limitar las relaciones exteriores a este respecto no por razones de nacionalismo cultural sino, sencillamente, porque las técnicas disponibles, sobre todo las avanzadas, no son neutrales en relación con los tipos de productos, la estructura de las demandas que hay que atender (modelos occidentales), las estructuras de precios y de rentas que condicionan la rentabilidad de dichas técnicas, etc. (Amin 1992).

La íntima y delicada relación entre la democracia y la economía o, más explícitamente, la necesidad de una economía saneada para el buen curso y desarrollo de un sistema democrático, ha sido bien observada por muchos estudiosos: “Las democracias nacientes corren peligro si la situación económica es desastrosa. Cuando hay miseria extrema es difícil ser honrados” (Dumont 2000: 205). El llamado “agrónomo del hambre”, realiza en el año 2000 una aproximación crítica de sus augurios en los años sesenta y setenta en su ya clásico *África negra ha empezado mal* (1963). Su revisión, desapasionada y objetiva, viene a refrendar aquellos augurios entonces tildados de injustificadamente pesimistas en un momento de euforia y borrachera poscolonial. Ya en los años sesenta resaltaba Dumont la necesidad de una genuina revolución agrícola para África, a través de la creación de una clase campesina con formación técnica (laboriosidad y capacidad de acumulación del capital comparable a la del campesinado europeo precapitalista). Esta transformación técnica exigiría un replanteamiento radical de la formación y el encuadramiento de los campesinos, del crédito y la cooperación (Dumont 1963: 10)³⁸.

Desde el *aforrealismo* se propone para África un tipo de Estado humanista y de rostro social, promotor de ciertos valores tradicionales africanos como la *comunocracia*, donde *lo social* y las *relaciones humanas* prevalezcan sobre lo económico y los intereses materiales (Kabunda Badi 2004); en palabras de Oumar Konaré (2006: 21), una África *africana* y *responsable*. Este ejercicio neologístico (“comunocracia”) no parece baladí por varias razones, y la más importante es la necesidad, tan reconocida, de generar espacios de estudio para África que reivindicquen un estatus propio más allá del folclore, los préstamos y los mimetismos (lingüísticos, culturales y de otras índoles).

En esta promoción de valores (Kabunda Badi 2001: 46) habrían de ser consideradas tanto las relaciones internas africanas como las relaciones interafricanas (primando la horizontalidad y los aspectos endógenos) y las internacionales (en las que habrían de operarse cambios estructurales que velaran por el combate de las injusticias institucionales en el mismo interior de los Estados africanos). Esto podría considerarse, así, una *africanización* del Estado para acercarlo a los usuarios y permitir su interiorización, tanto como el desarrollo de una democracia socioeconómica real y un verdadero reconocimiento de los derechos humanos (ibid.: 47).

La nueva gobernabilidad en África debiera asumir, pues, desafíos desde la naturaleza de un nuevo pacto republicano, de un nuevo pacto democrático, de la nueva ciudadanía y de la nueva constitución (una *constitución demótica*). A su vez, el nuevo pacto republicano (Tshiyembe 2002: 29) habría de pasar por

³⁸ Dumont denunció la corrupción como el obstáculo esencial para el desarrollo y criticó duramente el nepotismo y los despilfarros con que los artífices y practicantes de los Estados neopatrimoniales comenzaban ya a prodigarse (“Luego de tal estancia, un monitor del norte del Congo no hace ya más inspecciones en la maleza, ya no abandona jamás despacho, ni chaqueta ni corbata”; Dumont 1963: 77), en lugar de practicar una más que recomendable austeridad en el gasto personal. Para un recorrido paradójicamente humorístico por el “museo de los horrores” de los abusos perpetrados por dictadores africanos, véase Sánchez Piñol (2006).

la creación de repúblicas plurinacionales y nuevos modos de legitimación, en la forma de una *doble legitimidad* o doble consentimiento por parte, de un lado, de las naciones sociológicas llamadas etnias (multinacionalidad) y, de otro lado, de los individuos o ciudadanos (ciudadanía).

El regreso a las propias fuentes culturales para encontrar propuestas y soluciones no es, tampoco, reciente. Según Amílcar Cabral en su discurso del 20 de febrero de 1970, dentro de la cultura está la semilla de la oposición, que conduce a la estructuración y desarrollo del movimiento de liberación (Cabral 1970: 146). Recuerda la importancia de valorar los “caminos de la propia cultura”, con sus elementos populares, nacionales y universales –“como la conquista de un pequeño pedazo de humanidad para la herencia común de los seres humanos, alcanzada en una o varias fases de su evolución” (ibid.: 151)-, tras la liberación de la dominación extranjera y la sumisión (ibid.: 147); asimismo, reconoce el valor universal de la cultura africana como hecho incontestable (ibid.: 149).

Algunas de las propuestas ofrecidas como soluciones pasan por la fundación de repúblicas multinacionales sobre doble contrato social —bicameralismo— e innovaciones tales como la rehabilitación de la *cultura política del Árbol*, del principio tradicional de “falibilidad de las mayorías” (derecho de la minoría o la oposición parlamentaria) y del derecho de voto de las naciones para que éstas designen directamente sus representantes (Tshiyembe 2002: 31ss). Así, esta nueva gobernabilidad haría eco de la “democracia de la proximidad” que, pretendiendo ser constitucional, trataría de enlazarse también con la cultura tradicionalmente africana del consejo de sabios que primaba valores como la representatividad y la eficacia (ibid.: 33). Los modos de legitimación y representación son elementos que requieren transformación clave y urgente en este proceso de *africanización* del Estado. Ante el fracaso del Estado importado se reclama:

“la refundación del Estado multinacional en torno al reconocimiento político del pluralismo étnico y de la construcción de una sociedad política basada en un nuevo pacto republicano y sobre un nuevo pacto democrático que se impongan a la sociedad global” (ibid.: 28- 29).

Kabunda Badi (2005: 68, 74) abunda en las estructuras de endofederalismo y de exofederalismo, en el pluralismo sociológico interno y el federalismo regional. Invoca un acomodo del Estado a la diversidad y a pluralidad de la sociedad africana: *pluralismo político, pluralismo social y pluralismo regional o étnico*. Dicho de otro modo, se ha de conciliar la *endofederación*, impuesta por la legitimidad sociológica interna, con el *exofederalismo*³⁹, dictado por las exigencias económicas de la mundialización⁴⁰ (Kabunda Badi 2002: 87). El Estado africano tradicional se revelaría en este sentido como un Estado

³⁹ Omotoso (1994: 77) también reclama una *epistemología de la confianza en los Estados federales*.

⁴⁰ Un grupo de expertos de la Unión Africana ha concluido la planificación para la adopción de una divisa africana común en 2010; bajo el nombre de “Gold Mandela”, se espera que su curso legal continental impulse la inversión y el comercio en África. Este tipo de planes concretos para desarrollar África pretender ubicarla en el centro de la economía global (noticia en *Afrol News*, 15 de enero de 2007).

segmentario con heterogeneidad en su cuerpo social (pluralidad de pueblos o naciones), en sus instituciones (poder horizontal y vertical, central y periférico), en sus derechos (derecho del Estado y derecho de los pueblos), en sus estrategias de acción (individuales y colectivas), etc.; constituiría así el catalizador del movimiento de descomposición y recomposición del orden social (Tshiyembe 2002: 28). Las etnias pasan a ser vistas en este contexto como “naciones sociológicas”: entidades políticas (grupos sociales con la voluntad de vivir juntos) y culturales (comunidades de caracteres), distintas del Estado e independientes de él (ibid.: 29)⁴¹.

Al hilo de estas ideas, Bosch i Pascual insta a corregir obstinaciones históricas y sugerir modelos de Estado imaginativos para colectivos plurales (Bosch i Pascual 1997: 130), criticando lo que llama la “bastardización del federalismo”. Y es que en África acaso sea más acertado hablar de *voluntad de naciones* (ibid.: 133) que de naciones mismas como hechos. Asimismo se propone la admisión de la identidad como un rasgo electivo *alterable*, permeable, móvil (ibid.: 134) en el contexto de proyectos etnofederales⁴².

