

**MISHAKE MUYONGO, ENTRE LA POLÍTICA Y LA
TRIBU: UNA REFLEXIÓN SOBRE LA DOBLE
LEGITIMIDAD EN ÁFRICA EN EL PANORAMA
DE LA GLOBALIZACIÓN**

Ester Massó Guijarro

Instituto de Filosofía - Centro de Ciencias Humanas y Sociales -
Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Madrid, España

esther.massoc@chcs.csic.es

Resumen

El objetivo de este artículo se estructura en cuatro partes: la primera y la segunda abordan, respectivamente, la cuestión de la doble legitimidad en África en general y en el marco de Namibia en particular (a través de una sucinta revisión de la teoría sobre las autoridades tradicionales y no tradicionales, así como de las situaciones de interlegalidad); la tercera parte explicita el caso (pretexto para estas reflexiones) del papel de Mishake Muyongo en el movimiento independentista capriviano en Namibia, como ejemplo significativo de doble legitimidad en la autoridad personal; la cuarta y última parte presenta preguntas (no tanto respuestas) y pensamientos conclusivos de este trabajo.

Palabras clave: doble legitimidad, interlegalidad, globalización, teoría política, Caprivi (Namibia), Muyongo

Resumo

O objectivo deste artigo estrutura-se em quatro partes no texto: a primeira e a segunda abordam, respectivamente, a questão da dupla legitimidade em África em geral e no marco da Namíbia em particular (através de uma sucinta revisão da teoria sobre as autoridades tradicionais e não tradicionais, assim como das situações de interlegalidade); a terceira parte explicita o caso (pretexto para estas reflexões) do papel de Mishake Muyongo no movimento independentista capriviano na Namíbia, como exemplo significativo de dupla legitimidade na autoridade pessoal; a quarta e última parte apresenta perguntas (não tanto respostas) e pensamentos conclusivos deste trabalho.

Palavras-chave: dupla legitimidade, interlegalidade, globalização, teoria política, Caprivi (Namíbia), Muyongo

Prolegómeno reflexivo

La discusión sobre la naturaleza de la ciudadanía en las sociedades africanas, tanto durante la colonia como tras ella y hasta la actualidad, ha sido siempre una constante. La implantación, primero forzosa, sincrética y sinérgica después, del modelo del Estado nacional en aquellos contextos motivó la necesidad de una dialéctica social perenne en torno a la experiencia de la ciudadanía. La revisita que hoy parece inaplazable en nuestras sociedades occidentales a esta noción y las vivencias que acarrea posee ya un largo recorrido en nuestro continente vecino del sur. Tomando el concepto de ciudadanía, pues, desde la perspectiva de la globalización, es interesante considerar la experiencia africana (con todos sus matices) como fuente de aprendizaje para este debate creciente en Occidente.

Traemos a colación para nuestra reflexión un caso específico de la república constitucional de Namibia, independiente desde 1989. Como es sabido, todo sistema precisa de una fuente de legitimidad reconocida por sus actores para que perviva y funcione. En la mayor parte de países africanos, esta legitimidad a menudo emana de dos fuentes bien distintas, a saber: el derecho romano y/o anglosajón (holandés¹ en algunos casos, como Namibia y Sudáfrica), de un lado, y el derecho llamado *consuetudinario* (tradicional, precolonial²), de otro. El caso namibio es paradigmático incluso, en este sentido, ya que su tardía independencia supuso un reconocimiento temprano del rol de las autoridades tradicionales, que había sido menospreciado en un principio en muchos países con descolonizaciones muy anteriores (el haber desarrollado un papel relevante durante el colonialismo fue, precisamente, la causa de que las autoridades tradicionales fueran perseguidas en casos como el de Mozambique). La experiencia regional había servido para que Namibia reconociera, desde su primera andadura como país soberano, aquella otra ineludible fuente de legitimidad.

En 1999 hubo un intento de secesión armada al norte de Namibia, en la región de Caprivi. El líder independentista, hoy exilado en Dinamarca, llamado Albert Mishake Muyongo, no sólo era – es – un carismático político desde los tiempos de la lucha anticolonial, un hombre culto y con formación, sino también un miembro de la familia real mafwe (una de las etnias mayoritarias de la región³,

¹ Ver Moya Romero (2009).

² *Consuetudinario* es la traducción literal del término inglés *customary*, que hace referencia en efecto al ámbito de lo tradicional y precolonial.

