

## Participación y ciudadanía: modelos y experiencias africanas para Occidente\*

Ester Massó Guijarro\*\*

---

### Resumen

El objetivo principal de este artículo es reflexionar sobre la insuficiencia de la experiencia política en el Occidente actual, empleando ciertos pretextos reflexivos y algunos ejemplos significativos de tradiciones políticas diferentes. Para ello, se emplea una metodología de análisis filosófico que toma en cuenta dos propuestas teóricas fundamentales, que, en diferentes sentidos, discuten y recrean la experiencia política en Occidente. La conclusión fundamental apunta a una necesaria revisión de nuestras prácticas políticas habituales en aras de promover una participación y una vivencia política de mayor calidad, así como una ciudadanía más implicada y sociedades con mayor capacidad de acogida e integración de las personas y comunidades migrantes.

**Palabras clave:** ciudadanía, occidente, análisis filosófico, comunidades migrantes

\* El presente texto constituye la conferencia leída por la autora en el Seminario “Inmigración africana: participación y desarrollo”, como ponente invitada en el Instituto de Filosofía del CSIC el 26 de febrero de 2010.

\*\* Doctora en Filosofía y Antropología Sociocultural por la Universidad de Granada (España). Investigadora en el Departamento de Filosofía II de la Universidad de Granada (España). ester@ugr.es

## *Participation and Citizenship: African Models and Experiences for the West*

---

### **Abstract**

The principal objective of this article is to reflect on the insufficiency of current Western political experience, using certain reflexive pretexts and some meaningful examples of different political traditions. To accomplish this, a method of philosophical analysis is used that takes into account two fundamental theoretical proposals, which, in different ways, discuss and recreate political experience in the West. The fundamental conclusion points to the need to revise our habitual political practices in order to promote a better quality of political participation and experience, as well as more involved citizens and societies with a greater capacity for collecting and integrating migrants and their communities.

**Key words:** citizenship, West, philosophical analysis, migrant communities.

### **Introducción**

“Frente a tantas injusticias, tantos absurdos y tantos peligros, es muy urgente un cambio de vida, *vivir de otra manera* [...] Pero, ¿cuál es esta *otra* sociedad que alimenta los sueños?” (Latouche 2007: 23 [la cursiva es mía]).

Las formas clásicas de participación política en las sociedades complejas occidentales, que han pasado sobre todo por el ejercicio del voto y la militancia en partidos políticos, se han revelado insuficientes en el panorama actual. El adelgazamiento de la ciudadanía es un hecho señalado desde muchos frentes, y muchos autores y actores sociales claman por una ampliación y diversificación del concepto de ciudadanía y su ejercicio a través de prácticas políticas y ciudadanas diferentes. Boaventura de Sousa Santos, desde su propuesta de democracia radical, denuncia que la ciudadanía practicada en Occidente es de *baja intensidad*, desarrollándose a menudo en un entorno que llama de “fascismo social” o, en palabras de Carretón, donde proliferan los “entornos autoritarios” (Aguiló Bonet, 2010); el fascismo social hace referencia a múltiples relaciones de poder—espacios hobbesianos donde impera la ley del más fuerte—, arbitrarias y

autoritarias, entre sujetos teóricamente iguales y prácticamente desiguales. Capella mencionado por (Aguiló Bonet, 2010) habla de los ciudadanos-siervos o súbditos, en un aparente (que acaso no real) oxímoron discursivo.

La situación actual de *fascismo social* en las supuestas democracias representativas que podría ser también denominada “oligarquía isonómica”, habría de dar paso a una descolonización de la ciudadanía e incluso a la práctica de Estados experimentales, según Sousa Santos (2010), en forma de experimentos de *demodiversidad*.

Pues bien, este tipo de propuestas, ¿cómo enlazan, se ligan o relacionan con el llamado *fenómeno migratorio*? Con él nos llegan, a través de las personas distintas que lo protagonizan, prácticas y experiencias culturales diferentes; también nos llegan tradiciones y vivencias de lo político, que podrían constituir un acervo enriquecedor de la comprensión occidental de la participación ciudadana –que, como vemos, está haciendo aguas–. En un ejercicio de comprensión e intercambio cultural, desde una humildad a la que Occidente está poco acostumbrado, podríamos volver la mirada a prácticas de participación ciudadana habituales en muchas sociedades subsaharianas, donde la experiencia del Estado nacional y de la modernidad es tardía, y las formas de legitimidad y organización social se revelan profundamente distintas a las nuestras. Mi experiencia en África austral me permitió conocer prácticas (donde se funde en un peculiar sincretismo la tradición y la globalización) como las del rol de las autoridades tradicionales (o consuetudinarias), que desempeñan una labor clave tanto en jurisprudencia local como en procesos de reconciliación posbélica. Por ejemplo, otro campo en el que África tiene grandes lecciones que dar al Tribunal de la Haya (pensemos si no en el papel de la Gacaca en Ruanda o de los Tribunales de La Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica). Distintas formas de asociación, de atribución del poder, de gestión de la autoridad, de búsqueda del consenso, de prácticas políticas en una palabra, bien trascendentes de la política de partidos y la democracia representativa, que la migración (subsahariana y otras) traen bajo el brazo y que podrían contribuir a sacar a Occidente de su sueño jacobino de la política, la participación o la ciudadanía.

