

CIUDADANÍAS QUE VIENEN DE ÁFRICA: LA URGENTE MIRADA¹

Ester Massó Guijarro

Universidad de Granada

Resumen.- El presente artículo aborda el fenómeno migratorio actual en Europa desde la perspectiva de su condición de derecho humano básico y, especialmente, de su *necesidad*: para el desarrollo sostenible mismo de las sociedades europeas, precisamos de la (in) migración. Se trata de modo más específico sobre las migraciones africanas subsaharianas y la transformación en la ciudadanía que toda migración supone (o habría de suponer) en la sociedad de acogida. En este sentido, se apela a la necesidad de conocer ciertos aspectos de la cultura y el bagaje políticos de las personas migrantes para poder articular de modo óptimo la convivencia en el nuevo hogar. Así, se acude a un estudio de caso sobre formas políticas tradicionales (Caprivi, Namibia) como ejemplo de agencia política diferente y de posible fuente de recursos culturales para enriquecer la concepción política de nuestras sociedades occidentales, camino todo ello hacia una comprensión de la ciudadanía más rica y abarcadora.

Palabras clave.- *migraciones (subsaharianas), Europa, políticas africanas tradicionales, Caprivi (Namibia), ciudadanía híbridas*

Abstract.- The current phenomenon of migration in Europe is discussed in this article from the perspective of the human rights and, specially, from its *necessity*: we do need (in) migration for the sustainable development of European societies, indeed. Subsaharian migrations and the changing on the citizenship that every migration implies (or should imply) in the new society, are emphasized here. On this way, we should know some aspects about the migrant's political background to successfully articulate the common social life in the new home. Stated thus, we posed a case study on traditional political policies (Caprivi, Namibia) as an example of a different political agency that could be a source of cultural resources to enrich the political conception of Western societies, to reach a wider and better comprehension of the citizenship.

Keywords.- *Subsaharian migrations, African traditional policies, Caprivi (Namibia), hybrid citizenships*

1. Obertura: la ciudadanía plural. ¿Adónde mirar hoy? La pregunta de África

“Que el mundo habla haciéndolo en muchas lenguas,
y que constantemente hay que aprenderlas” (Kapuscinski 2007: 219)²

Parece un hecho incontestable hoy que no existen sociedades “puras” ni, por tanto, sistemas puros de organización social (política, económica). Probablemente nunca hubo sociedades puras, incontaminadas, sin mezclas ni relatos de viajeros avezados que transformaran lentamente las percepciones colectivas de la realidad, y por tanto su construcción; sin embargo, esa impureza hoy ha alcanzado lo que se considera hasta la fecha su cota máxima. El clima peculiar de la globalización convierte toda sociedad en intrínsecamente híbrida; los lenguajes, el relato colectivamente pergeñado en torno a la

¹ Los resultados de este trabajo han sido recientemente expuestos en las IV Jornadas de Filosofía Política “Ciudadanía posible, ciudadanía deseable”, celebradas el 19 al 23 de noviembre de 2007 en la Universidad de Barcelona.

² Como se comprobará, el texto se ha ido salpicando en los momentos oportunos de diversas citas *ad hoc* de este mismo autor, Kapuscinski. Véase en ello no una referencia teórica, ya que Kapuscinski no fue de hecho un teórico, sino, a lo sumo, poética; es decir, no estoy empleado a Kapuscinski como autor teórico de referencia (en cuyo caso habría resultado, de hecho, bastante pobre la cita casi exclusiva de un autor), sino que se valora sobre todo su fuerza expresiva complementaria de lo que aquí se plantea. Sirva esto también, de una humilde manera, como pequeño y personal homenaje al gran camarada aventurero y maestro de África, infatigable en su lucha, que fue Kapuscinski.

realidad, las costumbres, los valores y, en todo ello, por supuesto, los modos de vivir esa cosa que llamamos “ciudadanía”, no existen en un solo paradigma, en un universo único.

Los desafíos, por tanto, para los analistas y sobre todo para los actores sociales en sí mismos, son tan notables como atractivos.

Uno de los fenómenos que, sin duda, viene transformado en mayor medida nuestro paisaje social hoy es el de las migraciones transnacionales, y cómo están modificando los contenidos de los mapas económicos e incluso políticos del mundo. La llegada de tantas personas de otros lugares, otras culturas, otras lenguas y otras sensibilidades constituye un aporte de riqueza neto, por supuesto económico pero también, en lo referente a la mencionada hibridación, de mestizaje cultural (acaso la vía más genuina que nos quede para resolver los problemas de incomprensión y distancia interculturales).