³ La mafwe y la masubia son las dos etnias mayoritarias de la región; no las únicas, si bien sí las que han habitualmente arbitrado las históricas disputas étnico-políticas de la región. La cuestión capriviana se ancla, en parte, en ciertas rivalidades regionales entre grupos cuyas opciones políticas han estado determinadas por sus diferentes trayectorias en los ámbitos políticos nacionales y regionales. Para abundar en estas cuestiones, que aquí no podemos ampliar por motivos de espacio, puede consultar la bibliografía relacionada publicada hasta la fecha al respecto por la autora del artículo, citada a la sazón al final del mismo.

junto con la masubia), cercanamente emparentado con el jefe mafwe de entonces (eran primos⁴) y que había renunciado a sus derechos de sucesión por la carrera política (se ha de aclarar que en Namibia un jefe tradicional no puede ejercer un cargo político, y que, por ende, Muyongo se destacó desde el principio como líder político nacionalista capriviano, sin apelar de modo específico, por así decir, a su linaje real).

Para muchos⁵, este perfil que podríamos llamar *anfíbio* (también híbrido o sincrético, términos acaso más habituales) de Mishake Muyongo determinó en gran medida su capacidad de liderazgo y persuasión, su habilidad para la convocatoria; el hecho, en una palabra, de que suficientes personas le siguieran para motivar un levantamiento armado que, si bien fue prontamente sofocado y hoy pervive sólo como movimiento político desde la cárcel y el exilio, significó sin duda una puesta en jaque a la soberanía namibia y al *statu quo* respetado desde 1989.

La cualidad de *anfíbio*, que empleamos aquí enfatizando su alcance metafórico, significa que puede vivirse indistintamente en dos medios. Dos mundos, por tanto. Dos matrices de significado, dos fuentes emanadoras de sentido y de lenguaje. Tomando el ejemplo concreto de la doble legitimidad del perfil de Muyongo, nos aproximaremos aquí a cómo Namibia gestiona su vivencia de la ciudadanía articulada en estas dos fuentes distintas, en tanto que ejemplo pertinente hoy de revisión y recreación de la noción de ciudadanía por parte de un país que es, para bien o para mal, fruto de su tiempo, hijo de duros siglos de opresión por parte de Occidente en un tiempo en el que la globalización, aunque aún no tenía nombre, era ya un hecho cotidiano para África.

Este artículo está estructurado en cuatro partes: la primera y la segunda abordan, respectivamente, la cuestión de la doble legitimidad en África en general y en el marco de Namibia en particular (a través de una escueta revisión de la teoría acerca de las autoridades tradicionales y no tradicionales, así como de las situaciones de interlegalidad); la tercera parte explicita el caso (*pretexto* para estas reflexiones) del rol desempeñado por Mishake Muyongo en el movimiento independentista capriviano en Namibia, como ejemplo significativo de *doble legitimidad* en la autoridad personal; la cuarta y última parte presenta unas reflexiones y preguntas (no tanto respuestas) conclusivas de este trabajo.

⁴ La categoría de parentesco *primo* se cita aquí tal y como aparece en los textos bibliográficos al respecto y, especialmente, en el discurso en inglés (*cousin*) recogido de los propios interlocutores caprivianos; todo ello hace pensar que sea probable que el término constituya una traducción al sistema de parentesco europeo de la relación familiar entre estas personas según la cultura mafwe.

⁵ La base de estas afirmaciones, y del artículo en general, es el testimonio obtenido de la población capriviana en el trabajo de campo desarrollado allí por la autora.

Un poco de teoría: las modernas autoridades tradicionales⁶. 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 controlaba los excesos de todos los aspectos de la vida (Madu, 2003, p. 217). En general se nombró “jefe” al primero que salía al encuentro de las autoridades europeas y se ponía a su servicio (Bayart, 2000, p. 218).

Según el analista político namibio Du Pisani (1999, pp. 231-232), yuxtaponer lo *moderno* y lo *tradicional* en la Namibia contemporánea resulta altamente problemático. No puede hoy buscarse la restauración de un pasado o de una cultura precolonial históricamente continuada, pretendidamente auténtica y no contaminada, así que ha de emplearse la imaginación⁷: *descolonización de la imaginación*. 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” (ibíd.); 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 cultura occidental y la cultura local” (ibíd., p. 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 misma, conformada por procesos tanto económicos como políticos y sociales, y, en consecuencia, el estudio de las culturas legales⁸ en tanto que conceptos u objetos empíricos (D’Engelbronner-Kolff, 2001, pp. 7-8). Las culturas legales africanas son el producto de luchas sociales y económicas, conflictos de clase y diferencias organizacionales (ibíd., p. 30), 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. Ante estas cuestiones, uno de los grandes debates que emergen desde la filosofía (e incluso desde su campo

⁶ La expresión es de Bennett Kangumu (comunicación personal, 1 julio 2006).

