

ESTADO Y POLÍTICA EN ÁFRICA: BREVE RECORRIDO DIACRÓNICO Y SINCRÓNICO

STATE AND POLITICS IN AFRICA: A BRIEF DIACHRONIC AND SYNCHRONIC STUDY

ESTER MASSÓ GUIJARRO*

Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Granada, Granada, España.

¹ Contacto: Ester Massó Guijarro. C/ Venezuela 7, 1º derecha, CP 18210 Peligros (Granada). Teléfono: +0034 651 637 658, ester@ugr.es

RESUMEN

Las realidades políticas en África han sido abordadas, a menudo, desde perspectivas a-históricas, folclóricas o excesivamente centradas en el período colonial. Hoy se reconoce la necesidad de una revisión rigurosa de las formas políticas africanas, tanto de su perspectiva histórica –diacrónica y sincrónica– como politológica, y constatándose tanto el impacto colonial como la agencia propia que los africanos y africanas han desarrollado de este período; asimismo, se toma en cuenta el dilatado pasado previo a la colonia y, especialmente, la realidad hoy en el continente. El contexto de la globalización, la interrelación de todas las economías, las diferencias regionales dentro de la propia África, se abordan desde la academia desde su especificidad misma y huyéndose de toda reificación u homogeneización, tan frecuentes en el pasado. Este trabajo de revisión del estado de la cuestión pretende ofrecer una panorámica general de estos asuntos, para terminar proponiendo una visión acerca de la alternativa hoy llamada del *afrorrealismo*, que enfoca la problemática sociopolítica del continente y una matriz de soluciones endógenas y regionales para la misma.

Palabras clave: Política, África, historia política diacrónica-sincrónica, descolonización, *afrorrealismo*, globalización.

ABSTRACT

Political facts in Africa have often been studied from a historic, folkloric or even excessively focussed from colonial perspectives. Nowadays the need of a serious revision of African political issues topics, from their historical –diachronic and synchronic– perspective and also from their politological one is recognised. Thus, confirming both the colonial impact and the agency itself that African people have developed during that period. Also, two fundamental facts are considered, the long previous past and, specially, the current situation on the continent. The globalization context, the inter-relation of every economy, the regional differences in Africa itself, have been tackled from the academy point of view, considering its special feature and avoiding every reification or homogeneization, so common in the past. This paper pretends to propose a panoramic vision of these topics, offering the alternative called today *afrorrealism*, which focuses the sociopolitic problems of the continent and suggests endogenous and regional solutions.

Keywords: Politics, Africa, diachronic-synchronic political history, decolonization, *afrorrealism*, globalization.

Recibido: 13.08.09. Revisado: 28.08.09. Aceptado: 31.08.09.

I. POLÍTICA EN ÁFRICA: EL ANTES Y EL DESPUÉS DE LA COLONIA

1. El pasado sin Estado: vislumbres políticos de África precolonial

Se ha instado a considerar la política como fenómeno dinámico, como proceso que escapa a los empeños taxonómicos centrados en la noción de sistema. Una de sus muchas consideraciones maneja tres conceptos importantes, tres esferas altamente entrelazadas, a saber: el poder, la determinación y la realización de objetivos colectivos, además de la existencia de una esfera de acción política, o bien el poder, el territorio y la representación¹ (Scout, 1997). Evans-Pritchard (1969), por su parte, caracterizó las relaciones políticas como las que existen dentro de los límites de un sistema territorial entre grupos de personas que viven en extensiones bien definidas, y son conscientes de su identidad y su exclusividad. Es en estos sentidos mencionados, amplios y no reducidos de “lo político” a la política partidaria de la actualidad de los Estados-nación occidentales, como quiero referirme a los *vislumbres políticos de la África precolonial*.

Antes, sin embargo, quisiera realizar una aclaración previa que considero pertinente. Hablar de la África preestatal como de un conjunto, y pareciendo insinuar que sea suficiente con unos breves párrafos, constituiría una aberración histórica y una deshonestidad intelectual; no es esto, desde luego, lo que pretendo. Con la expresión “vislumbres

¹ La opción por la división tripartita, al modo que vemos aquí, no es ajena a los planteamientos contemporáneos en teoría social. Recuérdese ahora, por ejemplo, la análoga “trilogía de intereses” de conocimiento humano posible descrita por Jürgen Habermas, a saber, el interés científico-técnico, el interés comunicativo-hermenéutico y el interés emancipatorio (Habermas, 1979; Apel, 1994). En consonancia con esto, el territorio podría corresponder al interés científico-técnico, la representación al comunicativo-hermenéutico y el poder, el concepto más inaprehensible en sí, al interés emancipatorio.

políticos” he querido precisamente explicitar que voy a limitarme (por cuestión de espacio y objetivo destinados a este texto) a una aproximación muy sucinta a *ciertas características generales de las vivencias políticas africanas precoloniales* (Iniesta Vernet, 1992, 1998)². Los sistemas políticos y económicos eran muchos, como siguen siendo, por razones bien diversas (ecológicas, territoriales, históricas, geográficas...) y en mi intención no se halla, por tanto, ignorar esto en una homogeneización grosera y falaz. El objetivo de este epígrafe es, pues, sólo el de una breve caracterización de ciertas dinámicas y prácticas de índole bastante general, y que será interesante considerar para contrastar posteriormente con otras ciertas dinámicas y prácticas propias de la política del Estado-nación.

El punto fundamental del problema que se trata —a saber, el Estado en África— es, en última instancia, la descripción de la incompatibilidad entre sistemas políticos: los tradicionales y los relacionados con el Estado, o bien los sistemas políticos indígenas (reducidos a lo doméstico por la mundialización) y el universalismo del sistema político occidental (González Alcantud, 1998: 174).

Para los que piensan que toda relación de poder es opresiva y que la negación de la libertad es antinatural (Étienne de la Boétie o Pierre Clastres, entre otros), el tipo de poder propio de las jefaturas (y propio, por tanto, de gran parte del África preestatal) resultará oportuno en gran medida. Se ha hablado tradicionalmente desde la teoría de las sociedades primitivas como *sociedades sin Estado*, es decir, cuyo cuerpo no posee un órgano de poder político separado (Clastres, 1980: 111). A esta concepción se vincula la posible disyunción entre jefatura y poder, asociada a la cuestión de la representación; el líder primitivo es ponderado, considera-

² Algunos estudiosos de la historia de África, antes y tras las independencias, son Iliffe (1998), Mestre (1968), Ferkiss (1981), Pedraz Marcos (2000).

do y legitimado no sólo según su carisma, su fuerza o su talento diplomático para las alianzas, sino especialmente según su capacidad de recoger en las decisiones la mayoría de las voluntades posible (ibid.: 113). Este modo peculiar, no coercitivo por la fuerza (no deseoso de detentar el poder para ejercerlo en el dominio), caracteriza muchas de las jefaturas africanas preestatales. En este sentido puede afirmarse que los jefes *no tienen* poder salvo en el consenso del cuerpo social, no separado del “ser” de la sociedad³ (“El jefe de la tribu está bajo vigilancia”) (ibid.: 116).

Las sociedades sin Estado, sin embargo, no han sido consideradas en modo alguno como sociedades sin clases. También se ha rechazado su apoliticidad: la “arena política competencial” es propia de toda sociedad, sea en la forma que sea (González Alcantud, 1998), y siempre se establece algún tipo de estratificación social en relación con los distintos grados y modos de prestigio. En las sociedades de los “Big Men”, por ejemplo, propias de economías de prestigio, éstos reciben las gratificaciones a cambio del flujo de bienes que hacen circular por la sociedad (Clastres, 1980: 147).

La pregunta por las tradiciones democráticas en África es hoy de una gran controversia (Hoffmann, 2003: 238, 239). Frente, por ejemplo, a la defensa de Iniesta Vernet de la tradición del consenso como lógica opuesta a la democrática⁴, encontramos que Gyekye (ibid.: 240) reclama elementos de-

mocráticos en sociedades tradicionales africanas, como la Akan precolonial, donde había un espacio público disponible que ofrecía la oportunidad a todos para que hablaran sobre asuntos políticos y fueran escuchados (al modo casi de un ágora griega).

Nzongola-Ntalaja (1997: 9ss) defiende también la aplicabilidad del concepto de democracia (y democratización) en África, rechazando de plano la idea de que la exportación de la noción de democracia sea óbice para su consecución. Los grandes perjuicios fueron, en su opinión, la opresión colonial y la deriva poscolonial, y no la forma de ser africana. La democracia es concebida como imperativo moral (ibid.: 11) y el camino hacia ella como un proceso social de práctica política, que habría de tratarse, de hecho, como una transición democrática con todas sus implicaciones, instituciones a su servicio, etc.⁵.

Los estudios de política tribal en África están, según Max Gluckman (1964), sobre-representados en la Antropología Social británica. En su opinión, las clases de autoridad en sociedades sin Estado están constituidas por tribunales tribales que emanan de los jefes, líderes y grandes hombres (ibid.: 153); éstos no *legislan* en sentido formal, aunque sin duda toman decisiones administrativas para regular la vida de los grupos.

En el orden social propio del África preestatal los mitos y ritos iniciáticos desempeñan funciones clave para el fomento de la cohesión social. Los ritos sirven tanto para generar, promover y conservar identidad, cuanto para *discriminar* (García Canclini, 1989: 177ss⁶) y, por ende, poder así distinguirse de “lo otro” diferente.

³ “A menudo se ha señalado el contraste entre cómo lo político impregna todos los aspectos en las sociedades tradicionales, lo que se manifiesta en la organización estatista materializada en sus múltiples instituciones, y la autonomía de que disfruta en el mundo moderno” (Abélès, 1997).

⁴ Yo me preguntaría, de todos modos, de qué concepción democrática estamos hablando, ya que la griega clásica (directa) no tiene nada que ver con las democracias indirectas representativas de hoy en occidente, por ejemplo (en un trabajo anterior –Massó Guijarro, 2005–, tratamos de estos y otros asuntos relacionados).

⁵ Las llamadas “ombudsman institutions”, que practican una perspectiva de género, contribuyen por ejemplo al logro de democracias viables a través de la protección de los derechos humanos (Ayeni, 1997: 218ss).

⁶ Son muy sugerentes los estudios que abordan los ritos y los mitos desde la perspectiva del patrimonio (como histórico, cultural, especialmente el llamado patrimonio

Nos retrotraemos a la pregunta por la *legitimidad del poder*, es decir, ¿por qué se respeta un poder y no otro? ¿Cuál es el origen de la ley como fundamento de la sociedad, quién legisla y quién impele al cumplimiento? (Gluckman, 1964). “Las sociedades agrarias necesitan sistemas semántico-culturales y elaborados sistemas coercitivos de control social [pero] la coerción sin significación es ciega y la significación sin coerción es endeble”, afirma Gellner (1995: 78). El pensamiento indígena encubre la relación entre la sociedad y su fundamento (es decir, entre la sociedad y ella misma) como una relación de exterioridad (Clastres, 1980).

La cuestión de la ley, que puede servir tanto para la represión como para la libertad (Gibson y Gowus, 1997), resulta igualmente evanescente en la teoría y en la praxis, no sólo el problema de cómo hacer cumplir una ley (Gluckman 1964: 235) sino el de *cómo se define* y, en especial en el contexto africano, *cómo se diferencia de la costumbre*. ¿Dónde termina la fuerza socialmente coactiva de una costumbre para entrar en el plano de la ley? Más aún, ¿se ha de hablar de ley o de costumbre, en la África preestatal? Este tema se vincula, como es obvio, a los límites entre la moral pública y la moral privada. Gluckman, sin embargo, considera

inmaterial). En este ámbito, García Canclini (1989: 193) denomina el folclore como “invención melancólica de las tradiciones”. En general, resulta innegable la función de creación (y re-creación) cultural que desempeña el andamiaje de mitos, ritos y tradiciones inventadas de distinta índole (que se refrendan siempre como muy antiguas, validadas por la fuerza de los siglos, aunque sean en realidad recientes), que cimenta toda sociedad humana. En el caso del continente africano, los estudios de las identidades étnicas como cierto tipo de patrimonio inmaterial (que, además, como todo patrimonio, posee una definición y utilidad políticos concretos) podría resultar de gran interés. Como afirma Mary Douglas (1986: 104), “la memoria pública es el sistema de almacenamiento del orden social. [...] Al examinar de cerca cómo se construyen los tiempos pasados, nos damos cuenta de que en realidad dicho proceso tiene que ver muy poco con el pasado y muchísimo con el presente”.

porosa y fácilmente transitable la frontera entre costumbre y ley: “la costumbre como fuente de decisión judicial juega un papel mucho más importante en nuestros pleitos; por tanto, constituye una parte más relevante en el cuerpo de la ley de lo que comúnmente se afirma” (ibid.: 240).

La consideración de las culturas preestatales en África como “tradicionales” resulta casi proverbial; pero ¿qué sentido delimitamos en tal concepto de “tradición”? Hobsbawm y Ranger (1983) diferencian la tradición de la costumbre o la convención rutinaria, apelando al elemento más ideológico o superestructural de aquélla frente a éstas, e incluyendo por cierto la nación en el conjunto de tradiciones inventadas (ibid.: 1-14). Muchos de sus esfuerzos estarán destinados a mostrar en el contexto africano la manipulación de ciertas tradiciones y costumbres inventadas, que condicionaron en buena medida las dificultades, posteriores al periodo colonial, que los africanos sufrieron para liberarse de falsos modelos de comportamiento (codificados como “tradiciones africanas” por el *statu quo* colonial) (ibid.: 212)⁷.

