

# 23º LUSATA EN CAPRIVI (NAMIBIA): ¿LA POLÍTICA DE LA FIESTA O LA FIESTA DE LA POLÍTICA<sup>1</sup>? UNA AVENTURA HEURÍSTICA AL INCRUSTAMIENTO POLÍTICO

**Ester Massó Guijarro**

Universidad de Granada - IDAES

**Resumen.-** El artículo presenta los resultados del estudio etnográfico llevado a cabo en torno a la celebración del festival cultural “Lusata” el 24 de septiembre de 2006 en honor de Mamili VI, rey de la etnia mafwe en la comarca de Linyanti situada en Caprivi, una de las trece regiones de Namibia.

El evento festivo estudiado pone de manifiesto claras funciones políticas, más allá de las más evidentes funciones culturales y de mantenimiento de la tradición. Asimismo, su celebración de las autoridades tradicionales sirve como motivo para discutir el papel de éstas en el seno de un contexto de Estado (pluri) nacional africano y en el paradigma irrenunciable de la globalización.

Partiéndose de este evento concreto (y de su estudio etnográfico), se abordará la significación política del fenómeno festivo y de las autoridades tradicionales en la región para, de ahí, pasar a caracterizar la noción de incrustamiento político, generada desde la experiencia antropológica empírica, los estudios teóricos y la noción madre de incrustamiento económico de Karl Polanyi.

**Palabras clave.-** política, fiesta, incrustamiento político, nuevas epistemologías, Caprivi (Namibia, África Austral)

## ÍNDICE-GUIÓN

1. [Obertura] Caprivi, los mafwe y Lusata: breve historia crítica sobre los festivales culturales
  - 1.1. A modo de previo
  - 1.2. La historia: desde la colonia, contra la colonia
  - 1.3. La historia compleja: lo proteico de las autoridades tradicionales
2. Descripción [densa] del evento y principales significantes simbólicos: 23º Lusata (2006), la fiesta del Elefante
  - 2.1. Consideración inicial: de nombres y símbolos
  - 2.2. El domingo de Lusata: preparativos y llegada
  - 2.3. Discursos: la religión y la política, el cielo y la tierra, lo visible y lo invisible
  - 2.4. Danzas: el baile del espíritu
  - 2.5. Ofrendas y homenaje: renovando los votos
  - 2.6. El rey: política y divinidad, o el espíritu encarnado del pueblo
  - 2.7. Algunas eventualidades y el convite: el poder ostentado en la ofrenda
3. Discusión teórica: de fiestas y de políticas. El *incrustamiento político*
  - 3.1. La fiesta como evento político: de qué política hablamos
  - 3.2. Lo político explícito e implícito en Lusata: *litaba za naha*
  - 3.3. Aproximación heurística al incrustamiento político: una aventura epistemológica
  - 3.4. El khuta en Caprivi, o la política incrustada *versus* la separación de poderes [Aproximación empírica]
4. Recapitulación y reflexiones finales: la proyección del Elefante, o las identidades-urdimbre
5. Apéndice documental
6. Bibliografía
7. Notas

---

<sup>1</sup> El término “la fiesta de la política” está directamente tomado de Alencar Chaves (2003).

## 1. [Obertura]<sup>2</sup> Caprivi, los mafwe<sup>3</sup> y Lusata: breve historia crítica sobre los festivales culturales

“No sé cuántas almas tengo”  
(Fernando Pessoa)

### 1.1. A modo de previo

En la recóndita región de Caprivi (apéndice 1), una de las trece regiones de la república constitucional de Namibia, habitan los mafwe, *alianza etnolingüística* de diversas identidades o lenguas étnicas bajo cuya autoridad se acogen diversos grupos, al modo de una versión en miniatura e intraétnica de la proverbial “unidad en diversidad” promovida por el Estado respecto de los diversos grupos étnicos que forman parte de él, y como fiel eco de la “identidad arco iris” (así, reconocen la autoridad mafwe grupos como los mbalangué, los matotela, los mbukushu, por supuesto los mafwe propiamente dicho y diversos grupos san, como anteriormente el grupo mayeyi<sup>4</sup>). Junto a los mafwe, el otro grupo mayoritario en la región es el subia.

Voy a abordar en este artículo la descripción y discusión del llamado festival cultural mafwe, de nombre propio “Lusata”, que se celebra anualmente en el establecimiento real de los mafwe, el khuta<sup>5</sup> de Linyanti (apéndice 2), y al que tuve la oportunidad de asistir el pasado año durante una estancia de trabajo de campo antropológico en el marco de mi actual proyecto de investigación. Se discutirá más tarde el motivo de la fiesta como vía de ejercicio, simbolización y actividad social política, *eminente política*, desde una perspectiva amplia y contextualizada de la política donde se aventurará la idea de “incrustamiento político”.

En primer lugar debemos aproximarnos, aunque sea a vista de pájaro, a la historia y los orígenes de tales eventos llamados festivales culturales; como veremos, existen enfoques y perspectivas bastante diferentes en torno a la controvertida historia de sus comienzos. Abordaremos principalmente la puesta en discusión de dos grandes formas de entender la historia y significación políticas de los festivales culturales en la región, en general, y de

---

2 Deseo expresar mi profundo agradecimiento a todas las gentes de Caprivi que, dentro y fuera de la región (en la capital) me ayudaron y me acompañaron, de una u otra manera, durante mi estancia de trabajo de campo; su contribución y su apoyo son tan inestimables que, sencillamente, sin ellos esto no sería posible hoy. Asimismo deseo anticipar la expresión de mi sumo respeto al evento (y sus implicaciones) que se comentará en las páginas siguientes. Como analistas sociales, escribimos textos científicos sobre fenómenos y realidades humanas que, en cierto modo, resultan disecados a la hora de ser abordados, en la inevitable aplicación de ciertos patrones y teorías para su discusión intersubjetiva. En tanto que persona humana y socialmente implicada, sin embargo, no hay nada más lejos de mi intención que ofender o herir cualquier sensibilidad de las personas que viven y participan en el evento objeto de estudio aquí; así, vaya por delante la afirmación de mi hondo respeto y admiración por esta celebración, tanto como mi sentimiento de profunda gratitud por haberme sido concedido el honor de ser su testigo.

<sup>3</sup> Por motivos estéticos y prácticos, se ha optado por no emplear cursivas para ninguna palabra de otra lengua que aparezca en el texto. Asimismo he escogido, aunque ésta sea una elección entre otras varias posibles, no utilizar mayúsculas para el nombre de los grupos étnicos que serán mencionados, del mismo modo que en castellano las nacionalidades y gentilicios aparecen en minúsculas.

<sup>4</sup> El grupo yeyi, hasta su escisión de la alianza mafwe en 1993, en un controvertido movimiento político apoyado por el gobierno central. Puede considerarse a los grupos san que forman parte de la alianza mafwe como los menos afines a la misma, en tanto que su lengua es la más diferente; como me indicaban algunos interlocutores, las lenguas totela, fwe, mbukushu, incluso el sifwe y el sisubia entre sí, pueden comprenderse bastante bien mutuamente, lo que no sucede con las lenguas de rama san; esto está probablemente muy ligado a las mayores dificultades de convivencia entre la autoridad mafwe y el subgrupo mayeyi, que motivó la mencionada escisión.

<sup>5</sup> La palabra “khuta” refiere a la institución real en sí misma, no a su lugar o edificios físicos (llamados en la región “royal establishment”).

Lusata en particular, a la luz de su celebración durante los tiempos coloniales y en contraste con su celebración en la actualidad en la Namibia independiente. Para esto se empleará principalmente, en este primer epígrafe histórico, a dos autores, ambos namibios caprivianos<sup>6</sup>, Andrew Matjila, de lengua sifwe, y Bennett Kangumu, de lengua sisubia. Esta pequeña pugna teórico-dialéctica es recogida de sendos artículos publicados por estos autores en el mismo periódico, el diario namibio *New Era*, el primero publicado por Matjila el 26 de septiembre de 2006 y el segundo, como contestación a aquél, publicado el 8 de octubre del mismo año (consultar bibliografía<sup>7</sup>). Ambos suponen énfasis diferentes especialmente centrados en la cuestión de la historia de estas celebraciones, y he considerado interesante recoger las perspectivas de autores locales ya que resulta difícil encontrar, a mi juicio, voces más autorizadas sobre tal cuestión.

## 1. 2. La historia: desde la colonia, contra la colonia

*Grosso modo*, podemos decir que los festivales culturales de homenaje a los reyes mafwe datan en la franja de Caprivi de la era colonial, como nos informa Matjila, cuando bajo el mandato del rey Mamili V se comienza a organizar este tipo de eventos a fin de conmemorar a los héroes locales y cohesionar la identidad cultural diversa bajo la alianza mafwe.

El germen de la idea de Lusata, pues, se remonta al comienzo de los años sesenta, cuando el jefe mafwe Simasiku Mamili, junto a otros jefes tradicionales de diversos grupos, se unió a CANU (Caprivi African National Union) para luchar contra la dominación colonial y por la libertad (Matjila 2006). La represión por parte del gobierno sudafricano, en forma de encarcelamientos y asesinatos, no se hizo esperar. Poco después numerosos combatientes, algunos muy jóvenes (las escuelas se vaciaban, cuentan los cronistas), se exiliaban a Zambia para unirse al recién creado SWAPO (1964), nuevo movimiento político contestatario resultante de la unión del mencionado CANU y el grupo OPO (Ovamboland Peoples Organization). Los que no marcharon al exilio sufrieron en la región las represalias de las autoridades sudafricanas, que usaban a los líderes locales como “lipoto”, “cachorros” en silozi, en una archiconocida maniobra política colonial (y propia, en verdad, de todo escenario de dominación política). Lo desesperado de la situación dificultaba que estos líderes tradicionales desarrollaran la energía política suficiente para generar en la juventud que quedaba alguna esperanza de futuro; los odios y las culpas estaban a la orden del día.

En 1971 Simasiku Mamili abdica, a causa de su avanzada edad –unos cien años- en la persona de Richard Muhinda Mamili. En esta coyuntura de abandono y ausencia de fe, el jefe Mamili V decide crear un festival para conmemorar los héroes populares pasados y

<sup>6</sup> Debo aclarar el uso que se da aquí al gentilicio empleado “capriviano”. Durante el trabajo de campo algunos de mis interlocutores expresaron su disgusto ante esta expresión, ya que puede asociarse al movimiento independentista existente en la región (y que en 1999 protagonizó un intento de secesión armada, pronta, violenta y discutiblemente sofocado por el gobierno namibio; aún hoy la cuestión de la secesión significa uno de los hechos más controvertidos y desafiantes de la realidad política namibia desde la independencia). Así, los secesionistas usan “capriviano”, “Caprivian”, como gentilicio nacional sustituto de namibio, “Namibian”. Otros interlocutores, por el contrario, expresaron su gusto por el nombre de “caprivianos” precisamente por las razones opuestas; y un tercer grupo aproximado sencillamente lo usaba como nombre descriptor y exento de mayores implicaciones: capriviano es el que pertenece a la región de Caprivi en Namibia. Por comodidad usaré a lo largo de este texto “capriviano” en este sentido lato neutro, pero valga esta explicación inicial para evitar cualquier tipo de malentendidos y heridas de la sensibilidad de cualesquiera de los grupos.

<sup>7</sup> Se ha utilizado para este artículo la fuente en formato electrónico de los archivos del diario *New Era* –sección de archivos, web [www.newera.com.na](http://www.newera.com.na)), de modo que no se indicará número de página en ningún momento cuando se cite a Matjila o a Kangumu, ya que no existe en tal formato.



presentes como vía e instrumento de acción y animación del pueblo. Una fiesta de estas características, celebrada con pompa y ceremonia, haría vibrar a la gente con danzas tradicionales y emocionantes discursos, y sería igualmente conservadora y transmisora de la cultura popular, centrada en el pasado, el presente y también hacia el futuro (es decir, apelando tanto al tiempo presente real como a los “tiempos simbólicos” significativos de todo pueblo, el pasado que une y el futuro al que se proyecta y que abre posibilidades de continuación y supervivencia).

No es sin embargo hasta comienzo de los setenta, debido a que los arrestos continuados dificultaban cualquier movimiento, cuando finalmente se firma el acuerdo que permitiría la designación de un especial “Festival de los Héroes”, y hasta el 26 de septiembre de 1981 no puede celebrarse la primera edición de Lusata, como tal y con tal nombre: “una multitud formidable acudió al festival entonces, incluyendo profesores y escolares que participaron en la festividad” (Matjila 2006)

El significado *político* de la fiesta de Lusata es, pues, innegable y notable ya desde sus orígenes, desde sus mismas semillas. Afirma Matjila:

“Muchos de los hijos e hijas de los mafwe estaban aún en el exilio por aquel tiempo. Ahora que han vuelto, deben comprender que esta fiesta no nació sólo para honrar a los ancestros sino a cualquier acto de valentía que hacen del pueblo mafwe un pueblo orgulloso. Los hijos e hijas que se reúnen cada año en Chinchimani<sup>8</sup> para el festival de Lusata están en esencia felicitándose a sí mismos por sus logros en materia de política, educación, agricultura y muchos otros campos de esfuerzo humanos, tanto como los ancestros que yacen enterrados en el suelo de Linyanti y cualquier lugar de la región” (Matjila 2006<sup>9</sup>).

Centrémonos ahora, sin embargo, en los largos años transcurridos desde el inicio de los sesenta y la celebración del primer Lusata como tal, a comienzo de los ochenta. ¿Qué sucede en ese tiempo? Algunas fuentes críticas, como vemos de la mano de Kangumu, nos informan que los festivales culturales, tanto mafwe como masubia, se venían celebrando efectivamente desde principio de los sesenta (no como Lusata, sino otros nombres y objetivos), mas de un modo particular y significativamente diferente: auspiciados y financiados por el gobierno colonial<sup>10</sup> como vía de refuerzo de las identidades étnicas, *unas contra otras* por cierto (*divide et imperas*, la maniobra política más vieja del mundo), y a expensas de un cierto tipo de nacionalismo libertador que SWAPO comenzó a propagar ya desde 1964 cuando todos los movimientos de liberación anticoloniales existentes hasta la fecha, y por consejo de Naciones Unidas, convergen para unir esfuerzos contra el apartheid, como se ha comentado, en un solo movimiento: SWAPO, South West Africa People Organization, la organización de los pueblos de África del Suroeste -nombre colonial de Namibia.

Así pues, esta vinculación profunda que reconoce Matjila entre el origen de Lusata y la historia de la guerra de liberación no deja de significar en buena parte una re-creación política y simbólicamente intencionada de la historia misma, como sucede con la mayoría de discursos; y ello no es malo en sí mismo sino, bien al contrario, una realidad

---

<sup>8</sup> Chinchimani es el nombre del lugar donde se ubica el khuta mafwe, situado en Linyanti, comarca de Caprivi y mencionada más adelante.

<sup>9</sup> Todas las citas de Matjila y de Kangumu están traducidas del inglés por la autora.

<sup>10</sup> Kangumu se pregunta si sería la falta de instituciones europeas equivalentes de expresión cultural lo que provocó el no reconocimiento de los colonos, o el abierto desprecio, a la expresión de tantas formas de cultura africana no tangibles, es decir, lo que puede llamarse patrimonio intangible o inmaterial? (Kangumu 2006) (danzas, cantos, transmisión oral en lugar de catedrales o libros... formas que han sobrevivido a través de la oralidad y precisamente gracias a su mutabilidad, que es la garantía de la adaptación, tanto filogenética como ontogenéticamente).

social bien extendida y patente en todas las sociedades. Sin embargo, en este espacio donde se pretende el análisis social conviene así reconocer cómo las distintas sensibilidades, orientaciones y pertenencias identitario-éticas posibles vienen aquí a matizar la cuestión. Cuanto más matiz, más verdad: la verdad está en el matiz, decía el sabio.

Bennett Kangumu apostilla que:

“Es un hecho histórico que el viejo jefe Simasiku Mamili y su contraparte masubia, Munitenge<sup>11</sup> Moraliswani Maiba estuvieron entre los primeros que compraron carnés de CANU en Caprivi y firmaron juntos la petición que fue enviada a las Naciones Unidas por CANU. Por este noble acto, él merece algo mejor incluso que sólo ser llamado un “héroe mafwe” (Kangumu 2006b).