⁷ Cf. Anderson (1993).

⁸ La autora las define como “valores, creencias y actitudes respecto a la ley y a las instituciones legales” (D’Engelbronner-Kolff, 2001, p. 10) [la traducción del inglés es mía]. En cierto modo, ello refiere sencillamente a un sistema de creencias, en este caso las referidas o aplicadas a la esfera legal en un sentido amplio.

de la ética y la moral) es el del universalismo frente al relativismo, asimilable asimismo a los debates entre el comunitarismo y el liberalismo.

En el pluralismo jurídico la cuestión del poder deviene crucial. En lo referido al contexto africano, ya denunciaba Bauru Tafla en 1981 (Aguessy, 1981, p. 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) o el mal uso del poder, la burocracia ineficaz y la distancia entre el gobierno y las bases de la sociedad civil. En cuanto a la genealogía del problema de la jefatura en África y el carácter bifronte del jefe tradicional africano, Max Gluckman (1978) es el principal autor que inició análisis profundos sobre estos debates. Más recientemente, nos ofrecen pautas de reflexión interesante los trabajos de Richard Werbner (2004) sobre burocracias tribales o las investigaciones que Deborah Durham (2003) realizó sobre jefaturas herero.

La pregunta sobre el contexto donde tenga sentido la pregunta sobre la interlegalidad y el pluralismo jurídico⁹, 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 *súper*), con las diversas formas que pueda ello admitir; a su vez, distintas culturas legales suponen también distintas culturas políticas (D'Engelbronner-Kolff, 2001, p. 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 internacional 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 éste y el derecho indigenista). A su vez, la nueva territorialidad del Estado inaugura distintos modos de orga-

⁹ Otros autores lo llaman "pluralismo legal" (*legal pluralism*), como D'Engelbronner-Kolff (2001, pp. 14ss). La noción a la que se refiere aquí ha sido descrita de múltiples modos (ibíd.).

nización¹⁰ 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 (ibíd.).

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* mundo, 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’Engelbronner-Kolff, 2001, p. 17). El significado o la motivación profundos del pluralismo jurídico es poner de manifiesto la necesidad de nuevas instituciones apropiadas 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”¹¹ 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 (v.g. 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).

¹⁰ Naturalmente, cada caso presentó sus notables diferencias y particularidades, ya que los modos de organización durante la era colonial influyeron crucialmente los que se desarrollaron tras las independencias; los primeros *gestaron* los segundos, por así decir. Así, la reestructuración institucional, administrativa y cultural de las diferentes sociedades en el seno de un territorio concreto se determinó absolutamente por el pasado colonial.

¹¹ 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, pp. 89ss), y especialmente crucial en el contexto poscolonial africano.

Desde mediados de los años noventa, los actuales Estados africanos han tratado de hacer una suerte de sistema reeditado del gobierno indirecto o *indirect rule*¹² respecto de las autoridades tradicionales, por los mismos motivos aducidos entonces por parte de los colonialistas en el Estado colonial¹³: la falta de recursos, de un lado, y la falta de legitimidad, de otro, para “controlar” a la población (Hinz, 2007). Así, las autoridades tradicionales hoy vendrían 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. (Esto no fue así en todos los casos, por supuesto, como lo muestran los ejemplos de Costa de Marfil, Nigeria, Kenya o el África francófona en general, donde las autoridades tradicionales habían pervivido en la forma de oficiales administrativos, por ejemplo.)

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, p. 111). Es de todo imposible captar la realidad de las autoridades tradicionales por medio de esquemas uniformes y estáticos (Heimer, 2004, p. 13). Farré Ventura (2006, pp. 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 marxista¹⁴). Así, el poder se basa finalmente en una división de intereses políticos que mantiene en todo momento la responsabilidad del señor, en cualquier nivel, a través del bienestar de sus subordinados (su valor radica en que sus súbditos se sientan seguros¹⁵) (Farré Ventura, 1998, p. 187)¹⁶.

¹² “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” (Lundin & Machava, en Farré Ventura, 2006, p. 79).

¹³ 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.

¹⁴ 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.

¹⁵ 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, ésta más pedestre, es la de la resolución pacífica de los conflictos en aras de la estabilidad política.

¹⁶ Florêncio (2007) hablará de “promiscuidad política” entre 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.