Por otro lado, la globalización ha revolucionado sin duda nuestras vidas: Las transacciones financieras a tiempo real o la revolución de los transportes que nos permite cruzar el mundo, con las implicaciones simbólicas de estos desplazamientos, en plazos antaño impensables. Sin em-

bargo, aproximadamente sólo un cuatro por ciento de la población mundial ha subido alguna vez a un avión. Más allá, dejando a un lado la cuestión de la aviación, “Cualquier ciudadano del mundo que tenga el privilegio de no estar preocupado por la supervivencia de mañana y escuche, lea o vea las noticias –*todo un privilegio, pues pertenece a una pequeña minoría de los 6,8 millones de seres humanos*– tiene razones para estar perplejo y receloso. Y tendría aún más razones si supiera lo que no sale en los grandes medios de comunicación”, como precisó recientemente Sousa Santos (2010). Somos una minoría en la Tierra los que sabemos que, casi con toda probabilidad, mañana tendremos qué comer y donde dormir.

Así, ¿qué revolución? ¿Qué ha cambiado con la globalización, y para quién? La situación en muchos contextos del sur –África, por ejemplo– se ha transformado también, lo que está fuera de toda cuestión, pero, ¿en qué sentidos? Las hambrunas y los genocidios que han “azotado” a nuestro continente vecino fueron desconocidos a lo largo de toda la historia humana hasta hace unas décadas. Así, para el sur en general (ese *sur simbólico* que ocupa también numerosas islas en el *norte simbólico*), sin duda la revolución global se salda a la baja, produciendo una colonización del imaginario que solo produce desarraigo de la propia cultura, un *querer y no poder* adherirse a una cultura de lo material y perecedero que ya se ha revelado como insostenible en lo social y ecológico.

El espacio para esta reflexión es limitado, de modo que ceñiremos la amplitud de campos, tan interrelacionados, a ciertas líneas rectoras que considero íntimamente conectadas: de un lado, el pensamiento del *decrecimiento* más la reinvención de la *ciudadanía* como formas de subversión de lo económico-ecológico-político a nivel internacional y, por ende, que sugieren una comprensión diferente de la democracia y de la vida en común; de otro lado, la aproximación a ciertas experiencias políticas y culturales típicamente africanas como inspiración de lo primero, y ya que nuestro referente último, en esta palestra sobre migraciones, es la convivencia con las personas que vienen de allá.

Empezaremos, pues, con la aproximación al decrecimiento y la *ciudadanización*, tras lo cual viajaremos a África para reflexionar sobre los elementos clave que delimitan la política en ella como una experiencia radicalmente distinta a la occidental, al menos en algunos aspectos, y acercarnos a la cultura del don –una forma distinta de vivencia del intercambio– y a la práctica contemporánea de las llamadas *modernas autoridades tradicionales*; para terminar, finalmente, con una reflexión acerca

de la *oportunidad* de la crisis: cómo la crisis que vivimos hoy puede ser una oportunidad para el necesario cambio, tanto allí en el sur como aquí en el norte (dicho, de nuevo, de forma en parte simbólica).

## Desarrollo

### **Decrecimiento y descolonización de la ciudadanía: transformación del imaginario**

“En Europa, la seguridad la da el dinero. En África, la seguridad la da la gente” (interlocutor mafwe anónimo<sup>1</sup>). “Pobre no es el que no tiene de comer sino el que no tiene a nadie” (proverbio de wolof, mencionado por Latouche (2003: 104). “Los ciudadanos-siervos son los sujetos de los *derechos sin poder*. De la delegación en el Estado y el mercado. De la privatización individualista” Capella, mencionado por (Aguiló Bonet 2010: 13).

En 1993 se estrenó en los cines europeos el largometraje francés “La belle verte”, traducido al castellano como “El planeta libre” y dirigido por Coline Serreau. Es el año 6000 y en este planeta no existe la jerarquía ni el dinero; no se come carne ni se usan coches; la esperanza de vida es de doscientos años como mínimo y no hay desigualdad de género o clase. Sin embargo, todo ello no sucede porque el planeta libre sea “primitivo” en comparación con la Tierra –a la que ninguno de los “libertarios”, por cierto, quiere viajar: es sucia, atrasada, injusta y, sobre todo, arrogante–; antes bien, aquel planeta también vivió en la era industrial unos cuantos miles de años atrás, y el crecimiento por el crecimiento, la urbanidad, los transportes, las grandes finanzas, la opresión social, el patriarcado y un largo etcétera quedaron abolidos tras la rebelión ciudadana ante un modo de vivir que sólo generaba insalubridad e infelicidad a todos los niveles.