Una característica importante de las historias tribales es la relevancia del tiempo mítico-comunitario (Gluckman, 1964: 317ss) y su vinculación con la oralidad. Asimismo la concepción del tiempo en su sentido más holista, *cosmológico* por así decir, se ha considerado tradicionalmente en África de un modo bien distinto, más integrador y ligado a los procesos cíclicos de la naturaleza

⁷ La apelación a la fuerza o la legitimidad de la tradición para refrendar conductas o sistemas de abuso no es nada nuevo. En realidad observamos el empleo manipulador de la tradición como arma arrojada contra numerosos agentes o realidades, como sucede en África con los ancianos respecto de los jóvenes o con los hombres respecto de las mujeres (Hobsbawm y Ranger, 1983: 254-257). Esto, por cierto, pone de manifiesto muy claramente el esquema patriarcal de poder masculino gerontocrático tradicional, una vez más.

que el tiempo lineal occidental (Iniesta Vernet, 1992)⁸.

2. LAS RAÍCES COLONIALES DEL ESTADO. *DIVIDE ET IMPERA*

El colonialismo no sólo promueve la existencia de tribus: las refuerza y las separa. El sistema colonial aliena los cacicazgos [...] (Fanon, 1963: 92).

La imagen occidental del hombre como una de las armas más mortíferas empleadas contra la humanidad [...] No existe ninguna fisura entre la afirmación de Descartes (“yo pienso”, como certeza absoluta, equivalente a “la razón soy yo”) y la del rey francés Luis XIV: “el estado soy yo” (Gómez García, 1984⁹).

El bárbaro es primeramente el hombre que cree en la barbarie (Lévi-Strauss, en Gómez García, 1984).

En los análisis teóricos constituye una clave irrenunciable la aproximación al estudio del Estado africano en tanto que *legado colonial*, es decir, considerando en primera instancia las características de los Estados durante la colonización para comprender a raíz de ahí la evolución de la poscolonia y especialmente la pervivencia colonial en

⁸ Pienso, sin embargo, que seríamos muy présbitas si no observáramos que la cuestión del tiempo mítico, en tanto que conformador del imaginario colectivo sustentador de la tribu, no se halla tan lejos de lo que llamé el basamento “emocional” de la nación o los mitos nacionalistas. Sobre esta cuestión afirma Abélès: “Estas escenificaciones son inseparables de una concepción global de la representatividad según la cual la legitimidad y el territorio están íntimamente relacionados: para construir y mantener esta legitimidad se reactivan los ritos que apelan a la nación y a su memoria y materializan por medio de la bandera, las medallas y las referencias a la nación que salpican los discursos, un sistema de valores patrióticos comunes” (Abélès, 1997; no hay paginación en la revista informática).

⁹ No se indica la paginación correspondiente a esta cita porque la publicación electrónica (ver bibliografía) carece de la misma.

muchas de sus estructuras. “El Estado poscolonial¹⁰ que emergió en la década de los sesenta estuvo orgánicamente vinculado con su predecesor, el Estado colonial”, afirma Edie (2003: 48)¹¹; esto nos retrotrae a las ideas bayartiana (Bayart, 2000) o mamdianas (Mamdani, 1998) sobre la no ruptura neta entre colonial y poscolonial (también Mbembe, en Joseph, 1999: 59).

El poder colonial ha sido descrito como una obstrucción moralmente distorsionadora que dificulta el progreso de los colonizados, como una fuerza que, tras su intrusión, se yergue cual obstáculo (literal y metafóricamente) *en el camino* de los colonizados. Sus objetivos no eran sólo la desposesión material y de poder fáctico hacia los colonizados, sino su deshumanización psicológica (Fanon¹², 1961; Scott, 1997)¹³. Sin embargo, la descripción del colonialismo mismo,

¹⁰ Bayart (2000: 330), siguiendo a Deleuze y Guattari, ha abordado también el estado poscolonial también en tanto que rizoma.

¹¹ De hecho, se reconoce una filiación estrecha entre el estado colonial y el estado poscolonial en el uso de la violencia que hacen en su relación con la sociedad: ambos se imponen mediante la coerción y la violencia a la sociedad civil, pretendiendo civilizarla al tiempo que defenderla (Otayek, 1998: 96). Mozaffar (2002) estudia también los efectos combinados de los legados institucionales del gobierno colonial y los regímenes neopatrimoniales poscoloniales, la fragmentación etnopolítica y las negociaciones políticas en las nuevas instituciones democráticas.

¹² Un aspecto interesante del enfoque de la violencia en los estudios de Fanon es su asunción de un esquema de corte hegeliano para analizarla e interpretarla (violencia como requerimiento de la historia) (Serequeberhan, 2001: 120). Este autor analiza la violencia y los métodos no violentos durante la lucha anticolonial (desde una orientación fanonista y siguiendo también a Chinua Achebe (en *ibid.*: 103).

¹³ “Entre el colonizador y el colonizado media un cuarto dedicado al trabajo forzoso, a la intimidación, la presión, la policía, los impuestos, el robo, la violación, las cosechas obligatorias [...] Ningún contacto humano. Sólo relaciones de dominación y de sumisión que transforman al colonización en un monitor de clase (...) Es mi turno de proponer una ecuación: colonización = “cosificación” (Césaire, 2001: 78). [O según Fanon] “La relación entre el colono y el nativo es una relación de masa” (Fanon, 1963: 85); continúa el anterior: “Que es el colonizado el que quiere avanzar, y es Europa quien retrasa” (Césaire, 2001: 81).

así como de la sociedad colonial en tanto que *sociedad disciplinaria* (Balibar y Wallerstein, 1988), ofrecen también las claves históricas de las condiciones para la resistencia (Scott, 1997). Blom Hansen y Finn Stepputat (2001: 3) piden desnaturalizar la aproximación al Estado y la gobernanza en el mundo colonial, una revisión de los lenguajes de aquel Estado. Imaginan el Estado como una expresión de la soberanía territorial efectiva y la autoridad capaz de proteger y nutrir a la población y la economía (ibid.: 7).

En los estudios del poscolonialismo destaca la heterogeneidad y la subalternidad, afirma Ivison (1997: 154-155). Los estudios subalternos poscolonialistas, por así llamarlos, centran su atención en “la desposesión” o lo desposeído, es decir, las formas particulares de agencia, subjetividad y modos de socializar como las prácticas y leyes tradicionales, ignorados y subyugados por las instituciones imperialistas y coloniales, así como por los modos historiográficos de universalización y legitimación y teoría política que los acompañaba (ibid.).

Cuando se considera la historia colonial de África y sus implicaciones en cuanto a transformaciones políticas, interesa analizar cómo el equilibrio (o desequilibrio) de poderes entre la lucha de los colonizadores y los colonizados (ese terreno de lucha o “arena política” entre ambos) modificó las reglas del juego de la vida social, política y cultural autóctona. Más aún, se modificó el *juego en sí*, enteramente, como una nueva formación de las subjetividades y una reorganización del campo social en el que los individuos interactúan (Scott, 1997).

No obstante, ¿cómo el poder colonial modificó el terreno dentro del cual era posible la acomodación o la resistencia? Y ¿cómo este poder colonial remodeló o reorganizó las condiciones, conceptuales e institucionales, de la posibilidad de la acción social como tal? En definitiva, ¿cómo el poder co-

lonial recreó la modernidad, y la concepción de poder que le es inherente, en sentidos, contextos y cronologías tan diferentes en el espacio africano? Veamos al respecto que:

En lugar del problema anticolonial de derrocar al colonialismo (o a Occidente), lo importante para este presente es una interrogación crítica de las prácticas, modalidades y proyectos a través de los cuales la modernidad se insertó en las vidas de los colonizados y las modificó (ibid.).

Hoy abundan los estudios que, más allá de una mera intención condenatoria de la colonización (asumida por supuesto), tratan de esclarecer al máximo las profundas y subterráneas transformaciones que necesariamente hubo de llevar a cabo el sistema político y social colonial. Además, se considera las implicaciones que esto generará para la formación posterior de los Estados nacionales actuales.

El Estado colonial constituyó un duro aparato de coerción, empleado entre otros usos para “disciplinar” a las clases trabajadoras (Edie, 2003: 48, 52). Preguntémonos, pues, cómo y por qué el Estado poscolonial es violento y represivo. ¿Por qué de los gobiernos militaristas y el autoritarismo del partido único, si teóricamente su inspiración era el modelo de democracia representativa? Las raíces de esta desafortunada realidad se anclan en las características del Estado colonial, en su represión, en su autoritarismo. La tan consabida cláusula “divide et imperas”, que hizo aparecer durante los procesos independentistas las diferencias étnicas y tribales como algo indeseable (porque debilitaba la lucha popular), arrastra hoy consecuencias deletéreas y complica el debate sobre los derechos multiculturales y colectivos.

En torno a ello, Max Gluckman (1964) advierte la división de lealtades como factor general de toda la vida social, aunque remarca también la importancia de la cohesión so-

cial cultural en aras del funcionamiento de una sociedad, más allá de la fuerza. Considera, de hecho, que una sociedad puede incluso fortalecerse a través de fenómenos como la rebelión o los conflictos en general, porque ambos canalizan las tensiones y elevan a la cumbre al más fuerte; es más, el equilibrio del conjunto se mantiene no a pesar de las partes en conflicto, sino gracias a ellas; este es el fundamento de la oposición complementaria (Lewellen, 2000: 113). Veamos sus palabras:

“Divide et impera” es un principio de cohesión social y no sólo una táctica maquiavélica [...] Es esencial comprender bien este principio para poder entender cómo los grupos sociales se mantienen unidos por sí mismos. Especialmente lo necesitamos para interpretar cómo las normas de autodefensa y venganza actuaban sin distorsionar constantemente la vida social (Gluckman, 1964: 140-141).

Iniesta Vernet (2000: 352-353) señala la ambigüedad fundamental que se forja en África desde comienzos del siglo XX hasta la actualidad. Tal ambigüedad se establece a causa de la fractura entre minorías occidentalizadas –que persiguen una modernización al estilo colonial– y la mayoría de la población no educada en la erudición europea –que no comprende la concepción capitalista del trabajo ni el proverbial individualismo de aquella matriz cultural–. La mencionada “vanguardia intelectual occidentalizada” operará de motor de cambio (a menudo forzado) en la poscolonia; ya había desempeñado una cierta acción social durante la colonización, una función ambivalente de conexión de la población con la elite blanca, a la par que un “menosprecio ilustrado” para con su propio pueblo.

La inadecuada repartición africana que se llevó a cabo desde el siglo XIX fue, como es sabido, un fruto de rivalidades nacionales

europeas. Dicho de otro modo, fue la indebida prole de un conflicto “exportado”. Se desarrolló, además, en virtud de la falacia naturalista más ruda: como *podían* colonizarlos, entonces *debían* hacerlo, siendo la prueba de esta ecuación el poder de su superioridad militar y tecnológica¹⁴.

Tampoco se ha de ignorar que las concepciones de la soberanía para occidentales blancos y africanos negros nunca podían coincidir en aquel momento. Como afirma Werbner (1996: 5) sobre la etapa colonial: “la soberanía es virtualmente una ficción política” [la traducción del inglés es de la autora]. Para las concepciones europeas, la soberanía del Estado constituye un absoluto; más aún, un absoluto *centralista*, que se manifestaría del mismo modo en la periferia que en el centro¹⁵. El espacio político africano se comprende mejor, por el contrario, como una estructura de círculos concéntricos de control decreciente irradiados desde el núcleo (lo que por cierto se reforzaba con el esquema colonial metrópoli-provincia tributaria).

Sobre el Estado neopatrimonial, el clientelismo político, el nepotismo o la instrumentalización de lo político¹⁶, hemos bebi-

¹⁴ Algunos textos fundamentales del pensamiento especulativo europeo desde la filosofía (como los hegelianos) son buena muestra de ello. Realizan sofisticadas justificaciones del imperialismo, tanto más groseras a causa de su misma complejidad y sus pretensiones de validez argumentativa.

¹⁵ A este respecto, conviene recordar que se está reivindicando desde la teoría, y a escala mundial, una cartografía alternativa del espacio social (basada sobre las nociones de “circuito” y “frontera”) (García Canclini, 1989: 292). Esto implica igualmente que las relaciones (económicas, sociales) que tradicionalmente se asumían como habituales entre “centro” y “periferia” mundiales (entendiéndose que las gradaciones de poder y riqueza se distribuían concéntricamente, incrementándose en el centro) están, asimismo, experimentando importantes transformaciones (ibid.).

¹⁶ Abner Cohen (en Fosse, 1996: 46) también habla de la posibilidad de instrumentalizar la etnicidad para intereses individuales o colectivos, especialmente por parte de elites que necesiten movilizar seguidores que apoyen sus objetivos en la lucha por el poder.

do fundamentalmente de la fuente de Bayart (2000). Bayart señala cómo los siguientes fenómenos operan como procedimientos contemporáneos de relación entre poder y acumulación en África (acrecentándose la simbiosis entre función pública e intereses privados): corrupción y recursos culturales de extraversion en las posiciones de poder (ibid.: 121, 125); la depredación; la instrumentalización del salario y la función pública; prebendas, comisiones, ingresos paralelos; la apropiación y la inversión masiva de los funcionarios, etc. El “divide et imperas” se muestra así no sólo como mecanismo propio de la colonia, sino de cualquier contexto en el que el poder sea un recurso escaso y deseable (y qué contexto de arena política no implica esto de suyo) y exista, pues, un solo líder con muchos segundones en competición. Así, mantener a este grupo de segundones en rivalidad constante genera una ambigüedad con muchas ventajas, ya que la lucha por el poder es una vía excelente para que los diversos contendientes demuestren su talante, su habilidad para manipular (perdón, gestionar) la opinión pública... en otras palabras, de seguir el juego político, de *hacer política* (Lewellen, 2000: 99ss).