Para Kabunda Badi, es evidente que el factor étnico, que él considera sustitutivo del nacional en África (o, mejor dicho, el verdadero factor nacional en África es *étnico*, en definitiva, para el analista congoleño), determina de modo crucial el proyecto estatal que habría de generarse en el África contemporánea. La etnicidad es presentada por Kabunda Badi (2005: 41) como un fenómeno general, mundial y moderno, contemporáneo y, en tal sentido, no exclusivo de África, aunque “forma parte integrante del africano [...] al ser la única fuerza de cohesión” (ibid.: 75). En este sentido, la identidad panafricanista y la identidad étnica no resultan excluyentes sino complementarias, y las lealtades subnacionales justifican para Kabunda Badi (ibid.: 76) la endofederación étnica (Mbembe -2002- también propone una integración regional desde abajo).

En mi opinión, las dos virtudes –vinculadas entre sí- acaso más importantes del neopanafricanismo hoy son, de un lado, su concepción y su fuerza regionalista y, de otro, su capacidad de resignificación de la dignidad y la conciencia africanas, frente al embate inexorable de la globalización y el epistemicidio que implica para tantas culturas. Así, “La identidad africana es un fenómeno muy novel. Es, en realidad, una identidad en formación” (Mda 2005: 124); o en otras palabras: “La identidad africana debe significar la conciencia de la dirección en la cual va África” (Aguessy 1984: 202). Pareciera que esta noción novicia, fundacional, de la identidad africana quedara así revestida de una misión constructora y significativa: la conciencia, la dirección, la brújula de África. Para

⁴¹ Cfr. Cabezas (2009).

⁴² Sobre estas cuestiones no dejan de sorprender, por su tremenda vigencia, las palabras en el año 1963 de la filósofa judía Hannah Arendt sobre la necesidad de la generación de un espacio público como *espacio mixto*, hecho de la acción y la palabra públicas y privadas. Arendt reconocía en el Estado la condición de la unidad en la diversidad, e invocaba una igualdad de las naciones y de los ciudadanos. Instaba a “degollar la crisis de legitimidad cuyo monopolio ha sido arbitrariamente atribuido a la ciudadanía (en nombre del individualismo), en detrimento de la multinacionalidad (por miedo al comunitarismo)” (Arendt 2009: 258-259).

autores africanos como Kabunda Badi, esta identidad africana⁴³ es la neopanafricanista⁴⁴, puramente inspirada en las bellas palabras pioneras del panafricanismo que ya pronunciara Nyerere (2001).

“Lo importante es redefinir lo propio para no perder la cohesión”, afirma López Ortega (2001: 555). Tal vez se halle en estas palabras sencillas la clave esencial para un Estado plural en África, que pueda desarrollarse en la promoción de la emancipación y el bienestar individuales y colectivos de todos los implicados.

Retomemos ahora el hilo de nuestra argumentación inicial. Si traemos a colación estas reclamaciones es porque todas ellas, de un modo u otro, plantean distintas concepciones y acciones de la política en África subsahariana, de la gestión de la democracia y de cómo la sociedad civil africana debiera situarse ante ello. Así, podemos enlazar estos enfoques con la idea agonista de la democracia que sugería Mouffe y, con ello, regresar a la impresión de que el conflicto capriviano-namibio, y cómo sea gestionado por su sociedad protagonista, pueda contribuir en uno u otro sentido a la consolidación democrática, no ya en Namibia como Estado-nación sino a una escala regional.

El tercer flanco desde el que proponemos abordar esta concepción alternativa de la democracia, de su consolidación y de los conflictos es el de la ética y la cultura de paz. Pero nos acercaremos a ello dando un pequeño rodeo geográfico...

3.3 El flanco de la ética y la cultura de paz: ¿un reino de imbéciles?

“[...] me temo que sí se algo sobre la camaradería. Los alemanes tenían camaradería, y los japoneses, y los espartanos. Y las hordas zulúes de Shaka también, estoy segura. La camaradería no es más que una mística de la muerte, de matar y morir, disfrazada de eso que usted llama un vínculo (¿un vínculo de qué?, ¿de amor? Lo dudo). No siento simpatía por esa camaradería [...] No es más que otra de esas construcciones masculinas, gélidas, excluyentes y orientadas a la muerte” (Coetzee 2002: 169-170).

Permítame el amable lector que viajemos, por unos instantes, de África a la lejana Rusia. Allí, en el reino del zar Iván el Imbécil no se maneja dinero. Como

⁴³ La concepción africana del bien individual entendido como insertado, incrustado necesariamente en el bien común, parece reflejarse ahora en alguno de los debates teóricos contemporáneos de mayor auge. Se pregunta Dworkin (1990: 155) “Hasta qué punto puede la ética ser más social que individual. ¿Tiene sentido para un individuo aceptar la idea de la prioridad ética, es decir, aceptar que sus intereses críticos dependen no sólo de sus propios logros y experiencias, sino también del *éxito de grupos a los que él pertenece?* [...] El modelo del impacto supone que el bien crítico de cada persona consiste en el impacto que esa persona tiene en el mundo”; “Los liberales éticos tienen una buena razón para convertirse en liberales políticos” (ibid.: 161).

⁴⁴ Se señala, frente a este discurso ensalzador del panafricanismo, la falta de normas panafricanas para guiar y evaluar las elecciones, por ejemplo, y recordando también los precisos estudios de Bratton y Mattes (2001) sobre la democratización en África.

todos son imbéciles, no encuentran en las monedas de oro valor alguno más allá del mero entretenimiento, durante un breve tiempo, para jugar con ellas – porque brillan y tintinean: son divertidas-. Su nulo *valor de uso* implica, asimismo, un nulo *valor de cambio*.

En el reino del zar Iván el Imbécil, como todos son imbéciles, no es posible una invasión militar. En cuanto llegan los soldados invasores, se pone en práctica la (futura) táctica gandhiana de la no cooperación (aunque Tolstoi no llegara a ver una India libre a través de tal inspiración⁴⁵), y todo queda en agua de borrajas. Y es que para los imbéciles del reino de Iván el Imbécil el único posible valor de un soldado es, acaso, la belleza de sus cantos en los himnos militares. Son tan imbéciles que no pueden asumir que, además, sirvan para matar.

En el reino de Iván el Imbécil todos trabajan con sus manos e intercambian sus productos sin usura, sin miedo. En ese lugar, el diablo no tuvo nada que hacer, pese a sus intentos de corromper a la población con el dinero o de violentarla por las armas. Ni las finanzas ni los ejércitos sirven con los imbéciles.

Como es obvio, entre los imbéciles del reino de Iván el Imbécil y sus *metecos* con intenciones bélicas sucede la misma paradoja que entre los locos y los cuerdos en el *Quijote*: los imbéciles son los otros. Los locos son los otros.

Hablamos de un pequeño cuento de Tolstoi, *Iván el Imbécil*, tan ficción y tan real como la historia quijotesca. La graciosa utopía tolstoiana (Tolstoi 1993) sirve, a mi entender, para comprender de un modo intuitivo u auroral el alcance de los estudios contemporáneos sobre las culturas de paz.

Traemos a colación estos asuntos porque existe otro flanco desde el que repensar la noción de *agonismo* como reinención de la democracia, otro flanco desde el que repensar ideas radicalmente africanas como la comunocracia y la alternativa regionalista frente a la estatal, y, con todo ello, el asunto que aquí nos interesa defender: que la consolidación democrática en África subsahariana puede venir de la mano de conflictos concretos y el desafío que implica su resolución... una resolución democrática, dialogada, reconciliadora, profundamente humana y humanista, donde prime la estrategia “golpe por golpe” (Singer 1995: 157ss) y orientada en el marco de una *cultura de paz*.