Parece, sin embargo, que el advenimiento a nuestras “culturas occidentales” (con toda la heterogeneidad que tal aseveración deba contener) de estos colectivos ingentes de personas “otras”, de otros “mundos de comprensión”, son percibidos con frecuencia como peligro más que como riqueza, como problema más que como solución, como rompimiento de un (dudoso a mi juicio) *statu quo* previo y como, desde luego, portadores de una carga de transformación no siempre sencilla o comprensible.

Todas las sociedades han evolucionado siempre durante la historia a fuerza de encuentros y desencuentros, dificultades y constantes trocamientos de *statu quo* que iban sucesiva y sistemáticamente escandalizando al *establishment* de cada tiempo. Tal vez la única “regla” histórica verdadera sea la de que nada hay constante; es decir, la del cambio. Las cosas cambian, y el corazón de las personas (donde suceden las verdaderas revoluciones, las capaces de realizar aquellas externas), y con ellas las sociedades, los valores.

Es de considerar, pues, históricamente “natural” y propio de la evolución social de los colectivos humanos este encuentro, a veces teñido de desencuentro, que está sucediendo en los países ricos del norte entre los que vienen “de fuera” y sus actores sociales autóctonos, imbuidos en mayor o menor medida de la cultura político-democrática occidental, cultivadora de una cierta noción de ciudadanía y desde un paradigma generalmente asumido de los derechos (y, por supuesto, de los derechos humanos). Los Estados (pluri) nacionales de cierta antigüedad, con democracias parlamentarias (indirectas) de variante antigüedad, y con una indefectiblemente transformadora experiencia de la Modernidad ilustrada (la revolución francesa, la caída del Antiguo Régimen, el rechazo del derecho de sangre) a sus espaldas.

Y, ¿quiénes son “los que vienen de fuera”? En esta reflexión nos vamos a centrar en unos de tantos “otros” en concreto, a saber, el colectivo migrante africano y, en especial, el subsahariano. Voy a tratar de traer a colación algunas de las apreciaciones que he tenido la posibilidad de comprobar, no sólo en los libros sino en mi propia experiencia de campo como antropóloga, en torno a diferencias cruciales entre las culturas políticas subsaharianas (reduciendo mucho, ya que las variables internas de la región son, como puede imaginarse, formidables) y la mencionada “cultura política” preponderante en occidente (sociedades ricas del norte, si se quiere; Estados nacionales con democracias parlamentarias, ya configurados aproximadamente en el siglo XIX en una forma política similar a la actual, dicho de otro modo).

Y quisiera traer a colación estos contrastes porque considero de improrrogable interés que la filosofía en sus reflexiones y las ciencias sociales en general atiendan cada vez con mayor ímpetu estas “diferencias” regionales tan importantes en cuanto a modos de vivir, percibir y construir lo político, la vida política y consuetudinaria, ya que de ahí emana precisamente la legitimidad de un sistema (político, económico, *social* en una palabra)

para las personas que lo construyen y lo experimentan, lo viven. Creo en la importancia de ello, tanto para el debate que nos ocupa en estos momentos cuanto para la necesidad de abrir puertas posibles a nuevos caminos, necesariamente híbridos, que pudieran transformar el paisaje económico-político contemporáneo en otro progresivamente más justo y más equitativo.

Antes de pasar al siguiente epígrafe, desearía realizar una aclaración acerca de cuál es mi punto de partida disciplinar y metodológico; debiera decir, mejor, *puntos* de partida. Mi formación académica es tanto en filosofía como en antropología social y cultural; por tanto, y tratando de que las pluralidades e hibridismos de los que hablamos no se agoten solamente en lo externo, intento plantear mi investigación como una tarea de doble rostro que entraña, por ende, una práctica asimismo doble. Mi metodología se nutre en buena medida de la clásica antropológica, sin renunciar al trabajo de campo como experiencia humana directa³, pero pretendo que esa experiencia no se agote en la mera recogida etnográfica de datos (defiendo que si hoy la etnografía no está al servicio de un objetivo científico claro y concreto más allá de la mera enumeración de peculiaridades culturales, acaba incluso auspiciando las perspectivas folcloristas y reduccionistas sobre los países en los que estudiamos, ésas que tanto denostamos hoy).

Trato de, al fin, en mi práctica y mi perspectiva investigadoras, más que “traicionar” la filosofía con la antropología o viceversa, ser leal con las dos; una lealtad mutuamente complementaria y beneficiosa, incluso necesaria.

