

África, la globalización y la crisis: ¿naciones, etnias, democracias...?

Ester Massó Guijarro*
Universidad de Granada

Resumen: Propongo reflexionar en torno a la controvertida cuestión de las políticas de identidad nacional en África. Desde sus primeras independencias y hasta hoy, el continente africano ha desarrollado una peculiar pugna entre la promoción de identidades nacionales en sus países y la pervivencia, profusión y mixtura de identidades de otra índole, especialmente la llamada étnica. Trataremos, en primer lugar, de cuestionar las fronteras tradicionalmente asumidas entre las identidades étnica y nacional; en segundo lugar, discutiremos que la promoción de una identidad nacional sea, en ciertos países africanos, el mejor camino para la consolidación democrática; en tercer lugar, impugnaremos que la identidad *ciudadana*, en África o en Europa o en dondequiera, haya de pasar *siempre* por una comprensión de corte nacional, marco en el que, hasta ahora, entendemos asimismo la democracia.

Palabras clave: Estado-nación, identidad nacional, identidad étnica, consolidación democrática, ciudadanía, África subsahariana.

Abstract: The aim of this paper to reflect on the contentious issue of national identity politics in Africa. Since its first independence until today, the African continent has developed a peculiar conflict between promoting national identities in their countries and the survival, abundance and mix of other identities, including so-called ethnic. We will, first, to question traditional assumptions borders between ethnic and national identities; secondly, we will discuss the promotion of a national identity is, in some African countries, the best path to democratic consolidation; third, impugn the civic/citizen identity, in Africa or Europe or wherever, should always assume only a *national* type, as until now we also understand democracy.

Keywords: State-nation, national identity, ethnic identity, democratic consolidation, citizenship, Sub-Saharan Africa.

1. Introducción: La crisis como oportunidad (y mirar hacia África)

“Frente a tantas injusticias, tantos absurdos y tantos peligros, es muy urgente un cambio de vida, *vivir de otra manera* [...] Pero, ¿cuál es esta *otra* sociedad que alimenta los sueños”¹

Es ya proverbial hablar de las crisis como oportunidades, según la inspiración oriental que nos enseña que el mismo ideograma que simboliza las primeras, simboliza las segundas. Nos hallamos en una crisis económica generalizada que ha revelado los gusanos más profundos del sistema capitalista global, como es el agotamiento ecológico o la falta de equidad social intrínsecamente asociada a la globalización. Es ahora la

* ester@ugr.es

¹ S. Latouche: *La otra África. Autogestión y apañeo frente al mercado global*, Barcelona, Oozebap, 2007, p. 23. [la cursiva es mía].

oportunidad, pero también la necesidad, de pensar de otra manera, de contemplar la realidad desde otros lugares y de proponer un cambio de sistema-mundo, acaso un cambio de sistema de organización social. Pensadores como Serge Latouche, objetor del crecimiento, o Sousa Santos, re-creador de la ciudadanía, apuntan hacia ello.

En esta ocasión contamos con un espacio limitado para estas reflexiones fruto de la crisis, de modo que habremos de circunscribir el discurso a una esfera más concreta, a saber, la de los modos de organización socio-territorial e identificación de la ciudadanía y cómo el modelo del Estado-nacional se está revelando insuficiente a muchas escalas. Como afirma Daniel Bell, el Estado-nación es demasiado pequeño para resolver los grandes problemas y demasiado grande para resolver los pequeños. Para ello consideraremos principalmente las clásicas identidades nacional y étnica en el caso de África, ese inmenso *laboratorio social de la posmodernidad*, y ya que en ella podemos hallar tanto ejemplos de crisis como ejemplos de soluciones novedosas a las necesidades que ahora urgen. Nociones como desarrollo o economía están en entredicho según pensamientos como el del decrecimiento (Latouche), al que nos adscribimos, una corriente táctica casi más que una teoría cerrada. Nociones también como las de ciudadanía clásica, democracia (no tan clásica) o nacionalidad también requieren revisiones y casi reinventiones en esta posmodernidad difícil que nos habita.