Y, sin embargo, se pueden encontrar ejemplos de lo contrario: del rol crucial que desempeñaron autoridades tradicionales caprivianas en su contribución a la subyugación de los namibios en la región a cargo del gobierno sudafricano durante el apartheid. Como en tantos lugares de África, y más aún, como en tantos lugares donde existe dominación de un grupo social por otro, el colaboracionismo y la instrumentalización de las elites dominadas por parte de las dominantes estaba a la orden del día:

“La naturaleza de la administración en el Caprivi no era directa y actual, sino indirecta y persuasiva. Lo que esto significa es que los jefes y cabecillas fueron los medios más importantes que Sudáfrica tenía para controlar mayormente las áreas rurales negras” (Kangumu 2006b).

En una coyuntura donde la mayoría de la gente vivía en áreas rurales, sin mucha posibilidad de apercibirse de los sutiles métodos de control sudafricanos, muchos jefes lograban colaborar con ellos al tiempo que mantenían su credibilidad a los ojos de su gente, a menudo ajena a estas dinámicas; “esto fue catastrófico para la causa de la liberación”, afirma Kangumu (2006b), lo que se verifica especialmente en el caso de la “desaparición” de los activistas, hoy héroes caprivianos laureados, Brendan Simbwaye o Benjamin Bebi –en ambas desapariciones hay claros indicios del colaboracionismo por parte de elites y autoridades tradicionales locales, pero esto es otra historia que excede a las pretensiones y posibilidades de este espacio y este momento.

### 1. 3. La historia compleja: lo proteico de las autoridades tradicionales

El peculiar hecho de que la historia de que los *modernos festivos tradicionales* (nótese lo interesante de esta designación, ciertamente un aparente oxímoron<sup>12</sup>) date del año 1966 no puede ser desdeñado: esta fecha coincide “sospechosamente” con la ocasión del quinto aniversario de la fundación de la república de Sudáfrica, comúnmente llamado “Día de la República”. Es entonces cuando se comienza a alimentar la idea de dos celebraciones distintas, la de los mafwe y la de los masubia (que sería organizada en

<sup>11</sup> “Munitenge” es el título que todo rey subia ostenta cuando es investido como tal, siendo “Mamili” el nombre real de los reyes mafwe. Cabe reseñar que “Munitenge” significa literalmente “dueño de Itenge”, siendo Itenge uno de los nombres que ciertas corrientes históricas atribuyen a Caprivi (vinculadas en parte al movimiento nacionalista secesionista mencionado). Uno de mis interlocutores, hablante mafwe, comentaba que el título subia “Munitenge” representa casi un insulto para los mafwe, ya que otorga simbólicamente a los subia la condición de ser “los dueños de Itenge”. Esto es simplemente un botón de muestra de los posibles rostros que puede asumir la rivalidad regional, tema de suma importancia que no es, sin embargo, el núcleo de este trabajo que presento aquí.

<sup>12</sup> Con esta expresión Kangumu denota sencilla y brillantemente, a mi entender, la ya proverbial idea de las tradiciones inventadas (Hobsbawm y Ranger 1983) o, acaso más precisamente, *constantemente re-inventadas*.

Kabbe el 11 de mayo de 1966, por el recién nombrado jefe Josiah Mutua Muhongo, que llegaría a ser Munitenge Mutua Moralishwani). El 13 de mayo de 1966 los mafwe celebraron el Día de la República en Linyanti y fue el Comisionado para los Nativos -en lugar de los jefes tradicionales- quien dirigió el evento, “completamente subvencionado por el estado colonial con carne y cerveza. En conmemoración del día, a cada jefe se le dio una medalla. No se sabe por qué –probablemente por su apoyo continuado al estado colonial” (Kangumu 2006b)

Por otro lado, la celebración de dos festivales (en lugar de uno más plural, por ejemplo) parece estar destinada, según estas interpretaciones, a la práctica del consabido *divide y vencerás*:

“la deliberada creación de hostilidad y odio entre los masubia y los mafwe por el estado colonial, mientras que lo que ha llegado a ser conocido a lo largo del tiempo como la identidad capriviana, servía para mostrar cuán diferente era la gente de Caprivi con respecto del resto de Namibia a causa de su “historia”, cultura y geografía y que por tanto debía ser administrada de forma separada (léase secesión); en Caprivi o al micro-nivel, esta identidad fue sostenida mediante la demostración de cuán diferentes son los mafwe de los masubia” [...] Cuando el señor Matjila habla sobre la “unidad en diversidad”, esto no incluye ningún intento de unificar los dos grupos principales del momento, ni por sí mismos ni a través del aparato o estructura estatal [...] ¿Unidad contra quién? **Obviamente unidad contra sí mismos** [...] Era obvio que unidad no contra el gobierno sudafricano, que continuaba financiando estos eventos” (Kangumu 2006b) [la negrita es mía]

Naturalmente, la distinción de los dos grupos se traduce en una competición de las elites por el empleo en la administración pública en la Namibia actual. Es cierto, sin embargo, que el estado colonial hubo de reconocer pronto que subvencionar estos festivales no les estaba reportando los beneficios esperados – verbigracia, que la gente joven dejara de afiliarse a SWAPO y de mostrar hostilidad al régimen. Los festivales fueron perdiendo la “apariencia” de nacionalismo y el apartheid sudafricano ensaya otros métodos, los llamados WHAM (winning hearts and minds, “ganar corazones y mentes”) a través por ejemplo del Caprivi National Service o la Namwi Foundation, organizaciones pseudo-culturales para promover -a través de actividades deportivas, religiosas y culturales que adoctrinaban sobre lo negativo de la lucha de liberación liderada por SWAPO- una lealtad a lo étnico y lo geográfico, que distanciara a los namibios de SWAPO y su proyecto nacionalizante y liberador (Kangumu 2006b). De nuevo, el “fomento” de lo étnico, el “tribalismo” dividido y la “alianza a la tierra materna” para luchar contra “la nación” contestataria unida, que vindicaba más que una tierra física: reclamaba un aparato estatal y burocrático que perteneciera a los namibios independientes; reclamaba un reconocimiento internacional de la propia soberanía nacional; reclamaba, en fin, una *idea* y una *visión*.

Esta pequeña pugna histórico-dialéctica entre Matjila y Kangumu ilustra en cierto modo, y como botón de muestra real, las dos grandes posturas hoy sobre las autoridades tradicionales desde la academia (Florêncio 2007): la perspectiva administrativa (las autoridades tradicionales africanas estuvieron al servicio de la administración colonial, lo que cuestiona en buena medida su realidad actual) y la perspectiva individualista (las autoridades tradicionales africanas fueron instrumentalizadas por la administración colonial, que tomó jefes “fantasmas” sin legitimidad popular real y que hoy sin embargo, restauradas, aún tienen mucho que decir).

Nos encontramos, pues, con una fiesta que *es más que fiesta*, pero que no por ello deja de ser fiesta... ni de llamarse “festival”. Bien pensado, ninguna fiesta colectiva es “sólo” una fiesta en el sentido de que sirva “sólo” para pasárselo bien, como diversión y



expansión que se le puede otorgar en ese otro sentido de fiesta que, a una escala microsocia o personal; toda fiesta *colectiva*, para ser celebrada, para ser instaurada, institucionalizada, sancionada como tal, debe poseer funciones claras de utilidad a la sociedad que la celebra, y principalmente suelen ser funciones simbólicas destinadas a la cohesión comunitaria a través del fortalecimiento de lazos culturales tradicionales, expresión del capital social cotidiano y pedestre, en su acepción de “que anda a pie” o “que se hace de pie”, según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española.

Me propongo aquí, pues, mostrar a la lectora o lector mi propia observación de la fiesta-*trans-fiesta* que es Lusata del pasado 26 de septiembre de 2006 en el khuta de Linyanti, región de Caprivi, Estado de Namibia, para discutir más tarde esta comprensión de la misma desde su significado eminentemente *político*, cultural mas también político según un sentido más contextualizado y amplio de la política, “incrustado” como se mencionó al inicio, empleando el término de “incrustamiento” y de modo más específico el revolucionario uso que Karl Polanyi hizo de él, pero aplicándolo a la política en África en lugar de a las estructuras económicas, como hiciera el formidable pensador húngaro.

## 2. Descripción [densa] del evento y principales significantes simbólicos: 23º Lusata (2006), la fiesta del Elefante<sup>13</sup>

“[...] ciertas estructuras de conocimiento se repiten, y si se repiten, fuerza es concluir que se trasmite. Qué medio siguen para transmitirse [...] es tal vez lo que, como antropólogos, mas esfuerzos deberíamos poner en elucidar” (Sarró 2001: 73).

### 2. 1. Consideración inicial: de nombres y de símbolos

Como ya nos enseñaba Epicleteo, “Initium doctrinae sit consideratio nominis”, el principio de toda exposición debe ser la *consideración de los nombres* (en Bueno Martínez 2006: 233); así que consideremos antes de nada qué significan en el tótem mafwe, bajo el elefante (apéndice 3), las letras “MTL”, que refieren directamente a las palabras “Mafwe Tradicional Lusata”: la palabra “lusata” es “mace” en inglés, que en castellano adopta la acepción de un objeto ceremonial (tótem, cetro...), sirviendo como instrumento de autoridad solamente en las manos del rey o regente.

Un Lusata (apéndice 3) es una suerte de bastón brillante hecho de colmillo de elefante, todo él decorado con elefantes. Se guarda en una caja ritual y sólo se expone a la vista del público una vez al año; constituye, pues, un objeto ceremonial.

La asociación con el elefante, símbolo de la autoridad tradicional, representa el formidable poder ostentado por el jefe y su khuta: “el elefante es generalmente considerado como un gigante gentil, no dado a los excesos emocionales o la furia. Pero, cuando se le provoca, puede llegar a ser muy peligroso” (Matijila 2006).

Matijila (2006) enfatiza que el Lusata mafwe no es símbolo de la autoridad tribal sino de una *institución tradicional*, que incluye a todos los subgrupos que desde antiguo se han acogido bajo la misma: totela, mbukushu, yeyi (hasta su escisión en 1993), mbalangwe y algunos grupos san. Esto es importante porque revela la concepción local de la palabra y la noción de “tribal” que, en determinados contextos, asocian con “tribalismo”, actitud

---

<sup>13</sup> “Fiesta del elefante” es un título-recurso retórico de la autora para el evento observado, no la forma de llamarlo de la gente local, que lo denomina sencillamente “Lusata”.

absolutamente sancionada por la opinión popular y que se entiende como “peleas entre tribus” y como actitudes excesivas de nepotismo y sus derivados dentro del gobierno<sup>14</sup>.

Bajo el elefante, unas garras de leopardo simbolizan el poder del rey, cuyas manos poseen terribles armas de ataque y defensa, afirma Matjila (2006). Las letras “RMM” pertenecen a Richard Muhinda Mamili, Mamili V, el rey bajo cuyo mando se instituyó el festival, como vimos.

El árbol en espiral, en el cuerpo central del tótem, representa los diferentes grupos unidos bajo la alianza mafwe y un solo cabecilla<sup>15</sup>.

El palo de Lusata se construye a mano de la madera de los árboles y bosques de la zona mafwe y representa la solidez de la tierra donde crece todo lo bueno: la gente, la flora y la fauna (Matjila 2006).

## 2. 2. El domingo de Lusata: preparativos y llegada

La celebración de la vigésimo tercera edición de Lusata comienza mucho antes del 24 de septiembre, de ese domingo escogido para honrar al rey y, por ende, estrechar anualmente los lazos comunitario-políticos de la población que nos ocupa. Las invitaciones han de ser perfiladas e impresas mucho antes (en Digitech Media Centre, el cyber de Katima Mulilo, la capital regional), para poder ser distribuidas convenientemente, así como los carteles propagandísticos del evento (apéndice 4); los distintos participantes deben ir aportando sus granitos de arena mediante la preparación de los cantos y danzas, la organización logística (comida, bebida, orden del día, etc), los medios de transporte gracias a los cuales las personas podrán desplazarse hasta Chinchimani, la casa real mafwe en el corazón de la región y alejada a unos sesenta y tantos kilómetros de Katima... y un largo etcétera.

Ninguna cuestión es baladí. En Caprivi la mayoría de la población no cuenta con un vehículo propio, siendo los medios de transporte habituales los denominados “combi” colectivos (apéndice 5), furgonetas y transportes donde se reúnen grupos de gente para desplazarse juntos –lo que economiza en gran medida la cuestión-, a veces los taxis (de tarifa fijada aproximadamente en seis con cincuenta dólares namibios, si es en el área de Katima urbana, y trece, si es en la rural... lo que coincide con las tarifas de los “Katutura taxis” en Windhoek, la capital, siendo mucho mas caros los “radio taxi”, inexistentes en Katima). También se reúnen con antelación, al menos un par de días antes, acudiendo desde distintos rincones y poblados de la región a la capital de la misma, para realizar algunas compras de comida (también cruzando la frontera a Zambia, a cuatro kilómetros) que vayan a precisar durante el evento, reencontrarse con familiares y amistades para acudir juntos al mismo, etc.

Así, un par de días antes de la celebración de Lusata, por las calles de Katima ya se respira un intenso ambiente prefestivo, preparatorio, adventicio. En el ciber Digitgech la gente se reúne para imprimir las últimas invitaciones; por las calles polvorientas puede

---

<sup>14</sup> Entrevistas realizadas con sendas interlocutoras caprivianas anónimas en Katima Mulilo el 21 de septiembre de 2006 y en Windhoek el 10 de octubre de 2006.

<sup>15</sup> En cuanto a este símbolo, Kangumu discute también el significado del mismo concepto de institución tradicional aplicada al khuta mafwe. Asumiendo el sentido de institución como “la costumbre o sistema que ha existido en una comunidad en concreto durante muchos años” (Kangumu 2006), se recuerda que, si bien desde 1909 la identidad mafwe incluía a los totela, los mbukushu, los yeyi, los mbalangwe y ciertas secciones de san, la perentoria realidad hoy es que los mayeyi y los mayuni ostentan sus propias autoridades tradicionales independientes: “no es necesario mencionar que, hoy en día, ellos no están incluidos en ese elefante [...] Los símbolos son herramientas muy poderosas en la aserción de la identidad, y ello no debería ser tomado a la ligera ” (Kangumu 2006). Hay más discusión posible sobre ello (cfr. Kangumu 2006), demasiado amplia por desgracia para este espacio.



observarse una cantidad de gente mayor de la habitual, muchas con bolsas, en transportes colectivos, gentes mayores y niños pequeños de diversas edades que van de acá para allá, reuniéndose y pertrechándose.

Por fin, el gran día comienza bien temprano: la hora marcada para la obertura del evento son las ocho en punto de la mañana. La gente se dirige en los distintos transportes colectivos que hayan podido conseguir (sólo una minoría acude en su coche propio) al establecimiento real de los mafwe, en Chinchimani, Linyanti. En la entrada del recinto que preparado para la celebración un grupo de mujeres, vestidas con el atuendo correspondiente del honor a la casa real mafwe, con los emblemas de la misma, se ocupan de recibir a los invitados consultando sus invitaciones (ya que se precisa de ellas para poder entrar, si bien es sencillo conseguir una si se está interesado: la asistencia no está restringida precisamente, sino que la necesidad de la invitación es, más bien, una cuestión formal y tradicional) y dando la bienvenida (apéndice 6).

El hecho de llegar, yo como blanca y extranjera, vestida con el atuendo tradicional mafwe (que me cosió una modista de Malí afincada en Katima recomendada por una de mis interlocutoras; la tela la había comprado previamente en Windhoek, la capital de Namibia, a través de una familia zambiano-capriviana afincada allí y que me habían facilitado un contacto local) automáticamente favoreció mi acogimiento, como es lógico: vestirse con los colores mafwe, incluso aunque sea con un simple pañuelo anudado a la cintura (chtenge) o la cabeza, representa una muestra inapelable de respeto a la autoridad y participación en la cultura. Casi la totalidad que pude observar de las escasas personas blancas que había en el evento, además de mí misma, llevaban, si no un atuendo tradicional completo, sí al menos algún símbolo con los mencionados colores (es una tela especial de algodón, en azules y negros, que tiene grabado el rostro del actual litunga<sup>16</sup>) (apéndice 7).