3. ESTADO POSCOLONIAL Y NEOPATRIMONIALISMO¹⁷

A la afirmación incondicional de la cultura europea sucedió la afirmación incondicional de la cultura africana. En general, los cantores de la negritud opusieron la vieja Europa a la joven África, la razón fatigosa a la poesía la lógica opresiva a la naturaleza piafante; por un lado rigidez, ceremonia, protocolo, escepticismo, por

¹⁷ Véase el interesante cuadro de Thomson (2004: 48-49) sobre los tipos de ideologías nacionalistas africanas, así como el correspondiente a las características sobre el Estado centralizado, la regla personal y el clientelismo (ibid.: 121).

el otro ingenuidad, petulancia, libertad, hasta exuberancia. Pero también irresponsabilidad (Fanon, 1961: 194).

¿Dónde están los ciudadanos iguales? (Rojo, 1998: 152).

Werbner y Ranger identifican la poscolonia africana como una pluralidad de esferas y arenas en las que el sujeto poscolonial moviliza no una única identidad sino varias identidades fluidas que tienen que ser constantemente revisadas de modo que adquieran la máxima instrumentalidad (Vale de Almeida, 2000: 232 [la traducción del portugués es de la autora]).

El momento poscolonial no admite una sola caracterización. El propio concepto es, en sí mismo, problemático (Robotham, 1997): “El *pos* en *poscolonial* es un marcador de complejidad dinámica”, afirma Richard Werbner (1996: 4). El poscolonialismo como concepto se torna convincente especialmente dentro del marco de las tesis de la posmodernidad¹⁸ (Ahmad, en Robotham, 1997), que necesariamente adviene tras el período

¹⁸ Muchos han escrito sobre la posmodernidad desde la filosofía. Heidegger fue uno de los primeros; le siguieron Gadamer, Vattimo, Fink, Habermas, Apel... Se ha abordado igualmente el giro posmoderno desde la literatura y el arte mediante vías, obviamente, más simbólicas y alegóricas; las obras literarias de Kundera, Houellebecq y toda la generación beatnik norteamericana (Burroughs, Kerouac, Ginsberg, Bukowski, etc.) son buenas muestras de ello. Sin embargo, también desde los estudios antropológicos se ha tratado la cuestión de esta nueva “etapa” del pensamiento tras la modernidad. En palabras de García Canclini: “La visualidad posmoderna, en cambio, es la escenificación de una doble pérdida: del libreto y del autor. La desaparición del libreto quiere decir que ya no existen los grandes relatos que ordenaban y jerarquizaban los períodos del patrimonio, la vegetación de obras cultas y populares en las que las sociedades y las clases se reconocían y consagraban sus virtudes. [...] El posmodernismo no es un estilo sino la copresencia tumultuosa de todos, el lugar donde los capítulos de la historia del arte y del folclor se cruzan entre sí y con las nuevas tecnologías culturales (García Canclini, 1989: 307). Son bien notables los vínculos del pensamiento de la posmodernidad con la globalización y el ejercicio de poderes oblicuos (ibid.).

que llamamos modernidad. No obstante, entendemos asimismo que el fenómeno moderno es exclusivo del mundo occidental y que, por tanto, no ha existido ni en África ni en otros continentes (Iniesta Vernet, 2000). Algunos autores reivindican el reconocimiento, en la actualidad, de modernidades alternativas o *nuevas modernidades* (Robotham, 1997) que pudieran enriquecer, en su inauguración de paradigmas nuevos, el debate y el método antropológicos.

Hemos de distinguir en los procesos reales la aspiración anticolonial y la aspiración nacional, que se suelen confundir en los análisis ya que dentro de la aspiración anticolonial, aparte de las obvias dimensiones social y subversivas, existía también una crucial dimensión reaccionaria en su sentido más literal, de recuperación y de reencuentro con uno mismo, de regreso a la situación previa a la llegada del invasor, y no precisamente el deseo de creación de una nación nueva, precisa sabiamente Cahen (2004: 11).

Traigo a colación una matización sobre las diferencias, ideológicas y pragmáticas, entre ciertos términos que podrían parecerse equívocos, a saber, el *periodo poscolonial* (o poscolonia) y la *etapa de la descolonización*; tales divergencias se reflejan también en la forma de hacer antropología (Robotham, 1997). La disciplina antropológica anticolonial durante la descolonización presentó rasgos como la dependencia, la economía política y la teoría de los sistemas mundiales. Sin embargo, la poscolonia ha estado definida, desde la teoría, por la imaginería posmoderna. Dicho de otro modo, mientras el proyecto magno de la descolonización fue la erradicación del neocolonialismo, en la poscolonia tanto el colonialismo como el anticolonialismo son considerados versiones igualmente decepcionantes del poder, dogmas alienantes y fraudulentos concebidos por diversas elites para el control de los círculos sociales menos informados o empoderados (ibid.).

La poscolonia representa acaso la superación del *statu quo* que habría sido propio del término “poscolonialismo” (incidiendo en la diferencia poscolonial-poscolonialismo, o la análoga colonia-colonialismo¹⁹), es decir, la promoción de una conciencia diferente del paradigma “anti” en el enfoque de las cuestiones. En opinión de Don Robotham: “lo poscolonial es una forma de conciencia bastante más extrema que la descolonización, porque considera que los supuestos racionalistas implícitos en ese proyecto carecen de sentido, son engañosos y restrictivos; en suma, un fraude” (ibid.).

El poscolonialismo se nutre del socialismo durante su etapa liberacionista, cuando aún el mundo se halla dividido en bloques. A partir de la caída del socialismo real, sin embargo, sucede una anomia en los países independizados que habían considerado el sistema socialista como parte, fondo y alternativa crucial de su lucha y su momento poscolonial (Rodríguez-Piñero Royo, 2001). Llega a su fin la legitimidad del partido único en África y, a la vez, parece quebrarse toda alternativa al occidentalismo, ante tal derrumbe de todos los *supuestos felices* (Robotham, 1997). Este fenómeno no sucede en África de modo exclusivo, por supuesto, y es precisamente su condición *global* la que agrava la sensación de anomia sin alternativas.

Efectivamente, el momento álgido de la descolonización se caracterizó en buena medida por el auge del movimiento de los

¹⁹ Nótese que una diferencia crucial entre los términos es la (mayor) descriptividad de “colonia” (en tanto que detalla un estado de cosas) frente la (mayor) carga ideológica de “colonialismo” (al que el “ismo” otorga la condición de movimiento, tipo de pensamiento, razonamiento, ideología en una palabra). Asimismo, la diferencia entre la noción de “colonia” y la de “colonización” se halla en que la segunda alude a un proceso, proceso que da lugar al estado de la segunda. Se entiende fácilmente en analogía a la diferencia que establece Beck (1998) entre los términos “globalización” y “globalismo”: el primero describe un proceso que desemboca en el estado de la realidad que define el segundo.

países no alineados en el periodo más duro de la Guerra Fría. El término “descolonización” resulta adecuado para definir este instante porque la oposición pretendió, más que superar o enmendar la totalidad de la herencia occidental, ampliar a la esfera de la vida socioeconómica los preceptos más críticos del pensamiento occidental, a saber, el marxismo y la revolución. Ello permitiría materializar en el mundo menos desarrollado los frutos de la civilización y la modernidad occidentales (Robotham, 1997).

Las pretensiones no eran, sin embargo, las de la modernización perseguida por la derecha política, sino las de la occidentalización mediante la izquierda. En ningún momento se impugnó seriamente la superioridad del paradigma de modernidad occidental, sino que se discutía qué clases sociales ejercerían esta racionalidad y cuáles habrían de ser los intereses económicos, sociales y políticos que imperarían. El socialismo, liberado de los estrechos intereses de grupo, era el único movimiento que no pretendía limitar la racionalidad; estaba dispuesto a aplicarla en su sentido más amplio e íntegro, ignorando las particularidades étnicas que eran presentadas como irrelevantes para la lucha política, o incluso disgregadoras del interés emancipatorio de la revolución.

La poscolonia inmediata genera la apertura de un espacio público plural, que no estuvo determinado por un solo principio organizativo, sino que articuló una variedad ingente de esferas y “arenas políticas”, así como un flujo de posibilidades y restricciones identitarias diversas (Werbner, 1996). La dinámica poscolonial se caracterizó por el peculiar estilo de la improvisación política (Mbembe, 2000); conllevó la proliferación de estrategias identitarias mediante una redefinición de los márgenes de humanidad y moralidad por parte de los africanos. Se reveló, pues, la necesidad de una reconstrucción de la identidad personal y colectiva, así

como un recurso a la memoria social, histórica y cultural (Werbner, 1996: 4)²⁰.

Son clave los siguientes aspectos para el estudio y la comprensión del Estado en la poscolonia: la transformación del Estado, la importancia de la violencia política y el Estado genocida, la reapropiación del Estado (la asimilación recíproca y la hibridación²¹ política) y, finalmente, el cambio y la degradación identitarias, los estereotipos y el imaginario oculto de la poscolonia (ibid.: 7) [la traducción del inglés es de la autora].

El nacionalismo constituye un elemento fundamental del Estado y las sociedades africanas en la poscolonia. El nacionalismo, como lucha de liberación contra la dominación colonial, rompió con la identificación de la nación y el Estado y, de este modo, se configuró como un cuasi-nacionalismo, “cuasi” en tanto que se expande desmarcándose de la filiación necesaria “Estado-nación” como *statu quo* arquetípico del siglo XX (ibid.: 12).

Si nos aproximamos a la *práctica* de la burocracia poscolonial, hallamos que tanto ésta como las visiones colectivas son conservadas tras las independencias según las prácticas centralistas y elitistas, es decir, según los patrones generales cruciales del período colonial (Edie, 2003: 51). Se observa una pervivencia de la estructura institucional que alimenta la centralización del poder; en efecto, los líderes africanos en este periodo emplearon estas mismas estructuras para facilitar su propio elitismo. Así, revisar el legado colonial del Estado se hace imprescindible

²⁰ Los largos procesos de desterritorialización (y reterritorialización) marcaron estos momentos de la historia africana, pero no son exclusivos de entonces ni ajenos a la época actual (García Canclini, 1989: 288, 289). Hoy, por el contrario, vivimos en culturas que se han llamado fronterizas (ibid.), donde este tipo de procesos resultan habituales y casi intrínsecos a los sistemas sociales.

²¹ Ivison (1997:156) refiere también a la hibridación poscolonial y Vale de Almeida (2000: 185ss) trata de los híbridos poscoloniales.

para comprender muchas de sus dinámicas, si bien no será suficiente tal revisión para entender el Estado africano como estructura meramente exógena ya que hoy existen, obviamente, características de los Estados africanos generadas de modo endógeno²².

El tipo de explotación de la granja africana en el periodo poscolonial es el mayor legado de la regla colonial en el terreno de las esferas productivas y económicas. Huelga decir que las normas coloniales nunca operaron en la economía según los intereses de sus sujetos y que la economía colonial no se realizó precisamente en aras del desarrollo africano (ibid.: 53). “El estado colonial desempeñó un agresivo rol para crear la economía dependiente que caracteriza África subsahariana” (ibid.); tras ello, la descolonización implicó un desarrollo industrial mínimo.

La importancia del Estado para lo económico resulta palmaria: se ha dicho que el primer problema económico de África es *político* (Pérez Alcalá, 1999: 25). En efecto, el concepto de Estado constituye una noción económica mucho más profunda de lo que sugiere la economía clásica; es un “agente con una racionalidad diferente de la que supone la misma teoría para los consumidores y las empresas” (ibid.). Su papel resulta crucial, ya que genera las condiciones para que exista la economía en su conjunto, posibilitando así la economía de mercado. El desarrollo del Estado determina las instituciones políticas con las que los gestores ejercerán el poder, y también las instituciones económicas mismas que van a definir el uso de los recursos. Así, el Estado genera la parte institucional y la parte fiscal de la economía política.

²² Se podría establecer una analogía con la explicación de la crisis económico-política en el continente, para la que no bastarían explicaciones solamente externalistas (Carneiro de Sousa, 2001: 342; Kabunda Badi, 2002).

Pérez Alcalá (1999) desarrolla cómo las situaciones bélicas (guerras y conflictos bélicos de distinta intensidad) en tantos Estados africanos impiden el reconocimiento de una legitimidad común y, por ende, el buen funcionamiento económico (porque, en la práctica, existen dos o más monopolios de la violencia enfrentados, no aceptados o refrendados desde fuera o por la comunidad internacional, lo que sucede cuando no existe un poder monopólico definido).

Pérez Alcalá considera asimismo la situación de muchos Estados africanos como embrionaria e inestable. Otros casos constituyen sin embargo “Estados secuestrados”, lo que sucede cuando un Estado se torna un mero instrumento al servicio de otro poder político y a éste se condiciona el uso de la fuerza. Hoy es fácil reconocer estos fenómenos en las situaciones de neocolonialismo.