Comencemos con el asunto de la paz. Siempre se ha asumido, de un modo u otro, que *hacer la guerra* cuesta dinero. Dinero, recursos, estrategia, tiempo y muchos cuerpos humanos invertidos en la causa de morir por orden de los altos mandos (eso sí, bajo el amparo de esa “camaradería” que repugna a Coetzee). Nunca todavía, en ningún tiempo histórico, se ha negado una sociedad compleja a invertir los recursos que fueran necesarios para librar las guerras que fueran necesarias, llegado el caso. Se ha especulado a menudo,

⁴⁵ De hecho, Tolstoi y Gandhi mantuvieron una nutrida correspondencia al respecto cuando el segundo vivía en Sudáfrica y comenzaba a poner en marcha los principios del *satyagraha*. Tolstoi, quien se inspiró en Lao Tse para describir, casi de un modo *naïf*, la técnica de los “brazos caídos” en su cuento *Iván el Imbécil*, inspiró a su vez al carismático líder indio. Ambos compartieron también, entre otras inquietudes, la práctica del vegetarianismo y un planteamiento vital anarquista.

incluso, sobre la supuesta naturaleza belicista y violenta, necesariamente competencial, del ser humano (y, sobre todo, del ser humano *varón*).

Si la guerra es activa y costosa, además, la paz es pasiva y se da por añadidura. ¿Es así realmente?

Nada más lejos de la realidad. La paz puede costar tanto esfuerzo y dinero como la guerra, pero con la diferencia de que el saldo humano y económico siempre es positivo. Puede, y *debe*. Según los estudiosos contemporáneos de la paz hoy, la paz es imperfecta⁴⁶ y se construye, invirtiéndose en ella numerosos recursos humanos y económicos (tal y como se hace con la empresa de la guerra); es una tendencia y, en efecto, una *empresa social*⁴⁷. Según esta inspiración, podríamos entender que el conflicto de Caprivi, si se maneja según criterios de cultura de paz, no ha de por qué constituir un desestabilizador democrático sino, antes bien, una *oportunidad* para que la democracia namibia consolide su situación, sus capacidades. (Acaso, en esta tesitura, sus capacidades democráticas para *dejar ir* a un grupo de personas que se está autodeterminando.) El reconocimiento fáctico del derecho de autodeterminación implica, de hecho, un importante avance democrático a mi entender.

Además, muchos valores tradicionales africanos corroboran principios de las culturas de paz; los *encarnan*, de hecho, y los revitalizan en experiencias tan contundentes como la del ubuntu sudafricano, como ya se anticipó más arriba. La “África africana y responsable” de Konaré nos habla de lo mismo; la “cultura del Árbol”, la “democracia de la proximidad”, la insistencia en priorizar las relaciones sociales frente al enriquecimiento económico, que veíamos más arriba, nos hablan de lo mismo en lenguas distintas. La intensa *inversión* –en recursos humanos y económicos pero, especialmente, *morales*– que la Sudáfrica pos-apartheid escogió realizar a través de los Tribunales de la Verdad y la Reconciliación supone tal vez la mayor lección de cultura de paz tras el movimiento *noviolento* de liberación de la India que encabezó el *Mahatma Gandhi*.

Por otra parte, el *agonismo entre adversarios* (que no antagonismo entre enemigos) que reconocía Mouffe para la democracia se corresponde íntimamente con el reconocimiento del oponente que propugnaba Gandhi en el ejercicio del *satyagraha*. Agonismo sería a paz (imperfecta) lo que antagonismo sería a la violencia (y estado de guerra). Tras el breve y fallido estallido violento en Caprivi, hoy en día el movimiento secesionista continúa vivo a través de la vía política, civil y eminentemente *noviolenta*. Dicho de otro modo, está *agonistamente* viva (que no agonizando) en un marco necesario de paz.

⁴⁶ “Entiendo como tal todas aquellas situaciones en las que conseguimos el máximo de **paz** posible de acuerdo con las condiciones sociales y personales de partida. En este sentido podríamos agrupar bajo la denominación de paz imperfecta todas estas experiencias y espacios en los que los conflictos se regulan pacíficamente, es decir en los que las personas y/o grupos humanos optan por facilitar la satisfacción de las necesidades de los otros. La llamamos imperfecta porque, a pesar de gestionarse pacíficamente las controversias, convive con los conflictos y algunas formas de violencia” (Muñoz Muñoz 2004: 898).

⁴⁷ Para una aproximación sencilla a la cuestión, ver Massó Guijarro (2007b, 2008a).

Mencionamos también la estrategia llamada Golpe por Golpe. Podría considerarse, en cierto modo, en la línea de una generación de culturas de paz, aunque no, desde luego, en la orientación clásica y neta de los “brazos caídos” de Lao Tse, Tolstoi o Gandhi. Llega de la mano del profesor australiano Peter Singer y se vincula con el clásico *dilema del prisionero* y las teorías de juegos desarrolladas por Axelrod.

Peter Singer dedica una parte crucial de su obra a tratar de la diferencia entre el interés propio y el interés colectivo; con ello, intenta justificar que ambos no están reñidos, o no al menos completamente y que, para contribuir a nuestro propio interés, incluir la consideración del colectivo es también un buen camino. Singer se esfuerza en mostrarlo incluso recurriendo a la teoría de juegos, por paradójico que pueda resultar a un lego en la materia. Con el abordaje de la estrategia que llama Golpe por Golpe, llega a la conclusión de que, en muchos ámbitos, el interés privado se ve mejorado si se tiene en consideración en primer lugar el interés colectivo.

Esto no es una simple antítesis moderna y revisada de la *Fábula de las Abejas* de Mandeville. La idea singeriana resulta realmente relevante, si se la estudia con algún detenimiento, y podría revolucionar muchas de nuestras concepciones vitales actuales. La estrategia Golpe por Golpe ha dado especiales buenos resultados en su aplicación a las relaciones internacionales e interestatales. Básicamente es una regla sencilla que dicta que, en el primer movimiento ante un encuentro, se coopere; después, se imitará el movimiento siguiente del contrario (dicho de otro modo, en todos los movimientos subsiguientes haz lo que el otro jugador hizo en el movimiento anterior). En buena lógica, uno ve pronto que, si todos los contendientes siguen Golpe por Golpe desde el inicio, *todos* inexorablemente cooperarán siempre. Sin embargo la teoría de juegos y su aplicación a casos reales ha mostrado que, incluso contando la posibilidad de que *no todos* los contendientes sigan la misma regla, la de Golpe por Golpe funciona mejor que cualquier otra; por ello se la considera la “estrategia correcta” por antonomasia. Como dijo Axelrod (en Singer 1995: 168): “Los engranajes de la evolución social tienen un trinquete”. Singer explica que con Golpe por Golpe sólo podemos avanzar en una dirección virtuosa: “Dadas las condiciones adecuadas, la conducta Golpe por Golpe puede eliminar la conducta ruin, mientras que la conducta ruin encuentra difícil doblegar la conducta Golpe por Golpe” (ibid.).

¿Qué significa esto? ¿Es que *aún hay esperanza* para nuestras sociedades? ¿Por qué Golpe por Golpe (si, en principio, parece casi neutral, casi una versión maquillada del “ojo por ojo”) funciona tan virtuosamente bien, valga la redundancia? Lo relevante del descubrimiento que subyace a la aplicación de la técnica de Axelrod es que hallamos:

“[...] el papel que la conducta no egoísta puede desempeñar en el incremento de nuestras posibilidades de sobrevivir y dejar descendientes. Axelrod muestra de manera precisa por qué los seres que actúan de una manera no egoísta pueden prosperar tanto, o incluso más, que los seres que se comportan de un modo completamente egoísta” (ibid.: 165).

Ello es así porque las estrategias no egoístas, al funcionar mejor por sí mismas, se apoyan unas a otras recíprocamente, lo que no sucede con las estrategias “ruines”; además, estas últimas perjudican, frente a aquéllas, sus oportunidades de éxito al jugar unas *contra* otras; por último, cuando ambas (las estrategias correctas y las ruines) se enfrentan entre sí, las correctas prosperarán mientras se vean movidas a represalias por la acción egoísta del otro.