Con todo, la relevancia (cultural, social y política) de los líderes tradicionales sigue siendo indiscutible en toda África hoy, en el orden político poscolonial, ya que continúan controlando la mayoría de las estrategias de supervivencia rurales más importantes¹⁷: distribución de tierra, recursos naturales, prácticas de trabajo comunal y aspectos concretos de ley y orden (Keulder, 2000a, p. 150¹⁸), según sus propias costumbres asimiladas a leyes por el Estado, lo que les concede una importancia crucial. Yo misma me inclino a asumir las posiciones de Keulder a este respecto de un modo especial, ya que este autor escribe contemplando el caso concreto de Namibia y sus reflexiones, por tanto, parecen de especial oportunidad con respecto a tal país.

El caso namibio: autoridades tradicionales en el marco nacional

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, p. 90 [la traducción del inglés es mía]). ¿Cuántos reinados puede la democracia acomodar? (Hinz, 1998, p. 7) [la traducción del inglés es mía].

Según el artículo 66 de la Constitución namibia, la ley tradicional o consuetudinaria (llamaré habitualmente “ley tradicional” al término inglés *customary law*) es parte de la ley de Namibia y posee el mismo estatus que la denominada ley común (*common law*); se explicita que será implementada o administrada por las autoridades tradicionales, aunque no especifica el rol y la función en su relación con otras estructuras gubernamentales (Hinz, 2000, p. 82). Los posibles conflictos de intereses, que probablemente implicarían una difícil armonía, estaban sembrados (Keulder, 2000a, p. 162). Por el artículo 192 de la Constitución se establece la existencia del consejo de líderes tradicionales y se defiende que la ley tradicional esté al servicio de la promoción, la consolidación y el cumplimiento de la Constitución. Asimismo, se especifica que el estatuto del gobierno local no está reñido con el de la autoridad tradicional, y que ambos no son cuerpos en competencia. Según Joshua Forrest (1993, pp. 26ss), el consejo de líderes tradicionales

¹⁷ Estos fueron exactamente los (no necesariamente tradicionales) deberes asignados a las autoridades tradicionales durante la colonia; por estas atribuciones, aquellos líderes llegaron a ser no sólo custodios de la tierra y reguladores de sus respectivas sociedades sino, también, obligados a operar como sus primeros controladores.

¹⁸ Keulder (2000a) realiza una introducción general estupenda, a mi juicio, para el tema de las autoridades tradicionales en Namibia.

sirve para aconsejar al presidente, al primer ministro y a la asamblea nacional sobre temas políticos importantes, lo que implica una legitimidad nacional y jurídica que deja espacio suficiente para la participación de las élites étnicas en la toma de decisiones nacionales.

Tras la independencia, el gobierno reconoció 36 autoridades tradicionales y 176 líderes tradicionales¹⁹. Estos líderes reconocidos serían pagados de acuerdo a tres categorías posibles de salarios; los jefes (*chiefs*) recibirían 700 dólares namibios por mes, los *senior headmen* recibirían 450 y los *headmen* 300 (ibíd., p. 159). Esto significa, entre otros aspectos, un problema financiero estructural, de partida, ya que el apoyo económico a la institución tradicional es pequeño y ello supondrá, también, que a menudo los jefes no pueden serlo “a tiempo completo”, ya que han de dedicarse a otros menesteres laborales para sustentarse; el poder de estas autoridades queda también indudablemente mermado ante la capacidad de agencia de las autoridades locales (ibíd., pp. 163-164). Otros problemas adicionales, no estructurales, son desde el inicio las disputas entre liderazgos y competencias, la posible amenaza de ver en los líderes tradicionales su legado colonial y como custodios del tan denostado tribalismo, o las quejas por la falta de reconocimiento de líderes tradicionales no sancionados por el Estado (ibíd., pp. 164ss).

La Ley 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, p. 132). En esta medida, pues, la autoridad tradicional queda compelida a apoyar las políticas de las instituciones gubernamentales de las diversas escalas (ibíd.) y así, en cierto modo, sometida a las mismas. En otras palabras: “customary law means the customary law, norms, rules of procedure, traditions and usages of a traditional community in so far as *they do not conflict with the Namibian Constitution or with any other written law applicable in Namibia*” (*Government Gazette of the Republic of Namibia*, 2000, p. 3 [la cursiva es mía]). Es evidente que esto somete de todo punto la ley tradicional a la esfera de la ley nacional²⁰.

¹⁹ Friedman (2005) realiza un abordaje interesante de las jefaturas para el caso concreto de Kaokoland en la Namibia posapartheid.

²⁰ Sin embargo, continuamos hallando, por ejemplo, aspectos como la participación femenina en los órganos de poder, favorecida por la Constitución en el parlamento y sin embargo vetada en muchas instituciones de autoridad tradicional. Aunque no es objetivo de este trabajo, una aproximación de género al estudio de estas cuestiones resultaría de sumo interés.