La mayor parte de los líderes políticos africanos modernos desde la etapa de liberación pertenece a la clase media ilustrada, con algunas excepciones (entre las que se cuenta el “libertador” namibio Sam Nujoma) extraídas directamente de la clase obrera (Edie, 2003: 62). Así, sucede una inevitable distancia entre las masas y la población, entendiéndose que su participación no es tan necesaria. Por otro lado, una de las prácticas políticas habituales de la poscolonía inmediata fue el desarrollo de las *políticas étnicas* entre los años cincuenta y sesenta. Se implementaron, por lo general, en Estados que contaban con varios grupos étnicos dominantes en posesión de estructuras políticas de jerarquía tradicional y que, a su vez, ejercieron hegemonía local sobre otras comunidades étnicas menores (ibid.). Este fenómeno sucede en buena medida con los ovambo en Namibia.

En general, la mayoría de los regímenes poscoloniales africanos presentaron similitudes básicas que reflejan directamente sus gobiernos coloniales predecesores (ibid.: 63). Cooper (2005) habla del peligroso aire de

familia que adoptan los colonizadores y líderes nacionales africanos²³. Apenas existieron algunos cambios cualitativos, como la diversificación de las relaciones con el exterior y el trato internacional (Edie, 2003: 61).

La configuración de los Estados africanos tras la colonización está marcada, en gran medida, por lo que podríamos llamar *neopatrimonialismo* o *prácticas neopatrimoniales* de los gobernantes. Esta cuestión levanta ampollas en su definición desde la teoría, ya que alude a una realidad ambigua, auspiciada por la sutil línea divisoria entre lo público y lo privado en el contexto africano (Reno, 2005), que algunos llaman corrupción y otros llaman práctica tradicional africana (a saber, el patrimonialismo). La cuestión del Estado patrimonial (o neopatrimonial, tras las colonias), que apela en efecto a una concepción patrimonial del poder, debiera recibir acaso una revisión conceptual importante y sugiere no pocos debates, Como indica Iniesta Vernet (2000: 355)²⁴:

²³ En otro orden de cosas, se recusa también una consideración maniquea sobre los valores encontrados de europeos y africanos con respecto de ciertos asuntos morales; por ejemplo, en las palabras siempre sabias de Barley (2005: 58): “Los que acusan a los europeos de paternalismo no son conscientes de la tradición que tienen las relaciones entre ricos y pobres en gran parte de África. El hombre que trabaja para ti no es sólo un empleado; tú eres su patrón. Es una relación sin límite”.

²⁴ Se ha dicho también que la corrupción en África “más que corrupción, es un cierto estado de ánimo” (Barceló, 2003: 8). Autores como Kole Omotoso, sin embargo, impugnan la conveniencia de la normalidad en la asunción de la corrupción y del nepotismo en las democracias africanas (Omotoso, 1994: 66), aunque reconocen sin ambages su habitualidad. Lo que Iniesta Vernet reivindica es, sin embargo, algo más profundo, y es que las prácticas neopatrimonialistas reflejan algo muy propio de los sistemas de linaje africanos, a saber, cierta esencia de sus modos de producción y reproducción en los que las filiaciones parentales son tan potentes que se trasladan a ámbitos políticos más extensos, funcionando como redes de apoyo. El africanista catalán cuestiona que esto sea indeseable. No obstante, no se ha de ignorar en esta disputa los contextos nacional e internacional, así como el potencial conflictivo a gran escala de estas prácticas si devienen en tribalismo político, por ejemplo, como sucede en el espacio de la ciudadanía (Lonsdale, 2003; Kuassi Denos, 2005).

La corrupción existe, no como tal sino como resultado de una antigua concepción patrimonial del poder y de una tradición pertinaz de redistribución de recursos a familiares o a dependientes lejanos, pero el abandono de toda acción de envergadura se debe a la necesidad gubernamental de no interferir en la vida local.

En 1989 la situación político-social africana fue descrita por el Banco Mundial como de “crisis de buen gobierno” (“governabilidad” o “civilidad” en los distintos Estados) y, desde entonces, esta expresión ha estado asociada en buena medida al desarrollo de la política en el mundo poscolonial. Ello se inserta en una caracterización de la gobernabilidad en la que intervendrían (también) órganos no estatales y claramente no políticos (en concreto, organismos monetarios internacionales y empresas multinacionales) (Padgen, 1998).

Observamos aquí el meollo de la cuestión de la gobernabilidad en relación con la crisis del Estado. El debate sobre el “buen gobierno” resulta central para la civilización occidental desde al menos mediados del siglo XVII, estableciéndose en torno a la ideología, la posición jurídica y, sobre todo, la legitimidad de los imperios (“monarquías universales”, según la expresión habitual entonces) (ibid.). Acaso hoy la consistencia del buen gobierno, tanto en África como en otros continentes del sur, se inserte en la creación de una nueva retórica de las relaciones sociopolíticas internacionales e interpersonales (ibid.; Sousa Santos, 2003).

No deseo terminar este epígrafe sin mencionar, aunque no pueda abundar en ellos, los estudios sobre el cambio poscolonial que ha desarrollado Rita Abrahamsem (2003), profundizando en la conceptualización poscolonial del poder y la relación entre éste y las prácticas, discursos y políticas institucionales; todo ello en el contexto de una discusión sobre la hibridación, el desarrollo y la resistencia subsiguientes a la colonización.

4. LAS MODERNAS AUTORIDADES TRADICIONALES²⁵. PLURALISMO JURÍDICO E INTERLEGALIDAD

Los ancestros por espíritu están mucho más involucrados con la vida de día a día de los vivientes y el temor al castigo por parte de estos ancestros, controlaban los excesos e todos los aspectos de la vida (Made, 2003: 217).

En general se nombró “jefe” al primero que salía al encuentro de las autoridades europeas y se ponía a su servicio (Vallart, 2000: 218).

Veremos aquí algunas notas fundamentales de los estudios actuales sobre las autoridades tradicionales, incidiendo siempre en la fusión de lo (supuestamente) antiguo con lo contemporáneo (de hecho, las autoridades tradicionales en África son tan contemporáneas como la UE), y para ello comenzamos con una reflexión del analista namibio Du Pisani, que (1999: 231, 232) señala que yuxtaponer lo “moderno” y lo “tradicional” es en sí mismo altamente problemático. En este sentido, no piensa que se pueda buscar hoy en día la restauración de un pasado o de una cultura precolonial históricamente continuada, pretendidamente auténtica y no contaminada, de modo que insta al empleo de la imaginación (también, pienso, en un eco andersoniano), jugando con un término de Pieterse (ibid.): la *descolonización de la imaginación*. También recordando a Mehrez, apunta Du Pisani que no sólo hay que liberarse de la dependencia política sino también de “percepciones, representaciones, instituciones racistas e imperialistas” (ibid.); liberarse, pues, del etnocidio epistemológico. En este proceso el sincretismo y la hibridación van a ser no sólo inevitables sino deseables: “cierta forma de síntesis entre la cultu-

²⁵ La expresión es de Bennett Kangumu (comunicación personal).

ra occidental y la cultura local” (ibid: 235). Siguiendo, pues, esta *descolonización de la imaginación*, veamos algunas ideas cruciales al respecto de estas fascinantes y modernísimas instituciones *tradicionales*.

La era poscolonial ha involucrado una viva reevaluación sobre el concepto de ley, proponiéndose desde la antropología la formación histórica dinámica de la ley, conformada por procesos tanto económicos como políticos y sociales, y, en consecuencia, el estudio de las *culturas legales*²⁶ en tanto que conceptos u objetos empíricos (D'Egenlbronner-Kolff, 2001: 7-8). Para esta autora (ibid.: 30), las culturas legales africanas son el producto de luchas sociales y económicas, conflictos de clase y diferencias organizacionales, todo ello bien diferente de la situación occidental. En congruencia con ello, la concepción de los derechos humanos y la fundación de lo jurídico que subyace a aquellas culturas legales difieren igualmente de las occidentales, y se basan principalmente en un concepto de sociedad organizada antes que en la relación entre el Estado y el individuo. Antes estas cuestiones, uno de los grandes debates que emergen desde la filosofía (e incluso desde su campo de la ética y la moral) es el del universalismo frente al relativismo, asimilable asimismo a los debates entre el comunitarismo y el liberalismo, por ejemplo, como vimos más arriba. En mi opinión, aunque es encomiable el interés ético que promueve las especulaciones filosóficas en torno a esto, éstas resultarán inútiles si no se acompañan de una minuciosa consideración de los casos y las realidades concretas donde los debates o conflictos se suceden de forma genuina.

En el pluralismo jurídico la cuestión del poder deviene crucial. En lo referido al con-

²⁶ La autora las define como “valores, creencias y actitudes respecto a la ley y a las instituciones legales” (D'Egenlbronner-Kolff, 2001: 10) [la traducción del inglés es mía]. En cierto, ello refiere sencillamente a un sistema de creencias, en este caso las referidas o aplicadas a la esfera legal en un sentido amplio.

texto africano, ya denunciaba Bauru Tafla en 1981 (en Aguessy, 1981: 177) el reparto de poder en el seno del Estado como uno de los problemas más graves en África, así como las diferencias entre poblaciones rurales (olvidadas, analfabetas, pobres) y poblaciones urbanas (cultas, ricas, privilegiadas), así como el mal uso del poder, la burocracia ineficaz y la distancia entre el gobierno y las bases de la sociedad civil.

La pregunta sobre el contexto donde tenga sentido la pregunta sobre la interlegalidad y el pluralismo jurídico²⁷, constituye hoy debate central en la sociología del derecho. Los estudios jurídicos contemporáneos de la interlegalidad, como característica dominante de los sistemas políticos contemporáneos, refieren a la multiplicidad de órdenes legales y combinaciones e intersecciones posibles entre ellos en un Estado concreto. Cuando se habla sobre pluralismo jurídico o interlegalidad se toman en cuenta dos escalas principalmente, a saber, la nacional y la no nacional (*supra* o *super*), con las diversas formas que pueda ello admitir; distintas culturales legales suponen también distintas culturas políticas (D'Egenlbronner-Kolff, 2001: 16). En los ochenta tiene lugar la primera metamorfosis a este respecto, entrando en consideración, además de lo nacional, las escalas infraestatal o subestatal, de un lado, y la supranacional, de otro. La segunda metamorfosis, más reciente, imprime contornos más políticos y culturales en el debate social y jurídico, entrando en juego diferentes instituciones, normas y relaciones diferentes de poder político (informal, tradicional, etc.) (Sousa Santos, 2007).

Estas dos "metamorfosis paradigmáticas", por así decirlo, obligan a repensar algunos aspectos cruciales del panorama internacio-

nal que afectan, ineludiblemente, a lo local. La nueva institucionalidad del Estado en el contexto africano se expresa en la relación de las autoridades tradicionales con el Estado moderno (en el contexto de América Latina, en las relaciones entre el derecho indigenista con el Estado moderno). A su vez, la nueva territorialidad del Estado inaugura distintos modos de organización del territorio mismo; el poscolonialismo refunda la concepción de los Estados y las formas de dominación; la plurinacionalidad, como forma de articulación de la autodeterminación, se vincula al regionalismo y a la pluriétnicidad, significando modos diversos de pertenencia que no son los propios del Estado nacional de hace escasas décadas (Sousa Santos, 2007).

La pregunta definitiva indaga sobre las relaciones entre el derecho *formal* y el *informal*, u *oficial* y *no oficial*, o *tradicional* y *moderno*, o *cultural* e *intercultural*, o *constitucional* y *consuetudinario* (tratamos de cuestiones sin duda polisémicas). Los debates en torno a ello, más vivos hoy que nunca, ponen de manifiesto que el pluralismo jurídico no es sólo una cuestión del tercer mundo²⁸, sino del primero, del segundo y de *todos los mundos posibles*, como apostilla Sousa Santos (2007); en otras palabras, no son aquéllos asuntos sólo concernientes a las llamadas sociedades "tradicionales" sino también a las llamadas "modernas" o "complejas" (D'Egenlbronner-Kolff, 2001: 17). El significado o la motivación profundos del pluralismo jurídico es poner de manifiesto la necesidad de nuevas instituciones apro-

²⁷ Otros autores lo llaman "pluralismo legal" (legal pluralism), como D'Egenlbronner-Kolff (2001: 14ss). La noción a la que se refiere aquí ha sido descrita de múltiples modos (ibid.).

²⁸ Se ha presentado a veces la cuestión del pluralismo legal como fundamentalmente asociada a los Estados del Tercer Mundo (D'Egenlbronner-Kolff, 2001: 15). Por mi parte, he de aclarar que reivindico aquí el uso de esta expresión, en algunos lugares considerada despectiva, en aras de rescatar su sentido crítico original buscado por el geógrafo francés Alfred Sauvy cuando lo usó por primera vez en 1955: tercer mundo como fue tercer el "tercer estado" de la revolución francesa, que clamó y triunfó por su dignidad, tan largamente negada.

piadas para dar cabida a lo que ahora “queda fuera”. Y, para ello, necesitamos de descripciones densas que nos hagan conocer formas interesantes de nuevos transplantes jurídicos; soluciones que emigren de un lugar a otro (Sousa Santos, 2007).

Para el caso africano, según Meneses (2007), los tres componentes fundamentales de las llamadas “culturas legales”²⁹ en África poseen la raíz europea (romano-germánica), la jurisprudencia islámica y la propia de instituciones africanas. La figura de las autoridades en la colonia emerge en la reinterpretación, reformulación, reconstrucción por la negociación entre el Estado colonial y las autoridades locales, y ello crea inevitables interferencias de lógicas.