¿Cuál es la aplicación práctica de este descubrimiento, que, así contado, pareciera una formulación de un programa informático para juegos teóricos de sesudos estudiosos? Básicamente, que la cooperación funciona mejor (y más habitualmente, dicho sea de paso, frente a la tan extendida creencia de la “lucha por la vida”) que la competencia. Autores y científicos tan diversos como Prigogine (1997) o Morin (1994) han acabado por decir lo mismo a este respecto, una idea que contemplamos tanto a una escala microcelular como a una escala social e internacional, pese a que las noticias de “competencia” sean *noticia*, efectivamente, frente a las de colaboración (como dijo Singer en alguna ocasión –*ibid.*–, cientos de personas a diario cooperando no son noticia, pero un francotirador apostado en una torre sí lo que es.) (Así que no nos dejemos, pues, *engañar* por la particular y cuestionable selección de la realidad que hallamos en las noticias de medios de masa).

Así pues, la idea fundamental en la que desembocamos es la siguiente: no hay una oposición real, desde una argumentación racional y justificada, entre el interés personal y el interés colectivo. Cooperar socialmente revierte, también, en el beneficio individual. Esta conclusión de estudiosos occidentales tras décadas de estudio y títulos universitarios confluye con la concepción del bien comunitario de muchas sociedades africanas, por otro lado, recordando muchos de los valores repasados en el epígrafe anterior. Singer continúa, en diversos lugares de su obra, abundando en las interesantes aplicaciones del Golpe por Golpe, y a ella remito a la lectora o el lector interesados, ya que no podemos continuar aquí su recorrido. Lo que importa ahora es *comprender* cuál es su interés en nuestro contexto, tanto para nuestra cuestión original (la consolidación democrática en África subsahariana), cuanto para nuestro nudo argumental (la consolidación a través de un conflicto, a modo de ejemplo, y *del conflicto* entendido de otro modo) y en relación a la noción de cultura de paz que ocupa también este epígrafe.

Así, ¿cuál es el vínculo crucial entre la cultura de paz –y la asunción de una paz proponente, combativa, activa... como no puede ser de otra manera- y el Golpe por Golpe, que muestra que la disyunción entre el interés personal y el colectivo no es tal y que, por tanto, cooperar socialmente redundará también en nuestro propio interés? ¿Qué nos explicaría tal vínculo con respecto a nuestra insistencia en *la consolidación democrática en África a través del conflicto*?

Tanto la noción que empleamos aquí de paz (y cultura de paz) como la conclusión a que llegamos con Golpe por Golpe apuntan a dos aspectos fundamentales, a saber:

1- El conflicto (agonista, no antagonista, recordando ahora a Mouffe) no es negativo *per se* (y, desde luego, tampoco es realista imaginar su definitiva

ausencia); no lo es a una escala individual ni, tampoco, a una escala internacional o societaria. En el conflicto democrático agonista contienen dos o más adversarios (que no enemigos) que se reconocen, se respetan y dialogan, sin necesitar una clausura perfecta y pura de la disensión (se *crece* democráticamente a través de la disensión);

2- El *modo* de comprender, gestionar y enfrentar el conflicto por parte de los agentes sociales (a la escala que sea) es el terreno en el que se gestiona la moralidad o aceptabilidad ética (y la sostenibilidad social) del mismo. Desde la cultura de paz, no negando nunca la disensión sino asumiéndola y afrontándola con rebeldía pero rechazando siempre la violencia física. Desde la regla Golpe por Golpe, practicando la cooperación y la comprensión de que el bien común es, a menudo, el camino para el bien propio. Y, todo ello, en el marco general acerca del conflicto como esencialmente democrático, siempre y cuando, de nuevo, se mantenga dentro de los límites del *ágora* -metafóricamente hablando-, es decir, del diálogo democrático que respeta al adversario (no enemigo) y asume el agonismo (no antagonismo) que dota de salud a una convivencia social siempre, necesariamente, plural.

La paz es guerrera, partisana. La paz es luchadora, es una lucha socialmente sostenible, evolucionada y revisada por la historia. La paz es innegociable y profundamente combativa. La paz es revolucionaria (¿más aún que la verdad, con el permiso de Lenin?). Nunca podemos, ni debemos, pensar que podemos alcanzar un estado de *edén* social permanente; las búsquedas de ello desembocaron, como presagiara Popper entre otros, en un ejercicio de violencia tiránica y dictadora contra la realidad, siempre insurgente, que no podía asumir las disidencias.

Así, con una cultura de paz que, antes que pasiva, es activa; desde una comprensión agonista del conflicto como necesario e inevitable si deseamos dar cabida a la inmensa complejidad y pluralidad social (hoy diríamos multicultural, incluso); y con una defensa de que la búsqueda del interés colectivo no está en absoluto reñida con la del propio (y por tanto las fronteras, tan occidentales, entre ambos quedan desdibujadas y se impone una revisión de su dicotomía), quedamos pertrechados para regresar al asunto capriviano-namibio y a África, y a volver a preguntarnos qué debiera suponer aquello de *consolidación democrática* en África subsahariana.

4 A modo de recapitulación y conclusión: la consolidación democrática a través de (otro modo de) conflictos

“La civilización moderna –concluye– aquí no ha aportado nada: ni la luz eléctrica, ni el teléfono, ni la televisión. Lo único que ha traído son las metralletas” (Kapuscinski 2007: 165).

“[...] lo tangible está en su lugar y lo intangible está en su lugar” (Whitman 1999: 136).

“Pero no hay ningún desorden, aceptémoslo; el desorden sólo existe en la medida en que somos incapaces de reconocer órdenes y posiciones

diferentes. El universo no es susceptible de desorden; nosotros sí” (Sánchez Piñol 2004: 118).

Reflexionar sobre una posible consolidación democrática *de otro modo*, de un modo que no pasara necesariamente por el molde de los Estados nacionales o de la visión necesariamente negativa de los conflictos, implicaba en realidad una profunda reflexión en torno al *orden*. El orden social e internacional que fuera más provechoso, virtuoso y sostenible para la mayoría. (No, desde luego, en el seno de un capitalismo feroz que *precisa* de la desigualdad para desarrollarse y subsistir). (Eso sí es susceptible de desorden).

¿Cómo reaccionó el gobierno nacional namibio ante el levantamiento de agosto de 1999? En principio, no de modo muy ejemplar desde el punto de vista democrático, como evidenciaron el estado de excepción (con el consiguiente toque de queda) en la región durante más de un mes o el arresto (y mantenimiento en prisión) de más de un centenar de personas que no ofrecían motivo razonable de sospecha. Ha habido, además, importantes denuncias acerca de torturas e impropiedades en todo el proceso (A.I. 2006), como vimos más arriba.

Hoy, sin embargo, la situación es algo diferente. En ello podemos atisbar un punto de luz. Los secesionistas continúan reivindicando su derecho de autodeterminación, pero insistiendo en la vía política y pacífica. Sectores de la sociedad civil han solicitado la amnistía de muchos encausados cuya participación en el levantamiento era más que dudosa. El conflicto capriviense ha puesto de manifiesto, en una sociedad plural, crítica y a veces tumultuosa, algunas de las insuficiencias e incapacidades fundamentales de Namibia como Estado nacional, así como de su sistema democrático y judicial⁴⁸, y el cuestionamiento de que ambos puedan satisfacer a todos sus usuarios en Namibia. Todo ello ha servido para generar un saludable –agonista– debate social, público, civil, donde Namibia se jugaba –y se juega– mucho de su legitimidad. Algunas otras reclamaciones apuntan a un revisionismo serio de SWAPO, incluyendo a sus *senior* como el –antes intocable– Nujoma (como observamos en la curiosa polémica entre Nujoma y Ya Nangoloh hace escasos dos años; Massó Guijarro 2009).