2. La respuesta de África: la ciudadanía hoy, entre la nación y la tribu

“[...] la nación moderna está asfixiando a sus hijos, el Estado moderno está esterilizando culturas y ecosistemas. Pero en África, ese Estado se cuarteja aquí, se resquebraja allí, y por sus intersticios percibimos luces de un pasado aún vibrante” (Iniesta Vernet 2002: 11)

Antes nos preguntábamos que de quiénes exactamente de “los que vienen de fuera”, y por ende de sus culturas, íbamos a hablar. Tal vez sea una buena manera de comenzar aclarar que, con propiedad, las culturas (político-sociales) subsaharianas que están llegando no nos son exactamente ajenas, que no llegan tan “de fuera” como pudiera parecer en un principio.

Me estoy refiriendo a que los sistemas políticos africanos en la actualidad no son, en ningún caso, un producto completamente autóctono. Tampoco, un producto completamente importado, es decir, no constituyen Estados nacionales (ni plurinacionales) puramente al estilo occidental, heredados de la colonia. Poseen mucho de ello, de los sistemas coloniales instaurados por occidente (con sus notables diferencias internas, que acaso puedan resumirse toscamente en la regla indirecta y la regla directa), hasta el punto de que notables africanistas (africanos, para más señas) como Mahmood Mamdani (1998) consideran que no puede hablarse de una genuina ruptura entre el sistema de organización colonial y los sistemas poscoloniales, sino que existe una continuidad mucho mayor de la que se ha querido ver (en las prácticas económicas neocoloniales, por supuesto, pero sobre todo en las actitudes personales y los *habitus* tan forzosamente adquiridos, por ende).

De modo que hallamos que estos “de fuera” vienen con sus mochilas históricas cargadas de muchos elementos que, desde luego, no nos son ajenos (y no vamos a entrar ni siquiera en la cuestión de las deudas históricas económicas y asuntos similares, porque ello de por sí ya requería un espacio aparte y bien amplio). Simplemente me refiero a que

³ “[...] y yo quiero vivir en una ciudad africana, en una calle africana y en una casa africana. ¿Cómo, si no, podría conocer esta ciudad? ¿Este continente?” (Kapusinski 2007: 120).

el bagaje político que traen estas personas tiene mucho, en buena medida, de occidente; es más, muchos de nos-*otros* (muchos antiguos occidentales) emigraron a África para realizar esas transformaciones en aquellos momentos, y allí se quedaron. Hoy aún, por ejemplo, muchos angoleños blancos, viviendo en Angola desde generaciones (o mozambiqueños, o bissau-guineanos...), continúan hablando de sí mismos como “portugueses”, practicando unos hábitos culturales ya inevitablemente mixturados pero aún con potentes rasgos de su “cultura portuguesa original”.

Hay, sin embargo, otro gran “mundo” que experimentan las plurales culturas subsaharianas, en constante recombinación y reformulación con el bagaje colonial, que es el precolonial, el africano propiamente dicho, el lenguaje de la tribu⁴, toda la historia política de África sucedida antes de la colonia (un período éste bien pequeño, en realidad, aunque profunda y traumáticamente transformador, como sabemos).

Cuando advinieron las primeras independencias africanas, estalló la euforia colectiva del “lenguaje nacional”, frente a aquel lenguaje de la tribu. “Para que la nación viva, la tribu debe morir”, decía Samora Machel (en Thomson 2004: 37), el primer presidente de Mozambique independiente tras el triunfo de la revolución socialista en este país. Se entendía que el nuevo lenguaje que habían de hablar los países libres africanos (todo ello imbuido además por el clima exaltado del panafricanismo) era el de la democracia y la unión nacional, habida cuenta además de la nefanda instrumentalización que las colonias habían hecho del “lenguaje de la tribu”, de la turgente pluralidad étnica africana, de existencia ciertamente precolonial por supuesto. Sucedió una poderosa asociación entre etnia o tribu y colonia, abuso, atraso. Así, se consideraba obsoleto y pernicioso todo lo relacionado con lo étnico-tribal, como (especialmente) las instituciones de autoridades tradicionales, los jefes locales (utilizados por los colonos la mayoría de las veces para “controlar” y gestionar las recónditas poblaciones de la inmensa África).

Hubo, pues, una inicial negación en muchos casos de países africanos⁵ de aquel lenguaje otro, de aquel otro rostro de la realidad tan propio.