Sousa Santos (2007) señala el proceso bifaz y vertical que sucede hoy en la vivencia de la autoridad tradicional, a saber: primero, de arriba abajo (*top down*), o la politización de las autoridades tradicionales para ponerlas al servicio del Estado como recursos organizativos, lo que implica una continuidad con el Estado colonial (vg. Mamdani, 1998); y segundo, de abajo a arriba (*bottom up*), o una reapropiación popular de las dimensiones política e institucional de la gobernación (lo que para Sousa Santos está sucediendo en Ecuador o Bolivia).

Desde mediados de los años noventa, los actuales Estados africanos han tratado de hacer una suerte de sistema reeditado de la “indirect rule”³⁰ respecto de las autoridades tradicionales, por los mismos motivos adu-

cidos entonces por parte de los colonialistas en el Estado colonial³¹: la falta de recursos, de un lado, y la falta de legitimidad, de otro, para “controlar” la población (Hinz, 2007). Así, las autoridades tradicionales hoy vendría a “cubrir los huecos” de donde no llega el Estado, de ir adonde éste no alcanza. Como es sabido, aproximadamente entre los sesenta, y las primeras independencias africanas, y los mencionados noventa, hubo un (políticamente correcto) silencio en torno a las autoridades tradicionales en medio del paradigma desarrollista y en un contexto, a menudo, de régimen de partido único.

Las autoridades tradicionales dependen del Estado para legitimar institucionalmente su estatuto, así como para obtener prebendas o prerrogativas socioeconómicas; por tanto, es fácil interpretar tanto sus presuntas neutralidades como sus presuntas lealtades en clave de estrategia política (Florêncio, 2004: 111). Es de todo imposible captar la realidad de las autoridades tradicionales por medio de esquemas uniformes y estáticos (Heimer, 2004: 13). Farré Ventura (2006: 79ss), sobre el debate de los liderazgos tradicionales hoy en África, reconoce tres asuntos fundamentales: la partidización de los liderazgos, la cosificación de la tradición y el oportunismo de ciertos aspirantes a ser reconocidos como jefes tradicionales (a ello se ha de sumar, en ciertos contextos, el contraataque marxista³²). Así, el poder se maneja finalmente como basado en una división de intereses políticos que mantiene en todo momento la responsabilidad del señor,

²⁹ En este ámbito de las “culturas legales”, la cuestión de la identidad política, o el intento de construir identidades de “ciudadanos”, se revela como una de las más importantes tareas de la política democrática (Mouffe, 1993: 89ss), y especialmente crucial en el contexto poscolonial africano.

³⁰ “Para desmarcarse de las evidentes similitudes de su propuesta con el régimen colonial, se hacía mucho énfasis en que antes de ser reconocidas tenían que ser refrendadas por la población, y que el Estado tenía que tener en cuenta los procedimientos tradicionales de selección e instauración” (Lundín y Machava, en Farré Ventura, 2006: 79).

³¹ Hinz (2007) precisa cinco modos generales de relación entre las autoridades tradicionales y el Estado colonial: a) la abolición (fuerte monismo moderno); b) la no regulación (dualismo no regulado); c) la regulación (fuerte o leve); d) la integración (dualismo); e) fuerte monismo tradicional.

³² Farré Ventura ha desarrollado muchas de sus investigaciones en Mozambique, donde realiza un estupendo análisis de las relaciones entre autoridades tradicionales y el gobierno de FRELIMO.

en cualquier nivel, a través del bienestar de sus subordinados (su valor radica en que sus súbditos se sientan seguros³³) (Farré Ventura, 1998: 187).

Con todo, las funciones en África hoy de las autoridades tradicionales son de varias índoles: administrativa (ordenación del territorio físico) y, especialmente, simbólica (ordenación del territorio espiritual de los ancestros), de modo que sólo en la peculiar intersección de ambos terrenos se comprende la especial legitimidad de aquéllas³⁴.

II. EL ESTADO EN ÁFRICA HOY

5. EL ESTADO EN ÁFRICA HOY: PROBLEMAS Y PROPUESTAS PARA SU *AFRICANIZACIÓN*

Nuestro problema, en África, son las diferentes etnias que no hablan la misma lengua: tenemos el Banco Mundial, la Cooperación Francesa, el Fondo Monetario Internacional, US Aid... (jefe de poblado, sudoeste de Malí, en Pons Föllmi y Föllmi, 2005³⁵).

5.1. Diagnóstico: los problemas

El primer problema económico de África es político (Pérez Alcalá, 1999: 23).

³³ Se señala también, en este contexto, un diferente modo de relacionarse con la tierra, así como las atribuciones más místicas del monarca africano en tanto que intermediario entre las fuerzas cósmicas que regulan los ciclos naturales de la tierra y los animales, de un lado, y de sus súbditos pastores y agricultores. Su otra gran función, esta más pedestre, es la de la resolución pacífica de los conflictos en aras de la estabilidad política.

³⁴ Florêncio (2005) hablará de “promiscuidad política” entra ambos tipos de legitimidad, dado que a menudo, como veremos, suceden interferencias más allá de la intersección descrita: por ejemplo, casos en los que las autoridades tradicionales son designadas por políticos entre personas de formación y después sancionadas por el consejo tradicional.

³⁵ El libro carece de paginación.

La era de los mimetismos, en África, está agotada³⁶ (Iniesta Vernet, 2000: 163).

No se sienten hermanos, no son solidarios. Cuando hay problemas en África los europeos reaccionan más rápido que nosotros mismos. Hay africanos que pueden ayudar a esos niños y no hacen nada [...] Ha llegado el momento de la autocrítica, si queremos que las cosas cambien tenemos que cambiar nosotros y, a partir de ahí, cambiar nuestras leyes y modelos (Botsho, 2003³⁷).

En las últimas décadas la situación continental africana –su contexto y, en él, sus problemas– se ha redefinido según los términos de la globalización. Algunos rasgos descriptivos de este nuevo contexto son (Olukoshi, 2004: 23ss) la prolongada crisis económica, el fin de la Guerra Fría³⁸, la debilidad de los Estados africanos, la creciente tendencia a la violencia y el armamento o la emergencia de una creciente diáspora migratoria³⁹. Las formas de lo económico, la democracia y los valores sociopolíticos aso-

³⁶ A este respecto, un proverbio africano (citado por Ncongco en www.thuto.org/ubh/oldpages/ugccongco.htm) afirma: “Una nación sin historia es una nación perdida; un pueblo sin identidad es un pueblo sin alma” [la traducción del inglés es mía].

³⁷ Idem que nota 36.

³⁸ Ruiz-Giménez Arrieta (2006) señala un cambio drástico en la posguerra fría: el triunfo material y simbólico de occidente implica una revolución normativa, que pasa por los derechos humanos y la democracia como la “melodía filosófica” de nuestro tiempo. La crítica del colonialismo en el periodo posbélico, además, según apunta Clifford (1986: 10), ha sido reforzada por el importante proceso de teorizar sobre los límites de la representación en sí misma.

³⁹ Estos nuevos rasgos situacionales apuntan, asimismo, a nuevos temas dominantes en el estudio del cambio político hoy en África, como el abordaje de la transición y política electorales, los problemas y prospecciones de la consolidación democrática, el constitucionalismo y la reforma constitucional, la emergencia, la significación y el rol de una sociedad civil africana en proceso de democratización, la naturaleza de la política de Estado, la dinámica de las relaciones entre la sociedad y el Estado y los desafíos que han de encarar los gobiernos de los países africanos, las causas, dimensiones y consecuencias de los conflictos contemporáneos africanos y, por último, la economía política

ciados a ellas (buena gobernanza⁴⁰, soberanía, ciudadanía) son algunas de las esferas en crisis en el continente, según diversos diagnósticos, y que están precisando de una revisión fundamental, ya que la crisis desemboca en el conflicto y el sufrimiento social (otro nombre para la guerra). En este sentido, Adebayo Olukoshi (ibid.: 18ss) señala los siguientes como cambios cruciales en los patrones políticos de África subsahariana de los últimos quince años:

- la reestructuración del terreno de la competición y la gobernanza políticas;
- la emergencia del pluralismo en los medios;
- el florecimiento de la vida asociativa;
- la defunción de los últimos vestigios de la regla colonial y el racismo institucionalizado;
- el revivir de la cooperación regional y los esfuerzos integracionistas;
- la naturaleza cambiante de las relaciones interestatales;
- la política de la justicia de transición;
- el incremento del rol de las Naciones Unidas en la gobernanza africana.

Ante estas transformaciones, Thomson (2004: 245) apunta que los grandes obstáculos para la consolidación democrática en África son la falta de una oposición real, la debilidad de la sociedad civil y de las economías, la no separación entre el partido en el gobierno y el Estado⁴¹, los potenciales con-

de reforma en África, con un particular énfasis en la dinámica entre reformas de mercado y liberalización política, buena gobernanza y reforma del sector público (Olukoshi, 2004: 25ss).

⁴⁰ Ndulo (2000: 318, 347) se pregunta, desde una aproximación crítica simbólica, por las necesidades africanas, en el sentido de cómo se podría articular el poder en los contextos africanos, lográndose un gobierno legítimo para con las sensibilidades locales.

⁴¹ En congruencia con esto, Kelsall (2004: 133ss) argumenta que la democracia y la buena gobernanza en África se ven hoy enflaquecidas por la ausencia comparativa de

factos étnicos incontrolados, la debilidad de una cultura política democrática y la falta de cambio de (tipos de) regímenes.

En un plano más reflexivo, Diop (2005) habla de los mitos que ha asimilado y que estructuran, hoy, el imaginario social negroafricano: occidente, la identidad cultural, la independencia, el desarrollo y la liberalización. Cuando se demanda la necesidad de producir conocimiento y epistemologías propiamente africanas, siempre adviene la sentencia de Mafeje sobre que lo más occidental son las discusiones mismas (en Lins Ribeiro y Escobar, 2006: 32)⁴². Tantos fracasos en la praxis implican hoy, sin embargo, que la elucidación de la cuestión democrática en el África negra contemporánea no puede ser correctamente hecha sin una aproximación satisfactoria a las nociones de Estado y de democracia y el análisis de la naturaleza de los Estados africanos, tanto democráticos como no democráticos (Diop, 2005: 100).

Krasner (2004) reconoce fallos y fallas en la soberanía convencional, problema para el que considera una vía resolutive el empoderamiento de autoridades locales y su asun-

actores colectivos capaces de exigir al Estado que “rinda cuentas” (el término “accountability” en inglés). Sugiere (ibid.: 151) algunas líneas de investigación para abordar estas cuestiones, desde el análisis del impacto en la identidad social y la acción colectiva del cambio económico externamente conducido, o el abordaje del cambio cultural externamente transmitido y su impacto en la identidad y la acción colectivas.

⁴² Mudimbe (1988) señala que las interpretaciones de África hechas desde occidente han usado categorías y sistemas conceptuales dependientes de un orden epistemológico occidental, y que incluso las descripciones más explícitamente llamadas “afrocéntricas” acaban asumiendo modelos, aunque sea de modo implícito, en el mismo orden. Se pregunta el autor si ello significa que los sistemas tradicionales de pensamiento africanos –las Weltanschauungen africanas– no pueden ser pensables y hechos explícitos en el marco de su propia racionalidad, explorando a partir de ahí la noción de la “otredad” africana tras la experiencia colonial (ibid. 1ss); pienso que estas cuestiones, sin embargo, se embarcan de modo más profundo en una reflexión filosófica *tout court* que escapa a nuestros objetivos aquí.

ción de responsabilidades diversas hoy propias de la soberanía convencional. Así, ante estructuras de autoridad nacional abusivas, incompetentes, fallidas o débiles (ibid., Ruiz-Giménez Arrieta, 2005), el dilema de la soberanía se plantea con especiales dificultades. La llamada soberanía compartida (Krasner, 2004), en tanto que alternativa interesante a la soberanía convencional, presenta tres elementos: soberanía legal internacional (reconocimiento judicial de entidades territoriales independientes), soberanía westfaliana (la no injerencia en asuntos internos de otros Estados) y soberanía doméstica (modos como las distintas estructuras de autoridad doméstica controlan las actividades dentro de los límites de un Estado).

Bankole Omotoso (1998: 77) distingue dos economías en los actuales Estados africanos: la autóctona de subsistencia y la importada de acumulación de capital. El sistema económico internacional incrementa la marginalización de África austral y disminuye la habilidad de los Estados para controlar sus destinos, en medio de poderosas fuerzas exteriores; escasa democratización interna, y políticas públicas externas dominantes (como el comercio) (Adar, 2002).

A su vez, Pérez Alcalá (1999) vincula la cuestión de la violencia social con la económica como una estructura problemática de envergadura. Señala que los conflictos bélicos de distinta intensidad en los Estados africanos impiden el reconocimiento de una legitimidad común y por tanto el buen funcionamiento económico (y de las reglas económicas), en tanto que existen en la práctica dos o más monopolios de violencia enfrentados (Estados embrionarios e inestables, donde no hay poderes monopólicos aceptados o refrendados ni interna ni externamente). En ello también deviene la situación de los Estados secuestrados, donde el Estado resulta un mero instrumento al servicio de otro poder político y el uso de la fuerza está condi-

cionado a otro poder. Esta situación, antiguamente llamada colonialismo, constituye hoy lo que Pérez Alcalá (ibid.: 25) considera un neocolonialismo: “La moderna forma de colonización es más compleja y se manifiesta en el control por parte de un grupo económico extranjero de una porción del territorio o recursos naturales, una parte de la población y alguna vía importante de comunicación, respaldado su acción la metrópoli en la que radica su sede social”.