Así, los más avanzados son, en este mundo alternativo de Serreau, los menos opulentos en lo material y los más ricos en lo social, político,

---

1 Realicé trabajo de campo en la región namibia de Caprivi con poblaciones mafwe y masubia en 2006 y 2007. Este comentario, más muchos otros que no aparecen citados literalmente pero que contribuyeron a mi formación como antropóloga africanista –y se hallan también aquí, por tanto, de modo subterráneo–, son parte de las entrevistas anónimas que mantuve con los caprivianos durante nuestra convivencia.

humano e intelectual. Esta película, cómica y divertida por otro lado (la risa, contra lo que se piensa a menudo, no está reñida con la profundidad), puede verse sin duda como una graciosa ficción para pasar un rato. Los interesados en el decrecimiento la verán con otros ojos; la propuesta llamada del *decrecimiento*, término táctico sin duda y formulado con una clara vocación de desafío, nace fundamentalmente de una asunción consecuente del fin, forzoso, del binomio producción-consumo sistemático y creciente del sistema capitalista, y una actuación teórico-práctica en consecuencia. Dicho en román paladino, no nos queda sino *decrecer*. En consumo material y energético, por supuesto, ya que las propuestas del decrecimiento conllevan la contraparte de *otro tipo* de crecimiento: en ciudadanía, austeridad material, bienestar, salud, tiempo libre y alegría de vivir, incluso “La reducción buscada es también un crecimiento de la salud, del bienestar, de la alegría de vivir” (Latouche 2008: 198), todos ellos perdidos en una sociedad occidental que ha mitificado el crecimiento y el desarrollo sin fin, y que ha visto advenir nuevas enfermedades propias de tal esquema (ansiedad, depresión, estrés, y sus correlativos somáticos más extremos como las dolencias coronarias a edades tempranas).

Así, el nombre “decrecimiento” es táctico y desafiante porque propone un cambio de paradigma general, sistémico, que apela a lo social, económico, ecológico e incluso psicológico. Latouche (2009) habla, no casualmente, de la *descolonización del imaginario*<sup>2</sup>, sin la que el forzoso cambio de patrón de consumo al que nos abocamos será vivido como una condena y una disminución del bienestar.

Así que el decrecimiento, llamado también posdesarrollo (Latouche 2003), se propone como un camino *sereno* hacia la sostenibilidad ecológica y económica del planeta. Impugna incluso el paradigma del desarrollo, el concepto mismo de desarrollo tal y como se ha usado en la teoría desde hace décadas, ya que por fuerza no podemos abocarnos –por imperativos ecológicos y económicos ineludibles– hacia una extensión del *desarrollo* entendido según parámetros occidentales.

---

<sup>2</sup> Como precisa Sampedro (2009: 83) en sus reflexiones sobre cómo dejó de ser *Homo oeconomicus*, el *desaprendizaje* es un “ejercicio siempre indispensable para vivir”: descolonizar nuestro imaginario consumista y productivista constituye sin duda un *desaprendizaje* en nuestra sociedad.

En este orden de ideas, las razones del decrecimiento están constituyendo, en su marcada condición heteróclita pues, se aplican a muchos espacios vitales, un claro movimiento ciudadano y social, en tanto que no sólo hallamos el decrecimiento formulado como teoría en los libros de un catedrático emérito de economía de la Universidad de Paris-Sud. También lo encontramos en múltiples corrientes, acciones e intervenciones ciudadanas, de diferentes signos e intensiones varias, revelados tanto a través de blogs y páginas web de difusión cuanto en opciones vitales como las de los neorrurales en Francia o España, las ciudades-slow en Italia, las nuevas cooperativas agroecológicas, las cyberacciones a gran escala, los Campesinos Sin Tierra de Brasil, los grupos de trueque o los más populares movimientos asociacionistas y de ONGs clásicas.

Por otro lado, crecer ha sido, *es* aún hoy, la panacea subterránea de la cultura occidental. El Antiguo Testamento insta al “hombre” a dominar la tierra y el reino animal. Hoy, sin embargo, como indican todos los informes al respecto, la novedad de la crisis económica es que ha devenido también *ambiental*: no quedan *sumideros* en el planeta para continuar el vertiginoso consumo que Occidente viene realizando desde hace décadas (González 2009).

Las propuestas de Latouche (2009) se concretan en sugerencias prácticas que han venido delimitando en el denominado *programa de las 8 R* (él mismo precisa que podría añadirse o sintetizarse más o menos “r”, y el objetivo de ello no es más que presentar de un modo abordable y táctico los contenidos reflexivos<sup>3</sup>): reevaluar, recontextualizar, reestructurar, relocalizar, redistribuir, reducir, reutilizar y reciclar. Estas guías se materializan en praxis como la relocalización de la economía y la producción a escala local y sostenible, la agricultura agroecológica, la desindustrialización, el fin (o gran limitación) de nuestro modelo de transporte (automóvil, aviones, etc.), el fin del consumismo y de la publicidad, la desurbanización<sup>4</sup>, el salario máximo, una renta básica de ciudadanía, la conserva-

---

3 Vg. rehabilitar, reinventar, ralentizar, restituir, reponer, recomprar, reembolsar, renunciar... (Latouche 2008: 217ss).

---

4 Ver por ejemplo Taibo (2003: 47) sobre las macrociudades. En las grandes (o gigantes urbes) resulta imposible practicar el decrecimiento (¿cómo limitar en ellas los

ción y la reutilización, la autoproducción de bienes y servicios, la reducción del tiempo de trabajo, la austeridad, los intercambios no mercantilizados, etc. (Gisbert Aguilar 2009).