Al cabo de no mucho tiempo sucedió un paulatino reconocimiento colectivo de que aquello había sido un error... un craso error. El lenguaje de la tribu se hallaba intrínsecamente aposentado en los corazones de las personas, de los actores sociales. Se vio pronto cómo el respeto a los jefes tradicionales, unos jefes considerados de sangre real y que deliberaban en el kraal acerca de los asuntos del grupo en conjunto consenso con el consejo de sabios (tendente casi siempre a la gerontocracia masculina), no desaparecía sino que, tras aquel cierto desprecio inicial (comprensible en parte también por el rencor secularmente acumulado que genera el colaboracionismo), iba incluso en aumento. Y es que el lenguaje de la nación era difícil de asumir, en contextos ya no puramente plurinacionales sino enteramente pluriétnicos, en fronteras además forzadas

⁴ Entiéndase que estoy empleando los términos “lenguaje de la tribu” y “lenguaje de la nación” a modo metafórico, como epítome lingüístico de toda una tradición plural y muy dilatada en la historia.

⁵ Debo aclarar que estoy realizando, en aras de la sencillez y la brevedad, una constante reducción de la enorme y porosa realidad africana, tanto en esto como en muchas otras de mis afirmaciones en torno a África a lo largo de este texto. Por supuesto, cada caso de independencias africanas fue diferente, con sus notables distinciones internas, y esta actitud que aquí comento puede considerarse un resumen de una cierta tendencia de índole bastante general, y en ningún caso la “verdad absoluta” de cada caso africano (de hecho, el caso que nos ocupará más profundamente en el próximo epígrafe, de una especificidad única, se desmarca totalmente de esta situación).

En suma, entiéndase este cierto reduccionismo de las realidades africanas como un conjunto de generalizaciones que resulta legítimo establecer entre ciertas regiones –las subsaharianas en concreto-, igual que por comodidad y convención hablamos de “la cultura occidental” u “occidente”, asumiendo la gran variabilidad que ello a su vez presenta, pero que continúa siendo legítima la realización de ciertas generalizaciones globalmente contrastables.

con calzador por los requerimientos geoestratégicos coloniales un siglo atrás (requerimientos de un panorama geopolítico europeo que ni siquiera existía ya como tal).

Ese lenguaje que hablaba de la identificación con una sola nación, con una o varias lenguas nacionales (que aún siendo varias siempre se quedan cortas, para todas las que abarcan cualesquiera de las fronteras africanas), del reconocimiento en un parlamento nacional donde acaso no se contara nadie de la propia aldea o de la familia extensa, tal vez ni siquiera de la propia región; un sistema donde supuestamente se ha de ir a votar a unas urnas y a unos partidos políticos que con mucha probabilidad carezcan de sentido y contenido para la mayoría (con excepción de una elite política a menudo educada en occidente y a la occidental; eso, casi, en el mejor de los casos, ya que en los peores nos encontramos con experiencias atroces como la de Idi Amín en Uganda donde, como reflexiona Kapuscinski, este dictador constituye “un ejemplo clarísimo de la relación entre el crimen y el bajo nivel cultural” –2007: 149-).

No, ni la colonia ni la experiencia previa a ella habían preparado el “suelo” africano para que muchas de estas nuevas experiencias funcionaran bien, y desde luego el “olvido” del lenguaje de la tribu no fue un buen camino para hallar la propia vía política⁶.

No estoy tratando de dibujar la imagen de las personas africanas desde el reduccionismo o, peor aún, desde la minusvaloración; bien al contrario, estoy tratando de poner de manifiesto la arbitrariedad y cuestionabilidad de todo sistema político y, en este caso, el occidental. Un sistema electoral como lo conocemos y lo practicamos hoy no tiene por qué ser, desde luego, el único sistema de organización social comprensible o aceptable; ni siquiera el “menos malo”, como se ha dicho. Implica unas vivencias culturales e históricas determinadas, y haber tenido otras bien diferentes puede significar que, sencillamente, la fuente de la legitimidad para los actores sociales de tal sistema se halla en otros lugares; se llega por otro camino.