La crisis de gobernabilidad en África se traduce, pues, en la pugna del Estado versus las distintas nacionalidades, lo que también hace eco, naturalmente, del problema de las fronteras coloniales africanas y la subsiguiente incapacidad del Estado para acomodarse al pluralismo étnico. En efecto, se asume que la creación de nuevas ciudadanía (según una noción de ciudadanía como hecho jurídico y social) constituye un reto de primer orden, en el que la sociabilidad y la solidaridad se tornan desafíos políticos permanentes que apuestan por el orden económico, social y cultural (Tshiyembe, 2002: 34).

Parece incontestable que se busca, desde la teoría y desde la práctica más cotidiana, nuevas vías para la vivencia de lo estatal-nacional en África. Es obvio que éstas deberían orientarse a la resolución del problema generado por la falta de legitimidad en la conducta de las elites, de modo urgente y asumiéndolo como uno de los primeros objetivos. En palabras de Kabunda Badi (2001: 43), hablamos de un “Estado excéntrico, exótico, policial y centralizador, de tipo napoleónico, que nadie interioriza”. Las elites practican de modo habitual abusos y nepotismo, por lo que las masas consideran legítimo estafar al Estado que pasa a ser concebido sólo como estructura de administración, explotación y opresión. Esta ruptura fundamental entre el pueblo y los dirigentes, que “[...] viven, piensan, hablan y se comportan según sus propias idiosincrasias”

(ibid.: 41) opera igualmente una radical desconexión interna en los procesos de desarrollo económico y social popular: no hay una identificación que permita la participación y por tanto la lealtad a un proyecto. Los distintos sectores de los pueblos se refugian en espacios propios de identidades étnicas, que constituyen marcos de autodefensa y de proyección individual y colectiva, así como de prácticas populares. Hay un dinamismo interior en estas identidades étnicas, que se comportan a menudo como sanción político-económica en contra de sus dirigentes y de la comunidad internacional.

Bratton y Mattes (2001) señalan la lenta entrada a la democratización en África (a pesar de que la vasta mayoría de Estados africanos son hoy regímenes electorales multipartidistas) (Van de Walle, 2002), y que sólo si son los propios africanos quienes abracen la democracia, entonces ésta podría devenir una solución, o al menos un alivio parcial, a tantos de sus problemas. Así, la sociedad civil ha de plantearse como instrumento de democratización.

La concepción africana de la democracia también incluye importantes elementos sustantivos de economía, de “lo económico”, de “reparto económico” (Bratton y Mattes, 2001). Esto se corresponde bastante con lo que analizamos en resultados de nuestras entrevistas y resultados de campo en general: la gente siempre apela a lo económico cuando se habla de política, a recursos, a todo lo que se materializa de un modo u otro en sus vidas cotidianas, a lo que afecta realmente una decisión política. No creo que esto sea, sinceramente, preocupación prerrogativa de África: todo el mundo quiere vivir bien o mejor y, sobre todo, tener acceso sencillo a algunos recursos mínimos.

De hecho, por ejemplo, Otayek (1998: 87) considera indisociables las universalizaciones de la norma democrática y de la economía de mercado, hasta el punto de que

hoy es ya legítimo hablar de democracia de mercado, desde esta concomitancia de la liberación política y la económica. Y, en cualquier caso, ya se reconoce que la aparente paradoja entre idetarismo y mundialización es, precisamente, una paradoja falaz (ibid.: 92). La democracia sólo puede concebirse en la interacción dinámica de una sociedad civil de un Estado fueres, institucionalizados y diferenciados (ibid.: 97).

¿O no? ¿Hay una vía africana –o árabe, o sudamericana en su caso, o como sea– para ser desarrollados y modernos? ¿Se puede llegar a tales desarrollo y modernidad sin un sistema colonial previo de explotación de recursos naturales y humanos que posibiliten un enriquecimiento tal que genere una era posindustrial como la que disfruta hoy occidente, por ejemplo? ¿Se puede llegar a ello partiendo de caminos tan distintos, de raíces tan diferentes y ya manipuladas y mixturadas, sin vuelta atrás posible, por esa experiencia colonial en la que se ha sido la cara oculta, por ejemplo?

5.2. Pronóstico y propuestas desde el *afrorrealismo*: ¿las soluciones?

La democracia en África camina entre la recuperación de la tradición y la integración en la economía mundial (Kabunda Badi, 2004).

It is well and good that there is a commitment to being African. But surely the quintessence of being African should be about saying ‘never again’ to human rights abuses and democratic arrest (Mutasah, 2006: 57).

Voy a recoger aquí la perspectiva de análisis denominada *afrorrealismo* por Mbuyi Kabunda Badi. Se trata de una opción realista en los estudios africanistas, frente a la manida dicotomía errónea a su juicio (por

reduccionista y tremendista) del *afropesimismo*⁴³ versus el *afrooptimismo* (Kabunda Badi, 2001: 39; Carneiro de Sousa, 2001). Si el *afropesimismo* peca de un injustificado aire apocalíptico –inútil, por cierto–, el *afrooptimismo* resulta ingenuo –y la ingenuidad puede resultar tanto o más inocua que la mala voluntad–. En mi opinión, todas las perspectivas de análisis que siguen a continuación (la idea del regionalismo o la noción de desarrollo autocentrado, por ejemplo) se vinculan de forma especial con el llamado “afrorrealismo” por Kabunda Badi, y por ello podemos encontrar un hilo conductor en estos enfoques.

Generalmente se asume que hay dos lecturas fundamentales de explicación para la crisis estatal en África, a saber: la externa (hecha por no africanos), que achaca la crisis a causas endógenas, y la interna (hecha por africanos), que a su vez puede ser realizada “desde arriba” (por los dirigentes) o “desde abajo” (por el pueblo) (Kabunda Badi, 2001: 40; Carneiro de Sousa, 2001)⁴⁴.

El papel y la identidad del Estado africano contemporáneo, a caballo entre las expectativas populares y las órdenes institucio-

nales (Kabunda Badi, 2002), suele describirse a partir de tres grandes paradigmas: el de la *dependencia* (vigente desde la década de los 60), el del *desarrollo* y el del *patrimonialismo*. Desde la teoría de la dependencia el Estado africano es concebido como autoritario y dependiente, además de constituir un objetivo políticamente evanescente o difícilmente identificable (Kasanda, 2002: 37). Desde el paradigma del desarrollo, sin embargo, el Estado como agente del desarrollo y su rotundo fracaso son considerados muestras de la falta de conocimiento de la dimensión histórica y de la propia singularidad africana (ibid.: 40-41).

Ante el fracaso de la homogeneización y la creación del Estado nacional en África, propone Kabunda Badi (2005: 64ss) la afirmación del Estado multinacional o el federalismo en la alternativa del panafricanismo popular horizontal, también llamado neopanafricanismo⁴⁵ (Kabunda Badi, 2005: 64). Tal reformulación habría de operarse a nivel nacional, regional e internacional (la triple hélice del Estado africano, porque sus procesos son tridimensionales), y todo ello nos conduce a la perspectiva del regionalismo (Santamaría Pulido, 2001)⁴⁶, 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 resulta más útil considerar los flujos socioeconómicos entre las diversas regiones del continente que entre sus países. Según el concepto de región de

⁴³ Para un estudio de la ayuda oficial al desarrollo desde esta perspectiva del afropesimismo, ver Torres (2001).

⁴⁴ Dentro de estas dos grandes orientaciones explicativas, los debates intelectuales sobre la crisis africana sintetizan en cinco grandes escuelas de análisis (las cuales se aproximan a una u otra de las dos vertientes mencionadas). Éstas son: la escuela de la revolución cultural o cambio de mentalidades; la escuela del afrocentrismo (perspectiva más amplia, más omnicompreensiva); la escuela de la recolonización; la escuela que promueve la incorporación a la mundialización neoliberal y, por último, la escuela del discurso de la ruptura y la autosuficiencia colectiva (Kabunda Badi 2002: 111ss). Kabunda Badi (2005b) considera el afrocentrismo como una dimensión del neopanafricanismo, que se sostiene en su opinión por una misma cultura (como conjunto global) africana con diferentes civilizaciones (como conjuntos específicos). El animismo en tanto que filosofía subterránea constituye para este autor un denominador común crucial de aquella supuesta cultura africana común. Mda (2005: 127) lo formula, por su parte, como culturas diferentes con capacidad inclusiva y con intereses comunes.

⁴⁵ Para otra aproximación interesante al neopanafricanismo (o nuevo panafricanismo), especialmente desde su relación con la política de tipo electoralista, véase Mutasah (2006) y su compromiso ineludible con los derechos humanos, más precisos en África que en cualquier otro lugar, opina este autor (ibid.: 57) dada la historia africana de subyugación.

⁴⁶ Asimismo considérese la importancia de los estudios sobre regionalismo para los proyectos de integración (regional) en África. Desde la teoría se habla, en este contexto, de un “primer regionalismo” y un “segundo regionalismo” (Santamaría Pulido, 2001).

Macridis y Hulliung (1996) –descrito acaso en términos idealistas en exceso–:

Pensemos en la región como en un área geográfica dada que comprende cierto número de estados 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.

Madu (2003: 205, 216) describe la modernidad como inherentemente globalizante, y la propia cultura como punto de fuga desde donde vemos el resto. Ante el proceso de globalización, las naciones africanas parecen no tener más opción que pertenecer al mismo, no como jugadores equitativos, sino como mercados cautivos y como fuente de recursos humanos y naturales baratos para las corporaciones transnacionales (ibid.: 213).

En su recuerdo de Ali Mazrui de la Nigeria contemporánea, Madu (ibid.: 204) describe un cuadro que podría extenderse hoy a muchos lugares de África, y por ende a Namibia: urbanización sin industrialización, patrones de consumo profundamente occidentales sin las técnicas de producción occidentales, gustos occidentales incontrolados sin las destrezas occidentales, secularización sin el espíritu científico, creciente pobreza y corrosión continua de la mayoría de los proyectos de desarrollos 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 fragmentación de lo étnico y cultural (ibid.):

Cualquiera que sea lo suficientemente perceptivo podría inferir que la historia del mundo escrita por el sistema global neoliberal es un escrito elaborado por occidente “sobre el occidente y el resto”. Se define “al resto” como “grupos de ausentes”, que llegaron a ser lo que son porque occidente poseía en abundancia y con exclusividad⁴⁷.

Samir Amin 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) (Amin, 1992); en términos de Bayart (2000: 303), un modelo de reciprocidad a escala continental. Amin propone prácticas concretas como las siguientes:

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

⁴⁷ Procuramos no insistir en el aspecto moral de la colonización (de su profunda inmoralidad, al fin y al cabo) pero es evidente que Europa fue en aquello, como señala Césaire (2001: 71), “indefendible” moral y espiritualmente, “incapaz de justificarse a sí misma” (ibid.: 78).

Amin no ignora, en fin, las dificultades que presentan estas medidas. Sin embargo no las considera inexpugnables, sino que analiza los diversos obstáculos y enuncia vías de acción (Amin, 1992). En relación a las propuestas de Amin, es importante considerar la íntima vinculación entre los problemas africanos de índole política y de índole económica. Dicho de otro modo, de nada serviría tratar de los modelos políticos africanos en el intento de hallar vías y espacios sostenibles, sin abordar la cuestión económica; como resultaría inútil abundar en la crisis económica sin comprender sus raíces y vínculos políticos estructurales.

La evolución económica africana ha puesto en cuestión los dogmas de la teoría y de la práctica de las políticas convencionales de desarrollo⁴⁸; se presenta hoy como opción alternativa un desarrollo “autoconcentrado”, en oposición a las políticas convencionales “extravertidas”. La estrategia autocentrada nacional⁴⁹ y popular descansa en primer lugar en el principio de una distribución de la renta lo más igualatoria posible, principal-

⁴⁸ Muchos autores (vg. Bretón, García y Roca, 1999) denuncian los estrechos límites del paradigma del desarrollo expresados, por ejemplo, en los planes de ajuste estructural (se habla como de la bestia de la corrupción el colorar la ingeniería política en el corazón de la condicionalidad de la ayuda para el desarrollo, lo que despeja el terreno para manipulaciones variopintas). Albert Roca Álvarez (ibid.) describe esta corrupción como percepción culturalmente marcada de un cúmulo de confluencias e intersecciones de procesos sociales heterogéneos, procesos que abarcan desde solidaridades construidas sobre el discurso de la tradición a movimientos religiosos sincréticos o mafias integradas en el “crimen organizado internacional”, procesos que a menudo se revelan más bien extraños a lo que conocemos como modernidad.

⁴⁹ Se plantea en este marco, por ejemplo, una relación con la tecnología que no se reduzca a una “transferencia” de la misma; se propone asimismo limitar las relaciones exteriores a este respecto no por razones de nacionalismo cultural sino, sencillamente, porque las técnicas disponibles, sobre todo las avanzadas, no son neutrales en relación con los tipos de productos, la estructura de las demandas que hay que atender (modelos occidentales), las estructuras de precios y de rentas que condicionan la rentabilidad de dichas técnicas, etc.) (Amin, 1992).

mente entre el campo y la ciudad, entre los sectores modernos, de mayor productividad, y los sectores retrasados (Amin, 1992).