Hemos dicho, recapitulando, que *decrecer* en el consumo, sobre todo en el mundo occidental, por imperativo ecológico, pronto será no una opción sino efectivamente una necesidad. La sociedad del crecimiento, tal y como la hemos vivido hasta ahora, será contemplada como un bizarro paréntesis en la historia (Latouche 2009) y la propuesta de la sobriedad elegida o la autocontención (Riechmann 2006, 2009) constituyen las salidas *serenas* a la crisis actual. A menudo se denomina a esto “ecotopía” (González 2009); frente a ello, la opción no pacífica ni socialmente cimentada en la ciudadanía sería el “ecofascismo”.

Por otro lado, la condición *sistémica* que caracteriza el decrecimiento la verificamos en el notable hecho de que la naturaleza de las reclamaciones ecológicas, humanitarias, de ética animal, etc., acaban confluyendo (Riechmann 2009: 235), lo que aporta una pista más sobre la condición tridimensional del cambio preciso hoy.

En consecuencia, la riqueza y amplitud de la propuesta decreciente sobrepasa con creces el breve espacio que podemos destinarle en esta reflexión. Remito a la lectora o lector interesados a las obras de referencia en la bibliografía, pero no deseo al menos dejar de señalar que el germen del decrecimiento no es reciente. La idea de la *simplicidad voluntaria* halla ya su inspiración en Thoreau, Gandhi por supuesto, y la tradición europea puede apelar a Tolstoi y sus discípulos cercanos como Lanza de Vasto (Latouche 2008: 93). Para Hans Jonas, la búsqueda infinita termina en el fracaso infinito e, incluso mucho más atrás en el tiempo, ya señalaba Epicuro que “el hombre que no se contenta con poco, no se contenta con nada”.

Más recientemente, el informe del Club de Roma de 1972 ya anunciaba muchos pronósticos que son hoy un hecho, por desgracia. Acaso la

desplazamientos de productos y personas, por ejemplo, para ganar en ocio y limpieza, entre otras cosas? ¿Cómo incrementar la participación ciudadana? Sin duda, decrecer implica también desacelerar y relocalizar-nos; dicho de otro modo, en palabras de Latouche (2008: 225), regresar a la “magia del mundo”, del propio mundo, y ello es también de la propia tierra).



gran diferencia ahora, o más exactamente la gran *urgencia*, vienen del hecho de que hoy ya no podemos esperar u optar. El decrecimiento se impone, y autores como Latouche sólo proponen que ello suceda como un bien y una virtud sociocultural, no como una imposición, y ya que la sociedad del crecimiento en Occidente sólo ha producido las cifras más altas en la historia de violencia, insatisfacción, suicidio y depresión, entre otros males.

Decíamos más arriba que, según el esquema del decrecimiento, había muchas cosas que, en contrapartida, sí debían crecer. Resulta obvio que para llevar a cabo muchas de las propuestas decrecientes, una ciudadanía de calidad –bien *crecida*, pues– deviene imprescindible. Así, comenzamos estas reflexiones hablando precisamente del adelgazamiento de la ciudadanía y de ésta como de baja intensidad, en terminología de Santos.

Otro modo de cuestionar la ciudadanía en la democracia occidental hoy, por ejemplo, es la crítica a las radicales desigualdades de renta –con su contraparte en la reclamación de una posible renta básica de ciudadanía–: no se puede hablar de ciudadanía ante tamañas diferencias económicas entre sujetos supuestamente homólogos, y cuando, a menudo, los más desfavorecidos económicamente son los que desempeñan trabajos físicamente más duros y socialmente menos prestigiosos (Latouche, 2008; Singer, 2009). O donde los horarios tan prolongados de trabajo impiden a diario poder dedicar tiempo alguno al ejercicio de la ciudadanía, a los cuidados humanos, al desarrollo personal, a la simple y pura diversión...

La democracia requiere “hombres libres”, sí, sólo que hoy pretendemos que ello *no* sea a costa de mujeres, metecos o siervos-esclavos en la práctica. Así, esta vía para una ciudadanía real, no adelgazada, pasa también por el decrecimiento: una disminución notable de los horarios de trabajo (por supuesto, también de los sueldos, pero no sería preciso tanto dinero si no fuera tampoco preciso *consumir* tanto) y una revalorización del ocio en sociedad y en comunidad, que permitiría ese nuevo florecimiento de la ciudadanía. La propuesta de la vida en ciudades pequeñas, de no más de un número máximo de habitantes (60.000 según algunas propuestas, 30.000 según otras, mucho menos incluso según terceros), siguiendo la inspiración del movimiento “Slow city”, contribuiría a que todo ello fuera, además, susceptible de articular en la praxis.

Tanto Sousa (2010) como Chantal Mouffe (1993, 2007) –quien, por su parte, critica el escaso alcance político del liberalismo desde su teoría del agonismo democrático– o Capella mencionado por (Aguiló Bonet, 2010) que describe ciudadanos-siervos o “ciudadanos que son súbditos” proponen democracias radicales que pongan freno a los procesos de reversión actuales de ciudadanía y democracia. Otros autores como Velasco (2005) plantean el alcance y las posibilidades de la noción republicana de ciudadanía (en sus múltiples versiones) en un contexto de diversidad cultural.