Tras este reconocimiento de la necesidad del lenguaje de la tribu, en forma de la institución de la autoridad tradicional, para poder gestionar los Estados nacionales en África, ha venido sucediendo una regulación estatal de estas instituciones. Hoy, por ejemplo, en Namibia (hablo del caso que conozco de primera mano) el Estado paga un sueldo a los jefes tradicionales y a todo su consejo, dependiendo de su forma en cada región. Las personas practican allí una suerte de ciudadanía híbrida donde coexisten dos formas radicalmente diferentes de legitimidad, reconocimiento y respeto a la autoridad: la del Estado, la nación y la Constitución, de un lado, y la de la sangre real de los antepasados⁷ condensada en las venas del jefe tradicional (y su consejo), de otro. Cada uno de estos “mundos” tiene su lenguaje propio, sus atribuciones y sus competencias propias; existe la regulación por la Constitución, pero también existe la regulación por la llamada Ley de Autoridades Tradicionales (la última de 2000), donde se especifica cuáles son los deberes y obligaciones de estas instituciones seculares, así como cuál será el estipendio con que el Estado las sostendrá, etc.

Como he observado, pueden llegar a existir ciertas contradicciones, intersecciones y solapamientos entre estos dos “mundos” profundamente ligados y complementarios ya (los líderes tradicionales, si bien se asume que idealmente han de ser apolíticos, suelen hallarse del lado del partido en el gobierno, y trabajan “mano a mano” con él, según

⁶ Ninguna de estas aseveraciones mías son descubrimientos propios, como es evidente. Ya el llamado “agrónomo del hambre”, René Dumont, fue tildado de pesimista irredento cuando publicó en 1963 su controvertido libro *África negra ha empezado mal*. Décadas después todo el mundo ha tenido que darle la razón, con la mirada baja ante un mundo africano devastado.

⁷ “[...] Incluso después de la muerte nuestros espíritus permanecen entre los vivos, con los que todavía se han quedado en este mundo” (Kapuscinski 2007: 120).

afirmaciones directas⁸; de hecho, la etnicidad funciona hoy como método de movilización política moderna; Thomson 2004: 64). De cada persona y su elección depende acudir bien a un tribunal “normal” o bien al consejo tradicional para dirimir un caso del robo de una vaca, por ejemplo. Por otro lado, mientras que la política de la igualdad de género se halla bien inmersa en la vida social namibia desde su independencia, y existen, de hecho, varias mujeres en el gobierno, en los consejos tradicionales propiamente dichos no suele poder haber mujeres.

Abundaremos más en el caso namibio y, sobre todo, el caso de Caprivi, una de las trece regiones de Namibia, en el siguiente epígrafe. Sin embargo, antes de continuar, quisiera realizar una pequeña recapitulación para tratar de guiar al lector en el sentido final de estas reflexiones. ¿Por qué, al fin, traer a colación estas experiencias que podrían llamarse de vida política híbrida en África?

África es uno de los continentes más extensos del mundo, y hoy el gran desafío en cuanto a desarrollo y pobreza se refiere. Cómo se experimenta, se pergeña, se reformula en África hoy la vida y la percepción de lo político deviene fundamental a la hora de tratar de ensayar políticas internacionales, tendencias, resoluciones que realmente den una oportunidad al inmenso continente negro, que genuinamente traten de crear caminos de comprensión intermedios, viables, donde no se fracase en las buenas intenciones, como viene sucediendo desde hace décadas; donde no se vuelva a tratar de comprender en y con un solo lenguaje, con un solo paradigma, a saber, el occidental, un mundo que se expresa en tantas lenguas, y que sin ellas sencillamente no puede hablar.

No sólo es importante, por África en sí, acercarse a África por fin⁹ no desde el exotismo, la compasión, la curiosidad folclórica o la simple reducción, sino desde la seriedad y la rigurosidad de los estudios regionales, la ciencia política comparada, la historia, para tratar de comprender realmente y desde dentro las lógicas de funcionamiento interno de este inmenso planeta¹⁰. Es importante también porque, nos guste o no, caminamos hacia un mundo de transformaciones migratorias constantes, de desafíos fronterizos ingentes, donde no deberemos evitar la llegada de tantas y tantas personas oriundas del sur del Sáhara sino que habremos de acomodarlas, y acomodarnos con ella, lo mejor posible, si queremos salir airosos en este nuevo contexto de civilización sin perder lo que mejor nos define como humanos... el no considerar ajeno nada de lo humano.

3. Estudio de caso: la nación y la tribu junto al Zambezi, o el corazón bifaz de la legitimidad

“Respeto más al Khuta, porque es algo de la cultura con lo que tú te crías”
(interlocutora capriviana anónima¹¹)

⁸ Entrevista personal con el Khuta (institución de autoridad tradicional) Mayuni, con el jefe y varios de los miembros del consejo, el 24 de agosto de 2007 en el establecimiento real mayuni, región de Caprivi, Estado de Namibia.