Como precisa Robert (en D'Engelbronner-Kolff, 2001, p. 26), se ha de distinguir entre la ley tradicional *precolonial*, la ley tradicional *durante la colonia* y la que finalmente evoluciona y se transforma, con *su modo actual*, en los Estados poscoloniales africanos. Hasta la promulgación de la Ley de Consejos Regionales de 1992 (*Regional Council Act; Act 22 of 1992*), la mayoría de las poblaciones rurales de Namibia se hallaba exclusivamente bajo el control administrativo de estos líderes tradicionales, reconocidos y sancionados por la Constitución. La nueva ley transfirió, sin embargo, a los nuevos consejos establecidos la mayoría de las responsabilidades administrativas previamente ostentadas por los jefes y cabecillas; uno de los elementos importantes que introdujo con un carácter indudablemente limitativo fue, en efecto, el confinamiento de todos los modelos posibles de liderazgo tradicional existentes a solamente dos, a saber: los llamados *chieftanships* (de *jefes*) y los llamados *headmenships* (de *cabecillas*) (Keulder, 2000a, p. 159). Se ha de matizar que estas jerarquías se establecieron siguiendo, en parte, las operativas en la colonia y, en parte, las propias *precoloniales*, por así decir, de cada grupo.

Motivaba al nuevo gobierno namibio poscolonial el deseo de extender el gobierno democrático a la población rural y, asimismo, permitir al Estado el monopolio sobre el control social en contra de las aspiraciones, posiblemente conflictivas, de los *grandes hombres* u *hombres fuertes*. Intentos posteriores de lograr estos objetivos fueron, por ejemplo, abolir el sistema de política tribal, subordinando la ley tradicional o consuetudinaria a la ley común o estatal, y ofrecer guías de acción política sobre la tierra que excluyeran efectivamente a los líderes tradicionales de la administración territorial (Keulder, 1997, p. 1). De estas formas diversas, el gobierno namibio estaba limitando en la esfera local el campo de acción de los líderes tradicionales; veremos en el próximo epígrafe algunos de los conflictos que surgen entre estas esferas.

En opinión de Keulder (2000b, p. 153), y en el caso específico de Namibia, muchos de los llamados líderes tradicionales no son tanto "tradicionales", en el sentido genuino del término, cuanto líderes "de costumbres", o en otra traducción de "customary", *consuetudinarios*. De hecho, acaso la traducción "líderes costumbristas" sería más acertada. Porque poco hay de tradicional ya hoy en los líderes tradicionales: muchos poseen una educación formal, pertenecen a iglesias cristianas, usan la lengua oficial o participan regularmente en asuntos considerados como modernos. El único aspecto que realmente distingue a los líderes tradicionales de otros tipos de líderes es su modo de designación o elección: son escogidos por miembros de una comunidad relativamente cerrada, y usualmente definidos en términos de cierto tipo de criterios étnicos, además de que su desig-

nación se realiza a través de costumbres legitimadas por su comunidad. Según estas perspectivas, para Keulder (ibíd., p. 154) una definición operativa y ajustada del concepto de líder tradicional sería la siguiente: “individuo designado por miembros de una comunidad específica étnicamente definida, y por medio de las costumbres aceptadas que presiden la comunidad en ese momento”.

La base legitimadora de este tipo de liderazgo reside en la tradición, lo que incluye el rango completo de cultura heredada y modo de vida, la historia del pueblo, los valores sociales y morales y las instituciones tradicionales al servicio de tales valores (Adewumi & Ekwurube, en ibíd., p. 152). Sin embargo, esta definición operativa nos trae la pregunta de cuánto ha de remontarse la presunta tradición, lo que en el caso africano parece referirse especialmente a “desde antes del comienzo de la colonia”, y ello implica que, en muchos sentidos, la definición de un líder tradicional acaba deviniendo un ejercicio político (ibíd.).

Sobre la cuestión fundamental de la tierra comunal de cada comunidad tradicional, queda estipulado en la *Comunal Lands Bill* (sección 16 (3)) que la autoridad tradicional gozará de hecho *de total jurisdicción* sobre la tierra que le haya sido asignada (quedando a su discreción la decisión de destinar cada lugar para fines residenciales, económicos o de la índole que fuera). Esto deviene muy importante, ya que constituye una reafirmación y un garante de la tierra como constitutiva de la herencia y la identidad, así como del poder de las autoridades tradicionales para su gestión. Veremos más adelante cómo en ciertos casos, como los de grupos tradicionalmente nómadas que no hayan gozado de reconocimiento formal tras la independencia, su situación queda incluso, por desgracia, en peores condiciones tras la ley específica de autoridad tradicional (Suzman, 2002, p. 13)²¹.