La ciudadanía republicana constituye *per se* una “de alta intensidad”, por usar terminología de Santos. Como precisa Velasco (2005: 192): “Tras protagonizar un inesperado renacer, las contribuciones de numerosos filósofos políticos y iusfilósofos neorepublicanos contemporáneos han tenido la virtud de volver a plantear la cuestión de la libertad republicana –y el correspondiente rechazo de cualquier forma de servidumbre–”.

Así, este rechazo de la servidumbre por parte del republicano cívico enlaza con la crítica de Capella sobre los ciudadanos-siervos en las democracias representativas actuales y la ciudadanía de baja intensidad que describe Santos: “ciudadanos dotados jurídicamente de derechos, pero desprovistos de la capacidad real y del poder efectivo para ejercerlos plenamente” Santos mencionado por (Aguiló Bonet 2010: 14). El ideal emancipador asociado tradicionalmente con el ideal de la ciudadanía queda, así, clausurado en virtud de la seguridad y la comodidad materiales.

Con todo, ¿qué se propone concretamente con esta *reinención de la ciudadanía*? Antes de nada, el sociólogo portugués sugiere una reconstrucción crítica de los conceptos y la práctica tanto de la ciudadanía como de la democracia, nociones que considera necesariamente ligadas, y lo hace desde los parámetros normativos de la inclusión pluralista, la participación política y la emancipación social. Todo ello se articula para Sousa Santos (2010) en seis prácticas o necesidades primordiales, que exponemos sucintamente a continuación:

1. La *profundización democrática* (ejercicios de radicalización democrática que supongan la “repolitización global”).

2. La *ciudadanización de la ciudadanía* (formas variadas y novedosas de ensayar la democracia y la ciudadanía que no reduzcan el poder democrático de decidir al voto como procedimiento formal).
3. Una *nueva esfera pública no (sólo) estatal* (a partir de la llamada reinención democrática del Estado, o un *novísimo movimiento social* formado por un conjunto heterogéneo y flexible de redes y organizaciones de naturaleza estatal y no estatal).
4. La construcción de *ciudadanía desde abajo*.
5. La *descolonización de la ciudadanía* (el reconocimiento social y legal de una ciudadanía intercultural con diferentes formas de pertenencia).
6. La creación de *formas de sociabilidad alternativas* a las formas dominantes (sociabilidades verticales, autoritarias y antidemocráticas que no soportan ni respetan la diferencia).

De las seis propuestas de Santos optamos por incluir una en especial en el título de este epígrafe, a saber, la de *descolonizar* la ciudadanía. Ello es táctico sin duda. A continuación vamos a hablar de África donde, en buena medida, la *ciudadanía* se *colonizó* de forma crucial, empleando los términos en un sentido lato. Cuando se establecieron las colonias al sur del Sáhara, como ya precisara Fanon, se hizo mucho más que ocupar el territorio: se *ocuparon* las mentes, los corazones, los imaginarios, todo eso que ahora Latouche y muchos otros instan a *descolonizar*, jugando de nuevo con esta voz estratégica. De nuevo, encontramos que reinventar la ciudadanía y *decrecer* confluyen, también en el uso y comprensión de palabras y actitudes. Y todo ello nos conduce a África, donde hallamos una vivencia de numerosas experiencias que inspiran el decrecimiento, por ejemplo, como encontraremos en las reflexiones acerca de la cultura del don. O las formas de ejercicio de la participación ciudadana a través de la estructura de la autoridad tradicional, que opera un papel clave en la resolución de conflictos; soluciones autóctonas para conflictos foráneos, podríamos decir en un ejercicio no solamente retórico: si bien los conflictos en África *son*, evidentemente, *africanos*, el papel que en su gestación y desarrollo tienen las potencias económicas extranjeras es más que significativo.

Sin más dilación, pues, viajemos a África para encontrar “cauces decrecidos” y “ciudadanías descolonizadas”, que a continuación desarrollamos.

### **Prácticas políticas en África: la ciudadanía descolonizada y el cauce decrecido**

“Cómo sobrevive este planeta negro, donde pensamos que sólo la miseria es la ley, supone un problema teórico y práctico. (...) Así pues, existe, al margen del abandono del África oficial, otra África viva” (Latouche 2007: 19).

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

Nos disponemos a hablar ahora, pues, de dos asuntos fundamentales en África que se enraízan en las anteriores ideas y teorías, y que, a la vez, las ejemplifican de diversos modos: el rol de la autoridad tradicional y cultura del don, con todas sus implicaciones.

El primer gran flanco de reflexión que deseo hoy traer a colación aquí, es el de las autoridades tradicionales. Antes de nada acaso habría de precisarse la contradicción en esta misma denominación: Las llamadas autoridades tradicionales son absolutamente contemporáneas, y lo tradicional que haya en ellas es bastante relativo. No son arcaicas ni operan fuera de una relación simbiótica, sincrética, no siempre cómoda, con realidades y sistemas mucho más “actuales” a nuestros ojos occidentales. Pues bien, aclarado esto, que a menudo conduce a usar la curiosa denominación de “*modernas* autoridades tradicionales”, consideramos su interés porque implican una forma diferente de concebir la ciudadanía, la legitimidad político-jurídica, el ágora pública, el modo de resolver conflictos y la forma de organizar lo social. Y las autoridades tradicionales funcionan en prácticamente todos los lugares de África, a menudo supliendo los huecos, vacíos o inexistencias del sistema del Estado-nación y de la democracia, no tan representativa. La relevancia de los líderes tradicionales sigue siendo indiscutible en toda África hoy, en el orden político poscolonial, a causa de que continúan controlando la mayoría de las estrategias de supervivencia rurales más importantes. Y África es, eminentemente, rural, otro aspecto que la cualifica para orientarnos en el pensamiento del decrecimiento.