⁹ Como siguen denunciando muchos: “Igual que en el pasado, África es contemplada como un objeto, como reflejo de una estrella diferente, terreno de actuaciones de colonizadores, mercaderes, misioneros, etnógrafos y toda clase de organizaciones caritativas. Sin embargo, más allá de todo esto, África existe para sí misma y dentro de sí misma, como un continente aparte, eterno y cerrado, tierra de bosques de plátanos, de campos de mandioca, pequeños e irregulares, de selva, del inmenso Sáhara, de ríos que van secándose lentamente, de florestas cada vez más ralas, de ciudades monstruosas y cada vez más enfermas; como una parte del mundo cargada con una especie de electricidad inquieta y violenta” (Kapuscinski 2007: 241).

¹⁰ Muchos han llamado a África un “planeta”, desde el eminente africanista catalán Ferran Iniesta Vernet (1992) hasta el “enviado de Dios” y tristemente desaparecido polaco Kapuscinski (2007), que nos guía “poéticamente” en esta comunicación.

¹¹ Entrevista personal realizada en Windhoek el 10 de octubre de 2006.

El caso de articulación que mejor conozco entre el lenguaje de la nación y el lenguaje de la tribu, regresando a nuestra metáfora, es el de la vivencia de los caprivianos, habitantes de la región de Caprivi en la Namibia independiente. El hecho de que la de este país fuera la independencia más tardía de África (nada menos que en 1989) hizo que las frustradas experiencias de inicial negación de la “tribu” en los países vecinos le sirvieran de ejemplo de *lo que no hay que hacer*. La primera Ley de Autoridades Tradicionales de Namibia fue la de 1995, y se hallaba en elaboración desde la implementación de su Constitución; esto quiere decir que la experiencia de Namibia a este respecto ha gozado de mayor sencillez y reconocimiento desde sus inicios como país libre, y en eso ha jugado inevitablemente con ventaja.

Cada región namibia posee una ingente pluralidad étnica; por ende, las diversas instituciones de autoridad tradicional varían entre sí, si bien las regula una misma ley. Mi experiencia de campo se desarrolla en la mencionada región, Caprivi; más concretamente en su capital, Katima Mulilo, a cuatro kilómetros de Zambia y levantada junto al río Zambezi, ligada inextricablemente su vida, incluso su frontera, a las fluctuaciones anuales de esta inmensa arteria de África.

He tratado de centrarme, más que en cómo los jefes tradicionales se “entienden” con el Estado (y en Namibia el Estado es SWAPO, el partido en el gobierno desde 1989 y antiguo grupo de liberación), en cómo las personas viven y concilian estos asuntos, la gente normal “en la calle”, hombres y mujeres de diversas edades y bagajes étnicos (principalmente cuatro en la región, correspondientes a los cuatro Khutas o casas reales; yo me he centrado, sin embargo, en los dos mayoritarios, mafwe y masubia¹²).

La idea fundamental que nos ocupa aquí¹³, y principalmente la conclusión fundamental que he comprobado en la experiencia de campo, es que el tipo de justicia que practica la autoridad tradicional, el Khuta en Caprivi, y el tipo de justicia que practica el Estado namibio con su Constitución en la mano y a través de sus tribunales, constituyen dos mundos distintos; hablan, de nuevo, dos lenguajes diferentes. Asimismo, la legitimidad que auspicia ambos nace y nada en lugares dispares, en casas y ríos dispares. Cómo los actores sociales, las personas, se relacionan con estas dos facetas de la realidad es lo que determina que otorguen su confianza a una u otra institución, variando según el caso y la circunstancia.

La justicia del Khuta, una institución que podría considerarse trans-política (en un sentido literal del término), en tanto que encarna la suma de valores de la comunidad, un referente simbólico de sentido y no simplemente un conjunto de jueces o administradores, constituye una justicia restaurativa. No comprende la pena de muerte sino la compensación por el crimen con cabezas de ganado vacuno (la moneda de cambio regional tradicional y símbolo de prestigio); apenas, en casos muy graves, el ostracismo¹⁴. Para muchos caprivianos, en cambio, la justicia que ejerce el tribunal (“normal court”, le llaman), no les sirve de nada, ya que no perciben ningún tipo de ayuda o compensación en el hecho de que encarcelen al ofensor. Así, el ofensor en la cárcel es desarraigado de su ámbito, de su comunidad, de su mundo relacional¹⁵, donde podría continuar siendo útil de alguna manera (entre otras, pagando su deuda con vacas) y, por ende, el ofendido queda carente de ningún tipo de compensación real y tangible.