Namibia presenta otros muchos ejemplos de buen hacer democrático, más allá también de la reconocida transparencia de sus procesos electorales o de su proverbial libertad de prensa. En la introducción mencionamos el asunto de la participación ciudadana en política, a modo de moderna ágora electrónica, a través de *sms* enviados al emblemático diario *The Namibian*. Podríamos también aludir a los debates políticos establecidos en foros internáuticos (Massó Guijarro 2007c), en los que la ciudadanía (a menudo una ciudadanía muy joven, casi adolescente) discute sobre cuestiones como la identidad

⁴⁸ No hemos hablado aquí apenas de la cuestión de las autoridades tradicionales y su legislación en Namibia, ya que habríamos excedido con mucho los objetivos de este ensayo, pero digamos al menos que su existencia constituye una muestra más de la necesidad de revisión de la democracia en la región, tal y como se vive hoy (recordemos la legitimidad *híbrida* de Muyongo a causa de su pertenencia a la familia de líderes tradicionales).

nacional namibia, las posibilidades y límites de la reconciliación o el devenir de SWAPO tras 1989 (este género de disputas, dicho sea de paso, no suelen ocupar los foros adolescentes españoles; una vez más, ¿quién puede dar lecciones políticas a quién? La arrogancia occidental es siempre apabullante).

Estos son algunos ejemplos, nada desdeñables, de buen hacer democrático por parte de la sociedad civil. Otra muestra de ello, ésta desde el gobierno, es la reciente petición del canciller namibio Marko Hausiko a la Asamblea General de Naciones Unidas de que adopte una resolución que prohíba la participación en los organismos internacionales de los gobiernos que accedan al poder mediante golpes de Estado (*Afrol News*, 29 de septiembre de 2009).

En las anteriores páginas se ha pretendido hilar un discurso con la base argumentativa de tres *flancos* aproximativos, de un lado, y un ejemplo representativo o *caso notorio* (el conflicto capriviano-namibio), de otro lado, para explicar que el conflicto mismo (la disensión, el *daimon* griego aplicado a lo social) puede ser una oportunidad para el gobierno namibio, según como se comporte ante él, de consolidar la democracia en la región desde una perspectiva regional/regionalista –no necesaria ni exclusivamente nacional-, y según las concepciones del agonismo democrático, la cultura de la paz (imperfecta) y la idea de la no oposición (antes bien, su confluencia) de los intereses público –social, internacional, interestatal... regional- y privado o individual -una esfera, por cierto, mucho más occidental que africana, dicho sea de paso-.

África está llena de “Caprivis”, y los motivos de los secesionistas caprivianos se repiten a decenas a través del extenso “corazón” continental (recordando a Graham Greene): las reclamaciones históricas más las reclamaciones *del presente*, el desarrollo, el bienestar, la democracia. Pero ¿qué democracia? Activistas como la sudafricana Dot Keet (2009) apuestan por organizaciones sociales en África mucho más independientes (de lo estatal y gubernamental) y horizontales, organizando campañas que unen desde redes y fuerzas sociales hasta pescadores, ecologistas, movimientos de mujeres, pequeños campesinos, etc., para luchar contra tratados como ahora los llamados EPA (en sus siglas en inglés), o Acuerdos de Asociación Económica que “propone” la Unión Europea en África y que Keet denuncia como los planes de ajuste estructural (como es sabido, la ruina de África desde hace décadas) de nuevo cuño.

Por otro lado, el fenómeno de las migraciones africanas (tanto intra como intercontinentales, pero especialmente las primeras, y ya que son mucho más abundantes) está asimismo transformando los paisajes políticos en el continente. Recientemente, de hecho, dada la magnitud de la migración intraafricana que supone el fenómeno de los desplazados, la cumbre especial de jefes de Estados de la Unión Africana (celebrada en Kampala) ha aprobado un nuevo tratado para proteger y asistir a las personas desarraigadas debido a conflictos o desastres naturales en África (*Afrol News*, 26 de octubre).

Podemos considerar la migración intraafricana (y, en ella, el refugio y el desplazamiento, dos modos, dramáticos si se quiere, de migración), dada su magnitud, como un fenómeno de índole genuinamente *política* –y no

meramente coyuntural o circunstancial-. El pensamiento de Falola (2008) sobre la migración como una forma de política, el abordaje de Coulon (2008) sobre aquella como “razón cultural” (en el sentido de Sahlins) o el “emexilio” de Ugarte (2008) apuntan precisamente a ello⁴⁹. Esta *política de lo nómada* significa también un modo diferente de aproximarse a la naturaleza de lo político y, con ello, a la naturaleza de *lo democrático*. Hay doce millones de exilados refugiados de origen congoleño en distintos lugares del continente africano... ¿cómo transforma eso el panorama político del Congo –por emplear un ejemplo notable-? Estas personas, ¿habrían de poseer y ejercer derechos políticos y democráticos en los países de acogida? ¿Cuál es la naturaleza política del refugio? ¿Supone meras implicaciones jurídicas, o presenta un alcance mayor? ¿Cuáles son los límites, fronteras y significaciones entre Estados nacionales que “intercambian” sus sociedades civiles de esta manera? Acaso hayamos de redefinir *también* estos límites y significados, para que la consolidación democrática en el continente pueda darse pero de otro modo, de un modo que no excluya a los no nacionales, o acaso que inaugure un sentido nuevo de pertenencia, tal vez por una vía más civil, regional y social que estrictamente nacional.

Más de la mitad del total de desplazados en el mundo viven en África. Es evidente, pues, que ello modifica de forma crucial sus comprensiones, pertenencias y espacios políticos. Aparte de preocuparnos (y ocuparnos) de las causas trágicas de este fenómeno (guerras, pandemias...), ¿no habríamos de mirar un poco más allá aún? Tal vez es que los estrechos modelos de organización que suponen los Estados nacionales (con su carga histórica y epistemológica occidental, sin refrendo original en África) no dan, de facto, buenos resultados, y generan violencia, conflictos bélicos (no partisanos) y faltas de comprensión (fracasos de inteligencia propios de sociedades *estúpidas* en lugar de inteligentes, que diría Marina -2008: 139ss-).

A ello pretende, sencillamente, apuntar nuestra humilde *revisita partisana a la democracia en África* (en el título). A una propuesta que transgreda los límites del *statu quo* actual en la comprensión de la democracia: de una democracia neoliberal –términos que considero contradictorios- a una democracia agonista republicana (como la propuesta por Mouffe); de una comprensión nacional en la política intraafricana a una de tipo regional (según la inspiración de pensadores como Kabunda Badi); de una asunción de la violencia fáctica y la guerra como recurso a una asunción activa de las culturas de paz, en sus fuentes además profundamente africanas (como lo muestra la filosofía del ubuntu por ejemplo), y unas relaciones internacionales basadas en estrategias *virtuosas* de funcionalidad corroborada, como la de Golpe por Golpe.

Todo ello encuentra, de hecho, un correlativo que podemos verificar hoy en África subsahariana en general y en Namibia en particular. El pensamiento regionalista, con organismos como NEPAD o SADC (asumiendo sus fallas, críticas y necesarias autocríticas; Kabunda Badi 2009), apuntan hacia ello. Los procesos de reconciliación en Sudáfrica, Ruanda o Namibia (aquí, con algunas limitaciones mayores frente a las de su vecina, todo sea dicho), con poderosos

⁴⁹ Para una aproximación a la cuestión, consultar Massó Guijarro (2008b).

pensamientos tradicionales de tipo espiritual a la base, apuntan hacia ello. La voluntad de la sociedad civil, que rechaza los moldes encorsetados de dudosas nacionalidades estatales, apuntan hacia ello. Por otro lado, los límites del capitalismo hoy (sistema a la base de nuestras cuestionables democracias) son también contundentes, límites ecológicos inaplazables –como imperativo fáctico- y límites morales inapelables –como imperativo ético: la sistémica desigualdad que genera el capitalismo a nivel internacional causa repulsa moral, sea cual sea nuestra metaética de partida-.