He de matizar que cada caso en cada país africano en cuanto a gestión de la autoridad tradicional es, naturalmente, diferente. No pretendo

en modo alguno dar impresión de homogeneidad; tampoco presentar una imagen idílica o utópica de esta institución, en una suerte de restauración del buen salvaje; nada más lejos de mi intención. Sin embargo, suele suceder que de África sólo mencionamos, conocemos y recordamos lo negativo; como precisa el novelista sueco Henning Mankell, gran amante de África y director del Teatro Avenida en Maputo, “¿Cómo nos sentiríamos nosotros, los europeos, si el mundo sólo supiese cómo morimos, pero nada de nuestras vidas?” (Mankell 2006: 319). Así que, por una vez, no está de más centrarnos en aspectos positivos de África.

En tal sentido, comentaré pues algunos puntos importantes del caso que conozco de primera mano: La experiencia de Namibia. La Ley namibia de Autoridades Tradicionales de 1995 estipula que “la autoridad tradicional podrá asistir y cooperar con los órganos del gobierno central, regional y local en el ejercicio de sus políticas a través de la información a su propia comunidad sobre el proyecto de desarrollo en su área correspondiente” (Töttemeyer 2000: 132).

Tratemos de centrarnos en cómo las personas viven y concilian estos asuntos, la gente normal “en la calle”, hombres y mujeres de diversas edades y bagajes étnicos; hablo a raíz de mi experiencia de trabajo de campo en la región de Caprivi, al norte de Namibia (ni siquiera pueden extrapolarse mis resultados concretos a otras regiones del país, aunque sí hay elementos en común que he podido contrastar en la bibliografía). El tipo de justicia que practica la autoridad tradicional, llamada Khuta en Caprivi, y el tipo de justicia que practica el Estado namibio con su Constitución en la mano y a través de sus tribunales, constituyen dos mundos distintos, hablan dos lenguajes políticos diferentes. Asimismo, la legitimidad que auspicia ambos nace y nada en lugares dispares. Al igual que los actores sociales, las personas, se relacionan con estas dos facetas de la realidad que determina que otorguen su confianza a una u otra institución, variando según el caso y la circunstancia.

La justicia del Khuta, una institución que podría considerarse trans-política (en un sentido literal del término), en tanto que encarna la suma de valores de la comunidad, un referente simbólico de sentido y no simplemente un conjunto de jueces o administradores, constituye una justicia *restaurativa*. No comprende la pena de muerte ni el encierro en cárcel sino la compensación por el crimen con cabezas de ganado vacuno (la moneda de cambio regional tradicional y símbolo de prestigio) y la restauración de la paz social a través del diálogo y el perdón; apenas, en

casos muy graves, se proponía el ostracismo, o la “muerte social”, en el pasado. Para muchos caprivianos, en cambio, la justicia que ejerce el tribunal (“normal court”, le llaman), no les sirve de nada, ya que no perciben ningún tipo de ayuda o compensación en el hecho de que encarcelen al ofensor, por ejemplo. Así, el ofensor en la cárcel es desarraigado de su ámbito, de su comunidad, de su mundo relacional, donde podría continuar siendo útil de alguna manera (entre otras, pagando su deuda con vacas) y, por ende, el ofendido queda carente de ningún tipo de compensación real y tangible.

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

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

Acaso resulte demasiado simple decir que el Khuta, la autoridad tradicional, constituya el punto de inflexión, la bisagra entre los namibios caprivianos en tanto que ciudadanos (en su “condición nacional”), y de esas mismas personas en tanto que mafwe o masubia (en su “condición

étnica”). Pienso que es de rigor dar un paso discursivo más, ir un poco más allá: su condición étnica de “ser mafwe o masubia” modifica y enriquece su condición de ser ciudadano. Aquí tenemos una ciudadanía diferente, descolonizada. Es su misma noción y vivencia de ciudadanía la que se ve modificada, *hibridada*, de una forma específicamente africana y que, pese a lo que afirmaba bienintencionadamente Samora Machel, no debe ser negada hoy sino que puede constituir, más bien, una fuente crucial de riqueza identitaria y de sentido democrático tremendamente fructíferos.

El debate en torno a la dialéctica tribu-nación, que parecía obsoleto, se ve así en una nueva frescura, constantemente reescrito, renovado; adquiere otros vientos y significados; no se agota en el pasado colonial o en el eufórico auge “nacional” de las primeras independencias... sino que es bien reeditado hoy y presenta novedosos desafíos en el clima poliédrico de la globalización.