¹² La situación étnico-lingüística en la región es bastante más compleja, pero, de nuevo en aras de la claridad y la brevedad, resumo y reduzco aquí los matices de una realidad llena de aristas y ángulos diferentes y apasionantes.

¹³ Antes de continuar, debo aclarar que las ideas y propuestas que aquí se ofrecen forman parte de un trabajo en curso y que no son, por tanto, definitivas en ningún caso.

¹⁴ Cfr. Mamdani 1998: 49.

¹⁵ “La persona privada, particular, el individuo, no existe; sólo cuenta como parte de este u otro linaje” (Kapuscinski 2007: 218).

La justicia del tribunal es así percibida, en muchos casos, como una justicia de la venganza absurda, de la descontextualización social, del desorden. A nadie ayuda el encarcelamiento, y menos que a nadie al ofendido. También se apelaba a menudo a que la administración de justicia por esta vía resulta mucho más lenta y cara; poco útil, en fin, mientras que el Khuta resuelve los problemas con una buena deliberación en el plazo de un día. Por supuesto, el discurso de mis interlocutores no fue homogéneo y una pequeña parte afirmaba preferir acudir al tribunal “normal”, pero es destacable el hecho de que la mayoría (incluyendo en ella a personas con formación universitaria y pertenecientes a ámbito urbano) afirmara preferir acudir al Khuta en caso de conflicto. Hay también que aclarar, como se matizaba, que a menudo la elección depende del tipo de delito cometido, ya que algunos de ellos sólo podía “comprenderlos” y tratarlos el Khuta, como el caso del adulterio, ante el que el tribunal nacional no podía hacer nada.

Así, parece que el Khuta, como lenguaje de “otro mundo”, puede ejercer un tipo de justicia holística culturalmente contextualizada, útil y sostenible¹⁶, frente al “fuera de contexto” que a menudo significa el tribunal. Y en ello es importante reconocer la clara racionalidad a la que obedece el sistema; ello deviene crucial en la transformación de nuestra propia mirada occidental, en el progresivo abandono de la óptima del folclore con la que se solían enfocar modos de racionalidad tan aparentemente distintos, aunque lo sean sólo en su ropaje, en sus colores, y en su fondo subyazca la idéntica racionalidad medios-fines (compleja, eso sí) a que obedece la mayoría de actos humanos individuales y colectivos.

Acaso resulte demasiado simple decir que el Khuta, la autoridad tradicional, constituye el punto de inflexión, la bisagra entre los namibios caprivianos en tanto que ciudadanos (en su “condición nacional”), y de esas mismas personas en tanto que mafwe o masubia (en su “condición étnica”). Pienso que es de rigor dar un paso discursivo más, ir un poco más allá: su condición de “ser mafwe o masubia” modifica y enriquece su condición de ser ciudadano. Es su misma noción y vivencia de ciudadanía la que se ve modificada, *hibridada*, de una forma específicamente africana y que, pese a lo que afirmaba bienintencionadamente Samora Machel, no debe ser negada hoy sino que puede constituir, más bien, una fuente crucial de riqueza identitaria y de sentido democrático tremendamente fructíferos.

Y no hay vuelta atrás, no hay camino de regreso al poblado, al menos no a un poblado donde no haya llegado la coca cola, no a un poblado donde sólo haya kraales a la luz de luna; un poblado no consciente de la realidad de un proceso electoral donde siquiera un camión traqueteante llegará para “hacer campaña” mientras reparte refrescos y pan en los próximos comicios, y un poblado que no esté bajo el auspicio de un rey que a su vez se halle en relaciones con determinado partido político... Hay camino de regreso al poblado y la tribu, sí, pero cuando ya se ha acudido a votar a una unidad móvil, y cuando ya se ha acudido al supermercado del núcleo urbano más cercano a comprar alguna bebida con gas con la que acompañar el buhobe diario cocinado en el fuego de la aldea...