Propongo reflexionar, así, en torno a la cuestión de las políticas de identidad nacional en África. Desde sus primeras controvertidas independencias, y hasta hoy, el continente africano ha desarrollado una peculiar pugna entre la promoción de identidades nacionales en sus países y la pervivencia, profusión y mixtura de identidades de otra índole, especialmente la llamada *étnica* – a través por ejemplo de la práctica de autoridad tradicional-. Trataremos de cuestionar las fronteras tradicionalmente asumidas entre las identidades étnica y nacional; discutiremos que la promoción de una identidad nacional sea, en ciertos países africanos, el mejor camino para la consolidación democrática; impugnaremos, al fin, que la identidad *ciudadana*, en África, en Europa o dondequiera, haya de pasar *siempre* por una comprensión de corte nacional, marco en el que, hasta ahora, hemos entendido asimismo la democracia.

Para todo ello emplearemos el caso paradigmático de Namibia, donde desarrollé un estudio antropológico en torno a un conflicto etnonacional (a saber, el movimiento secesionista capriviano, que pretende convertir un *regionalismo* en una nacionalidad, impugnando a su vez la supuesta nacionalidad namibia *neutral* desde un punto de vista

étnico), para sustentar la argumentación con un referente empírico ineludible, aunque evitando en todo momento cualquier extrapolación ilegítima.

Estas cuestiones se revelan de máximo interés en las sociedades contemporáneas, no solamente en África. En nuestro propio país, en virtud del fenómeno migratorio internacional, hemos de gestionar diversas mixturas de identidades y vivencias de lo político, muchas de ellas llegadas de África subsahariana. Tanto allá como acá se cuestionan las nociones de nacionalidad, ciudadanía y etnicidad. Así, regresar la mirada a ciertos contextos y situaciones africanos puede operar a modo de pretexto discursivo para esta palestra de filosofía; y, por qué no, también como inspiración para una tradición de pensamiento, la occidental, que lleva ignorando otras matrices epistemológicas durante demasiado tiempo.

2. Caprivi y Namibia como epicentro reflexivo

“En 1999, dos de agosto, domingo por la mañana, todo empezó sobre las dos de la mañana; yo sólo pude oír algunos disparos. Habíamos oído rumores de que esta gente vendría a disparar al final, pero lo que no sabíamos era el día concreto. Lo único que había oído es que había rebeldes, los rebeldes de Mishake Muyongo [...] El gobierno no pensó que aquellos tipos que estaban durmiendo en Mpacha fueran a atacar” (interlocutor capriviano anónimo²).

“Si quieres saber lo que ocurre durante la noche, pregúntale a la noche” (Proverbio de Burundi³).

Namibia fue la independencia más tardía de África. Hasta 1989 no se proclama como república independiente, constitucional y soberana, liberándose tras décadas de apartheid de la ocupación de la vecina Sudáfrica. Todo ello confiere al Estado namibio una singularidad interesante a efectos sociopolíticos: el peculiar cariz de su colonización intra-africana, el padecimiento del régimen racista de tintes nacionalsocialistas⁴, su tardía liberación que, frente a países vecinos que llevaban varias décadas de independencia, significó, en parte, poder aprovechar una experiencia previa sobre gestión de las autoridades políticas en la poscolonía (por ejemplo, a efectos de legislación de las autoridades tradicionales).

² Opto por la expresión “interlocutor/a” en sustitución del más clásico antropológico “informante” ya que la considero, tanto a efectos estéticos como de puro significado, más ajustada a lo que yo encontré y experimenté durante mi trabajo de campo en Caprivi (Namibia; ver apéndice) a lo largo de varios meses durante 2006 y 2007.

³ J. Jordà: *Pregúntale a la noche*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2007, p. 9.

⁴ Véase por ejemplo al respecto D. Lapierre: *Un arco iris en la noche*, Barcelona, Planeta Internacional, 2008.