En Namibia los líderes tradicionales continúan controlando, a pesar de todo, la mayoría de las estrategias de supervivencia rural más importantes: distribución de tierra, recursos naturales, prácticas de trabajo comunitario y en ciertos casos de ley y orden. Según Katjuongua y Goldbeck (2007), el 41 por ciento de la tierra namibia es tierra comunal, el 44 por ciento, tierra comercial y el restante 15 por ciento, áreas protegidas. Así, la gestión del 41 por ciento del total del territorio soberano de un país queda en manos de autoridades que en buena medida se rigen por sus propias leyes, lo que les concede una importancia crucial. Como afirma Tomàs i Guilerà (2005), las autoridades tradicionales son las que realmente *representan* a la población local de un lugar como Casamance o Caprivi, a pesar de no ser exacta o puntualmente democráticas, igualitarias, etc. En ese sentido, su importancia en la resolución de un posible conflicto deviene palmaria a causa de

²¹ Los estudios contemporáneos sobre las autoridades tradicionales desde la perspectiva del pluralismo jurídico (v.g. Hinz, 2007; Sousa Santos, 2003) son también interesantes a este respecto, como vimos más arriba.

su ascendiente sobre la población; no son electos por lo que Occidente considera democracia, pero no pierden relevancia por ello: se les respeta incluso si cierto rey *no gusta*.

Por otro lado, su fuerza como líderes rurales no sólo dimana de su ascendencia sobre sus comunidades, sino que está también firmemente anclada en políticas coloniales de gobierno indirecto, lo que llama Mamdani (1998) despotismo descentralizado. Durante la colonia no era inusual que a los líderes tradicionales se les concedieran poderes coercitivos extensivos, llegando a desempeñar diversas funciones como la de hacer las leyes a nivel local, la recogida de impuestos, judicaturas o comisionados de policía. La ley tradicional o consuetudinaria llegó a ser un mecanismo para instaurar el orden colonial (acaso precisamente a causa de su extensión durante éste mismo es como llegó a ser “consuetudinaria”) (Keulder, 2000b, p. 150).

Hoy, en buena medida, la ley tradicional constituye para muchas personas una salvaguarda de identidades y tradiciones muy diferentes de aquélla – occidental – de la que emana la democracia y la constitucionalidad de los derechos humanos, que suponen a su vez una fabulosa defensa de la esfera individual, una protección del individuo frente a la colectividad (Hinz, 1998). Muchas personas no parecen identificarse con esta lógica ajena, extranjera, sustentada en nociones extrañas. Naturalmente que esta peculiar dualidad de lógicas, sistemas y – a fin de cuentas – epistemologías, generará fácilmente lo que llamaba Hinz (1998, p. 2) un dilema constitucional.

Se pregunta Hinz (2000, pp. 81ss), finalmente, si las autoridades tradicionales han llegado a ser hoy en día, más que otra cosa, un tipo de agentes gubernamentales locales más (*sub-central governmental agents*); dicho de otro modo, se indaga cuál es la relación constitucional entre las autoridades tradicionales y otras estructuras gubernamentales locales o regionales (subcentrales, en el inglés original; es decir, por debajo de las nacionales en Windhoek). La cuestión no resulta en absoluto baladí, aunque desde la aprobación de la Constitución namibia y la Ley de Autoridades Tradicionales de 1995 no se haya registrado disputa alguna entre órganos del Estado y autoridades tradicionales, como afirma Hinz (*ibíd.*).

La política de descentralización en Namibia posee dos pilares básicos, a saber: de un lado, las autoridades gubernamentales regionales y locales (entendamos por ello los *brazos políticos* del gobierno en cada región y área local correspondiente, todo ello dentro de la lógica política de corte *occidental* que impera en el gobierno central de Windhoek); y, de otro, las autoridades tradicionales, regidas por una lógica distinta (una suma de *razones* muy diversas que puede comprender a todas ellas bajo el epíteto “tradicional”), un concepto de legitimidad y sobe-

ranía emanado de fuentes radicalmente *otras* de las que supuestamente emanan aquellos conceptos en el sistema político estatal namibio, y que deambulan por tanto, pues, por mundos claramente diversos – que no divergentes, a menudo.