Otra democracia, otros valores, otros modelos. Podemos encontrar una confluencia entre la ciudadanía de la diversidad cultural, que recrea hoy el republicanismo cívico desde su pluralidad epistemológica (vg. Velasco 2005), y el nuevo pacto democrático del que hablaba Tshiyembe; entre los límites al Estado nacional en África y ese Estado africano segmentario de lo social, lo institucional y lo jurídico, exo y endofederal, que abordamos en el epígrafe 3.2, entre otros asuntos

Del conflicto capriviano aterrizamos, finalmente, en el *reino de imbéciles* tolstoiano donde la usura y el dinero, la guerra o el interés estrictamente personal, carecen de funcionalidad social (e, incluso, de diversión). Proponemos aquí comprender el alcance metafórico de este pequeño cuento y, simplemente, acabar preguntando si la consolidación democrática en África subsahariana no debiera de admitir una reformulación en primera instancia y, por ende, procurar distender sus límites a través de la asunción de los conflictos (*partisanos*) y su transformación *agonista*, que haga relucir su potencial democrático, revolucionario y social. El conflicto namibio-capriviano es una oportunidad en Namibia para repensar estas cuestiones, y podría serlo para sus vecinos más cercanos. Y, por qué no, también para los no tan lejanos vecinos del norte.

5 Referencias bibliográficas

A. I. (2006): "The Caprivi treason trial: justice delayed is justice denied". Informe de Amnistía Internacional [*online*: www.amnestyinternational.org].

ABDI, Nura (2009): *Llanto prohibido*. Barcelona, Plataforma.

AGUESSY, Honorat (1981) (ed.): *La afirmación de la identidad cultural y la formación de la conciencia nacional en el África contemporánea*. Barcelona, Serbal.

AKE, Claude (1995): "La democratización del desempoderamiento en África". *Nova África*, nº 14, pp. 21- 42.

AMIN, Samir (1992): "Por una estrategia de desarrollo autoconcentrado en África". *África Internacional*, nº 10.

ANKAMA, Ita Vitalis (1993): "Education and mother language as factors influencing nation building in Namibia". En KONRAD-ADENAUER-STIFTUNG

(ed.): *Namibian views. Ethnicity, nations building and democracy*. Windhoek, Namibian Institute for Democracy, pp. 35-37.

AREDNT, Hannah (2009): *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Alianza Editorial.

ARENDT, Hannah (1974): *La condición humana*. Barcelona, Seix Barral

BABING, Heide y BABING, Fred (2004): *Namibia. Land of the brave and sunshine*. Namibia, Namprint Pty Ltd.

BAUER, Gretchen (1999): *Labor and Democracy in Namibia, 1971-1996*. Athens, Ohio, Ohio University Press.

BAYART, Jean-François (2000): *El Estado en África. La política del vientre*. Barcelona, Bellaterra.

BOSCH, Alfred (1997): *La vía africana. Viejas identidades, nuevos estados*. Barcelona, Bellaterra.

BRATTON, Michael y MATTES, Robert (2001): "How people view democracy. African's surprising universalism". *Journal of democracy*, vol. 2.1, pp. 107-121.

BRÉTON, Víctor; GARCÍA, Francisco y ROCA, Albert (eds.) (1999): *Los límites del desarrollo. Modelos "rotos" y modelos "por construir" en América Latina y África*. Lleida, Icaria, Institut Catala d'Antropologia.

BRONKHORST, Jan (1991): "The Caprivi". *Flamingo*, vol. 3, nº 23, pp. 33-35.

BRUCHMANN, Rainer D. K. (2002): *Caprivi: and African flashpoint. An illustrated history of Namibia's tropical region where four countries meet*. Sudáfrica, Authors Edition.

CABEZAS, Joan Manuel (2009): "Etnosistemas. Procesos de identificación y complejidad social". En INIESTA VERNET, Ferran: *La frontera ambigua. Tradición y democracia en África*. Barcelona, Bellaterra, pp. 179-210.

CABRAL, Amílcar (1970): "Liberación nacional y cultura (el regreso a la fuente)". En CHUKWUDI EZE, Emmanuel (2001): *Pensamiento africano. Ética y política*. Barcelona, Bellaterra, pp. 143-154.

CAHEN, Michel (2006): "El potencial revolucionario de una categoría desechada: la etnia y las ciencias sociales aplicadas en África". VI Congrès d'Estudis Africans al Món Ibèric, "Àfrica camina", Barcelona, 12-15 de enero de 2004.

CÉSAIRE, Aimé (2001): "Discurso sobre el colonialismo". En CHUKWUDI EZE, Emmanuel (2001): *Pensamiento africano. Ética y política*. Barcelona, Bellaterra, pp. 71-81.

COETZEE, John Maxwell (2002): *La edad de hierro*. Barcelona, Mondadori.

COLLI, Giorgio (1994): *El nacimiento de la filosofía griega*. Barcelona, Tusquets.

COMAS D'ARGEMIR, Dolors (1998): *Antropología económica*. Barcelona, Ariel Antropología.

COULON, Christian (2008): "Emigración como razón cultural, entre mito y debate. El caso de Senegal". Conferencia pronunciada el 9 de mayo en el marco del VI Congreso de Estudios Africanos en el Mundo Ibérico "África, puentes, conexiones e intercambios", celebrado en Las Palmas de Gran Canaria entre el 7 y el 9 de mayo de 2008.

DUMONT, René (1963): *El África negra ha empezado mal*. Barcelona, Seix Barral.

DUMONT, René (2000): *Democracia para África*. Barcelona, Bellaterra.

DWORKIN, Ronald (1990): *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona, Paidós.

ESTRADA DÍAZ, Juan Antonio (1994): *Dios en las tradiciones filosóficas. 1. Aporías y problemas de la teología racional*. Madrid, Trotta.

FALOLA, Toyin (2008): "Internal migration displacements and refugees in Africa". Conferencia pronunciada el 9 de mayo en el marco del VI Congreso de Estudios Africanos en el Mundo Ibérico "África, puentes, conexiones e intercambios", celebrado en Las Palmas de Gran Canaria entre el 7 y el 9 de mayo de 2008.

FISCH, Maria (1999a): *The secessionist movement in the Caprivi: a historical perspective*. Windhoek, Namibian Scientific Society.

FISCH, Maria (1999b): *The Caprivi Strip during the German colonial period: from 1980 to 1914 (with a chapter on the boundary dispute up to the present)*. Windhoek, Out of Africa Publishers.

FOSSE, Leif John (1991): *The social construction of ethnicity and nationalism in East Caprivi in independent Namibia. Research proposal for field research*. Departamento de Antropología Social, Universidad de Oslo, octubre de 1991 (inédito). Archivos Nacionales de Namibia.

FOSSE, Leif John (1992): *The social construction of ethnicity and nationalism in independent Namibia*. Windhoek, Namibian Institute for Social and Economic Research.

FOSSE, Leif John (1994): "Still in the making: ethnicity, nationalism and nation-building in independent Namibia", en METTE MASST (ed.): *State and locality: proceedings of the NFU Annual Conference 1993*. Oslo, NFU, pp. 151-179.

FOSSE, Leif John (1996): *Negotiating the nation in local terms. Ethnicity and Nationalism in Eastern Caprivi, Namibia*. Departamento y Museo de Antropología, Universidad de Oslo, 1996 (tesis doctoral). Biblioteca de la Universidad de Namibia.

GAMBOA, Miguel (2001): "Agonismo y deliberación. Consideraciones sobre el artículo de Chantal Mouffe *Wittgenstein, Political Theory and Democracy*". Polylog. Foro para filosofía intercultural 3. En: <http://them.polylog.org/3/agmes.htm> [consulta: 1 de octubre de 2009].

GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio (1998): *Antropología (y) política. Sobre la formación cultural del poder*. Barcelona, Anthropos.

HEUVA, William (2001): *Media and resistance politics. The alternative press in Namibia, 1960-1990*. Suiza, P. Schlettwein Publishing.

HINZ, Manfred O. (2000): "Traditional authorities: sub-central governmental agents?". En HINZ, Manfred O, AMOO, Sam K, VAN WYK, David (eds.): "The Constitution at work, 10 years of Namibian nationhood". Proceedings of the conference: Ten Years of Namibian Nationhood, 11-13 September, 2000, Windhoek, Namibia, pp. 81-94.