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

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

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

El lema nacional namibio es, desde la independencia, la proclama “One Namibia, one nation” (“Una Namibia, una nación”), y estas palabras serán en efecto cruciales para entender el tipo de nacionalismo unitario que se procura en el país y que se topará de bruces con el regionalismo de corte nacionalizante capriviano que implicó el conato de secesión (y, en general, la singularidad de la región capriviana). (Este tipo de nacionalismo estatal, llamado por muchos *jacobino*⁵, se confronta además con el modelo regionalista propugnado por muchos africanos y que será defendido aquí más adelante).

Desde 1989 se consideró vital definir e implementar una política de la *unidad en diversidad* tan pronto como fuera posible⁶; sin embargo, en opinión de Melber⁷, aquel lema unitarista namibio supone una ficción nacionalista que se superpone a la mitología de las identidades étnicas particularistas a modo de profecía autocumplida:

⁵ Vg. A. Bosch i Pascual: *La vía africana. Viejas identidades, nuevos estados*, Barcelona, Bellaterra, 1997.

⁶ Pretorius, en Konrad-Adenauer-Stiftung (eds.): *Namibian views. Ethnicity, nation building and democracy*, Windhoek, Namibian Institute for Democracy, 1993, p. 55.

⁷ Malan, en L. J. Fosse: *The social construction of ethnicity and nationalism in independent Namibia*, Windhoek, Namibian Institute for Social and Economic Research, 1992, p. 15.

“Ya desde la colonia el discurso sobre la unidad, en oposición a la división tribalista que denunciaban los oprimidos (se consideraba además que el apartheid exageraba la separación de la etnicidad en el país), había sido el estandarte preferido de los grupos de liberación, así como de sus voceros en las publicaciones contestatarias; se consideraba que la unidad de la gente haría la fuerza, precondition para el logro de la hegemonía política⁸ [*Según una de las publicaciones subversivas de la época*] “[...] Do the Whites speak one language? Is there something such as one European culture? [...] Or are the differences between the Black people more conspicuous, more unacceptable?”⁹

La noción de nacionalismo como movimiento político tomó forma, como sabemos, en las comunidades europeas. En África ha sido la lucha por la independencia de la dominación colonial la que dio a luz el nacionalismo, con el deseo de capturar la maquinaria del gobierno estatal necesaria para recrear las nuevas sociedades libres¹⁰. El nacionalismo estatal parecía oponerse a la manipulación colonial de la etnicidad, el tribalismo y el *divide et impera*. En el caso de Namibia, como en tantos otros, el nacionalismo geopolítico generado desde el Estado buscar conciliar armoniosamente –y de forma inevitable- dos formas de identidad, la nacional y la étnica (acaso negociable a través de un cierto regionalismo, un fortalecimiento y un reconocimiento de lo regional), lo que convierte el proyecto nacional namibio en uno ciertamente peliagudo¹¹.

En concreto el levantamiento capriviano suscitaba, y continúa haciéndolo, la *pregunta* sobre los márgenes y límites del modelo del Estado-nación para África, y del posible énfasis que podrían asumir formas de identificación y organización de otra índole. Así, Namibia ha pretendido desde su independencia, como el resto de países africanos, la implementación del Estado nacional a través de la promoción de una identidad nacional concreta. La proverbial frase de Samora Machel, desaparecido primer presidente del Mozambique independiente, “Para que nazca la nación, la tribu debe morir”, ilustra bien aquella idea. Sin embargo, la *tribu* no murió, ni la nación se ha revelado satisfactoria, desde luego, en todos sus aspectos.

Por otro lado, en este norte de donde emana el modelo del Estado-nación nos hallamos hoy, precisamente, en una revisión importante de las formas de participación

⁸ W. Heuva: *Media and resistance politics. The alternative press in Namibia, 1960-1990*, Suiza, P. Schlettwein Publishing, 2001, p. 136.

⁹ *Ibid.*, p. 137.

¹⁰ J. S. Malan: *Peoples of Namibia*. Pretoria, Rhino Publishers, 1995, p. 144.