La gente, según va llegando, se va situando en distintos lugares. Hay ciertas partes habilitadas en sombra con asientos, bajo unos techos contruidos de madera y hierba seca, mientras que grandes grupos de gente que se sientan en el suelo, donde golpea el duro sol de septiembre (cercano a la estación de lluvias, de los más cálidos de la región; de hecho, su nombre, mwimunene, significa aproximadamente “mucho calor” en silozi<sup>17</sup>) (apéndice 8). A lo largo de toda la prolongada mañana de celebración hay mujeres que pasan recurrentemente ofreciendo refrescos y agua a los visitantes.

El orden del día de la celebración, explicitado en la invitación (apéndice 4) (traduzco casi literalmente de la misa), es el siguiente:

---

<sup>16</sup> Litunga es la palabra genérica que designa al rey. Tanto con ésta como con otros términos relacionados, se ha optado por emplear siempre letras minúsculas.

<sup>17</sup> El silozi es la *lingua franca* de Caprivi, cooficial con el inglés sólo en esta región; la enseñanza es bilingüe en inglés y silozi y todo debe traducirse a las dos lenguas: los carteles públicos, la propaganda, los comunicados oficiales, etc (apéndice). El silozi no es, por tanto, una lengua materna de ningún grupo regional; lo es de los grupo lozi del sur de Zambia, y llegó a Caprivi durante la extensión del imperio de Barotseland; así, en su día el silozi fue la lengua de los conquistadores, y según pude conocer a través de mis interlocutores, muchos caprivianos sienten un descuido por parte del gobierno por el hecho de que el silozi sea cooficial y se enseñe en las escuelas frente a la nula atención que están recibiendo sus lenguas maternas, que oficialmente tienen el estatuto de “sociolectos” o dialectos. La cuestión lingüística y el trato que las lenguas autóctonas están recibiendo en Namibia, en relación con los dictados de su propia Constitución en materia de sociolingüística y las contradicciones fácticas que están surgiendo en las políticas públicas representa un campo de estudio de máximo interés en la actualidad de este país austral (apéndice 9).

|  |   |
|--|---|
| Primera parte: de 8 a 10 horas         | Llegada: invitados y público<br>Presentación de los indunas <sup>18</sup><br>Invitados de honor<br>Llegada de la reina <sup>19</sup> y su corte<br>Aparición del litunga –rey- y su corte<br>Bandera tradicional<br>Himno nacional e himno de la Unión Africana   |
| Segunda parte: de 10 a 13 horas        | Devoción: lectura de las Escrituras y rezos<br>Coro de la UNAM (Universidad de Namibia)<br>Se incide en la bienvenida del antiguo rey ( <i>senior</i> induna)<br>Procesión de Lusata<br>Coro de adultos: “Nuestra Historia”<br>Representantes del gobierno<br>Danzas: grupo de “Sipelu”<br>Discurso dirigido al rey<br>Danzas: grupo de “Pela”<br>Ofrendas y regalos al litunga<br>Acción de gracias: personalidades designadas |
| Comida: de 13 a 14 horas               | COMIDA  |
| Tercera parte: de 14 horas en adelante | Reaparición del litunga y su corte<br>Actividad por los estudiantes de la UNAM<br>Danzas tradicionales  |

Para un observador novel, todo el evento se sucede en medio de bastante confusión frente a este aparente orden (“El khuta es como un gigante, preñado de gente ululando y gesticulando con salvaje pasión. Varios dignatarios llegan y se mezclan en un mar de gente mafwe”; Mahlangu 2006<sup>20</sup>); resulta difícil seguirlo todo, comprendiendo cada momento y cada situación, sin que otro observador ducho no guíe la propia atención del visitante. Todo el evento es bilingüe: cada discurso, declaración u oración (salvo los cantos tradicionales, en inglés los del coro de la universidad, en silozi los tradicionales) se eleva en silozi y se traduce simultáneamente al inglés, como expresión fiel de la misma situación sociolingüística de la región (apéndice 9).

Según mi observación, se puede agrupar los distintos tipos de actos realizados en tres grandes conjuntos: en primer lugar, los discursos y arengas políticos y rezos religiosos, es decir, lo que tiene que ver mayormente con la *comunicación oral*; en segundo lugar, las danzas y cantos, vinculados principalmente con la *comunicación física y artística* (es decir, la transmisión del mensaje de Lusata mediante vías primordialmente físicas, de psicomotricidad, y artísticas); en tercer lugar, los desfiles de ofrenda y homenaje, representantes de un tipo de *comunicación* eminentemente *simbólica*. Se ha de aclarar que, como es evidente, todo tipo de comunicación resulta finalmente mezclado en una única presentación holística de la misma; por supuesto que los cantos son también simbólicos o que los desfiles y actos de ofrenda poseen igualmente un soporte físico. Así,

<sup>18</sup> Es el nombre en silozi para designar a los jefes, por debajo del litunga, el rey, también llamado en inglés “chief” (no “king”). Inmediatamente por debajo del rey, en la escala de mando, se sitúa su llamado “ngambela”, según una de mis interlocutoras equivalente al primer ministro (si el rey fuera el presidente, jugando con esta metáfora) y, finalmente, les siguen los indunas, los “ministros”, jefes de los distintos poblados.

<sup>19</sup> A pesar de su indudable interés desde un enfoque de género, no se ha reseñado de modo especial la presencia y significación de la reina; como todo estudio, necesariamente se ha realizado un “sesgo” de la observación y de la realidad presentada para su posterior análisis, y la perspectiva de género no constituye uno de los objetivos de este trabajo. Queda anotado para posibles profundizaciones venideras.

<sup>20</sup> Cecil Mahlangu es un *freelance* zimbabweano que reside desde hace dos años en Caprivi y publicó recientemente una breve crónica o relato del evento en la página web Namibia [www.flamingo.org](http://www.flamingo.org), como puede consultarse en la bibliografía. Como yo misma, fue testigo presencial del evento, de modo que se citará en algunos momentos su texto al modo del testimonio de un observador participante más. No se indica número de páginas, aunque las citas sean literales, porque en la edición empleada del mismo –digital- no aparecen reseñadas. Todas las citas son traducciones mías del inglés de Mahlangu.

la distinción que sostengo, una susceptible de defensa entre otras seguramente, constituye aquí sólo una opción heurística y de exposición a fin de transmitir al lector o lectora con alguna claridad los puntos más importantes observados aquel día.

Aclaro igualmente que el orden que acabo de exponer de los “tipos de actos” observados no se corresponde cronológicamente con el real del orden del día, como se puede comprobar más arriba en la programación; bien al contrario, se iban alternando actos de distinto tipo e incluso se practicaba una combinación “interna”: durante los desfiles de homenaje y ofrenda los distintos “presentadores” o locutores continuaban hablando, de modo que los discursos se mixturaban así, en cierta manera, con las danzas o los desfiles.

### 2. 3. Discursos: la religión y la política, el cielo y la tierra, lo invisible y lo visible

Los discursos políticos –porque son, por ende, *políticos*- resultan de sumo interés para esta investigación. Hacen referencia directa y patente al partido SWAPO, al buen gobierno de SWAPO y a la conveniencia de que todo capriviano que se precie -mafwe en este momento que nos ocupa, evidentemente- deba guardar lealtad a SWAPO. “Secession is not the answer”, se dice literalmente en un momento dado (recordemos la mencionada cuestión de la secesión). Cada palabra está destinada a presentar la lealtad a litunga, objetivo del evento y al que por lógica se debe cada participante, como correlativa y necesariamente ligada a la lealtad a la nación Namibia y a SWAPO:

“En 1968 muchos de nuestros jóvenes fueron arrestados por rebelarse en contra del apartheid. El mismo destino impío nos golpeó de nuevo en 1999 cuando algunos de nosotros fuimos torturados y apresados por los ataques secesionistas. No queremos mirar atrás y lamentarnos. Debemos usar las cicatrices como fuente de sabiduría... **la secesión no es la solución**. Necesitamos **un compromiso eterno que nos rescatará de la mudable arena de la política**” (en Mahlangu 2006; no se explicita quién es el autor de estas palabras; se indica “un hablante”) [las negritas son mías].

El ministro de asuntos interiores lee el artículo 19 de la Constitución Namibia y declara el festival “constitucionalmente moral y legal”. La gente comienza a rezar y cantar por la cultura mafwe. Junto a los discursos políticos como forma de transmisión eminentemente oral, se ha ubicado también los rezos religiosos. Si bien el contenido y la forma son en principio distintos, deviene crucial el hecho de que se busca apoyo en el libro sagrado, la Biblia en este caso, para refrendar mensajes políticos.

Las gentes escuchan una oración a los líderes y al dios cristiano (la mayoría de la gente de la región profesa bien el catolicismo de Roma, bien la Iglesia de los Adventistas del Séptimo día) con la cabeza baja y los ojos cerrados, incluidos los presentadores que la pronuncian en inglés y silozi. También escuchan de la misma guisa el himno nacional y el de la Unión Africana, por este orden (lo traen grabado en un equipo, con banda de música, y algunas personas además lo bisbisean). El momento resulta emocionante en su gravedad, bajo el impío sol de mwimunene.

El rey es así investido por la gracia divina; un fragmento literal de uno de los discursos afirma que “la Biblia dice que la jefatura proviene de Dios”. La monarquía, pues, investida de divinidad: el rey lo es por gracia divina, y por supuesto hay un castigo legítimo – legitimado por el dios- para quien no lo asuma.

En mi opinión, esto constituye un buen síntoma de que cada pueblo puede encontrar en su correspondiente libro sagrado (e interpretarlo, claro) lo que le acomode y necesite para legitimar su statu quo, para una cosa y para la contraria... como una versión de hermenéutica religiosa sobre los sofismas griegos: evidentemente que si quisieran



defender la idea contraria podrían encontrar iguales citas en la Biblia para opuestos fines (una de las condiciones de los libros sagrados tan complejos y variados es su flexibilidad y ductilidad para con la hermenéutica del lector o lectora). No es inusual –más bien, ha sido el pan de cada día durante la historia, y lo es hoy- que se mezclen los discursos político y religioso en una alianza estratégica donde lo divino y ultraterrenal viene a refrendar, legitimar o justificar en distintos grados y medidas lo terrenal, político y pedestre. Y es que no olvidemos que tanto la política como la religión la hacen las personas, no exentas en ningún caso de particulares intereses.

## 2. 4. Danzas: el baile del espíritu

Elemento central de la celebración de homenaje que son las danzas, destinadas tanto al ensalzamiento del rey como a la preservación de rasgos culturales concretos y, finalmente, de la tradición<sup>21</sup>. Hay distintos grupos, algunos de bailarines “profesionales”, grupos formados por chicos y chicas jóvenes con atuendos hechos con pieles de leopardo, y otros grupos formados mayoritariamente de mujeres ataviadas con el traje tradicional de homenaje al rey mafwe (los colores y la tela con que la mayoría de los asistentes se tocan como muestra de respeto a la institución real y participación simbólica en el evento) (apéndice 10).

Algunas de las mujeres llevan bebés colgados de la espalda con grandes pañuelos mientras bailan; de hecho, los niños y niñas no están excluidos del evento en ningún momento: forman parte del espacio de la celebración y nadie se escandaliza porque una niña acuda llorando a refugiarse en brazos de su madre en medio de una de las danzas... la madre la tomará y seguirá bailando con ella, además de que muchas de las mujeres bailan directamente con los niños colgados de la espalda. La presencia de la infancia, en todas sus etapas, está mucho más incrustada en la sociedad que allá en occidente, donde la división y la jerarquía de los espacios públicos son mucho más restrictivas y estrictas (un bebé nunca se tiraría a los brazos de su mamá *primma ballerina* en medio de una representación en el Ballet Nacional de Madrid... y sin embargo, para el pueblo mafwe sus danzas rituales son ya no exactamente igual de importantes sino mucho más, porque no constituyen un valor meramente estético, ni desde luego denotan funciones meramente estéticas).

Tanto las danzas como los cantos que las acompañan, realizados por las mismas personas que ejecutan la danza (“Los tambores, los sonidos de marimba y el batir de los pies crean una atmósfera carnavalesca”; Mahlangu 2006), siguen una coreografía y un estilo tradicionales, reconocidos por los mismos participantes e informantes como parte de la tradición y “para preservar nuestra tradición”<sup>22</sup>, como indican algunos interlocutores. Algunas de las danzas, como el tradicional Sipelu, dramatizan el poder de la medicina tradicional a través de coreografías que emulan prácticamente pequeñas piezas de teatro simbólico a través del baile.

## 2. 5. Ofrendas y homenaje: renovando los votos

Finalmente, lo que he llamado “desfiles de ofrenda y homenaje” consiste como indica su nombre en una procesión de distintas personas y personalidades, desde los ministros presentes hasta los ciudadanos de a pie que también querían acercarse, de rodillas como

<sup>21</sup> Desde la antropología se distingue a veces entre tradición y costumbre (Hobsbawm, en Florêncio 2005: 40); sin embargo, opto por no recoger aquí esta distinción, siguiendo el uso intuitivo que mis interlocutores caprivianos presentaban de la idea de tradición, equiparándola a costumbre (o como el conjunto colectivo de costumbres, de “mores”) y viceversa.

<sup>22</sup> Entrevista con interlocutora capriviana anónima en Windhoek el 10 de octubre de 2006.

es de rigor y vistiendo el atuendo tradicional, sin levantar nunca la mirada, para mostrar sus respetos al rey.

Constituye un clásico ritual de ofrendas al Gran Hombre: danzas, música, cantos, palmas y andar de rodillas y prosternarse para mostrar el respeto; más que respeto, la *pleitesía*... rinden pleitesía entregando ofrendas simbólicas, como renovando año tras año los “votos de vasallaje”<sup>23</sup>: año tras año, con la celebración del ciclo solar, se renuevan los vínculos con el ritual sagrado de homenaje. Es *mucho más sagrado que un festival cultural*, y también mucho más político de lo que la “mera” religión pudiera sugerir... Constituye también, pues, un ritual de humillación (nótese que, por una lógica de complementariedad, la mayoría de rituales de ensalzamiento y homenaje son asimismo, por fuerza, rituales de humillación... su otra cara: cuando se ensalza a alguien de rodillas, el arrodillado se está humillando... está mostrando su inferioridad por contraste a la superioridad del otro, o de lo Absolutamente Otro, a menudo confundidos, fusionados) (apéndice 11).

## 2. 6. El rey: política y divinidad, o el espíritu encarnado del pueblo

“El jefe Mamili baja de su coche. Lleva el atuendo tradicional de piel de leopardo. El maestro de ceremonias nos ordena arrodillarnos y batir palmas [...] El jefe es poderosamente protegido por los indunas. Le escoltan lentamente hasta su trono. Entonces los guardaespaldas caminan de espaldas,... porque es un tabú para ellos dar la espalda al jefe” (Mahlangu 2006).

La llegada del rey, del litunga, en medio de una gran expectación; desfila seguido de su corte alrededor del centro del recinto donde queda delimitado el lugar de la celebración. Sobre la arena, una alfombra tejida de paja por donde los miembros de la corte que le preceden van desparramando hojas de buganvilla color rosa intenso, es el lugar por donde el rey-deidad avanzaba seguido de su séquito, mirando siempre al frente en un sumo hieratismo, sin sonreír, sin saludar, sin conversar, simplemente caminando erguido y osado hacia delante portando con orgullo el cetro simbólico de su linaje, el Lusata.

El rey, serio e incommunicativo todo el tiempo. Él no habla al público, no sonríe, no saluda... Creo que él es como un dios, hierático, como los dioses egipcios que se mantenían al margen de la realidad tangible e incluso miraban hacia el frente, rígidos e inmóviles, como en las estatuas que aún contemplamos en el Valle de los Reyes de Abu Simbel... El litunga está salvaguardado por su aura de divinidad, empuñando su cetro marfileño con la forma del tótem y cubierto por la piel del poderoso guepardo, el animal más rápido del mundo... y, como dios que es, necesita intermediarios entre él y el mundo: su ngambela (algo así como su primer ministro, el segundo de a bordo) y su natamoyo (la siguiente figura más cercana a él, pariente materno).