HOPWOOD, Graham (2007): *Guide to Namibian Politics*. Windhoek, Institute for Public Policy Research.

INIESTA VERNET, Ferran (1992): *El planeta negro. Aproximación histórica a las culturas africanas*. Madrid, Los Libros de la Catarata.

JAEGER, Werner (1977): *La teología de los primeros filósofos griegos*. México, Fondo de Cultura Económica.

JORDÀ, Jordi (2007): *Pregúntale a la noche*. Sevilla, Fundación José Manuel Lara.

KABUNDA BADI, Mbuyi (2001): "África: claves para entender la crisis". En KORORUMA, Anmadou et al.: *MAMÁFRICA*. Granada, Zoela Ediciones, pp. 111-130.

KABUNDA BADI (2004): "La democracia en África: entre la recuperación de la tradición y la integración de la economía global". VI Congrés d'Estudis Africans al Món Ibèric, "Àfrica camina", Barcelona, 12-15 de enero de 2004.

KABUNDA BADI, Mbuyi (2005): "Relaciones entre Estados y grupos étnicos en África: teorías y prácticas". En CARANCI, Carlo y KABUNDA BADI, Mbuyi (eds.) (2005): *Etnias, estado y poder en África*. Vitoria-Gasteiz, Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, capítulo 1.

KABUNDA BADI, Mbuyi (2009): "Integración regional en África: obstáculos y alternativas". *Nova África*, nº 25, pp. 91-112.

KAPUSCINSKI, Ryszard (2007): *Ébano*. Barcelona, Anagrama.

KEET, Dot (2009): "La UE dice: firmad o se acaba la ayuda". *Diagonal*, nº 111, p. 12.

KONRAD-ADENAUER-STIFTUNG (eds.) (1993): *Namibian views. Ethnicity, nations building and democracy*. Windhoek, Namibian Institute for Democracy, pp. 22-34.

KRUEGER, C. E. (1984): *History of the Caprivi*. White River. (Inédito).

LAPIERRE, Dominique (2008): *Un arco iris en la noche*. Barcelona, Planeta Internacional.

LINS RIBEIRO, Gustavo y ESCOBAR, Arturo (2006): "Las antropologías del mundo. Transformaciones de la disciplina a través de los sistemas de poder". *Universitas Humanística*, nº 61, pp. 15-49.

LÓPEZ ORTEGA, Ángel Antonio (2001): "El otro no es de nuestro linaje". En TRUJILLO, José Ramón: *África hacia el siglo XXI*, Madrid, Casa de África, SIAL, pp. 549-555.

MACRIDIS, Roy C, y HULLIUNG, Mark L. (1996): *Las ideologías políticas contemporáneas. Regímenes y movimientos*. Madrid, Alianza Editorial.

MADU, Raphael (2003): "La cultura africana y otras culturas de cara a la globalización". En FORNET-BETANCOURT, Raúl (ed.): *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*. Bilbao, Palimpsesto, pp. 203-224.

MALAN, J.S. (1995): *Peoples of Namibia*. Pretoria, Rhino Publishers.

MANIN, Bernard (1998): *Los principios del gobierno representativo*. Madrid, Alianza Editorial.

MARINA, José Antonio (2008): *La inteligencia fracasada. Teoría y práctica de la estupidez*. Barcelona, Anagrama.

MARITZ, Chris (1996): "The Subia and Fwe of Caprivi. Any historical grounds for a status or *primus inter pares*?". *Africa Insight*, vol. 26, nº 2, pp. 177-185.

MASSÓ GUIJARRO, Ester (2005a): "¿La razón helena versus la emoción negra? Vecindades no reconocidas; oposiciones mal cifradas". *A Parte Rei*, nº 38.

MASSÓ GUIJARRO, Ester (2005b): "La hibridez de la ciudadanía en los Estados africanos. Una aproximación en Namibia". *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, nº 12, julio-diciembre 2005.

MASSÓ GUIJARRO, Ester (2007a): "El día de los héroes en Katima Mulilo: ¿reconocer para ganar? Legitimidad y memoria histórica en la franja de Caprivi". *Studia Africana*, nº 18.

MASSÓ GUIJARRO, Ester (2007b): "El desafío de la paz como *quehacer* humano: retos [antropológicos, sociales, políticos] de culturas y pueblos. Derechos humanos, cultura (s) de paz. Parte I". *Límite. Revista de Psicología y Filosofía*, nº 16, pp. 1-20.

MASSÓ GUIJARRO (2007c): "Navegando por la ciudadanía: debates africanos en foros electrónicos. El caso de Namibia". *Gazeta de Antropología*, nº 23⁵⁰.

MASSÓ GUIJARRO, Ester (2008): "El desafío de la paz como *quehacer* humano: retos [antropológicos, sociales, políticos] de culturas y pueblos. Derechos humanos, cultura (s) de paz. Parte II". *Límite. Revista de Psicología y Filosofía*, nº 17, pp. 25-45.

MASSÓ GUIJARRO, Ester (2008b): "La tarea de comprender (y sentir) ante el reto de las migraciones transnacionales". En ÁVILA CRESPO, Remedios, ESTRADA DÍAZ, Juan Antonio y RUIZ CALLEJÓN, Encarnación (eds.): *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*. Madrid, Arena Libros, pp. 321-330.

⁵⁰ La revista en red carece de paginación.

MASSÓ GUIJARRO, Ester (2009): “¿Salud democrática, reconciliación o censura? Una polémica en Namibia y un parlamento a través del móvil”. *Studia Africana*, nº 25, pp. 27-36.

MBEMBE, Achille (2000): “At the edge of the world: boundaries, territoriality and sovereignty in Africa”. *Public Culture*, nº 12, pp. 259-284.

MCKIM, Robert (1997): “La identidad nacional y el respeto entre las naciones”. En MCKIM, Robert, y MCMAHAN, Jeff: *La moral del nacionalismo. Volumen II: autodeterminación, intervención internacional y tolerancia entre las naciones*. Barcelona, Gedisa, pp. 101-121.

MDA, Zakes (2005): “What it means to an African: shifting identities in the South African context”. *Studia Africana*, nº 16, pp. 124-128.

MELBER, Henning (comp.) (1983): *Our Namibia. A social studies textbook*. Londres y Nueva Jersey, Zed Books.

MOLEAH, Alfred T. (1983): *Namibia. The struggle for liberation*. USA, Moleah Publishers, Inc.

MORIN, Edgar (1994): *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona, Gedisa.

MOUFFE, Chantal (1993): *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona, Paidós.

MOUFFE, Chantal (2007): *En torno a lo político*. México, Fondo de Cultura Económica.

MOYA ROMERO, Ana M. (2009): “Máscaras frente al espejo: conflictos entre tradición y modernidad en la sociedad de Namibia”. *Nova África*, nº 25, pp. 7-26.

MUÑOZ MUÑOZ, Francisco Adolfo (2004): “Paz imperfecta”. En LÓPEZ MARTÍNEZ, Mario (dir.) et al: *Enciclopedia de paz y conflictos: L-Z*. Edición especial, Tomo II. Granada, Editorial Universidad de Granada, pp. 898-900.

MUTASAH, Tawanda (2006): “Beyond Southern Africa: politics and the new pan-africanism”. En MINNIE, Jeannette (2006): *Outside the ballot box. Preconditions for elections in Southern Africa 2005/6*. Windhoek, MISA, pp. 51-62.

NATIONAL PLANNING COMMISSION (2004): *Caprivi regional poverty profile based on village-level participatory poverty assessments in the Caprivi region, Namibia in October/ November 2004*. Windhoek.

NYENDWA, Mike (2001): “Troubled waters: whatever happened to Caprivi?”. *New African*, Issue 395, abril de 2001.

NYERERE, Julius (2001): “Los líderes no deben ser amos”. En CHUKWUDI EZE, Emmanuel (2001): *Pensamiento africano. Ética y política*. Barcelona, Bellaterra, pp. 19-25.

OMOTOSO, Kole (1998): *Migración hacia el sur*. Barcelona, Bellaterra.