Ahora bien, ¿cómo se articula esto en la realidad? A pesar de la afirmación de que “la retención del sistema tradicional en este escalón del desarrollo socioeconómico de Namibia es necesaria” (en la Ley de Autoridades Tradicionales; *ibíd.*, p. 84), se afirma que las autoridades tradicionales son mencionadas solamente *dos veces* en el documento político sobre la descentralización, la primera cuando se les concede dos asientos por cada autoridad tradicional reconocida por región (suelen ser varias) en el Comité de Coordinación de Desarrollo Regional, y la segunda cuando se les concede otros dos asientos por cada cabecilla tradicional (*traditional headman*) en el Comité Provincial de Desarrollo. Parece que hallamos una contradicción entre lo que se pretende y se declara, y lo que *se articula* en la realidad.

Y, ¿qué sucede, pues, en caso real de conflicto entre líderes tradicionales y poderes gubernamentales? Éstos prevalecerán, se explicita en la misma Ley de Autoridades Tradicionales, sección 12 (2); es decir, las autoridades tradicionales deben obedecer, quedando así un grado por debajo en autoridad de las autoridades gubernamentales provinciales (un grado crucial, desde luego). Hinz (2000, p. 85) realiza un estupendo análisis jurídico de esta cuestión que, si bien escapa a nuestros objetivos, conviene tener en cuenta en sus conclusiones: en cierto modo, se está considerando la autoridad tradicional como una más entre las gubernamentales y, en concreto, una ubicada en *un cuarto lugar* de soberanía, por así decir: primero, autoridad del gobierno central; segundo, autoridad del gobierno regional; tercero, autoridad del gobierno local; cuarto, autoridad tradicional (al menos, insisto, en caso de conflicto y contradicción de intereses, con urgencia de toma de decisiones).

El mismo Hinz reconoce, empero, que la interpretación jurídica de estos artículos de la Ley de Autoridades Tradicionales, en combinación con la Constitución namibia, no es sencilla ni unívoca, si siempre las decisiones políticas acaban respondiendo a este esquema de grados. Así, su conclusión es que las autoridades tradicionales en Namibia constituyen entidades especiales, *sui generis* en el sentido de que poseen sus propios derechos, pero no son independientes del Estado en el que operan. Pueden ser llamadas monarquías, pero de un modo muy diferente del que encontramos en la historia o en la Europa actual. Estas autoridades tradicionales llevan a cabo, de facto, funciones gubernamentales, pero no pueden ser consideradas realmente como agentes gubernamentales subalternos en la jerarquía del gobierno central (*ibíd.*). Más bien, sucede un control a través

de la consulta y la aplicación de principios de gobierno cooperativo. Así pues, el sistema namibio no puede ser explicado en términos menos complejos, o más asimilables a un concepto occidental de autoridad estatal²².

La Ley de Autoridades Tradicionales de 1995 (Ley 17 de 1995) viene a confirmar, de todos modos, la subordinación de los líderes tradicionales a las estructuras administrativas electas, dejando a aquellas instituciones tareas culturales y meramente de apoyo. Es más, algunos líderes tradicionales fueron retirados, al menos formalmente, de la política activa. La Sección 11 (2) prohíbe a los líderes tradicionales la ostentación simultánea de un puesto tradicional y un cargo público electo (Keulder, 1997, p. 1). En este sentido, no sólo se está limitando el papel de la autoridad tradicional sino que se está salvaguardando el no solapamiento de los dos grandes tipos de autoridades, de tan distinta emanación. Se insiste en el artículo 66 de la Constitución, o en la sección 11 (1) (b) de la TTA 2001, en que ambas leyes podrán convivir *siempre y cuando no entren en conflicto* y, en caso de que así sea, *siempre prevalecerá la Constitución* (Suzman, 2002, p. 14); y ello sucede sobre todo en casos en que se considera que la ley consuetudinaria es discriminatoria, por ejemplo en cuanto a derechos de las mujeres o sobre derecho matrimonial tradicional (matrimonio, divorcio y mantenimiento de los hijos, por ejemplo); la denominada CEDAW (*Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women*) en Namibia, se ocupa de estos casos. De hecho, no podemos ignorar que ciertos aspectos de las leyes tradicionales en Namibia son altamente discriminatorios para la mujer, especialmente en las cuestiones mencionadas, y ello tanto en sociedades patrilineales como matrilineales (Suzman, 2002, p. 17).

²² Al hilo de esto, recordemos que en el *Manifiesto Comunista* Marx define el Estado como el “consejo de administración de los asuntos de la burguesía” (Marx, 1981 [1848], p. 25). En una casual paráfrasis de Marx, acaso podríamos considerar el Estado namibio contemporáneo precisamente como un “consejo de administración de los asuntos ovambo”, frente a otras identidades étnicas, y teniendo en cuenta que esta etnia es la mayoritaria tanto en los órganos de gobierno como en el cómputo nacional.