La actitud del litunga revela mucho acerca de su significación simbólica. El rey es más que lo que podemos entender por rey en una monarquía parlamentaria de un Estado occidental; el litunga es, por supuesto, mucho más que una figura política, aunque muchas de sus funciones sean realmente políticas en un sentido y una comprensión amplias de la política.

No. El rey, el litunga mafwe lleva en sus venas la autoridad, el poder moral y la historia de todo un linaje de antepasados reales, ancestros que se hallan presentes a través de él; al litunga mafwe no se le habla directamente sino a través de su intermediario, el ngambela;

<sup>23</sup> Para una comparación crítica entre el sistema feudal y las monarquías africanas, véase Farré i Ventura (1998); este autor explicita las notables diferencias, que superan con mucho a las ciertas similitudes, entre el feudalismo medieval francés y las monarquías de Rwanda y Burundi.

al litunga mafwe uno se acerca de rodillas y se aleja de rodillas, sin darle la espalda y cuidando de no mirarle mucho a los ojos; al litunga mafwe uno se presenta vestido con el atuendo tradicional, el proverbial chtenge (un pañuelo largo anudado a la cintura y que funciona como una falda, en el caso de las mujeres) y no se le estrecha la mano en ningún caso (como se hace con un político cualquiera), sino que se le saluda al modo tradicional regional, batiendo palmas.

El litunga mafwe es más que un rey. El litunga mafwe tiene trazas de deidad, en su hieratismo distante del pueblo y a la vez parte íntima de él a través de su sangre real donde viven los ancestros que a su vez gobernaron a los ancestros del pueblo. Esa distancia, esa superioridad no es vivida ni percibida por los espectadores como arrogancia o poder vertical ilegítimo, sino más bien como expresión de la cuasi divinidad y el honor reales. Ahí se funda su soberanía.

En efecto, el litunga no es solamente una autoridad tradicional y política. Hay algo más de religioso en él. Opera casi como una misa cristiana: celebra su festival el último domingo de cada septiembre, mwumunene; nos arrodillamos frente a él, nos prosternamos como los católicos ante la sagrada cruz, y batimos palmas (Mahlangu 2006). Su corte incluye gente de distintas edades que le ofrece regalos simbólicos sobre la bonanza y fertilidad (semillas en cestas hechas de plantas autóctonas) de esa tierra donde él es entronizado (Mahlangu 2006).

El litunga George Simasiku Mamili, en otros momentos o contextos sociales una persona absolutamente normal (una de sus hijas, que fue asimismo una de mis interlocutoras, de 22 años, trabaja en el ciber de Katima y se puede acceder a ella con toda normalidad), es tocado por un halo divino cuando empuña el cetro mafwe y viste la tradicional piel de guepardo, escoltado por los indunas y flanqueado por su corte adoradora.

## **2.7. Algunas eventualidades y el convite: el poder ostentado en la ofrenda**

El orden del día mencionado, si bien comienza con relativa puntualidad, se va retrasando sistemáticamente con el avance del día, de modo que la comida prevista para la una de la tarde se retarda finalmente a más de las quince horas, prolongándose asimismo más de una hora.

La significación simbólica del convite es crucial: la casa real mafwe convida a la gente que le honra a un banquete casi ostentoso para un lugar donde mucha gente puede sentirse feliz si come una vez al día (Caprivi es una de las regiones más pobres del país, con uno de los índices de desarrollo más bajos; cfr. "Caprivi Regional Poverty Profile" de octubre / noviembre de 2004, realizado por el gobierno namibio). Mediante la generosidad mostrada por el litunga y su corte en la invitación se verifican también su poder, su autoridad, su benevolencia, su grandeza.

Son muchos los asistentes invitados, y todos y cada uno de ellos y ellas está de hecho convidado a comer y beber abundantemente en un ofrecimiento realizado por el rey y organizado, cómo no, por las mujeres: cantidades ingentes de comida diversa (arroz y pastas condimentados con verduras y distintas salsas, ensaladas diversas, varios tipos de carne –res y elefante-, pescado asado del Zambebi, bebidas variadas –agua, refrescos, cerveza-, etc) se ofrecen a los invitados, que aguardan su turno formando una fila, bajo unas carpas habilitadas para tal fin (apéndice 12), donde largas mesas con sillas son ocupadas sucesivamente por tandas y tandas de participantes hambrientos, tras tantas horas de espera y tanto calor.

No hay sitio en las sillas y mesas para todos y algunos comen de pie o sentados en el suelo, disfrutando las generosas cantidades de comida servidas por las mujeres. Es



evidente que esta invitación colectiva anual realizada en nombre del rey está destinada al ensalzamiento del mismo a través de una ostentación que beneficia al “pueblo”, al modo del clásico antropológico *potlacht*.

Después del prolongado momento de la comida, se continúan las celebraciones como una repetición de los momentos matinales. La intensidad y duración del día de Lusata queda bien patente.

Por último, cabe reseñar el interesante dato de que todo el evento es filmado en su totalidad por varias personas; más tarde se trabajará con esas grabaciones para montarlas y editar los vídeos en formato cd (finalmente salen cuatro cd, porque son muchas horas de duración), venderlos y difundirlos en distintos lugares, uno de ellos el ciber de Katima Mulilo, Digitech, donde yo misma pude adquirirlos algún tiempo después. Esto es bien relevante porque constituye una muestra más de la asombrosa mixtura entre lo más tradicional (aunque, como sabemos, siempre re-inventado) y lo más moderno, en cierto sentido, que se pone a la orden y servicio de lo primero, acaso para ser su soporte.

### **3. Discusión teórica: de fiestas y de políticas. El *incrustamiento político***

#### **3.1. La fiesta como evento político: de qué política hablamos**

“La fiesta es una traducción compleja de la sociedad”  
(Alencar Chaves 2003: 32)

Mi intención fundamental es mostrar cómo la fiesta estudiada, el festival cultural Lusata, puede abordarse desde la concepción de las fiestas como significantes políticos clave; es decir, la conexión entre la celebración festiva estudiada y las implicaciones y funciones de índole político que, a mi entender, desempeña claramente. De hecho, en el seguimiento del evento se ha comprobado cómo el contenido político explícito (presencia de ministros del partido en el gobierno, discursos políticos) constituye una parte notable y central. Sin embargo, voy a esforzarme también en el énfasis del contenido político más implícito, lo que en Lusata había de político disfrazado, acaramelado, suavizado, incluso simbólicamente transformado, y ello retomando aquella concepción de la política esencial como todo lo que tiene que ver con la gestión pública.

Este ejercicio nos ilustrará en la exposición de la noción de *incrustamiento político*<sup>24</sup> que defiendo aquí: el incrustamiento político se comprobará en Lusata, que es la fiesta del khuta, la institución tradicional de autoridad. Es en Lusata donde se condensan los significados políticos simbólicos del khuta; así que, al fin, será en el khuta mismo -y más primordialmente- donde podremos tomarle el pulso a lo que realmente significa el incrustamiento político en esta región africana.

Pero vayamos por partes. Constantemente se habla de política y de fiesta en este texto. ¿Qué noción profunda de ambas nos está guiando?

---

<sup>24</sup> A estas alturas se ha de decir que, hoy por hoy, el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española no contempla el término “incrustamiento” sino el de “incrustación”; sin embargo, y dado que tal traducción, “incrustamiento”, del término en inglés “embedded”, es empleado habitualmente en los manuales en castellano, he optado por mantener esta versión –cuyos matices prefiero a la de “incrustación”, ya que “incrustamiento” parece referir en mayor medida a un proceso, a un *algo procesal*, mientras que la primera parece apelar a algo acabado. Dicho sea de paso, defiendo siempre el empleo de neologismos si son comprensibles y útiles para el interlocutor, y si se emplean para suplir una insuficiencia conceptual de los vocablos disponibles; al fin y al cabo, las nuevas palabras son alumbradas cuando hay ideas nuevas aún huérfanas de nombre.

Desde la tradición occidental suele haber ciertos nombres propios poderosamente asociados a la **política**, como los de democracia parlamentaria de partidos (recordemos que la democracia de partidos es distinta de otros tipos posibles de democracia; Manin 1997). Sin embargo, si nos retrotraemos a las primeras nociones de política que aportaran nuestros presuntos “padres culturales”, Sócrates, Platón, Aristóteles, los sofistas... encontraremos una idea mucho más esencial y acaso también mucho más precisa: política son los asuntos de la *polis*, de la ciudad, del pueblo; república, *res publica*, significa literalmente “las cosas (o asuntos) pública (/os)”. De ahí nacerá y se aposentará, recreada a lo largo de los siglos posteriores, la concepción socrática de la política como una cuestión popular, abierta al pueblo, sometida a la discusión y la sanción del mismo - su “merecido” protagonista- y opuesta en fin a la política como *techne*, como técnica y saber de unos pocos expertos (la que en cierta medida, teñida con ciertas dosis de la anterior, imprime nuestra democracia indirecta de hoy; no olvidemos que, cuando se propone este tipo de sistema representativo por primera vez en el siglo XVIII, constituye una *alternativa* a la democracia y no una versión de la misma; Manin 1997).

Por otro lado, la antropología política lleva ya muchas décadas, siglos incluso, deconstruyendo y recreando la idea de política desde su abordaje, concepción, gestión y vivencia en culturas -y matrices culturales- distintas de occidente; hoy ya deviene imposible, teniendo en cuenta lo anterior y en el contexto inexorable de la globalización, ignorar esos otros significados cuando se trata la cuestión, al menos desde ciertos foros y espacios (como esta palestra desde donde hablo) (Lewellen 2000 [1983]).

La idea de política que aquí se maneja pretende ser muy esencial, regresando tanto a esa sabiduría clásica (me niego a llamarla “clásica *occidental*”, aunque así esté establecido, por muchas razones: las conexiones entre aquel mundo y el mundo oriental -Asia Menor estaba en la actual Turquía, sin ir más lejos-, incluso más atrás, el mundo africano egipcio, son demasiado notables, y pienso que asociar la tradición clásica de un modo tan exclusivo con la cultura occidental no es sino una muestra más de sus exacerbados etnocentrismo e imperialismo simbólico, por así llamarlo), como a las necesarias revisiones desde la antropología social y cultural desde el siglo XIX (ahora no es momento de repasarlas, sin embargo): la política como todo lo relativo a la vida pública de una comunidad (sociedad, pueblo...), con su gestión colectiva, con el conjunto de significados que informan su sanción pública, su capacidad de articular una autoridad legítima y una estructura de poder.

En palabras de Alencar Chaves:

“la política como totalidad inclusiva y afectiva, en la reunión indiferenciada de hombres y mujeres concretos, en su expresividad tangible, corpórea, y no la abstracción supuesta en la idea contractualista; la política como relación moral que vincula personas, como la contradicción fundamental dada por una igualdad de substancia, en términos morales, una diferencia substantiva inscrita y sensible en la singularidad individual, y una jerarquía implícita en la relación social” (Alencar Chaves 2003: 66).

Esa es la política “incrustada” que vamos a encontrar en Lusata y, por ende, en el khuta; una política viva, humana, cultural, transpolítica... una presencia de lo político que nos cuestiona hasta el fondo la noción misma de política, y que obliga a repensar muchas de nuestras categorías.

Por otro lado, discutir sobre qué sea la política nos obliga a cuestionarnos la naturaleza de su relación con el poder. Acaso el poder sea la médula espinal de la política, su factor estructurante, pero no sucede al contrario: el poder no puede equiparse absolutamente a la política. No todo poder es político, al fin, sino que “el poder se vuelve político cuando implica el dominio de las relaciones mando-obediencia en el ámbito de la totalidad de la sociedad” (Lapierre, en Florêncio 2005: 34). Sí hay, sin embargo, un común denominador

a todo poder efectivo: la creencia en su legitimidad, he ahí la “esencia de la verdadera autoridad” (Lapierre, en Florencio 2005: 34).

La otra palabra mencionada recurrentemente, y motivo o pretexto etnográfico además de esta disertación, es la de *fiesta*. ¿Qué noción de fiesta, pues? La fiesta da lugar a una conjunción de representaciones y prácticas, vehiculando mensajes cargados de sentidos: “la fiesta [como hecho etnográficamente relevante] es una traducción compleja de la sociedad, mezcla de lo que es con lo que debería ser, obra social abierta a interpretaciones [...] es el fenómeno que condensa representación y práctica, el rito” (Alencar Chaves 2003: 32).

La fiesta establece asimismo una relación dialéctica con la memoria histórica (y no olvidemos que la memoria histórica sirve de colchón y diccionario a los intereses políticos de todo presente); a través de la fiesta se recupera el pasado colectivo, el “pasado mítico” (Comaroff y Comaroff 1993) se hace presente; a través de la fiesta se anticipa el futuro, mediante las *desiderata* y declaraciones de intenciones colectivas con las que se exhorta al pueblo; aunando pasado y futuro en el nudo gordiano del presente ritual, se logra un tiempo denso (acaso el tiempo estructural lévi-straussiano), un presente ritual denso donde (también) se incrustan la política, la identidad colectiva, la memoria histórica... todas ellas indiscernibles en ese fenómeno festivo, como partes que dan lugar a un todo que es más que la suma de ellas pero que, en este ejercicio heurístico, podemos legítimamente desagregar de tal modo.

Y ¿dónde, pues, hallamos el preciso nudo gordiano entre política y fiesta? Para esto, la aproximación de Alencar Chaves al abordaje de la fiesta como evento político (ella en el marco brasileño) resulta crucial; en las fiestas se reconoce de inmediato cómo se hace efectiva la potencia de la sociedad manifestada como acción política:

“la fiesta realiza la política como evento colectivo y permite el reconocimiento de la figuración y presentización de un espacio político con características propias” (Alencar Chaves 2003: 26); “en la fiesta se encuentra, de hecho, la conjugación de la política en sus más variadas acepciones [...] La fiesta, hecho social pletórico inscrito en una singularidad histórico-cultural, posibilita la lectura de la política en el contexto [...] La fiesta, como expresión y realización política, evento, *hace* política” (Alencar Chaves 2003: 66); “La fiesta es una unidad que restaura el sentido de totalidad simbólica, haciendo patente como acontecer en el tiempo la impresionante capacidad creadora de lo social” (Alencar Chaves 2003: 67).

Yendo más allá incluso, podría decirse que acaso si el contenido político fuera más evidente, visible, notable, más explícito y menos implícito, hasta se perdiera su eficacia simbólica, su mismo *calado* político; es decir, tal vez paradójicamente, para que cale más el mensaje político, convenga que no sea tan abiertamente político sino que se exprese de ese modo “incrustado”, y que sea así como se hinche de significado para las personas, para los actores sociales implicados.

### 3.2. Lo político explícito e implícito en Lusata: *litaba za naha*

“Enseña a los jóvenes sobre el poder de los huesos y no te lleves ese conocimiento a la tumba” (traducción mía de la traducción que Matjila hace a su vez del silozi “Mu lute bana ba mina kaza linkau, mu sike mwa kutela ni zona kwa balimu”; Matjila 2006).

<sup>25</sup> Todas las citas de Alencar Chaves son traducciones del portugués realizadas por la autora.



“Durante el himno nacional, la bandera mafwe ondea junto a la bandera nacional. Es placentero ver al pueblo mafwe sintiéndose absolutamente tan absolutamente sintonizado con Namibia” (Mahlangu 2006).

Uno de los elementos políticos explícitos cruciales en las largas horas de la celebración de Lusata, además de la presencia de algunos ministros (apéndice 11), fueron los altamente politizados discursos, pronunciados en inglés y silozi, acerca de la secesión, la unidad nacional y la conveniencia de la cooperación entre el khuta y la política nacional.