OUMAR KONARÉ, Alpha (2006): “É uma ilusão pensar que podemos fazer uma guerra contra Sudão no Darfur”. *Público*, 7 de diciembre de 2006, p. 21.

PERSSON, Lars (1978): “Caprivi”. En *Borders of decency*, Ciudad del Cabo, Howard Timmins.

PRIGOGINE, Ilya y NICOLIS, Gregoire (1997): *La estructura de lo complejo*. Madrid, Alianza Editorial.

PUPKEWITZ, Harald (1993): “A free market versus a centralised economy”. En KONRAD-ADENAUER-STIFTUNG (eds.): *Namibian views. Ethnicity, nations building and democracy*. Windhoek, Namibian Institute for Democracy, pp. 42-51.

PUTZ, Joe, VON EGIDY, Heidi y CAPLAN, Perri (1987). *Political Who's Who of Namibia*. Windhoek, The Magus Company, *Namibia Series*, vols. 1 y 2.

RAWLS, John (1986): “Unidad social y bienes primarios”. En *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos.

RIGAT-PFLAUM, Maria (2007): “De los riesgos de un mundo sin adversarios políticos”. Publicado en: www.fes.org.ar/PUBLICACIONES/De-riesgos_politicos_Maria_Rigat.pdf [consulta: 1 de octubre de 2009].

ROTBURG, Robert I. (1983): *Namibia: political and economic prospects*. Ciudad del Cabo, David Philip.

RUIZ-GIMÉNEZ ARRIETA, Itziar (2005): “El fracaso del estado poscolonial”. Conferencia pronunciada el 20 de julio de 2005 en San Lorenzo de El Escorial.

SÁNCHEZ AROCA, Izaskun (2009): “África exige 67000 millones por el cambio climático”. *Diagonal*, nº 110, p. 9.

SÁNCHEZ PIÑOL, Albert (2004): *La piel fría*. Barcelona, Edhasa.

SÁNCHEZ PIÑOL, Albert (2006): *Payasos y monstruos*. Madrid, Aguilar.

SANTAMARÍA PULIDO, Antonio (2001): “Desarrollo regional y globalización”. En TRUJILLO, José Ramón: *África hacia el siglo XXI*, Madrid, Casa de África, SIAL, pp. 233-245.

SINGER, Peter (1995): *Ética para vivir mejor*. Barcelona, Ariel.

SOUSA SANTOS, Boaventura (2007): “[Introdução]”. Conferencia pronunciada en el marco del seminario “Estado, direito e pluralismo jurídico –perspectivas a partir do Sul global”, celebrado el 10 de mayo de 2007 en el Centro de Estudos Sociais de la Universidad de Coimbra (Portugal).

SOUSA SANTOS, Boaventura de (2000): *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao, Palimpsesto.

SOUSA SANTOS, Boaventura de (2002): “Entre Prospero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade”. En RAMALHO, Maria Irene y SOUSA RIBEIRO, António (eds.): *Entre ser y estar. Raízes, percursos e discursos da identidade*. Porto, Edições Afrontamento, pp. 23-86.

SUZMAN, James (2002): *Minorities in independent Namibia*. Reino Unido, Minorities Rights Group.

TOLSTOI, Lev (1993): "Iván el Imbécil". En *Cuentos*, edición de Joaquín del Moral Cruz. Madrid, Club Internacional del Libro, pp. 13-44.

TSHIYEMBE, Mwayila (2002): "El Estado multinacional y la nueva gobernabilidad: el desafío del renacimiento africano en el siglo XXI". En KABUNDA BADI, Mbuyi: *África subsahariana en el nuevo milenio*. Madrid, Pirámide, pp. 27-49.

UGARTE, Michael (2008): "¿Exilio o emigración? "Emexilio" en *El metro* de Donato Ndongo". Conferencia pronunciada el 7 de mayo en el marco del VI Congreso de Estudios Africanos en el Mundo Ibérico "África, puentes, conexiones e intercambios", celebrado en Las Palmas de Gran Canaria entre el 7 y el 9 de mayo de 2008.

VELASCO, Juan Carlos (2005): "La noción republicana de ciudadanía y la diversidad cultural". *Isegoría*, nº 33, pp. 191-206.

WHITMAN, Walt (1999): *Hojas de hierba*. Madrid, Austral.

ZELLER, Wolfgang (2000): "Interests and socio-economic development in the Caprivi Region from a historical perspective". Windhoek, NEPRU Occasional Paper nº 19.

ZELLER, Wolfgang (2007): "Chiefs, Policing and Vigilantes: "Cleaning Up" the Caprivi Borderland of Namibia". En BUUR, Lars y KYED, Helene Maria (eds.): *State Recognition and Democratization in Sub-Saharan Africa: A New Dawn for Traditional Authorities?* Nueva York, Palgrave, pp. 79-104.

ZELLER, Wolfgang y KANGUMU KANGUMU, Bennett (2007): "From Apartheid Bantustan to Namibia's Socio-economic Tail-Light: Caprivi under Old and New Indirect Rule". En MELBER, Henning (ed.): *Cross-examining Transition in Namibia. Socio-economic and Ideological Transformation since Independence*. Uppsala, Nordic Africa Institute.

Otras fuentes

- "África aprueba convención para proteger a desplazados". *Afrol News*, 26 de octubre.
- "África discute sus desafíos en acceso a energía". *Afrol News*, 27 de octubre de 2009.
- "África: moneda común en 2010". *Afrol News*⁵¹, 15 de enero de 2007.
- "Diamonds in Caprivi". Entrevista a Muyongo en *Insight* de octubre de 2008 [*online*: www.caprivifreedom.com].
- "DOCUMENTS on the Namibia International Preparatory Conference, held in Brussels 14-15 February 1972". En "The Namibian Documentation 2" (1972). Archivos Nacionales de Namibia.

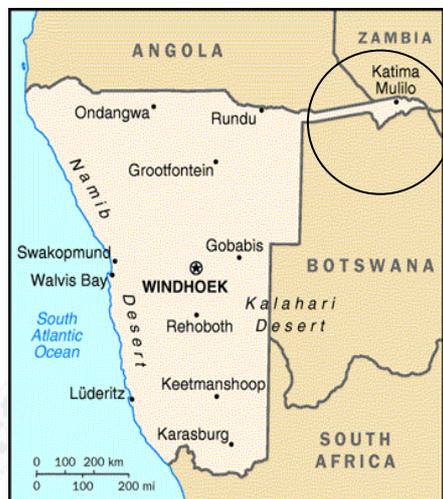
⁵¹ En las noticias de *Afrol News* como autoría suele aparecer simplemente "Staff writer"; por este motivo no se especifica nada más.

- “Namibia accede a \$304.5M de ayuda del MCC”. *Afrol News*, 4 de agosto de 2008.
- “Namibia accede a \$304.5M de ayuda del MCC”. *Afrol News*, 4 de agosto de 2008.
- “Namibia pide resolución contra gobiernos golpistas”. *Afrol News*, 29 de septiembre de 2009.
- *The Namibian*: 6 y 11 de septiembre de 2006 (online: www.namibian.com.na).
- *The Namibian*: 6 y 11 de septiembre de 2006 (online: www.namibian.com.na).
- www.luventicus.org
- www.caprivifreedom.com
- www.ethnologue.com



6 Apéndice

6.1 Mapa de Namibia y ubicación de Katima Mulilo, capital regional de Caprivi (fuente: www.luenticus.org).



6.2 Mapa físico de Namibia (fuente: www.ethnologue.com).



6.5 Bandera del partido UDP (fuente: www.caprivifreedom.org).



6.6 Lista de acrónimos

CANU: Caprivi African National Union

CLA: Caprivi Liberation Army

DTA: Democratic Turnhalle Alliance

ICA: interlocutor/a caprivano/a anónimo/a

MAG: Monitor Action Group

NEPAD: New Partnership for Africa's Development

ONU: Organización de Naciones Unidas

SADC: Southern Africa Development Community

SWAPO: South West Africa People Organization

UDP: United Democratic Party