¹¹ *Ibid.*, p. 146.

en política, de los límites políticos incluso de la ciudadanía y su ejercicio. Los conflictos de *identidad (es)* en África obligan a y sirven para repensar un modelo y una forma de adscripción política que está revelando ya más limitaciones que posibilidades.

3. La alternativa regionalista: ¿Más allá del Estado?

“[...] los caminos de la propia cultura”¹².

La petición de otros lenguajes (soluciones, propuestas) de origen no estrictamente occidental ni nacional para la gestión de lo político en África está rubricada hoy por muchos pensadores africanos. Ante el fracaso de la homogeneización y la creación del Estado nacional en África, Kabunda Badi propone la afirmación del Estado multinacional o incluso el federalismo en la alternativa del panafricanismo popular horizontal, también llamado neopanafricanismo¹³. Tal reformulación habría de operarse a nivel nacional, regional e internacional (la triple hélice del Estado africano, ya que sus procesos son tridimensionales), y todo ello nos conduce a la perspectiva del *regionalismo*¹⁴, clave hoy para el estudio y la prospectiva del Estado contemporáneo en África. Dado que las fronteras nacionales son tan porosas y problemáticas, en muchos casos resultaría más útil considerar los flujos socioeconómicos entre las diversas *regiones* del continente que entre sus países. Según el concepto de región de Macridis y Hulliung¹⁵ –descrito acaso en términos en exceso idealistas–:

¹² A. Cabral [1970]: “Liberación nacional y cultura (el regreso a la fuente)”, en: E. Chukwudi Eze: *Pensamiento africano. Ética y política*. Barcelona, Bellaterra, 2001, p. 146.

¹³ M. Kabunda Badi: “Relaciones entre Estados y grupos étnicos en África: teorías y prácticas”, en: C. Caranci y M. Kabunda Badi (eds.): *Etnias, estado y poder en África*, Vitoria-Gasteiz, Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, 2005, capítulo 1.

Para otra aproximación interesante al neopanafricanismo (o nuevo panafricanismo), especialmente desde su relación con la política de tipo electoralista, véase T. Mutasah (“Beyond Southern Africa: politics and the new pan-africanism”, en: J. Minnie: *Outside the ballot box. Preconditions for elections in Southern Africa 2005/6*. Windhoek, MISA, 2006, pp. 51-62) y su compromiso ineludible con los derechos humanos, más precisos en África que en cualquier otro lugar, opina este autor (ibid., p.57) dada la historia africana de subyugación.

¹⁴ A. Santamaría Pulido: “Desarrollo regional y globalización”, en: Trujillo, J. R.: *África hacia el siglo XXI*, Madrid, Casa de África, SIAL, 2001, pp. 233-245. Asimismo considérese la importancia de los estudios sobre regionalismo para los proyectos de integración regional en África. Desde la teoría se habla, en este contexto, de un “primer regionalismo” y un “segundo regionalismo” (ibid.).

¹⁵ R. C. Macridis, y M. L. Hulliung: *Las ideologías políticas contemporáneas. Regímenes y movimientos*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.

“Pensemos en la región como en un área geográfica dada que comprende cierto número de estados¹⁶ en los que existen prácticas y creencias comunes, y dentro de la cual son fuertes diferentes formas de comunicación, tanto económicas como personales. Suponemos y esperamos que dentro de una región dada, definida de esta forma, el apego y los valores regionales promoverán la cooperación e inhibirán los conflictos entre las naciones-estado individuales. De hecho, tendemos a asumir que los valores y arreglos institucionales regionales podrían reemplazar las entidades nacionales, para conducir a la larga a instituciones y lealtades regionales”.

En su recuerdo de Ali Mazrui de la Nigeria contemporánea, Madu¹⁷ describe un cuadro que podría extenderse hoy a muchos lugares de África, y por ende a Namibia: urbanización sin industrialización, patrones de consumo profundamente occidentales sin las técnicas de producción occidentales, gustos occidentales incontrolados sin las destrezas occidentales, secularización sin el espíritu científico, creciente pobreza y corrosión continua de la mayoría de los proyectos de desarrollo poscoloniales; y, también, ese despertar de la inseguridad cultural sobre la identidad como una repercusión de la globalización a nivel mundial, en el crecimiento de lo económico y la fragmentación de lo étnico y cultural.