Tomando siempre en cuenta la recomendación de Epicleteo, consideremos algo elemental: cómo se dice “política” en silozi, la *lingua franca* de la región (¿qué palabras se utilizan para decir “hacer política”?; Bayart 1989: 321), y en la que se pronuncian tales discursos (además del inglés). “Política” puede referirse en silozi como “lipolitiki”, lo que claramente no es más que una versión del inglés “politics” (igual que “pensions” se dice “lipensih”; existen muchos anglicismos de ese tipo). Ahora bien, existe otra palabra autóctona para designarla: “litaba za naha”, literalmente “los asuntos o historias de nuestro país”<sup>26</sup>.

Lo peculiar del asunto es que mis interlocutores afirman de modos varios y profusos que la institución khuta *no es política*, que no es “lo político-lejano” –en la distancia, como se percibe por muchos y muchas lo que se asocia a la idea de política- sino “lo cultural/tradicional-cercano”; así, se va pergeñando las categorías de lo lejano y lo cercano asociadas a las percepciones locales sobre *lo que es político* y lo que son *otras cosas no políticas* (yo diría mejor transpolíticas: tienen de político, explícito e implícito como vengo diciendo, pero no se quedan sólo en eso):

“Respeto más...al khuta porque es más como una cosa cultural, sabes, es más una cosa que... una cosa que te enseñan cuando aún eres pequeña, cuando te acerques al khuta tienes que estar vestida así, cuando estés en el khuta tienes que estar así, sabes, así que, es una cosa... tú aprendes esas cosas cuando eres muy pequeña, simplemente está ahí en tu cabeza, tú simplemente lo tienes ahí grabado, así que es mucho más trascendente para ti con los khutas que... que con los políticos, porque con el político, sabes, ¡¡es demasiado difícil!!, sabes, encontrarse con él, y contactar y... mostrar todo ese respeto. Pero con los khutas, como es un lugar pequeño, tú puedes ir en cualquier momento [énfasis] y entonces... sí, tienes que practicar esas cosas, como cuando te encuentras con tu induna, si el induna te llama, tienes que ir a allí de un... de un modo muy respetuoso. Así que, al menos, es algo con lo que he crecido, más que, sabes... [silencio], respetar a un político, porque... no me enseñaron cómo respetar a un político [...] Sí, sí, la mayoría, porque, sabes, estos festivales, sabes, si tienes que ir... que ir al jefe para algo, tú tienes que ir directo y..., hay ciertas cosas que tienes que hacer. Así que es como que... vale, sabes, te sientas y otra gente te dice... cuando alguien se acerca al jefe o al induna, tiene que hacer esto, eso y lo otro, definitivamente esta y... sabes, es algo de la cultura con lo que tú te crías” (interlocutora capriviana anónima; entrevista realizada en Windhoek el 10 de octubre de 2006)<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Comunicación personal de John Lilemba el 15 de agosto de 2006 en Windhoek.

<sup>27</sup> Se podría ir salpicando el texto en mayor medida con una gran cantidad de citas (oportunas al hilo de lo que se defiende, ya que del material etnográfico se han obtenido estas conclusiones) recogidas de las entrevistas en profundidad (22) realizadas durante mi primera estancia de campo en la región, pero no contamos con espacio suficiente para ello, además de que ello forma parte de mi actual investigación en curso, aún sin resultados definitivos –al menos por un tiempo- ni publicados. Se ha escogido esta larga cita en concreto porque muestra de forma muy intuitiva lo que pude conocer como una sensibilidad general, al menos durante el tiempo que estuve allí y con las personas que traté. Las entrevistas fueron realizadas y grabadas en inglés, idioma oficial de Namibia y del que los ciudadanos caprivianos poseen una alta competencia; después se transcribieron con literalidad y ahora se presentan las traducciones directas al castellano de la misma autora.

Sin embargo, los hechos nos dan indicios diáfanos de que el khuta es, más bien, una extraña versión refinada y tradicionalmente recreada de la política con todos sus elementos más modernos y contemporáneos. Así, uno de los vectores principales de los discursos -diré casi míticos políticos- es el de la nacionalidad-paraguas (“umbrella”, según una de mis interlocutoras<sup>28</sup>), la idea germen de la unidad en diversidad: aquí está la clave de Lusata, acaso mucho más que cualquier otro elemento (y también por ello se invierten tantos esfuerzos y recursos en él): Lusata como cohesionador social, también de lo nacional y lo local, de lo local en lo nacional y, en tanto que todo esto, como crucial generador de capital social<sup>29</sup>.

Otro vector (*político / trans-político*) fundamental, o casi mejor dicho *una parte* del anterior vector, es el reconocimiento en los discursos de los héroes caprivianos de la liberación nacional, la recuperación de la memoria histórica, ese eje axial de la cohesión social y el sentimiento de pertenencia. Así, es palpable cómo de la unidad en la diversidad se pasa al reconocimiento de los héroes locales y cómo todo ello suma en el capital social.

Los discursos pronunciados constituyen, pues, todo un alegato político de unión nacional; se aduce literalmente que “la secesión no es la solución” (“secession is not the answer”, una apelación directa al rechazo de las ideas secesionistas que estallaron en 1999 y que aún colean hoy en la forma del revivir del partido independentista UDP, cuyo líder, Muyongo<sup>30</sup>, vive en Dinamarca en régimen de asilo político y mantiene contacto habitual con sus seguidores namibios), así como al término “Itenge” para denominar Caprivi (nombre precolonial de la zona perteneciente al imperio Buluzi; Itenge ocupaba también partes del sur de las actuales Zambia, de Botswana y de Zimbabwe, y a menudo es el término denominador que reclaman los secesionistas para Caprivi).

Elemento político más implícito es la función crucial en Lusata de la reproducción social: “Todo en Lusata es tan original como la cultura en sí misma”, y nada se ha copiado ni ha perdido un ápice de su diferencia, afirma Matjila (2006). Los jóvenes pueden estar seguros de que su futuro se salvaguardará en “las virtudes, leyes y orientaciones personificadas en el poder de Lusata, para hacerlos orgullosos, ilustrados y leales namibios” (Matjila 2006). Esta frase resulta altamente ilustrativa de estos objetivos políticos que se trata de visibilizar aquí: en estos momentos el objetivo político de Lusata es el *conectar*, como dice Mahlangu (2006), *a los caprivianos mafwe con Namibia*, a través de la vinculación de la lealtad al rey con la lealtad al Estado. No siempre fue así, no siempre las autoridades tradicionales se aliaron con el Estado, ni durante la colonia ni durante los años de independencia desde 1989; de hecho, la gran mayoría de las personas que apoyan las ideas secesionistas y que participaron en el levantamiento de 1999 pertenecen a la etnia mafwe, y con el nuevo rey Mamili ha habido un viraje evidente en lo que a lealtades político-gubernamentales se refiere<sup>31</sup>. Todo esto es buena muestra

<sup>28</sup> Entrevista en Katima Mulilo el 21 de septiembre de 2006.

<sup>29</sup> Cfr. Robert D. Putnam, James Coleman y Pierre Bourdieu (Rist, en Kliksberg y Tomassini (2000: 138), Paul Dekker y Eric Uslaner (2001), George Yúdice (2002), Alejandro Portes (1995, 2000) o Antonella Picchio (1999).

<sup>30</sup> Albert Mishake Muyongo no es sólo un líder político sino que tiene sangre real: pertenece a uno de los linajes reales de Caprivi. Es evidente que esto tuvo peso a la hora de conseguir seguidores, como muchos de mis interlocutores e interlocutoras me han expresado. La palabra de Muyongo no es sólo la palabra de un político, sino que viene automáticamente refrendada por su estirpe (y dejando a un lado el hecho de que Muyongo sea, reconocidamente, una persona de grandes carisma e inteligencia); sea o no racional, la tradición siempre ha legitimado y lo sigue haciendo (Weber, en Florêncio 2005: 42).

<sup>31</sup> “Esta gente, esta gente de los masubiya pertenecen a SWAPO y esta gente de los... mafwe son del otro lado, esto es lo que la gente dice. Pero sabes ahora... lo hemos visto... la gente de este lado, incluso si... incluso si votan a SWAPO, su jefe [rey] anterior... se fue con Muyongo así que tal vez este nuevo jefe actual... él sea... tal vez él tiene algún un puesto político, tal vez lo puso ahí SWAPO [...] así que... es el que organiza todas estas cosas, y dice “vosotros, mi pueblo, tenéis que votar a SWAPO”, mediante vías...

de que la “inamovible” tradición secular, como se afirma (cuando sabemos que data de 1981, *stricto sensu*), obedece a lógicas, praxis y contextos sociopolíticos candentes como cualquier otro evento social que se precie.

Sin embargo, como cualquier celebración ritual, forma parte intrínseca de ella la vocación, la autoconciencia y la autopercepción de *prolongación en el tiempo*: la esencia de la tradición subsiste en la fe en su inamovilidad. Esa reinención *cuasi* inconsciente, tan cacareada ya (Hobsbawm y Ranger 1996), no es nueva ni el corazón de África negra ni en el de las solsticiales hogueras de San Juan en el Mediterráneo, y jamás restará un ápice de veracidad y respetabilidad a la celebración en sí.

La misma noción de la tradición (Florêncio 2005: 37), y asumiendo todas sus revisiones contemporáneas, constituye un elemento del que existe una clara *consciencia social* en Caprivi; es decir, los mismos interlocutores caprivianos con los que yo traté utilizan con frecuencia el término, el apelativo “tradicional”, para hablar de sus khutas como autoridades tradicionales y para hablar de sus bailes o atuendos –chtenge, por ejemplo, en las mujeres- como tradiciones propias. Presentan, dicho de otro modo, una clara asimilación de este concepto, aunque sea evidente que una revisión analítica y excéntrica de ello (digamos foránea, digamos *etic*) ponga de relieve que, como en cualquier lugar del mundo, esa tradición se halla en constante re-inención y re-visión<sup>32</sup>.

Finalmente, las tradiciones acaban operando más como coordenadas de significado de una cultura, convenciones de las que forma parte intrínseca, en su propia definición, el hecho de considerarlas antiguas, refrendadas por su antigüedad y por la mirada de los ancestros (los “tiempos inmemoriales” weberianos, el tiempo reversible de Lévi-Strauss; en Florêncio 2005: 37). Y son coordenadas en el sentido de *cosmos*, de orden, de elemento que, con sus características propias, es creado por la necesidad humana de cultura, de ordenamiento del caos de significados que representa el mundo: para imponer un cosmos, un orden a la realidad multifacética, para generar comprensión, una guía de significados vitales, un vocabulario básico para la vida.

El festival anual Lusata se celebra, según la interpretación de los propios mafwe, para promover la idea y el sentido de la unidad en diversidad, y para recordar que la fundación de la alianza mafwe descansa en héroes y reyes ya desaparecidos; así, se reconoce la continuación de los instrumentos culturales de aquellos que siglos atrás los hicieron crecer (Matjila 2006). En este contexto, el rey mafwe deviene símbolo de la unidad de su pueblo, habiendo aunado varias tribus en una sola unidad coherente desde tiempos inmemoriales; se unen tres árboles distintos para formar uno, asegurándose que “la unidad permanecerá, la división caerá” (Matjila 2006).

Asimismo, sucede la personificación simbólica en el litunga de los valores culturales, de su misma permanencia, del recuerdo del pasado colectivo y la seguridad de su perpetuación futura (hallamos, por tanto, simbólicamente representados en él personas, hechos históricos, lengua, elementos culturales... todo ello revestido de la pátina de divinidad, de respetabilidad que emana el litunga):

“Las categorías nativas, encarnando valores y sintetizando modos de convivencia, confieren veracidad etnográfica al concepto de personalismo. Además de eso, la persona política, encarnada por el bueno político / buena persona y representada por el político

---

pacíficas o algo así, no lo sé” (interlocutor anónimo, entrevista realizada en Katima Mulilo el 16 de septiembre de 2006).

<sup>32</sup> “[...] las funciones ideológicas y políticas justifican usualmente la persistencia de los mitos y de las imágenes [...], pero son sobre todo las alteraciones que las imágenes sufren a lo largo de los años, aunque sean pequeñas, las que les permite sobrevivir” (Ferraz de Matos 2006: 254) [la traducción del portugués es mía].



profesional, corrobora etnográficamente la relación conceptual establecida entre personalismo y estado patrimonial” (Alencar Chaves 2003: 25).

La sacralización de las autoridades tradicionales, al fin, se consubstancia con su relación privilegiada con los espíritus de los antepasados, anteriores jefes, y se substantiva en dos procesos complementarios: el de la legitimación y el de la continuidad reproductiva (Florêncio, 2005: 17).

Es evidente que Lusata constituye una profunda expresión cultural, un ejercicio hondo de re-creación cultural que borda el sentimiento de pertenencia de un pueblo; mas, al tiempo que es cultural, se revela profundamente político: las palabras del discurso, la presencia de políticos institucionales, el reforzamiento perenne de la autoridad (si bien esa autoridad sacralizada de la que hablamos), todo ello son elementos políticos de la fiesta, destinados a una cohesión social *no sólo* cultural y tradicional, y destinados a alentar un sentimiento de lealtad no sólo al litunga sino a eso tan abiertamente político como es el partido político SWAPO, en las arengas pertinaces de los discursos.

Una vez más, la lealtad a la nación Namibia, que apoya al litunga que está “convocando” la fiesta, y en cuyo honor se realiza, se traduce en la lealtad al partido SWAPO. La sola imagen de los ministros arrodillándose ante el litunga, prosternados y ofreciendo presentes simbólicos, vale más que mil palabras, como dice un viejo refrán: es muestra física del hermanamiento entre la autoridad tradicional, todo eso que representa “lo cultural”, “mi tradición”, para tantas personas, con ese otro gran flanco o polo del paisaje sociopolítico namibio actual, que son los representantes institucionales de *esa otra política* (lo que los agentes sociales de facto llaman, *designan como política*, diferenciándola de sus líderes tradicionales, mucho más allá de la “mera” política), también namibios sin embargo, también con mucho que decir (y mucho que influir, y mucho que denotar), y que vienen a hacer ese otro tipo de política que, en buena medida, representa la política venida de fuera, nacida en otro lugar: la democracia representativa occidental.

Es decir, nos hallamos con los elementos políticos explícitos, como la presencia de ministros y la apelación directa al partido SWAPO (salvaguada de esa nacionalidad paraguas; por ende, salvaguada de la propia identidad mafwe), y a la vez con elementos políticos (y de *finalidad política*) implícitos, acaso más sutiles, que adoptan mayormente un ropaje y una forma culturales, relativos a la tradición e incluso *cuasi* divinos, como observamos en la figura del litunga.

Esta diferenciación, sin embargo, que se expone entre lo político explícito y lo político implícito, obedece a su vez a una mentalidad occidental, una mentalidad que separa lo político de otros elementos no políticos. Y el hecho es, por otra parte, que la realidad compleja que nos topamos en Lusata (y en la institución khuta) no es susceptible de desagregarse sino que se presenta como un hecho “total”, donde aquellos agregados constituyen bucles recursivos, rizomas, *embruclamientos recursivos* como diría Morin (1995).

Para comprender eso, pensemos desde la noción de incrustamiento político.

### 3.3. Aproximación heurística<sup>33</sup> al incrustamiento político: una aventura epistemológica

<sup>33</sup> La definición que el Diccionario de la Real Academia de la Lengua nos ofrece de heurístico es: “heurístico, ca. (Del gr. εὐρίσκαιν, hallar, inventar, y -tico). 1. adj. Perteneciente o relativo a la heurística. 2. f. Técnica de la indagación y del descubrimiento. 3. f. Busca o investigación de documentos o fuentes históricas. 4. f. En algunas ciencias, manera de buscar la solución de un problema mediante métodos no rigurosos, como por tanteo, reglas empíricas, etc”. Pienso que es útil aproximarnos a cualquier estudio

“Respeto más al khuta porque es la cultura donde te crías [...] No me enseñaron cómo mostrar respeto [tratar] a un político”.<sup>34</sup>

“Lo político no es solamente la expresión oficial de la sociedad; es también su expresión idealizada” (Balandier, en Florêncio 2005: 33).