Y, ¿por qué hablar de la experiencia del don en la *otra África*, o en las Áfricas, como muy acertadamente apostilla Latouche? Como ha documentado bien la antropología, la economía del don se basa en que los bienes y servicios se otorgan, en un altruismo recíproco, sin un acuerdo explícito de ser retribuidos: todos dan sin esperar nada a cambio, por lo que todos en general reciben –ya que *todos dan*–, aunque las recompensas sean a veces intangibles (Latouche 2003: 101).

Latouche cuestiona que las únicas dos opciones válidas, la única dicotomía real sea la de vender o regalar/dar: ¿sólo existe este dilema? (Latouche 2007: 71). En efecto, los matices y gradaciones posibles entre *dar* o *vender* abarcan mucho más que esta simple dicotomía exclusiva, tan propia de la racionalidad instrumental occidental. “Lo que es llamado “economía vernácula” africana no permite en África el triunfo absoluto de la lógica mercantil” (Latouche 2003: 40). Y por fortuna, visto el agotamiento de nuestro sistema, sucede una solidaridad enraizada en el acto de *donar*, y la trama de compromisos sociofamiliares que de ello se derivan, que desafían el capitalismo internacional y plantean una interesante alternativa (de nuevo, vigente desde hace muchos siglos en el “planeta negro”, como lo llamara Iniesta Vernet (1992): “Esta solidaridad polimorfa –que resiste incluso a la emigración– permite romper el aislamiento y, en los casos más duros, es literalmente lo que permite aguantar y seguir adelante. También es la causa del éxito y de la especificidad de la *aeconomía* vernácula africana. Las obligaciones de dar, de recibir y de devolver tejen

los vínculos entre los hombres y los dioses, los vivos y los muertos, los padres y los hijos, los viejos y los jóvenes, etc., sorteando las *leyes* del mercado, suavizando las desconfianzas en las relaciones mercantiles y asegurando una mínima garantía contra la exclusión económica y social” (Iniasta Vernet, 1992: 40).

## Reflexiones finales

[...] en el Sur como en el Norte, la alternativa al desarrollo no reside en un imposible retorno hacia atrás, ni en la imposición de un “acrecimiento”. Para los excluidos, los naufragos del desarrollo, sólo puede tratarse de una especie de síntesis entre la tradición perdida y la modernidad inaccesible –fórmula paradójica que bien resume el doble desafío que aceptaremos tras apostar por toda la riqueza de la invención social, una vez que la creatividad y la ingeniosidad hayan sido liberadas del corsé economicista y desarrollista (Latouche 2008: 230-231).

Es ya proverbial hablar de las crisis como oportunidades, según la inspiración oriental que nos enseña que el mismo ideograma que simboliza las primeras, simboliza las segundas. Nos hallamos en una crisis económica generalizada que ha revelado los gusanos más profundos del sistema capitalista global, como es el agotamiento ecológico o la falta de equidad social intrínsecamente asociada a la globalización. Es ahora la oportunidad, pero también la necesidad, de pensar de otra manera, de contemplar la realidad desde otros lugares y de proponer un cambio de sistema-mundo, acaso un cambio de sistema de organización social.

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

Queríamos cuestionar aquí, entre otros asuntos, los límites de ciertas identificaciones clásicas adscritas a ciertos modelos clásicos de orga-



nización sociopolítica; dicho de otro modo, los límites de la ciudadanía en la nacionalidad adscrita a un modelo de Estado-nación como forma de ejercer la ciudadanía democrática. De hecho, la diferenciación (tradicionalmente bien etnocéntrica, incluso maliciosa) entre la nacionalidad y la etnicidad ya está hoy en entredicho; podemos hablar de “etnosistemas” de identificación (Cabezas, 2009), antes que de aquella dicotomía que parecía apelar a referentes diversos.

El ejemplo capriviano, y tantos otros en África, puede dar la pista para un pensamiento distinto sobre lo político. La forma de ejercer la propia ciudadanía, a través a menudo de formas diferentes de los cauces políticos habituales en Occidente como puedan ser los partidos políticos o el sistema de votación, puede adquirir otros rostros y prácticas que enriquezcan una ciudadanía hoy enflaquecida. Praxis culturales propias de otros pueblos y otros lugares pueden ilustrar, complementar y ampliar nuestra experiencia de lo político.

Otra democracia, otros valores, otros modelos. Podemos encontrar una confluencia entre la ciudadanía de la diversidad cultural, que recrea hoy el republicanismo cívico desde su pluralidad epistemológica (Velasco, 2005), y el nuevo pacto democrático para África del que hablan autores como Tshiyembe (2002); entre los límites al Estado nacional en África y ese Estado africano segmentario de lo social, lo institucional y lo jurídico.

Reflexionar sobre una posible consolidación democrática *de otro modo*, de un modo que no pasara necesariamente por el molde de los Estados nacionales o de la visión necesariamente negativa de los conflictos, implica en realidad una profunda reflexión en torno al *orden*. El orden social e internacional que fuera más provechoso, virtuoso y sostenible para la mayoría. Como afirma Latouche (2009: 34), “No hay máquina más poderosa inventada por el genio humano que la organización social” (él la ha llamado a veces “megamáquina”). La organización social generada a escala internacional por el capitalismo global ha llegado ya a su límite ecológico, y hace décadas que reveló, también, sus límites en materia de justicia social (por desgracia, estos límites se han impuesto menos que los ecológicos hoy).