Samir Amin¹⁸ cuestionaba, ya en los años noventa, el paradigma clásico del desarrollo para África, especialmente en sus políticas de intervención. Frente a éste, proponía una *alternativa autocentrada* que consideraba en primera instancia la importancia de determinados criterios socioeconómicos (redistribución de renta, por ejemplo); en términos de Bayart¹⁹, un modelo de reciprocidad a escala continental. Amin²⁰ propone prácticas concretas como las siguientes:

- la aplicación efectiva de la prioridad agrícola;
- la industrialización (concebida) para mantener los progresos de la productividad en la agricultura;
- formas nacionales y populares de la organización social de la producción;

¹⁶ Si bien el término “Estado” aparece con mayúsculas de forma habitual en este texto, se respetará la opción de cada autor en las citas literales (como en ésta, que aparece en minúsculas).

¹⁷ R. Madu: “La cultura africana y otras culturas de cara a la globalización”, en: R. Fornet-Betancourt (ed.): *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*, Bilbao, Palimpsesto, 2003, p. 204.

¹⁸ S. Amin: “Por una estrategia de desarrollo autoconcentrado en África”, *África Internacional*, nº 10, 1992.

¹⁹ J. F. Bayart: *El Estado en África. La política del vientre*, Barcelona, Bellaterra, p. 303.

²⁰ *Ibid.*

- una relación con la tecnología que no se reduzca a la “transferencia” de la misma;
- relaciones exteriores limitadas (el desarrollo autocentrado es sinónimo de desconexión);
- construcción de una estructura nacional de interdependencia precios/medios de financiación, que entraría en conflicto con los principios del criterio de la rentabilidad macroeconómica; en otras palabras, un sistema de mercado libre del occidente democrático²¹.

Desde el *afrorealismo* se propone para África un tipo de Estado humanista y de rostro social, promotor de ciertos valores tradicionales africanos como la *comunocracia*, donde *lo social* y las *relaciones humanas* prevalezcan sobre lo económico y los intereses materiales²²; en palabras de Oumar Konaré²³, una África *africana* y *responsable*. Este ejercicio neologístico (“comunocracia”) no parece baladí por varias razones, y la más importante es la necesidad, tan reconocida, de generar espacios de estudio para África que reivindicquen un estatus propio más allá del folclore, los préstamos y los mimetismos (lingüísticos, culturales y de otras índoles).

El regreso a las propias fuentes culturales para encontrar propuestas y soluciones no es, tampoco, reciente. Según Amílcar Cabral en su discurso del 20 de febrero de 1970, dentro de la cultura está la semilla de la oposición, que conduce a la estructuración y desarrollo del movimiento de liberación²⁴. Recuerda la importancia de valorar los “caminos de la propia cultura”, con sus elementos populares, nacionales y universales -“como la conquista de un pequeño pedazo de humanidad para la herencia común de los seres humanos, alcanzada en una o varias fases de su evolución”²⁵-, tras la liberación de la dominación extranjera y la sumisión²⁶; asimismo, reconoce el valor universal de la cultura africana como hecho incontestable²⁷.

²¹ H. Pupkewitz: “A free market versus a centralised economy”, en: Konrad-Adenauer-Stiftung (eds.): *Namibian views. Ethnicity, nations building and democracy*, Windhoek, Namibian Institute for Democracy, 1993, pp. 42-51.

²² M. Kabunda Badi: “La democracia en África: entre la recuperación de la tradición y la integración de la economía global”, VI Congrès d’Estudis Africans al Món Ibèric, “Àfrica camina”, Barcelona, 12-15 de enero de 2004.

²³ A. Oumar Konaré: “É uma ilusão pensar que podemos fazer uma guerra contra Sudão no Darfur”, *Público*, 7 de diciembre de 2006, p. 21.