La noción de incrustamiento económico (en inglés “embedded”) desarrollada por el analista húngaro Polanyi es hoy un clásico en las disciplinas sociales. Resultaría casi ocioso detallar aquí su teoría pero, para los objetivos propuestos, convendría al menos recordar unas pinceladas de lo que hace único el pensamiento de Polanyi.

Karl Polanyi revolucionó la idea del significado real de “lo económico”, afirmando que la fuente de la economía real es la economía empírica, definida como actividad institucionalizada de interacción entre la persona y su entorno, y que da lugar a un suministro continuo de medios materiales de satisfacción de necesidades. Mercado, pues, es el lugar donde se efectúa el intercambio; aquél e intercambio aparecen juntos: el intercambio es la relación económica y el mercado es la institución.

Polanyi advierte cómo el capitalismo mercantil había dado como resultado que la esfera de la producción económica funcionara de un modo mucho más independiente de otras esferas de acción e interacción social, en comparación con épocas precapitalistas. Así, según Godelier:

“[...] Polanyi constata –acudiendo simplemente a hechos empíricamente comprobados– que el proceso económico puede “imbricarse e incrustarse”, en distintos momentos y lugares, en las más diversas instituciones, como el parentesco, la política y la religión, instituciones que no son solamente “económicas”, [es decir] dedicadas a proporcionar, de manera continuada, los medios materiales” [...] primordial no olvidarse de este aspecto no económico, porque la religión y el gobierno pueden ser tan importantes para la estructura y el funcionamiento de la economía como las instituciones monetarias o la disponibilidad de herramientas y máquinas que alivien la dureza del trabajo” (Godelier 1974: 16).

Voy a tratar aquí de hacer ver a la lectora o lector la utilidad de la analogía de un modo intuitivo, ahondando más tarde en su meollo. Consideremos en primer lugar la siguiente frase de Godelier: “Según Polanyi, la economía, al organizarse totalmente sobre la base del mercado, se había separado radicalmente de otras instituciones sociales y, estableciéndose aparte, había obligado al resto de la sociedad a funcionar sometiéndose a sus propias leyes” (Godelier 1974: 10)

Ahora, consideremos el interés de cambiar la sentencia como sigue: “la *política*, al organizarse totalmente sobre la base de [*el Estado-nación / la democracia parlamentaria de partidos / la separación de poderes*], se había separado radicalmente de otras instituciones sociales y, estableciéndose aparte, había obligado al resto de la sociedad a funcionar sometiéndose a sus propias leyes”.

Del mismo modo que Polanyi aborda la economía como actividad institucionalizada (Polanyi 1980: 298), podemos ahora abordar la política en tanto que tal, y ahondar en los *significados de lo real y lo formal en lo político*, como hiciera Polanyi con lo económico (Polanyi 1980: 291):

“La relación entre la economía formal y la actividad económica humana es, en efecto, contingente [...] La fuente de la concepción real es la economía empírica. Esta puede definirse brevemente, sin demasiada precisión, como una actividad institucionalizada de interacción entre el hombre y su entorno que da lugar a un suministro continuo de medios

---

desde esta heurística y con estos fines, y es de este modo como se aventurará la noción del incrustamiento político, o bien la versión política de la fabulosa y proteica noción creada por Polanyi.

<sup>34</sup> Interlocutora capriviana anónima; entrevista realizada en Windhoek el 10 de octubre de 2006)<sup>34</sup>.

materiales de satisfacción de necesidades [...] La economía, pues, es una actividad institucionalizada” (Polanyi 1980: 293); “La economía humana, pues, está integrada y sumergida en instituciones de tipo económico y extraeconómico. La inclusión de estas últimas es vital. En efecto, la religión o el gobierno pueden ser tan importantes para la estructura y el funcionamiento de la economía con las instituciones monetarias o la disponibilidad de herramientas y máquinas que simplifiquen el trabajo. El estudio del lugar cambiante que ocupa la economía en la sociedad no es, pues, más que el análisis de cómo está institucionalizada la actividad económica en diferentes épocas y lugares” (Polanyi 1980: 195).

La noción de incrustamiento económico tampoco es huérfana en sus orígenes; Godelier resalta, por ejemplo, sus raíces ya en Evans- Pritchard (Godelier 1974: 17), en su monografía sobre los nuer de 1940; asimismo hallamos rastros en Gauss, Tönnies, Morgan, Marx, Hegel, incluso Aristóteles, como el mismo Polanyi remarca (Polanyi 1976).

Ahora, con la idea comparativa o analógica de *incrustamiento político* no se hace asimismo sino dar cierto nombre a una idea y una percepción bien antiguas en la antropología, y es el hecho de que, hasta el desarrollo de la estructura estatal, la esfera de lo político no se hallaba delimitada de un modo tan nítido respecto a otras unidades sociales (cfr. Bailey, Cohen, Balandier; en Lewellen 2000) (cfr. idea de la occidentalización del Estado, en Badie 2000) (apéndice 13). Se ha empleado el motivo de Lusata como pretexto para indagar y corroborar esta idea, en la fusión que presenta de evento festivo y cargado de significación política –implícita y explícita-, según una noción de política amplia y rica, *incrustada*, pues. Sin embargo, lo que hace de Lusata un exponente de este tipo de “incrustamiento político” es la institución que lo motiva y que es su protagonista último: la autoridad tradicional local, el khuta. En tanto que en el khuta está representado tal incrustamiento, Lusata deviene exponente del mismo. Así, en los próximos puntos se tratará de justificar por qué el khuta constituye un emblema significativo de incrustamiento político.

### **3.4. El khuta en Caprivi y el incrustamiento político (o la política incrustada versus la separación de poderes) [Aproximación empírica]**

Ya Weber distinguió entre autoridad tradicional y autoridad legal o racional (Florêncio 2005); la autoridad tradicional, como institución, puede ser abordada desde las corrientes neoinstitucionalistas; podría contemplarse también la cuestión desde el enfoque de la informalidad.

Igualmente, muchos analistas han señalado las funciones plurales desempeñadas por las autoridades tradicionales en la configuración actual de modelo de reproducción tradicional de poblaciones rurales, funciones éstas políticas, económicas, administrativas, simbólico-religiosas (Florêncio 2005: 265; Badie 2000).

Los diferentes khutas en Caprivi no sólo llevan a cabo la función administrativa de la ordenación del territorio (al menos, de las que son tierras comunales; así, la administración del espacio físico y visible), sino también el territorio simbólico y mental de su población (administración de un espacio mental, psicológico y moral –leyes consuetudinarias-, simbólico al fin), en tanto que los jefes representan en vida los espíritus de los ancestros (espacio de lo espiritual, del *religare*); ostentan una incólume dimensión espiritual, y en la intersección de estos tres campos se halla la “verdad” del khuta, su explicación: en esta particular intersección (apéndice 13) nace la peculiar legitimidad híbrida e incrustada del khuta. De hecho, la figura que los khutas representan hoy adopta su misma legitimidad de ambos sistemas: su condición política es necesariamente híbrida (Florêncio 2007) (Kabunda Badi 2005).



Esta formidable capacidad sincrética de manipular y manejar los dos grandes ámbitos, a saber, el Estado y la población (o la política institucional y la población local, dicho de otro modo) que muestran las autoridades tradicionales ha sido ya largamente reconocida por los estudiosos; Fernando Florêncio (2007) ha hablado incluso de la “promiscuidad política” entre ambas estructuras, a saber, la autoridad estatal y la autoridad tradicional en las regiones africanas. Otro modo de expresarlo sería entender a qué obedece tal promiscuidad; a mi entender, se destina a cubrir los distintos tipos de necesidades sociales y personales en un sistema igualmente híbrido: hay necesidades cuasi espirituales, particularmente culturales, que probablemente la administración estatal jamás pudiera llegar a satisfacer.

Aquí hallamos también la esencia de la instrumentalización de la etnicidad, uno de los poderosos rostros del tribalismo político: aprovechar que antes la gente cambiará su lealtad política que su lealtad al khuta, lealtad estructural, con una difícilmente móvil raíz (la sensibilidad y las percepciones populares oponen la sacralidad de la tradición a lo profano de la política de partidos, y de ahí nace la instrumentalización). Así, se emplea una estructura más fija, más permanente en el tiempo, de la que es sabido que ofrece al pueblo unas sólidas imagen y confianza, a saber el khuta, para introducir otros elementos más posiblemente mudables, como el de la afiliación a uno u otro partido.

“El espíritu del antepasado no sólo tiene capacidad de ver en el mundo invisible, sino también en este mundo. Nos permite así pues ver en ambos mundos”, dice un proverbio recogido por Sobonfu Somé (en Pons Föllmi y Föllmi 2005). De hecho, hay dos legitimidades temporales forzosamente distintas para un político “normal” y para un litunga del khuta mafwe respectivamente: el político es una persona “normal” que hace carrera política, se presenta a las elecciones, puede ganarlas o perderlas... e incluso si las gana un año, cinco años después puede perderlas igualmente si el electorado no está contento con él. Digamos que su legitimidad, su autoridad, su soberanía, se juegan en el presente y, como mucho, a un corto-medio plazo. La autoridad y el poder del khuta, sin embargo, se juegan en un tiempo mucho más dilatado, un tiempo simbólico por supuesto (todo tiempo que no es presente implica simbolismo, memoria, siembra, efemérides, proyección) y pertrechado con la sangre de los ancestros, con la historia colectiva, con la respetabilidad suma que otorga la tradición, la arrolladora fuerza del pasado compartido, las comunes huellas indelebles. Como citaba Mahlangu, “el compromiso eterno que nos rescatará de la mudable arena de la política”.

Así, en oposición al liderazgo de los políticos, los khutas pueden ser concebidos como líderes holísticos, en tanto que ejercen una suerte de liderazgo holístico: son jueces morales y consuetudinarios, son testaferreros y salvaguardas de la tradición, son referencias culturales, son representantes de su pueblo (del vivo y del pasado, los ancestros).

La otra palabra que los caracteriza, además de holísticos, es la de proteicos, ya que según la propia definición del término cambian de formas o ideas como el tiempo, la sociedad, las necesidades presentes, las presiones políticas, las ambiciones personales.

Regresando a nuestro contraste, se ha reseñar que las dos formas de integración en las que Polanyi consideraba que existía incrustamiento económico son la reciprocidad (correspondiente a la estructura institucional de la simetría y al principio de comportamiento del don/contradon) y la redistribución (correspondiente a la estructura institucional de la centralidad, a su vez, y al principio de comportamiento de la entrega de bienes a un centro de autoridad; Prieto 1996); en el seno de la sociedad de mercado, pues, se ha perdido aquel incrustamiento. Hay aquí por tanto una diferencia fundamental entre los dos campos donde se establece la analogía con la noción de incrustamiento, y es que en el incrustamiento político, hoy en día, en la sociedad africana namibia

capriviiana de que se trata, no ajena a la sociedad de mercado, sí hallamos tales fenómenos susceptibles de ser descritos como de incrustamiento político.

Frente a esta diferencia, las vecindades entre la idea de incrustamiento político, tal y como se presenta aquí, y la del incrustamiento económico descrito por Polanyi son crecidas. Uno de los elementos observados con recurrencia en las entrevistas (según las percepciones de mis interlocutores) es que la mayoría prefiere recurrir al khuta porque es más “práctico” y “rápido”, *tú vas, le cuentas el problema y llega casi siempre a una conclusión rápida, justa y conveniente*, en la que al agraviado se le retribuye de una manera tangible (en forma de cabezas de ganado principalmente) y el victimario no es expulsado de la comunidad en modo alguno (la solución no es ideal, el victimario puede tener otra opinión y suele no estar tan contento como el que “gana”, pero en principio se aceptan las reglas del juicio con deportividad). Frente a este tipo de justicia retributiva y reparativa, no destructiva ni vengativa, lo que llaman los capriviianos la “normal court”, el tribunal “normal”, es menos práctico, más lento, más tedioso, además de que a menudo, y *esto es crucial*, directamente “no entiende” los problemas de la gente –es decir no los contempla, no asume competencias sobre ellos-, como sucede con el caso del adulterio (y especialmente si el matrimonio tradicional no ha sido refrendado por el matrimonio civil).

Esto nos recuerda al rechazo de que el principio de acumulación haya regido siempre los intercambios económicos, y la revisión que Polanyi hace de la economía precapitalista. El principio que mueve a la gente a acudir al khuta es el principio de la praxis, de la *practicidad*: no hay un código escrito, no hay una intención de justicia perfecta<sup>35</sup> sino de resolver problemas prácticos con la mayor paz social y aquiescencia social posible, de mantener una cohesión social. Así, por tanto, se tratan también problemas como aquél de la infidelidad, porque sería insostenible socialmente que se practicara de modo indiscriminado sin ningún tipo de control o consecuencias (probablemente aumentara de modo exagerado el descontento social, por ejemplo<sup>36</sup>).

Lo que rige, pues, la institución khuta es el principio de practicidad, de utilidad social en primera instancia, y de cohesión. El hecho de que exista tal aura de respeto al jefe (como el hecho de tener que acercársele de rodillas), no conlleva en absoluto la inaccesibilidad, es “sólo” una apariencia, un instrumento legitimador a través del respecto, la tradición y la divinización. Lejos de ello, pues, los interlocutores señalaban en las entrevistas que pueden acudir al khuta siempre que tienen un problema, mientras que eso no sucede ni de lejos con un político –pero tampoco con una “corte normal”, donde hay que pagar, que buscar pruebas; donde no se te asegura nada, donde para más inri no entienden tus problemas... y un largo etcétera. Lo que acaso el khuta pierda en universalizabilidad, lo gana en accesibilidad, proximidad, eficacia culturales y sociales.

Asimismo es clara la cuestión de los niveles: parece existir la opinión bastante generalizada de que, aunque en primer lugar se acudiría al khuta por las razones antes aducidas, la decisión final dependería del problema, del tipo y del nivel: hay problemas para el khuta y hay problemas para el tribunal “normal” y los políticos. Esto es un reflejo claro de la asunción, por parte de los propios agentes sociales, de la condición híbrida de su sociedad (siempre lo fueron, ya desde la colonia, ya desde antes de la colonia, pero ahora lo son de este modo especial que se trata de analizar aquí). Existen varios niveles y escalas en la sociedad, distintas lógicas, distintas dialécticas que conviven aunque no se

<sup>35</sup> Hay quien dice que una comunicación que buscara el consenso perfecto sería clausurante; ha de ser, pues, contingente, un disenso o hiato entre dos consensos no perfectos; hablemos mejor así de *cotas* de consenso (comunicación personal de Pedro Cerezo Galán el 9 de febrero de 2007).

<sup>36</sup> Además de que no deja de ser una vía de protección de los derechos sociales de las mujeres que, en caso de que las infidelidades de sus maridos no estuvieran “penadas” por la institución del khuta, probablemente padecerían en ello otro “talón de Aquiles” más de desprotección, discriminación, etc; no olvidemos que en muchas culturas se pena sólo el adulterio femenino).

mezclen simultáneamente –*coetáneas pero no simultáneas*-. Así, la misma persona que va por la mañana a casarse a su iglesia (católica, adventista, evangelista...) y por la tarde regresa a su aldea para realizar el “otro rito” tradicional de su gente, es la misma persona que puede acudir al khuta cuando sufre una infidelidad o le cultivan en su tierra sin permiso, y al tribunal si padece otro tipo de problemas –algún crimen mayor, acaso-; por otro lado, acudirá al político si posee alguna reclamación en cuanto a derechos sociales, por ejemplo.

Recapitemos, antes de pasar a la última parte reflexiva. Una de las ideas en las que se viene insistiendo es la condición híbrida del khuta, hibridismo que le viene impuesto por la palmaria realidad: la política en África hoy se ha jugar necesariamente en la articulación de lo estatal y lo local, a través de la intervención precisamente de las autoridades tradicionales (Florêncio 2007). Todos nuestros mundos son híbridos hoy, son *espacios mestizos* donde no sólo existe una reproducción de modos de regulación tradicionales o modernos sino que, más exactamente, suceden procesos mixtos de indigenización y modernidad (Florêncio 2005: 41).

#### **4. Recapitulación y reflexiones finales: la proyección del Elefante, o las identidades-urdimbre**

“La imaginación es el recurso del teórico para comprender un mundo que jamás puede conocer de manera íntima”.