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 materiales (Kabunda Badi, 2001); en palabras de Oumar Konaré (2006: 21), una África africana y responsable. Este ejercicio neologístico (“comunocracia”) no me parece baladí por varias razones, y la más importante es la necesidad, tan reconocida, de generar espacios de estudio para África que reivindiquen un estatus propio más allá del folclore, los préstamos y los mimetismos (lingüísticos, culturales y de otras índoles).

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

La íntima y delicada relación entre la democracia y la economía o, más explícitamente, la necesidad de una economía saneada para el buen curso y desarrollo de un sistema democrático, ha sido bien observada por muchos estudiosos: “Las democracias nacientes corren peligro si la situación económica es desastrosa. Cuando hay miseria extrema es difícil ser honrados” (Dumont, 2000: 205). Este mismo autor que cito, René Dumont, el llamado “agrónomo del hambre”, realiza en el año 2000 una revisión crí-

tica de sus augurios en los años sesenta y setenta en su ya clásico *África negra ha empezado mal*. Su revisión, desapasionada y objetiva, viene a refrendar aquellos augurios entonces tildados de injustificadamente pesimistas en un momento de euforia y borraquera poscolonial. Ya entonces, en 1963, resaltaba Dumont la necesidad de una genuina revolución agrícola para África (a fin de cuentas, ¿qué tiene África en cantidades ingentes, sino tierra?), a través de la creación de una clase campesina con formación técnica (laboriosidad y capacidad de acumulación del capital comparable a la del campesinado europeo precapitalista). Esta transformación técnica exigiría un replanteamiento radical de la formación y el encuadramiento de los campesinos, del crédito y la cooperación (Dumont, 1963: 10)⁵⁰.

Los intentos de implementación de los derechos humanos en África poseen una historia dilatada y compleja. Un buen ejemplo de ello es la llamada Carta Africana de los Derechos Humanos y los Pueblos. Esta carta defiende los derechos de vida, dignidad, juicios justos, conciencia, libertad de expresión, asociación, reunión, asilo, participación gubernamental, derechos económicos, sociales, culturales; también deberes de los individuos y, especialmente, la obligación de una comisión africana destinada a tales efectos de ocuparse de su cumplimiento (a través de reuniones bianuales, informes periódicos y comisiones de investigación) (Amnistía Internacional, 1991).

La nueva gobernabilidad en África debería asumir, pues, desafíos desde la naturaleza

⁵⁰ Denunció la corrupción como el obstáculo esencial para el desarrollo y criticó duramente el nepotismo y los despilfarros con que los artifices y practicantes de los Estados neopatrimoniales comenzaban ya a prodigarse (“Luego de tal estancia, un monitor del norte del Congo no hace ya más inspecciones en la maleza, ya no abandona jamás despacho, ni chaqueta ni corbata”; Dumont, 1963: 77), en lugar de practicar una saludable, prudente y equitativa austeridad en el gasto personal.

de un nuevo pacto republicano, de un nuevo pacto democrático, de la nueva ciudadanía y de la nueva constitución (una *constitución demótica*). A su vez, el nuevo pacto republicano (Tshiyembe, 2002: 29) habría de pasar por la creación de repúblicas plurinacionales y nuevos modos de legitimación, en la forma de una *doble legitimidad* o doble consentimiento por parte, de un lado, de las naciones sociológicas llamadas etnias (multinacionalidad) y, de otro lado, de los individuos o ciudadanos (ciudadanía).

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

Algunas de las propuestas ofrecidas como soluciones pasan por la fundación de repúblicas multinacionales sobre doble contrato social —bicameralismo— e innovaciones tales como la rehabilitación de la *cultura política del Árbol*, del principio tradicional de “faliabilidad de las mayorías” (derecho de la minoría o la oposición parlamentaria) y del derecho de voto de las naciones para que éstas designen directamente sus representantes (Tshiyembe, 2002: 31 ss). Así, esta nueva gobernabilidad haría eco de la “democracia de la proximidad” que, pretendiendo ser constitucional, trataría de enlazarse también con la cultura tradicionalmente africana del consejo de sabios que primaba valores como

la representatividad y la eficacia (ibid.: 33). Los modos de legitimación y representación son elementos que requieren transformación clave y urgente en este proceso de *africanización* del Estado. Ante el fracaso del Estado importado se reclama: “La refundación del Estado multinacional en torno al reconocimiento político del pluralismo étnico y de la construcción de una sociedad política basada en un nuevo pacto republicano y sobre un nuevo pacto democrático que se impongan a la sociedad global” (ibid.: 28- 29).

Kabunda Badi (2005: 68, 74) abunda en las estructuras de endofederalismo y de exofederalismo, en el pluralismo sociológico interno y el federalismo regional. Invoca un acomodo del Estado a la diversidad y a pluralidad de la sociedad africana: *pluralismo político, pluralismo social y pluralismo regional o étnico*. Dicho de otro modo, se ha de conciliar la *endofederación*, impuesta por la legitimidad sociológica interna, con el *exofederalismo*⁵¹, dictado por las exigencias económicas de la mundialización⁵² (Kabunda Badi, 2002: 87). 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 del Estado y derecho de los pueblos), en sus estrategias de acción (individuales y colectivas), etc.; constituiría así el catalizador del movimiento de descomposición y recomposición del orden social (Tshiyembe, 2002: 28). Las etnias pasan a ser vistas en

este contexto como “naciones sociológicas”: entidades políticas (grupos sociales con la voluntad de vivir juntos) y culturales (comunidades de caracteres), distintas del Estado e independientes de él (ibid.: 29).

Al hilo de estas ideas, Bosch i Pascual insta a corregir obstinaciones históricas y sugerir modelos de Estado imaginativos para colectivos plurales (Bosch i Pascual, 1997: 130), criticando lo que llama la “bastardización del federalismo”. Y es que en África acaso sea más acertado hablar de *voluntad de naciones* (ibid.: 133) en lugar de naciones mismas como hechos. Asimismo se propone la admisión de la identidad como un rasgo electivo *alterable*, permeable, móvil (ibid.: 134) en el contexto de proyectos etnofederales⁵³.

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

⁵¹ Omotoso (1994: 77) también reclama una epistemología de la confianza en los Estados federales.

⁵² 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 desean primordialmente ubicarla en el centro de la economía global (noticia en *Afrol News* el 15 de enero de 2007).

⁵³ Sobre estas cuestiones no dejan de sorprender, por su tremenda vigencia, las palabras en el año 1963 de la filósofa judía Hannah Arendt sobre la necesidad de la generación de un espacio público como espacio mixto, hecho de la acción y la palabra públicas y privadas. Arendt reconocía en el Estado la condición de la unidad en la diversidad, e invocaba una igualdad de las naciones y de los ciudadanos. Instaba a “degollar la crisis de legitimidad cuyo monopolio ha sido arbitrariamente atribuido a la ciudadanía (en nombre del individualismo), en detrimento de la multinacionalidad (por miedo al comunitarismo)” (Arendt, 1963: 258-259).

étnica (Mbembe –2002– también propone una integración regional desde abajo).

En mi opinión, las dos virtudes –vinculadas entre sí– acaso más importantes del neopanafricanismo hoy son, de un lado, su concepción y su fuerza regionalista y, de otro, su capacidad de resignificación de la dignidad y la conciencia africanas, frente al embate inexorable de la globalización y el epistemicidio que supone de tantas culturas. Así, “La identidad africana es un fenómeno muy novel. Es, en realidad, una identidad en formación” (Mda, 2005: 124); o en otras palabras: “La identidad africana debe significar la conciencia de la dirección en la cual va África” (Aguessy, 1984: 202). Pareciera que esta noción novicia, fundacional, de la identidad africana quedará así revestida de una misión constructora y significativa: la conciencia, el norte, la dirección, la brújula de África. Para autores africanos como Kabunda Badi, esta identidad africana⁵⁴ es la neopanafricanista⁵⁵, puramente inspirada en las bellas palabras pioneras del panafricanismo que ya pronunciara Nyerere (2001).

“Lo importante es redefinir lo propio para no perder la cohesión”, afirma López Ortega (2001: 555). Tal vez se halle en estas palabras sencillas la clave esencial para un Estado plural en África, que pueda desarrollarse

⁵⁴ La concepción africana del bien individual entendido como insertado, incrustado necesariamente en el bien común, parece reflejarse ahora en alguno de los debates teóricos contemporáneos de mayor auge. Se pregunta Dworkin (1990: 155) “Hasta qué punto puede la ética ser más social que individual. ¿Tiene sentido para un individuo aceptar la idea de la prioridad ética, es decir, aceptar que sus intereses críticos dependen no sólo de sus propios logros y experiencias, sino también del éxito de grupos a los que él pertenece? [...] El modelo del impacto supone que el bien crítico de cada persona consiste en el impacto que esa persona tiene en el mundo”; “Los liberales éticos tienen una buena razón para convertirse en liberales políticos” (ibid.: 161).

⁵⁵ Se señala, frente a este discurso ensalzador del panafricanismo, la falta de normas panafricanas para guiar y evaluar las elecciones, por ejemplo, y recordando también los precisos estudios de Bratton y Mattes (2001) sobre la democratización en África.

en la promoción de la emancipación y el bienestar individuales y colectivos de todos los implicados.

6. REFERENCIAS

- AAVV (1991) *Guía de la Carta Africana de los Derechos Humanos y de los pueblos*. Madrid: Amnistía Internacional.
- ABÉLÈS M (1997) La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos. *Revista Internacional de las Ciencias Sociales* 153.
- ABRAHAMSEN R (2003) African Studies and the Postcolonial Challenge. *African Affairs* 102:2, pp 189-210.
- ADAR KG (ed) (2002) *Globalization and Emerging Trends in African States' Foreign Policy-Making Process: A Comparative Perspective of Southern Africa*. Aldershot: England and Burlington, Vermont, Ashgate.
- AGUESSY H (ed) (1981) *La afirmación de la identidad cultural y la formación de la conciencia nacional en el África contemporánea*. Barcelona: Serbal.
- AMIN S (1992) Por una estrategia de desarrollo autoconcentrado en África. *África Internacional* 10.
- APEL KO (1994) Narración autobiográfica del proceso filosófico recorrido con Habermas. In. DUSSEL E: *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*. México: Siglo XXI, pp 192-206.
- ARENDT H (1963) *La condición humana*. Barcelona: Seix Barral.
- AYENI VI (1997) Ombudsman institutions and democracy in Africa: a gender perspective. In. NZONGOLA-NTALAJA G and LEE ME (ed) *The state and democracy in Africa*. Eritrea: Africa World Press, pp 218-227.
- BALIBAR E and WALLERSTEIN I (1988) *Raza, nación y clase*. Madrid: IEPALA.
- BARCELÓ M (2003) *Cuadernos de África*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- BARLEY N (2005) *El antropólogo inocente*. Barcelona: Anagrama.
- BAYART JF (2000) *El Estado en África. La política del vientre*. Barcelona: Bellaterra.
- BECK U (1998) *¿Qué es la globalización?*

- Falacias del globalismo, respuestas a la globalización. Barcelona: Paidós.
- BLOOM HANSEN T and STEPPUTAT F (2001) States of imagination. Ethnographic explorations of the postcolonial state. Durham and Londres: Duke University Press.
- BOSCH A (1997) La vía africana. Viejas identidades, nuevos estados. Barcelona: Bellaterra.
- BRATTON M and MATTES R (2001) How people view democracy. African's surprising universalism. *Journal of democracy* 2.1: 107-121.
- BRÉTON V and GARCÍA F and ROCA A (ed) (1999) Los límites del desarrollo. Modelos rotos y modelos por construir en América Latina y África. Lleida: Icaria, Institut Català d'Antropologia.
- CABRAL A (1970) Liberación nacional y cultura (el regreso a la fuente). In. CHUKWUDI EZE E (2001) Pensamiento africano. Ética y política. Barcelona: Bellaterra, pp 143-154.
- CAHEN M (2006) El potencial revolucionario de una categoría desechada: la etnia y las ciencias sociales aplicadas en África. VI Congrés d'Estudis Africans al Món Ibèric, Àfrica camina, Barcelona, 12-15 de enero de 2004.
- CARNEIRO DE SOUSA I (2001) A conflictualidade na África subsahariana: do problema das fontes à renovação das teorias. In. TRUJILLO JR: África hacia el siglo XXI. Madrid: Casa de África, SIAL, pp 335-347.
- CÉSAIRE A (2001) Discurso sobre el colonialismo. In. CHUKWUDI EZE E (2001) Pensamiento africano. Ética y política. Barcelona: Bellaterra, pp 71-81.
- CLASTRES P (1980) Investigaciones en antropología política. Barcelona: Gedisa.
- CLIFFORD J and MARCUS G E (1986) Writing culture. The poetics and politics of ethnography. Londres: University of California Press.
- COOPER F (2005) The politics of citizenship in colonial and postcolonial Africa. *Studia Africana* 16: 14-23.
- D'EGENLBRONNER-KOLFF FM (2001) A web of legal cultures: dispute resolution processes amongst the Sambyu of Northern Namibia. Maastrich: Shaker Publishing BV.
- DIOP T (2005) La question démocratique dans l'Afrique subsaharienne. *Studia Africana* 16: 90-103.
- DOUGLAS M (1986) Cómo piensan las instituciones. Madrid: Alianza Universidad.
- DUMONT R (1963) El África negra ha empezado mal. Barcelona: Seix Barral.
- DUMONT R (2000) Democracia para África. Barcelona: Bellaterra.
- DWORKIN R (1990) Ética privada e igualitarismo político. Barcelona: Paidós.
- EDIE JC (2003) Politics in Africa. A new beginning? Madrid: New Horizons in Comparative Politics.
- EVANS-PRITCHARD EE (1969) Los Nuer. Barcelona: Anagrama.
- FANON F (1961) Los condenados de la tierra. México: Fondo de Cultura Económica.
- FANON F (1963) Período antiguo. La cosmovisión. In. CHUKWUDI EZE E (ed) (2001) Pensamiento africano. Ética y política. Barcelona: Bellaterra, pp 83-93.
- FARRÉ VENTURA A (1998) La monarquia feudal i els regnes tradicionals de Rwanda i Burundi: poders, conflictes i cultures. *Studia Africana*, nº 10, pp 179-190.
- FARRÉ VENTURA A (2006) El debate sobre el reconocimiento de las autoridades llamadas tradicionales en Mozambique. *Nova África* 18: 75-86.
- FERKISS VC (1981) África en busca de una identidad. México: Fondo de Cultura Económica.
- FLORENCIO F (2004) Autoridades tradicionais e Estado em Moçambique: o caso do distrito de Búzi. *Cadernos de Estudos Africanos* 5/6: 89-116.
- FLORENCIO F (2005) Ao encontro dos Mambos. Autoridades tradicionais vaNdau e Estado em Moçambique. Lisboa: ICS.
- FOSSE LJ (1996) Negotiating the nation in local terms. Ethnicity and Nationalism in Eastern Caprivi, Namibia. Departamento y Museo de Antropología: Universidad de Oslo (tesis doctoral).
- GARCÍA CANCLINI N (1989) Culturas híbridadas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Grijalbo: México.
- GELLNER E (1995) Antropología y política. Revoluciones en el bosque sagrado. Barcelona: Gedisa.