El debate en torno a la dialéctica tribu-nación, que parecía obsoleto, se ve así en una nueva frescura, constantemente reescrito, renovado; adquiere otros vientos y significados; no se agota en el (no tan pasado, que aún a veces se retuerce en su tumba) pasado colonial o en el eufórico auge “nacional” de las primeras independencias... sino que es

¹⁶ No podemos dejar de mencionar el caso prototipo por excelencia de ese otro tipo de “lenguaje de la justicia” que fue el ubuntu sudafricano, guía inspiradora de las Comisiones de la Verdad y La Reconciliación, basadas en el perdón para la restauración y la resiliencia social y pasando, por tanto, incluso por la amnistía política ante crímenes contra la Humanidad, desde el pensamiento de que la justicia retributiva o de la venganza perjudica tanto al victimario como a la víctima. Es notable que este tipo de pensamiento posee una profunda base espiritual de tradicionalismo africano que no considero, por cierto, en ningún caso desdeñable para nuestros análisis.

bien reeditado hoy y presenta novedosos desafíos en el clima poliédrico de la globalización.

4. Concluyendo: el alcance de los ejemplos y su trascendencia en las sociedades globalizadas. En pos de unas *ciudadanías* “*otras*”

“Los europeos no se alejaban de la costa: de sus puertos, mesones y barcos; y sólo muy de cuando en cuando y a desgana se aventuraban a penetrar en el interior”
(Kapuscinski 2007: 67)

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

El interés de traer a colación un ejemplo concreto, en la forma de un estudio antropológico de caso, presenta sin duda sus límites. No pretendo realizar una generalización, seguramente temprana y excesiva, de la realidad de ciudadanía plural o híbrida que yo investigo a la de muchas otras realidades y exigencias, con certeza tan distintas. Sin embargo, sí existe, a mi juicio, un interés neto y cualitativo en la consideración de los *ejemplos*: se necesita recurrir a la realidad tangible, bien documentada, para no partir en nuestro ejercicio filosófico, ¡una vez más!, de fantasmas irreales o, lo que es peor, ideas pseudo-reales con presunta legitimidad y por ello aún más perniciosas tanto para el análisis cuanto para sus consecuencias en las personas concretas, que son la única *esencia* de la realidad.

Las sociedades del sur, desconocidas y bullentes, vienen presionando para ser reconocidas. Antes que eso, tal vez, *conocidas*. Y es especialmente en cuanto a lo político, en cuanto a sus fondos de sabiduría y vivencia de lo político, sobre lo que pienso que debemos, cada vez más, considerar esos aportes tras un conocimiento intrínseco de los mismos para, acaso, incorporar lo útil y necesario en el discurso internacional, para tratar de que nuestras *ciudadanías* sean efectivamente *otras*, más plurales y confortables, y que la retórica-discurso de los derechos humanos, tras pasar por una ampliación y enriquecimiento de su concepto de lo humano, pudiera implementarse al fin de un modo efectivo en la praxis (¿acaso lográndose que una institución como la ONU no tuviera sólo el exiguo poder moral de coacción que en la práctica posee?).

Las propuestas alternativas llegan desde muchos lugares, como todos sabemos; John Markoff (2004) habla de la invención de la democracia transnacional (para la cual sería irrenunciable la reescritura del concepto de ciudadanía); Chantal Mouffe relaciona la noción de ciudadanía con su relectura de la comunidad política, reconociendo asimismo la importancia de la cuestión de la identidad política en el intento de construir identidades de *ciudadanos*, como una de las más urgentes tareas de la política democrática; Boaventura de Sousa Santos (2000, 2007) clama igualmente por una reinención de los derechos humanos desde una posición menos occidental y más genuinamente cosmopolita.

Los ejemplos teóricos podrían ser innumerables. Quedémonos, sin embargo, con la idea rectora de esta exposición: necesitamos enriquecer el concepto de ciudadanía, y para ello hemos de volver la mirada la sur; probablemente, también al este, y al oeste, porque parece cierto, al fin, “que el mundo habla haciéndolo en muchas lenguas, y que constantemente hay que aprenderlas¹⁷”.

Katima Mulilo-Windhoek (Namibia), agosto-septiembre de 2007

¹⁷ Véase primera cita de la página 1.

5. Bibliografía

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

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

INIESTA VERNET, Ferran (2002): "Prólogo. En los resquicios del Estado moderno". En Alicia Gili (coord.): *Más allá del estado. Pueblos al margen del poder*. Barcelona, Bellaterra, 2002, pp. 9-11

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

MAMDANI, Mahmood (1998): *Ciudadano y súbdito. África contemporánea y el legado del colonialismo tardío*. México, Siglo XXI.

MARKOFF, John (2004): "Construcción de la ciudadanía". Conferencia pronunciada el 24 de noviembre de 2004 en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Granada.

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

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

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

THOMSON, Alex (2004): *An introduction to African politics*. Londres, Routledge.