(Wolin 1960: 28)

“El folclore es una invención melancólica de las tradiciones”

(García Canclini 1989: 139)

*Oleaje es una palabra que siempre me ha gustado para definir muchas cosas: oleaje de significados, porque los significados advienen como las olas, dependiendo de las mareas; suceden con diferentes ritmos e intensidades dependiendo del tamaño de la luna, del frío o del calor, de las estaciones, del verano, de los movimientos de las ballenas, de los barcos, de tantas cosas. Así, igualmente, los significados bailan, advienen como olas en la fiesta-política, la política hecha fiesta, la política incrustada hecha fiesta... A veces hay más de política institucional y son más evidentes, más poderosas, las referencias a ciertos significantes colectivos como la idea del partido SWAPO y la lealtad al mismo. Otras veces se intensifica, llegando como “ola madre”, la ola referente al lembrar de la memoria histórica... que a fin de cuentas es para unir, para unir en la efemérides comunitaria, para traer al presente el pasado, para hacerlo presente en construcción del “ahora” denso; y entonces ahí la política, la res publica, adopta otro nombre y otro rostro, otra seña identitaria, otro perfume.*

*A veces es la ola de la sumisión ante lo Absolutamente Otro, llega más fuerte la ola de expresión de la sumisión y la devoción, del sometimiento, la subordinación al rey... Y son, pues, las pleamares de lo político en la bajamar de lo tradicional-simbólico, pero todas partes de un mismo océano. A su vez, los ritmos se acompañan formando un indistinguible baile de agua salada y rumor de caracola.*

¿Por qué incluir ciertas digresiones, por qué permitirnos ciertas licencias en un texto científico como el que se presenta? La opción no es baladí. Según la inspiración de la metaforología de Blumenberg, la metáfora posee un valor especial como figura de conocimiento, constituyendo otra forma de hablar de la realidad, “cuando la lógica ha perdido su inocencia y su pasión por encajar las piezas se ha convertido en un juego de muerte” (en Palomar Torralbo 2007).



Hablamos de política a través de metáforas, empleando la imaginación (denominada por Arendt “el don de un corazón comprensivo”) como gozne o mediación de la visibilidad y la invisibilidad ya que “produce esos objetos intermedios entre los objetos sensoriales y los objetos puros del pensamiento”, que nos permite aprehender acaso “filones de sentidos” (Palomar Torralbo 2007) aún no vistos y, más aún, “pensar sin barandilla” por emplear otra expresión arendtiana.

La metáfora, para Hannah Arendt, es la forma que tiene el lenguaje de “tratar de invisibles”. Y puede que no haya muchos fenómenos más invisibles, en sí mismos, que la política y el poder; por eso apelamos aquí a los *dones de los corazones comprensivos*, en este ensayo de imágenes con que tratamos de aprehender el sentido último de lo que se viene discutiendo en las páginas precedentes.

El estudio de los eventos festivos constituye un clásico lugar común desde la antropología. Sin embargo, el abordaje de las fiestas no sólo desde la descripción densa geertziana o de ídoles más funcionalistas sino desde una perspectiva que considera sus implicaciones y simbologías políticas en tanto que representaciones simbólicas de una cultura, constituye un campo fascinante y pluridisciplinar aún mucho menos explorado.

Desde la asunción de la condición *prismática*, de prisma con muchas caras, de todo fenómeno colectivo, entiendo que los rituales enmarcados en fiestas y celebraciones contienen no sólo los elementos de acción social más evidentes y llamativos sino, también, una profunda y relevante significación y conexión con el mecanismo generador de la cohesión social, clave de bóveda de la *condición política* de cualquier sociedad.

Asimismo, al tiempo que cohesión política, las celebraciones festivas desempeñan otra función crucial: la de recrear cíclicamente la memoria colectiva, enriqueciendo el patrimonio cultural inmaterial de la sociedad en cuestión. Éstos son también pilares necesarios para la alimentación de un “cemento identitario” capaz de generar la fuerza centrípeta suficiente para aunar (muy especialmente en contextos multiétnicos y multinacionales africanos) la frondosa pluralidad de identidades a menudo no demasiado conniventes.

Este artículo presentaba, desde el abordaje de la antropología política, los resultados (provisionales) del estudio etnográfico (y por ende documental) llevado a cabo en torno a un evento concreto: la celebración del festival cultural anual “Lusata” el 24 de septiembre de 2006 en honor de y ofrecido por Mamili VI, rey de la etnia mafwe en la comarca de Linyanti situada en Caprivi, una de las trece regiones de Namibia.

Junto a una introducción sobre los orígenes y el desarrollo de este festival anual (durante el régimen colonial), se realizaba una descripción de los fenómenos observados más relevantes para su vinculación con el sentido y contenido políticos de la celebración, es decir, la interpretación del festival-fiesta como elemento transmisor de ciertos significados políticos y, en definitiva, de ideología; finalmente, se estableció una discusión entre mis datos y las perspectivas del estudio de la fiesta en tanto que acto político, así como de la fiesta generadora de identidad, (re) creadora de la memoria colectiva y constitutiva, ella misma, del patrimonio inmaterial del lugar estudiado (teniendo en cuenta, además, que gran parte, si no la mayoría, del patrimonio cultural de África austral es de hecho *patrimonio inmaterial*).

La noción de incrustamiento político se ha propuesto como una opción heurística para comprender todo lo anterior, como una clave interpretativa posible: Lusata como fenómeno social “total” donde podemos observar el incrustamiento político. Así, el incrustamiento político no es sino uno de esas propuestas epistemológicas que pretenden operar como “naciones pértiga”, nociones que nos alcen sobre el conjunto para permitirlos ver desde la altura y que, a la vez, nos lancen hacia otros lugares.

Tal vez esos “lugares” que nos quede repasar aquí sea el enmarcar esta discusión en el contexto más general de las relaciones entre el ámbito de lo político y el ámbito de lo étnico como cuestiones propias del legado colonial (cfr. Mamdani 1996, Badie 2000), en África austral en general, y en Namibia (cfr. Melber 2001, 2003) en particular, y especialmente en relación a la hecatombe o revolución identitaria que supone en las sociedades africanas actuales. Los debates “identitarios” son en general de amplio calado en el contexto de la globalización, a causa de las relaciones culturales-sociales que devienen de sus dinámicas más acusadas. Nacen y se desarrollan identidades *proteicas*, que cambian de formas y de ideas.

Esa suerte de “inflación” identitaria que acontece hoy no deja indiferente a nadie y tampoco le faltan críticos desde la academia, tal vez hastiados de la buena dosis de autocomplacencia con que la comunidad científica se solaza cuando encuentra una de esas “ideas para levitar” (Peñas Esteban 2005) y la ostenta como juguete nuevo durante una época. Así, Gómez García aduce que:

“Todo el mundo la busca y cree encontrarla, piensa haberla perdido y poder recuperarla. Pero, sobre todo, se cree en la existencia de la identidad, una identidad propia frente a las otras ajenas. [...] Doble error del pensamiento: Llamar «identidad» a lo que algo es en sí mismo (como si fuera una esencia inmutable, absoluta y eterna). O bien llamar «identidad» a unas cuantas diferencias con respecto a lo demás” (Gómez García 2000: 29).

Michel Cahen, por otro lado, advierte que la identidad puede llegar a ser *letal* cuando se privilegia una sola cara del “prisma” que somos hasta ciertos límites:

“[...] si siendo serbio y puramente serbio yo soy capaz de matar a la esposa y a los hijos de mi vecino croata; si siendo hutu y puramente hutu soy capaz de descuartizar con un machete a una familia tutti; si siendo agente estalinista y puramente estalinista puedo perseguir por toda la Tierra a fin de eliminar a un disidente acusado de trotskismo, es que ya estoy ampliamente desocializado y próximo a una muerte física o por lo menos social” (Cahen 2004).

La “inflación” identitaria en África puede adoptar otros rostros igualmente menos positivos. Por ejemplo, como observan algunos, la demanda de la industria turística en el mundo globalizado lleva a empaquetar culturas africanas como identidades para el consumo de los turistas: “la fina línea divisoria entre la producción cultural y el consumo cultural es a menudo no muy bien negociada o mediada” (Kangumu 2006b).

Sin dejar de tener en cuenta estas observaciones y la prudencia que implican ante una noción de las de “levitar”, creo que es precisamente la pluralidad identitaria –de nombres, de rostros, como quiera llamársele- lo que hoy puede salvarnos de esa unicidad mortal, de las antojeras que significa privilegiar una sola identidad. Así, las múltiples relaciones posibles entre las varias identidades asumibles devienen una receta contra el *totalitarismo simbólico y representativo*. El elefante del Lusata era símbolo de la unión bajo una misma autoridad y un mismo grupo de identidades plurales y diversas; podemos aquí adoptar esta imagen del elefante, el más poderoso de la selva, para atisbar la posibilidad de entendimiento entre identidades varias y complejas en un mismo mundo, tanto dentro de nosotros y nosotras mismas como fuera, en lo intrapersonal y en lo interpersonal.

Tal vez también fuera bueno aprender del maestro Pessoa, cuando se lamenta, en los labios de Alberto Caeiro, porque “Não sei quantas almas tenho. / Cada momento mudei

[...] / Torno-me eles e não eu. / Cada meu sonho ou desejo / É do que nasce e não meu. / Diverso, móbil e só [...]"<sup>37</sup>.

La idea de identidades relacionales, es decir, no definidas intrínsecamente sino extrínsecamente, informa en gran medida el concepto de incrustamiento político. Una identidad que es un híbrido forzosamente se reconocerá mejor, se comprenderá mejor desde una concepción incrustada e igualmente híbrida de la política (recordemos que muchos de nuestros interlocutores e interlocutoras aducían que el tribunal "normal" sencillamente "no entiende nuestros problemas").

Además de la cuestión de las identidades, el incrustamiento político presente en las autoridades tradicionales africanas nos retrotrae también a un dilema eminentemente administrativo y jurídico: ¿cómo y quién debe ocuparse de la resolución de ciertos problemas emanados de la convivencia, ciertos conflictos sociales emergentes en cualquier sociedad? En un lugar híbrido, tan considerablemente mixto, probablemente no nos baste con un sistema jurídico simple y cerrado.

Al final resulta que la gran cuestión africana sobre las autoridades tradicionales puede casi equipararse a los más contemporáneos debates sobre la conveniencia del pluralismo jurídico en las sociedades complejas. Este tema se podría, pues, discutir y abordar igualmente desde el pluralismo jurídico al que parecen abocarnos hoy los diversos órdenes y escalas jurídicas en confrontación con realidades y objetos empíricos diferentes (Sousa Santos 2000).

Tal vez la forma más certera de aproximarnos a qué sea esa vivencia de lo político que es *más que política*, esa urdimbre de la identidad a la que nos vemos abocadas las personas hoy, en África y fuera de ella, sea socorriéndonos de la poesía ya que, como ya decía el sabio Schopenhauer, *la verdad no se discute: se expresa*:

"Tengo la patria atravesada en el cuerpo  
creciendo sus cordilleras en mis pulmones  
extendiendo sus valles en mi vientre,  
sus grandes ríos anegando mis piernas"  
(Gioconda Belli, "Metamorfosis")

"[...] Nós dois estávamos divididos entre dos mundos. A nossa memória se povoava de nossa aldeia. Esses fantasmas nos falavam em nossas línguas indígenas"<sup>38</sup>  
(Mia Couto, *Terra sonâmbula*)

---

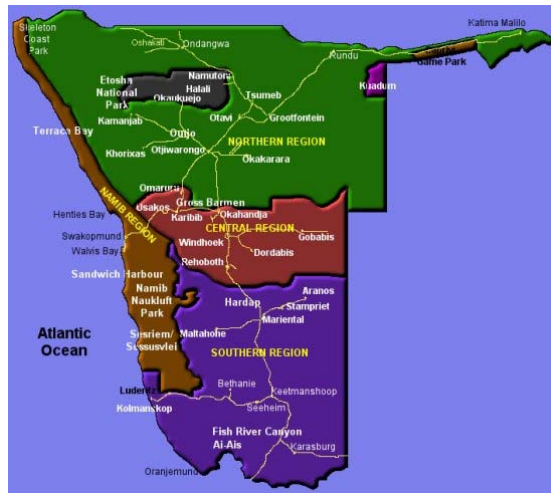
<sup>37</sup> "No sé cuántas almas tengo / En cada momento cambié [...] / Me convierto en ellos y no yo / Cada sueño mío o deseo / es del que nace y no mío / diverso, móvil y solo [...]" [Traducción del portugués por la autora].

<sup>38</sup> "[...] nosotros dos estávamos divididos entre dos mundos. Nuestra memoria se poblaba de fantasmas. Esos fantasmas nos hablaban en nuestras lenguas indígenas" (Couto 1992: 102) [Traducción del portugués por la autora].



## 5. Apéndice documental

### Apéndice 1: Caprivi en Namibia



### Apéndice 2: casa real mafwe (fotografía: Ester Massó Guijarro)



### Apéndice 3: Lusata portado por el litunga (fotografía: Damir González)



Apéndice 4: invitación, Digitech Media Center y propaganda (fotografías: Ester Massó Guijarro)



Apéndice 5: "combi" colectivo por las calles de Katima Mulilo (fotografía: Ester Massó Guijarro)



Apéndice 6: recibimientos (fotografía: Ester Massó Guijarro)



Apéndice 7: atuendo empleado por la autora (fotografía: Damir González)



Apéndice 8: ubicándose (fotografías: Ester Massó Guijarro)





Apéndice 9: carteles del hospital de Katima en silozi e inglés (fotografía: Ester Massó Guijarro)



Apéndice 10: danzas



Apéndice 11: acto ofrendas, homenaje y desfiles (fotografías: Damir González y Ester Massó Guijarro)



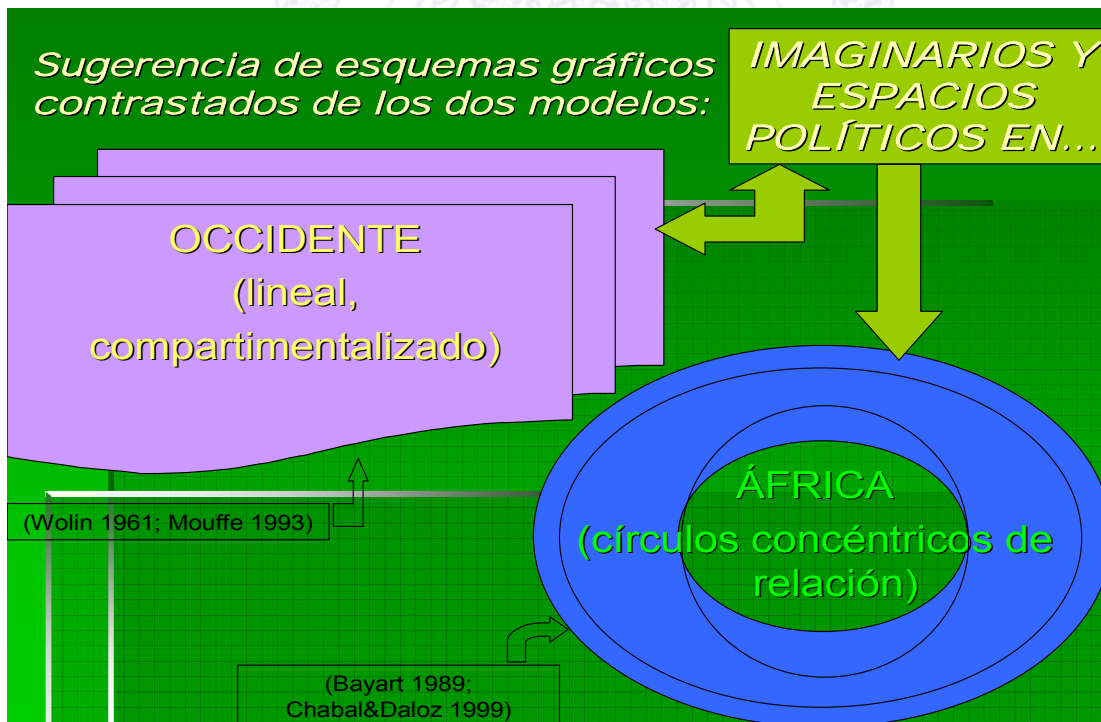
Apéndice 12: carpas para la comida (fotografía: Ester Massó Guijarro)