²⁴ [Cabral] *Ibid.*, p. 146.

²⁵ *Ibid.*, p. 151.

²⁶ *Ibid.*, p. 147.

²⁷ *Ibid.*, p. 149.

Algunas de las propuestas ofrecidas como soluciones pasan por la fundación de repúblicas multinacionales sobre doble contrato social —bicameralismo— e innovaciones tales como la rehabilitación de la *cultura política del Árbol*, del principio tradicional de “falibilidad de las mayorías” (derecho de la minoría o la oposición parlamentaria) y del derecho de voto de las naciones para que éstas designen directamente sus representantes²⁸. Así, esta nueva gobernabilidad haría eco de la “democracia de la proximidad” que, pretendiendo ser constitucional, trataría de enlazarse también con la cultura tradicionalmente africana del consejo de sabios que primaba valores como la representatividad y la eficacia²⁹. Los modos de legitimación y representación son elementos que requieren transformación clave y urgente en este proceso de *africanización* del Estado. Ante el fracaso del Estado importado se reclama:

“la refundación del Estado multinacional en torno al reconocimiento político del pluralismo étnico y de la construcción de una sociedad política basada en un nuevo pacto republicano y sobre un nuevo pacto democrático que se impongan a la sociedad global”³⁰.

Kabunda Badi³¹ abunda en las estructuras de endofederalismo y de exofederalismo, en el pluralismo sociológico interno y el federalismo regional. Invoca un acomodo del Estado a la diversidad y a pluralidad de la sociedad africana: *pluralismo político, pluralismo social y pluralismo regional o étnico*. Dicho de otro modo, se ha de conciliar la *endofederación*, impuesta por la legitimidad sociológica interna, con el *exofederalismo*³², dictado por las exigencias económicas de la mundialización³³. El Estado africano tradicional se revelaría en este sentido como un Estado segmentario con heterogeneidad en su cuerpo social (pluralidad de pueblos o naciones), en sus instituciones (poder horizontal y vertical, central y periférico), en sus derechos (derecho

²⁸ M. Tshiyembe: “El Estado multinacional y la nueva gobernabilidad: el desafío del renacimiento africano en el siglo XXI”, en: M. Kabunda Badi: *África subsahariana en el nuevo milenio*, Madrid, Pirámide, 2002, p. 31ss.

²⁹ Ibid., p. 33.

³⁰ Ibid., p. 28-29.

³¹ M. Kabunda Badi: “Relaciones entre Estados y grupos étnicos en África: teorías y prácticas”, en: C. Caranci y M. Kabunda Badi (eds.): *Etnias, estado y poder en África*, Vitoria-Gasteiz, Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, 2005, pp. 68-74.

³² Omotoso (ibid., p. 77) también reclama una *epistemología de la confianza en los Estados federales*.

³³ M. Kabunda Badi: “África: claves para entender la crisis”, en: A. Kororouma et al.: *MAMÁFRICA*, Granada, Zoela Ediciones, 2002, p. 32.

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

del Estado y derecho de los pueblos), en sus estrategias de acción (individuales y colectivas), etc.; constituiría así el catalizador del movimiento de descomposición y recomposición del orden social³⁴. Las etnias pasan a ser vistas en este contexto como “naciones sociológicas”: entidades políticas (grupos sociales con la voluntad de vivir juntos) y culturales (comunidades de caracteres), distintas del Estado e independientes de él³⁵.

Para Kabunda Badi, es evidente que el factor étnico, que él considera sustitutivo del nacional en África (o, mejor dicho, el verdadero factor nacional en África es *étnico*, en definitiva, para el analista congoleño), determina de modo crucial el proyecto estatal que habría de generarse en el África contemporánea. La etnicidad es presentada por Kabunda Badi³⁶ como un fenómeno general, mundial y moderno, contemporáneo y, en tal sentido, no exclusivo de África, aunque “forma parte integrante del africano [...] al ser la única fuerza de cohesión”³⁷. En este sentido, la identidad panafricanista y la identidad étnica no resultan excluyentes sino complementarias, y las lealtades subnacionales justifican para Kabunda Badi³⁸ la endofederación étnica (Mbembe³⁹ también propone una integración regional desde abajo).