- GIBSON JL and GOWUS A (1997) El apoyo al imperio de la ley en la joven democracia sudafricana. *Revista Internacional de las Ciencias Sociales* 152⁵⁶.
- GLUCKMAN M (1964) Política, derecho y ritual en la sociedad tribal. Madrid: Akal Editor.
- GÓMEZ GARCÍA P (1984) Para criticar la antropología occidental. 1. Etnocentrismo y nueva crítica de la razón. *Gazeta de Antropología*: 3⁵⁷.
- GONZÁLEZ ALCANTUD JA (1998) Antropología (y) política. Sobre la formación cultural del poder. Barcelona: Anthropos.
- HABERMAS J (1979) Dialéctica y pensamiento negativo. *El viejo topo* 38: 11-14.
- HEIMER FW (2004) Aspectos estruturais e subjectivos dos espaços políticos em África: introdução a um debate. *Cadernos de Estudos Africanos* 5/6: 9-14.
- HINZ MO (2007) The re-appropriation of traditional governance in Southern Africa – Namibia, South Africa and Angola as examples. Conferencia pronunciada en el marco del seminario Estado, direito e pluralismo jurídico –perspectivas a partir do Sul global, 10 de mayo de 2007 en el Centro de Estudos Sociais de la Universidad de Coimbra (Portugal).
- HOBBSAWM E and RANGER T (ed) (1983) *The invention of tradition*. Cambridge: University Press.
- HOFFMANN GR (2003) El equilibrio de poder en el diálogo entre las filosofías africana y occidental. In. FORNET-BETANCOURT R (ed) *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*. Bilbao: Palimpsesto, pp 225-250.
- ILIFFE J (1998) África: historia de un continente. Cambridge: Cambridge University Press.
- INIESTA VERNET F (1992) *El planeta negro. Aproximación histórica a las culturas africanas*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- INIESTA VERNET F (1998) *Kuma. Historia del África negra*. Barcelona: Bellaterra.
- INIESTA VERNET F (2000) África negra: entre la modernidad y la invención cultural. In. Emitai. *Estudios de historia africana*. Barcelona: Bellaterra.
- IVISON D (1997) Postcolonialism and political theory. In. VINCENT A (ed) *Political theory. Tradition and diversity*. Cambridge: Cambridge University Press, pp 154-171.
- JOSEPH R (1999) The reconfiguration of power in late twentieth-century Africa. In. JOSEPH R (ed) *State, conflict and democracy in Africa*. Londres: Lynne Rienner, pp 57-80.
- KABUNDA BADI M (2001) África: claves para entender la crisis. In. KORORUMA A et al (2002) *MAMÁFRICA* (2002). Granada: Zoela Ediciones, pp 111-130.
- KABUNDA BADI M (2002) (ed) *África subsahariana ante el nuevo milenio*. Madrid: Pirámide.
- KABUNDA BADI M (2004) La democracia en África: entre la recuperación de la tradición y la integración de la economía global. VI Congreso d'Estudis Africans al Món Ibèric, África camina, Barcelona, 12-15 de enero de 2004.
- KABUNDA BADI M (2005) Relaciones entre Estados y grupos étnicos en África: teorías y prácticas. In. CARANCI C y KABUNDA BADI M (ed) (2005) *Etnias, estado y poder en África*. Vitoria-Gasteiz: Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, pp 10-13.
- KASANDA A (2002) Democracia, gobernabilidad y construcción de un Estado de derecho en África subsahariana. In. KABUNDA BADI M: *África subsahariana en el nuevo milenio*. Madrid: Pirámide.
- KELSALL T (2004) Bringing the self back in: politics and accountability in Africa. *Cadernos de Estudos Africanos* 5/6: 133-158.
- KRASNER SD (2004) Sharing Sovereignty. *New Institutions for Collapsed and Failing States. International Security* 29/2: 85-120.
- KUASSI DENOS K (2005) Tribalismo y política en Costa de Marfil. Conferencia pronunciada el 6 de abril de 2005 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada.
- LEWELLEN TC (2000) *Introducción a la Antropología Política*. Barcelona: Bellaterra.

⁵⁶ Carece de paginación en su versión electrónica.

⁵⁷ Idem.

- LINS RIBEIRO G and ESCOBAR A (2006) Las antropologías del mundo. Transformaciones de la disciplina a través de los sistemas de poder. *Universitas Humanística* 61: 15-49.
- LONSDALE J (2003) Etnicidad moral y tribalismo político. *Nova África* 8: 37-58.
- LÓPEZ ORTEGA AA (2001) El otro no es de nuestro linaje. In: TRUJILLO JR: *África hacia el siglo XXI*, Madrid: Casa de África, pp 549-555.
- MACRIDIS RC and HULLIUNG ML (1996) *Las ideologías políticas contemporáneas. Regímenes y movimientos*. Madrid: Alianza Editorial.
- MADU R (2003) La cultura africana y otras culturas de cara a la globalización. In: FORNET-BETANCOURT R (ed) *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*. Bilbao: Palimpsesto, pp 203-224.
- MAMDANI M (1998) Ciudadano y súbdito. *África contemporánea y el legado del colonialismo tardío*. México: Siglo XXI.
- MASSÓ GUIJARRO E (2005) ¿La razón helena versus la emoción negra? Vecindades no reconocidas; oposiciones mal cifradas. *A Parte Rei* 38⁵⁸.
- MBEMBE A (2000) At the edge of the world: boundaries, territoriality and sovereignty in Africa. *Public Culture* 12: 259-284.
- MDA Z (2005) What it means to an African: shifting identities in the South African context. *Studia Africana*: 16: 124-128.
- MENESES MP (2007) Autoridade, legitimidade e cidadania: as autoridades tradicionais em Moçambique. 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 Universidade de Coimbra (Portugal).
- MESTRENT (1968) *África como conflicto*. Madrid: Editorial Cuadernos para el Diálogo.
- MOUFFE CH (1993) El retorno de lo político. *Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*: Barcelona, Paidós.
- MOZAFFAR S (2002) Patterns of electoral governance in Africa's emerging democracies. *International Political Science Review* 23/1: 85-101.
- MUDIMBE VY (1988) *The invention of Africa. Gnosis, philosophy and the order of knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- MUTASAH T (2006) Beyond Southern Africa: politics and the new pan-africanism. In: MINNIE J (2006) *Outside the ballot box. Preconditions for elections in Southern Africa 2005/6*. Windhoek: MISA, pp 51-62.
- NDULO M (2000) The democratization process and structural adjustment in Africa. *Indiana Journal of Global Legal Studies* 10/1: 315-368.
- NYERERE J (2001) Los líderes no deben ser amos. In: CHUKWUDI EZE E (2001) *Pensamiento africano. Ética y política*. Barcelona: Bellaterra, pp 19-25.
- NZONGOLA-NTALAJA G (1997) The state and democracy in Africa. In: NZONGOLA-NTALAJA G and LEE ME (ed) *The state and democracy in Africa*. Eritrea: Africa World Press, pp 9-24.
- OLUKOSHI A (2004) Changing patterns of politics in Africa. *Cadernos de Estudos Africanos* 5/6: 15-38.
- OMOTOSO B (1998) *Migración hacia el sur*. Barcelona: Bellaterra.
- OTAYEK R (1998) La democracia entre mobilitacions identitàries i necessitat d'estat: hi ha una excepció africana? *Studia Africana* 10: 85-104.
- PADGEN A (1998) La génesis de la noción de buen gobierno y las concepciones de la Ilustración del orden mundial cosmopolita. *Revista Internacional de las Ciencias Sociales* 155⁵⁹.
- PEDRAZ MARCOS A (2000) *Quimeras de África: la Sociedad Española de Africanistas y colonialistas; el colonialismo español de fines del siglo XXI*. Madrid: Polifemo.
- PÉREZ ALCALÁ GM (1999) *África: las economías sin Estado (o casi)*. *Revista Inetemas*:

⁵⁸ Idem.

⁵⁹ Idem.

- Instituto de Estudios Transnacionales de Córdoba 15: 23-25.
- PISANI A (1999) La décolonisation des esprits et ses contradictions. In. DIENER I and GRAEFE O (ed) *La Namibia contemporaine. Les premiers jalons d'une société post-apartheid*. París : Karthala, pp 231-238.
- PONS FÖLLMI D and FÖLLMI O (ed) (2005) *Orígenes. 365 pensamientos de maestros africanos*. Madrid: Lunwerg.
- PUPKEWITZ H (1993) A free market versus a centralised economy. In. KONRAD-ADENAUER-STIFTUNG (ed) *Namibian views. Ethnicity, nations building and democracy*. Windhoek: Namibian Institute for Democracy, pp 42-51.
- RENO W (2005) Los estados débiles africanos, los actores no estatales y la privatización de las relaciones interestatales. *Nova Àfrica* 16: 67- 88.
- ROBOTHAM D (1997) El poscolonialismo: el desafío de las nuevas modernidades. *Revista Internacional de las Ciencias Sociales* 153.
- RODRÍGUEZ-PIÑERO ROYO L (2001) La transición democrática en África: ¿proceso endógeno o imposición internacional? In. TRUJILLO JR (ed) *África hacia el siglo XXI*. Madrid: Casa de África, SIAL.
- ROJO A (1998) Paradigma democrático y pensamiento tradicional. *Studia Africana* 10: 147-200.
- RUIZ-GIMÉNEZ ARRIETA I (2006) Pasado, presente y futuro de las intervenciones humanitarias. Conferencia pronunciada el 5 de abril en el marco de las jornadas La sociedad civil ante los conflictos internacionales: desafíos y respuestas, Universidad de Granada.
- SANTAMARÍA PULIDO A (2001) Desarrollo regional y globalización. In. TRUJILLO JR: *África hacia el siglo XXI*, Madrid: Casa de África, SIAL, pp 233-245.
- SCOTT D (1997) El colonialismo. *Revista Internacional de las Ciencias Sociales* 154.
- SEREQUEBERHAN T (2001) El colonialismo y el colonizado: violencia y contraviolencia. In. CHUKWUDI EZE E (2001) *Pensamiento africano. Ética y política*. Barcelona: Bellaterra, pp 95-132.
- SOUSA SANTOS B (2000) *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Palimpsesto.
- SOUSA SANTOS B (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 A (2004) *An introduction to African politics*. Londres: Routledge.
- TORRES AJ (2001) La ayuda oficial y el fracaso del desarrollo en África subsahariana. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia.
- TSHIYEMBE M (2002) El Estado multinacional y la nueva gobernabilidad: el desafío del renacimiento africano en el siglo XXI. In. KABUNDA BADI M: *África subsahariana en el nuevo milenio*. Madrid: Pirámide, pp 27-49.
- VALE DE ALMEIDA M (2000) *Um mar da cor da terra. Raça, cultura e política da identidade*. Oeiras: Celta Editora.
- WALLE N (2002) Elections without democracy. Africa's range of regimes. *Journal of Democracy* 13/ 2: 66-80.
- WERBNER R (1996) Multiple identities, plural arenas (Introduction). In. WERBNER R and RANGER T (ed) *Postcolonial identities in Africa*. Londres & New Jersey: Zed Books Ltd., pp 1-25.
- [Artículos de prensa]
África: moneda común en 2010. *Afrol News*⁶⁰, 15 de enero de 2007.
- BOTSHO JB (2003) Los intelectuales somos el fracaso de África. *La Vanguardia (La Contra)*, 22 de julio de 2003.
- OUMAR KONARÉ A (2006) É uma ilusão pensar que podemos fazer uma guerra contra Sudão no Darfur. *Público*, 7 de diciembre de 2006, p. 21.

⁶⁰ En las noticias de *Afrol News* como autoría suele aparecer simplemente Staff writer; por este motivo no se especifica nada más. Idem para casos análogos en este apartado.