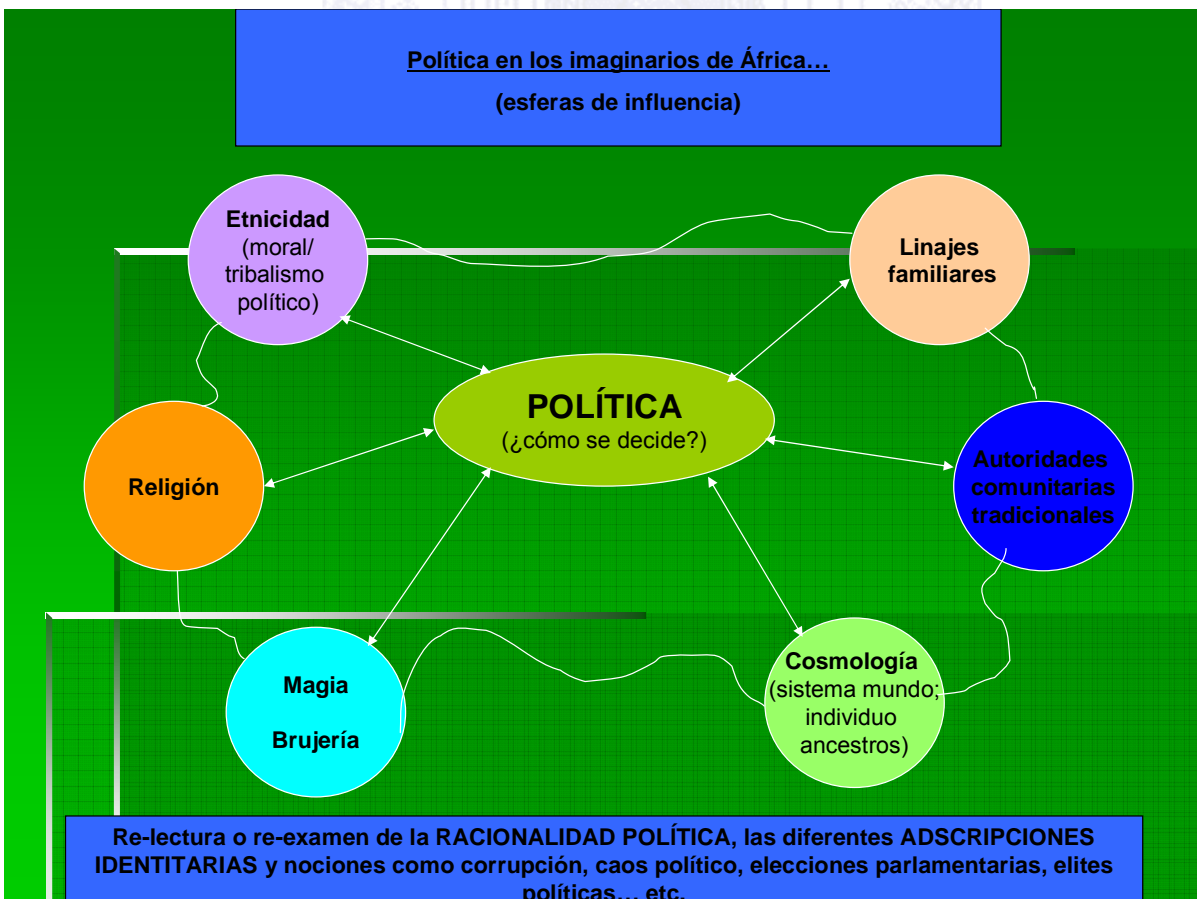
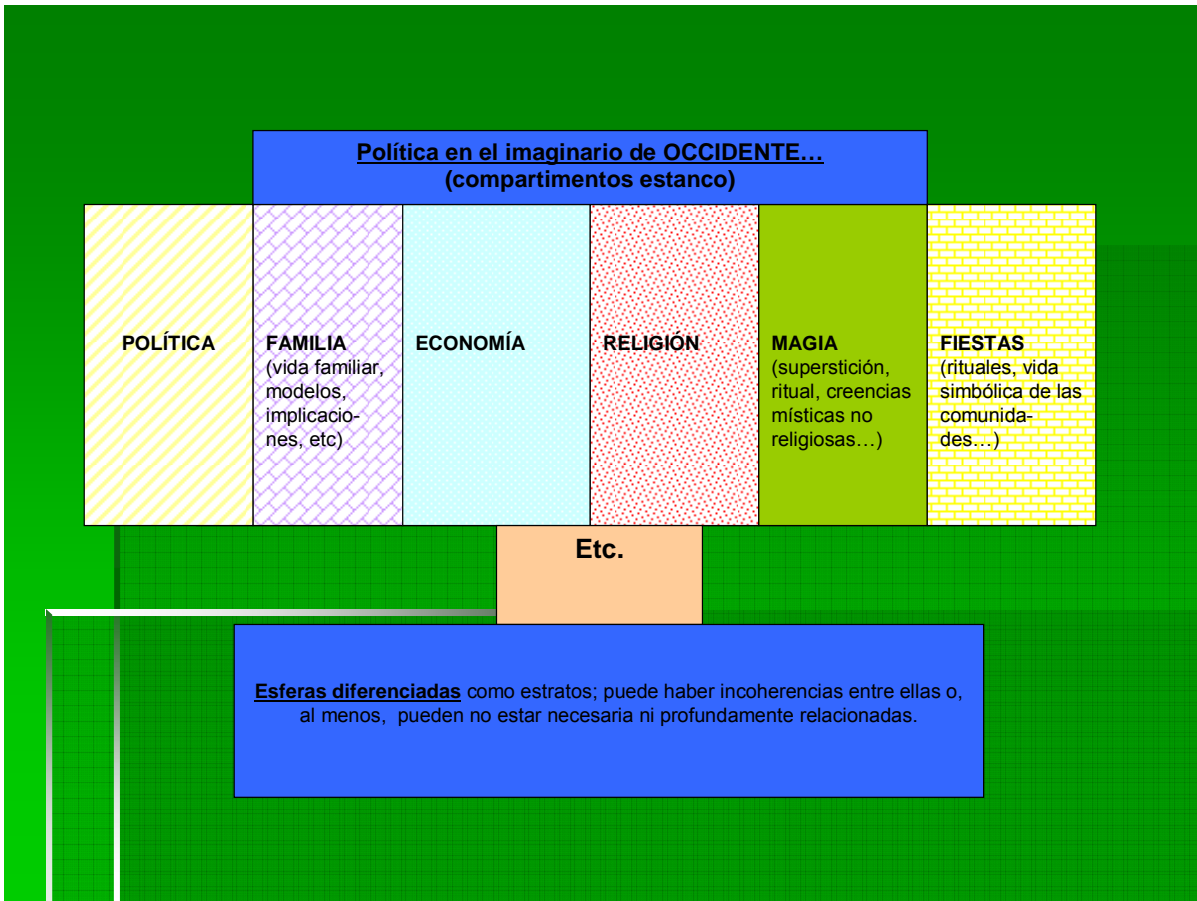
Apéndice 13: modelo de la *intersección de legitimidad* del khuta (elaboración propia)



Apéndice 14: modelos comparados de política en occidente y política en África (elaboración propia)







## 6. BIBLIOGRAFÍA

- ALENCAR CHAVES, Christine de. 2003. *Festas da política. Uma etnografia no sertao*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- ALENCAR CHAVES, Christine de. 2004. *Antropologia da política: tramas e urdiduras de um novo campo de pesquisa*. *Tempo Brasileiro*: 04: 375-386.
- BADIE, Bertrand. 2000. *The imported state: the westernisation of the political order*. Stanford: Stanford University Press.
- BALANDIER, Georges. 1967. *Antropología política*. Barcelona: Península.
- BAYART, Jean-Françoise. 1979. *L'État en Afrique. La politique du ventre*. Paris: Fayard.
- BUENO MARTÍNEZ, Gustavo. 2006. "Reflexión filosófica sobre el Guión Vital de Eric Berne", in *Eric Berne. Teórico de la comunicación*. Edited by F. Valbuena, pp. 233-251. Madrid: Edipo.
- CAHEN, Michel. 2006. "El potencial revolucionario de una categoría desechada: la etnia y las ciencias sociales aplicadas en África". VI Congr s d'Estudis Africans al M n Ib ric, "África camina", Barcelona, 12th-15th January 2004.
- CARANCI, Carlo and KABUNDA BADI, Mbuyi. 2005. *Etnias, estado y poder en África*. Vitoria-Gasteiz: Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco.
- CHABAL, Patrick and DALOZ, Jean-Pascal. 2001. *Africa camina: el desorden como instrumento político*. Barcelona: Bellaterra.
- COMAROFF, Jean and COMAROFF, John. 1993. *Modernity and its malcontents. Ritual and power in postcolonial Africa*. Londres y Chicago: The University of Chicago Press.
- COUTO, Mia. 1992. *Terra son mbula*. Lisboa: Caminho.
- DEKKER, Paul and USLANER, Eric M. 2001. *Social capital and participation in everyday life*. London: Routledge.
- FARRÉ I VENTURA, Albert. 1993. La monarquia feudal i els regnes tradicionals de Rwanda i Burundi: poders, conflictes i cultures. *Studia Africana* 10: 179-190.
- FERRAZ DE MATOS, Patrícia. 2006. *As c res do Imp rio. Representa es raciais no Imp rio colonial portugués*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- FISCH, Maria. 1999a. *The secessionist movement in the Caprivi: a historical perspective*. Windhoek: Namibia 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.
- FLORÊNCIO, Fernando. 2005. *Ao encontro dos Mambos. Autoridades tradicionais vaNdau e Estado em Moçambique*. Lisboa: ICS.
- FLORÊNCIO, Fernando. 2007. "Autoridades tradicionais de Angola: narrativa de um processo inacabado". Public Lecture, 5th January 2007, Instituto de Ciencias Sociales (University of Lisbon).
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. 1989. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo: México.
- GODELIER, Maurice. 1974. "Presentación", in *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Edited by K. Polanyi, C. Arensberg, and H. W. Pearson, pp. 9-37. Barcelona: Labor Universitaria.

- GÓMEZ GARCÍA, Pedro. 2000. "Las desilusiones de la *identidad*. La etnia como pseudoconcepto", in *Las ilusiones de la identidad*. Edited by P. Gómez García, pp. 29-54. Valencia: Frónesis-Cátedra.
- HOBSBAWM, Eric and RANGER, Terence. [1983] (1996). *The invention of tradition*. Cambridge: University Press.
- KABUNDA BADI, Mbuyi. 2005. "Relaciones entre Estados y grupos étnicos en África: teorías y prácticas", in *Etnias, estado y poder en África*. Edited by C. Caranci and M. Kabunda Badi, chapter one. Vitoria-Gasteiz: Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco.
- KANGUMU, Bennett. 1999. "If it can be imagined, it can be built", in *Gesellschaft für Wissenschaftliche Entwicklung, Swakopmund, Namibia*. Edited by Herausgeber. Swakopmund: Society for Scientific Development.
- KANGUMU, Bennett. 2000a. "Constructing himba: the tourist gaze", in *New notes on Kaoko. The northern Kunene Region (Namibia) in texts and photographs*. Edited by G. Miescher and D. Henrichsen. Suiza: Basler Afrika Bibliographien.
- KANGUMU, Bennett. 2000b. Of fort and mision houses: the use of historic buildings as museums, a Namibian case study. In "Public History, forgotten history: conference held at the University of Namibia". Windhoek, UNAM.
- KANGUMU, Bennett. 2000c. A forgotten corner of Namibia. Aspects of the history of the Caprivi Strip, 1939-1980. MA Thesis, Cape Town University (non-published).
- KANGUMU, Bennett. 2006a. Heroism: a glance at Brendan Kangongolo Simbwaye. *New Era*, 25<sup>th</sup> August 2006.
- KANGUMU, Bennett. 2006b. Andrew Matjila and Traditional Festivals in the Caprivi: the other side of the coin. *New Era*, 6<sup>th</sup> October 2006.
- LEWELLEN, Ted C. [1983] 2000. *Introducción a la Antropología Política*. Barcelona: Bellaterra.
- MAHLANGU, Cecil. 2006. "When the Mafwe people feel absolutely connected to Namibia". Published by <http://www.flamingo.com.na>.
- MAMDANI, Mahmood. 1996. *Citizen and subject. Contemporary Africa and the legacy of late colonialism*. London: Pricentown University Press.
- MANIN, Bernard. 1997. *Los principios del gobierno representativo*. Madrid: Alianza Editorial.
- MATJILA, Andrew N. 2006. Lusata traditional festival of the mafwe people. *New Era*, 26<sup>th</sup> September 2006.
- MELBER, Henning. 2001. Liberation and democracy in Southern Africa: the case of Namibia". *Discussion Papers 10: Transition in Southern Africa – Comparative Aspects*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet: 17-28.
- MELBER, Henning. 2003. *Re-examinig liberation in Namibia. Political culture since independence*. Stockholm: Nordiska Afrikainstitutet.
- MORIN, Edgar. 1995. La relación antro-po-bio-cósmica. *Gazeta de Antropología* 11.
- MOUFFE, Chantal. 1993. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.
- ORTUÑO AIX, José María. 2006. Derechos y deberes: el ideal de reciprocidad en una sociedad africana. *Studia Africana* 17: 53-64.



- PALOMAR TORRALBO, Agustín. 2007. Totalitarismo, experiencia y metáfora: una lectura del capítulo "Ideología y terror" de *Los orígenes del totalitarismo* de Hannah Arendt. Inédito.
- PEÑAS ESTEBAN, Francisco. 2005. "Procesos políticos y democratización en el África subsahariana: el pastel de la comunidad nacional". Public Lecture of the Conference "Descolonizar, intervenir, cooperar: África en el sistema internacional contemporáneo". San Lorenzo de El Escorial (Madrid), 18th-22nd July 2005.
- PICCHIO, Antonella. 1999. "Visibilidad analítica y política del trabajo de reproducción social", in *Mujeres y economía. Nuevas perspectivas para viejos y nuevos problemas*. Edited by C. Carrasco. Barcelona: Icaria and Antrazyt.
- POLANYI, Karl, ARENSBERG, Conrad M. and PEARSON, Harry W. [1957] 1976. *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Barcelona: Labor.
- POLANYI, Karl. [1944] 1980. *A grande transformação. As origens da nossa época*. Rio de Janeiro: Editora Campus Ltda.
- PONS FÖLLMI, Daniela Y FÖLLMI, Olivier. 2005. *Orígenes. 365 pensamientos de maestros africanos*. Madrid: Lunwerg.
- PORTES, Alejandro. 1995. *En torno a la informalidad: ensayos sobre teoría y medición de la economía no regulada*. México: Miguel Ángel Porrúa Grupo Editorial.
- PORTES, Alejandro. 2000. "Social capital: its origins and applications in modern sociology", in *Knowledge and social capital: foundations and applications*. Edited by Eric L. Lesser. Woburn: Butterworth Heinemann.
- PRIETO, Carlos. 1996. Karl Polanyi: crítica del mercado, crítica de la economía. *Política y Sociedad* 21.
- RIST, Gilbert. 2000. "La cultura y el capital social: ¿cómplices o víctimas del "desarrollo"?", in *Capital social y cultura; claves estratégicas para el desarrollo*. Edited by B. Kliksberg, Bernardo and L. Tomassini. Universidad de Maryland y Fondo de Cultura Económica
- SARRÓ, Ramón. 2001. "Catedrales y canicas. Conflicto generacional y transmisión cultural entre los bagas de Guinea", in *Identidades, relaciones y contextos*. Edited by J. Bestard Joan, pp. 71-91. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de. 2000. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Palimpsesto.
- YÚDICE, George. 2002. *El recurso de la cultura [Usos de la cultura en la era global]*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- WOLIN, Sheldon. 2001. *Política y perspectiva*. Bilbao: Amorrortu Editores.