4. Recapitulación y reflexiones finales: la oportunidad de la crisis

Queríamos cuestionar aquí, entre otros asuntos, los límites de ciertas identificaciones clásicas adscritas a ciertos modelos clásicos de organización sociopolítica; dicho de otro modo, los límites de la nacionalidad adscrita aun modelo de Estado-nación como una forma de ejercer la ciudadanía democrática, frente a otras formas de identificación como pueda ser la étnica. De hecho, la diferenciación (tradicionalmente bien etnocéntrica, incluso maliciosa) entre la nacionalidad y la etnicidad ya está hoy en entredicho; podemos hablar de “etnosistemas” de

³⁴ Tshiyembe, *ibid.*, p. 28.

³⁵ *Ibid.*, p. 29. Cfr. J. M. Cabezas: “Etnosistemas. Procesos de identificación y complejidad social”, en: F. Iniesta Vernet: *La frontera ambigua. Tradición y democracia en África*, Barcelona, Bellaterra, 2009, pp. 179-210.

³⁶ M. Kabunda Badi: “Relaciones entre Estados y grupos étnicos en África: teorías y prácticas”, en: C. Caranci y M. Kabunda Badi (eds.): *Etnias, estado y poder en África*, Vitoria-Gasteiz, Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, 2005, p. 41.

³⁷ *Ibid.*, p. 75.

³⁸ *Ibid.*, p. 75.

³⁹ A. Mbembe: “At the edge of the world: boundaries, territoriality and sovereignty in Africa”, *Public Culture*, nº 12, 2000, pp. 259-284.

identificación⁴⁰, antes que de aquella dicotomía que parecía apelar a referentes diversos. Para mostrar el debate que nos interesaba, trajimos a colación el caso del independentismo capriviano como ejemplo de fracaso de una promoción de la nacionalidad unitaria desde el gobierno estatal; este fracaso no es sino un ejemplo entre tantos posibles, en África y fuera de ella, de esta promoción de una cierta forma de identidad, en menoscabo de otras, para el ejercicio de la política y la ciudadanía a fin de cuentas. El regionalismo se ha expuesto como gran enfoque que diversifica la mirada clásica del y sobre el Estado-nacional. Ahora hemos llegado al fin de nuestras reflexiones y, ¿qué hemos obtenido de este breve recorrido?

El ejemplo capriviano, y tantos otros en África de modo especial, puede dar la pista para un pensamiento sobre lo político distinto. La forma de ejercer la propia ciudadanía, a través a menudo de formas distintas de los cauces políticos habituales en occidente como puedan ser los partidos políticos o el sistema de votación, puede adquirir rostros distintos y prácticas diversas que enriquezcan una ciudadanía misma hoy enflaquecida. Nos topamos así con pensamiento como el de Sousa Santos sobre la “ciudadanización de la ciudadanía”, y descubrimos que, una vez más, praxis culturales propias de otros pueblos y otros lugares pueden ilustrar, complementar y ampliar nuestra experiencia de lo político.

El conflicto capriviano ha puesto de manifiesto, en una sociedad plural, crítica y a veces tumultuosa, algunas de las insuficiencias e incapacidades fundamentales de Namibia como Estado nacional, así como de su sistema democrático y judicial⁴¹, y el cuestionamiento de que ambos puedan satisfacer a todos sus usuarios en Namibia. Los secesionistas continúan reivindicando su derecho de autodeterminación, pero insistiendo en la vía política y pacífica. Sectores de la sociedad civil han solicitado la amnistía de muchos encausados cuya participación en el levantamiento era más que dudosa. Todo ello ha servido para generar un saludable *-agonista-* debate social, público, civil, donde Namibia se jugaba –y se juega- mucho de su legitimidad. Algunas otras reclamaciones apuntan a un revisionismo serio de SWAPO, incluyendo a sus *senior* como el –antes

⁴⁰ Cabezas, *ibid.*

⁴¹ No hemos hablado aquí apenas de la cuestión de las autoridades tradicionales y su legislación en Namibia, ya que habríamos excedido con mucho los objetivos de este ensayo, pero digamos al menos que su existencia constituye una muestra más de la necesidad de revisión de la democracia en la región, tal y como se vive hoy.

intocable- Nujoma (como observamos en la curiosa polémica entre Nujoma y Ya Nangoloh hace escasos dos años⁴²).