Precisamos de un cambio. Para este cambio, África puede ofrecernos ejemplos y soluciones. En la escucha y el conocimiento de otras formas culturales que nos llegan a través de la migración podemos encon-

trar vías nuevas para hacer política, para ser ciudadanas y ciudadanos y, a fin de cuentas, sencillamente para vivir. Recordando el adagio gandhiano, “hemos de vivir sencillamente para que otros sencillamente puedan vivir”.

En las experiencias africanas hemos visto otros modos de comprender la política y la participación, de entender la legitimidad política, la economía y, al fin, de ejercicio de ciudadanía. Muchos piensan que la democracia no nació en Europa. Otros modos de liderazgo que repasamos, como los enraizados en la legitimidad tradicional, funcionan a menudo mucho mejor que otros porque apelan también a la esfera *emocional* del ser humano, que la racionalidad occidental se empeñó siempre en castigar, especialmente desde la modernidad ilustrada. El *tata*, el *Madhiba* Rolihlahla –Agitador– Nelson Mandela convenció a un pueblo entero, y no solo por su activismo político ejemplar, de que la reconciliación era el camino frente a una guerra civil cruenta; sus valores humanos (casi *sobre-humanos* en su caso), el respeto que emanaba como viejo “príncipe” xhosa que se había ganado su honor de múltiples formas mucho más allá de su mero linaje, fueron claves para que este anciano canoso fuera líder *moral* y *político*, sin distinción, de la multicolor nación devastada. A más pequeña escala, el líder capriviano Mishake Muyongo, no sólo político carismático sino emparentado de forma directa con la casa real mafwe en Caprivi (Namibia), encontró sin duda en su doble *adscripción* en dos mundos, su doble legitimidad, una fuerza especialmente poderosa de persuasión para levantar un movimiento secesionista. Como muchos reconocen allí, si Muyongo no fuera *además* una “especie de príncipe”, tal vez sus ideas separatistas no hubieran encontrado tanto apoyo.

## Referencias bibliográficas

- Aguiló Bonet, Antoni Jesús. (2010). Ciudadanizar la ciudadanía: retos y apuntes para la construcción y el ejercicio de ciudadanías de alta intensidad. **As-trolabio**. #9.
- Cabezas, Joan Manuel. (2009). Etnosistemas. Procesos de identificación y complejidad social. En Iniesta Vernet, Ferran (ed.). **La frontera ambigua. Tradición y democracia en África**. Bellaterra. Barcelona.
- Gisbert Aguilar, Pepa, (2009). Decrecimiento: camino hacia la sostenibilidad. **El Ecologista**. # 55.

- González, Luis. (2009). Taller sobre decrecimiento. **Jornadas sobre Decrecimiento: una alternativa a la Cumbre de Copenhague**, Granada, España.
- Iniesta Vernet, Ferran. (1992): **El planeta negro. Aproximación histórica a las culturas africanas**. Los Libros de la Catarata. Madrid.
- Latouche, Serge. (2003). **Decrecimiento y posdesarrollo. El pensamiento creativo contra la economía del absurdo**. El Viejo Topo. Madrid.
- Latouche, Serge. (2007). **La otra África. Autogestión y apañío frente al mercado global**. Oozebap. Barcelona.
- Latouche, Serge. (2008). **La apuesta por el decrecimiento. ¿Cómo salir del imaginario dominante?** Icaria Antrazyt. Barcelona.
- Latouche, Serge. (2009). **Pequeño tratado del decrecimiento sereno**. Icaria. Barcelona.
- Mankell, Henning. (2006). **El cerebro de Kennedy**. Tusquets. Barcelona.
- Mouffe, Chantal. (1993). **El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical**. Paidós. Barcelona.
- Mouffe, Chantal. (2007). **En torno a lo político**. Fondo de Cultura Económica. México.
- Riechmann, Jorge. (2006). **Biomímesis. Ensayos sobre imitación de la naturaleza, ecosocialismo y autocontención**. Catarata. Madrid.
- Riechmann, Jorge. (2009). **La habitación de Pascal. Ensayos para fundamentar éticas de suficiencia y políticas de autocontención**. Catarata. Madrid.
- Singer, Peter. (2009). **Ética práctica**. Akal. Madrid.
- Sousa Santos, Boaventura de. (2010). La década empieza mal. **Rebelión**. [Traducción y revisión por Antoni Jesús Aguiló Pérez y Álex Tarradellas.]
- Tshiyembe, Mwayila. (2002). El Estado multinacional y la nueva gobernabilidad: el desafío del renacimiento africano en el siglo XXI. En Kabunda Badi, Mbuyi. **África subsahariana en el nuevo milenio**. Pirámide. Madrid.
- Töttemeyer, Gerhard. (2000). Decentralisation and State-building at the local level. En Keulder, Christiaan. **State, society and Democracy. A Reader in Namibia**. Gamsbert MacMillan Publishers. Windhoek.
- Velasco Arroyo, Juan Carlos. (2005). La noción republicana de ciudadanía y la diversidad cultural. **Isegoría**. # 33.