Todo ello encuentra, de hecho, un correlativo que podemos verificar hoy en África subsahariana en general y en Namibia en particular. El pensamiento regionalista, con organismos como NEPAD o SADC (asumiendo sus fallas, críticas y necesarias autocríticas), apuntan hacia ello. Los procesos de reconciliación en Sudáfrica, Ruanda o Namibia (aquí, con algunas limitaciones mayores frente a las de su vecina, todo sea dicho), con poderosos pensamientos tradicionales de tipo espiritual a la base, apuntan hacia ello. La voluntad de la sociedad civil, que rechaza los moldes encorsetados de dudosas nacionalidades estatales, apunta hacia ello. Por otro lado, los límites del capitalismo hoy (sistema a la base de nuestras cuestionables democracias) son también contundentes, límites ecológicos inaplazables –como imperativo fáctico- y límites morales inapelables –como imperativo ético: la sistémica desigualdad que genera el capitalismo a nivel internacional causa repulsa moral, sea cual sea nuestra metaética de partida-.

Otra democracia, otros valores, otros modelos. Podemos encontrar una confluencia entre la ciudadanía de la diversidad cultural, que recrea hoy el republicanismo cívico desde su pluralidad epistemológica⁴³, y el nuevo pacto democrático del que hablaba Tshiyembe; entre los límites al Estado nacional en África y ese Estado africano segmentario de lo social, lo institucional y lo jurídico, exo y endofederal, que abordamos en el epígrafe anterior.

Reflexionar sobre una posible consolidación democrática *de otro modo*, de un modo que no pasara necesariamente por el molde de los Estados nacionales o de la visión necesariamente negativa de los conflictos, implica en realidad una profunda reflexión en torno al *orden*. El orden social e internacional que fuera más provechoso, virtuoso y sostenible para la mayoría. (No, desde luego, en el seno de un capitalismo feroz que *precisa* de la desigualdad para desarrollarse y subsistir). (Eso sí es susceptible de desorden). Como afirma Serge Latouche⁴⁴, “No hay máquina más poderosa inventada por el genio humano que la organización social” (él la ha llamado a veces

⁴² E. Massó Guijarro: “¿Salud democrática, reconciliación o censura? Una polémica en Namibia y un parlamento a través del móvil”, *Studia Africana*, nº 25, 2009, pp. 27-36.

⁴³ J. C. Velasco: “La noción republicana de ciudadanía y la diversidad cultural”, *Isegoría*, nº 33, 2005, pp. 191-206.

⁴⁴ S. Latouche: *Decrecimiento y posdesarrollo. El pensamiento creativo contra la economía del absurdo*, Madrid, El Viejo Topo, 2009, p. 34.

“megamáquina”⁴⁵). La organización social generada a escala internacional por el capitalismo global ha llegado ya a su límite ecológico, y hace décadas que reveló, también, sus límites en materia de justicia social (por desgracia, estos límites se han impuesto menos que los ecológicos hoy).

Precisamos de un cambio. Para este cambio, África puede ofrecernos ejemplos y soluciones. A través de la escucha interculturales, de la escucha y el conocimiento incluso de otras formas culturales que nos llegan a través de la migración, por ejemplo, podemos encontrar vías nuevas para hacer política, para ser ciudadanas y ciudadanos y, a fin de cuentas, sencillamente para *vivir*. Recordando el adagio gandhiano, “hemos de vivir sencillamente para que otros sencillamente puedan vivir”.

5 Apéndice

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



⁴⁵ Ibid.