Albert Mishake Muyongo, entre la política y la tribu²³

Un perfil político y un origen tribal

Albert Mishake Muyongo nace en Linyanti (Caprivi) el 28 de abril de 1940 como miembro de la casa real mafwe, primero en la línea de sucesión de la jefatura mafwe hasta su marcha al exilio (en 1987 se halló en la línea de sucesión para ser elegido jefe de los mafwe, pero declinó a favor de Boniface Bwima Bebi, el rey hoy exiliado – Bruchmann, 2002, p. 89). Se formó como maestro en Zimbabue y Sudáfrica (Pütz, Von Egidy & Caplan, 1987, p. 70), entonces la única profesión permitida (junto a la de enfermera) por el gobierno del apartheid para los negros.

Fue presidente (y fundador) de UDP (*United Democratic Party*) y vicepresidente de DTA (*Democratic Turnhalle Alliance*) y de CANU (*Caprivi African National Union*), del que fue asimismo cofundador en 1964 junto a Brendan Simbwaye. Estos partidos políticos, UDP, CANU y DTA, no constituían meras plataformas para individuos con voluntad presidencial, por así decir, aunque sí compartían objetivos y estrategias, en cierto modo. CANU, que explicitaba en su propio nombre la adhesión a Caprivi, pretendía ser un partido *nacional* de esta región, y por tanto con voluntad nacionalizante (la constitución de Caprivi como Estado independiente estaba, aparentemente, aplazada al tiempo de la liberación). UDP y DTA presentaban un rostro menos separatista con respecto al proyecto nacional anti-colonial y anti-apartheid que entonces suponía Namibia-África del Suroeste. Pero todos ellos, efectivamente, se regían por el envite fundamental de combatir a Sudáfrica y al colonialismo.

En su exilio a Zambia en agosto de ese mismo año, Muyongo conocerá a miembros de SWAPO (*South West Africa Peoples Organization*, máximo grupo libertador de Namibia) y Simbwaye discrepará de su unión al grupo; tras la desaparición de éste, Muyongo consuma la alianza en octubre del mismo año, 1964. Trabajó como representante de SWAPO en Lusaka entre 1966 y 1967, encargado también del departamento de educación. Fue elegido vicepresidente de SWAPO en el Congreso del partido en Tanga (Tanzania) celebrado entre 1969 y 1970. Trabajó

²³ Soy consciente de que el uso del término *tribu* (y sus derivados, como *tribal*), tan denostado, puede ser discutible frente al más aceptado actualmente de *etnia*. En este texto, sin embargo, se emplea *tribu* y *etnia* de forma indistinta, y ya que tal fue el uso consuetudinario hallado en Caprivi durante el trabajo de campo: las y los interlocutores caprivianos empleaban de modo indistinto *tribu* y *etnia* sin atribuir a la segunda noción connotación negativa alguna. En este sentido, tal uso aquí puede considerarse, también, una reivindicación lingüística: aunque en el pasado se asociaran términos despectivos a la palabra *tribu*, la gestión que los hablantes hacen hoy de esta noción (no sólo en inglés) está revisando aquellas asociaciones. Por mi parte, en ningún caso, por supuesto, ha de entenderse en el uso de *tribu* desprecio alguno, o acaso ignorancia del largo debate teórico que tal noción ha acarreado junto al de *etnia*.

desde Lusaka desde 1980 y durante este tiempo asistió a casi todas las sesiones de la Asamblea General de Naciones Unidas. Organizó, asimismo, la Conferencia Internacional sobre Namibia en Bruselas de 1972 (ibíd.).

Junto al otro representante de SWAPO en las Naciones Unidas, Theo Ben Gurirab, asistió al borrador de la Resolución 435 de Naciones Unidas en 1978, año en el que continúa las conversaciones y los encuentros con el secretario de Estado de los Estados Unidos Henry Kissinger, el representante de Estados Unidos en las Naciones Unidas Andrew Young y su predecesor Don MacHenry (ibíd.).

Abandona SWAPO en 1980 y comienza a revitalizar CANU desde Zambia. Había alegado contra SWAPO discriminación anticapriviana (Hopwood, 2007, p. 69); sin embargo, en otras fuentes hemos encontrado que fue SWAPO quien expulsó a Muyongo, junto a otros seguidores, bajo la acusación de incitar al tribalismo en el movimiento (Fosse, 1996, p. 207). Sea como fuere, tras ciertos problemas con SWAPO en Zambia es encarcelado en 1984 por las autoridades zambianas durante catorce días y enviado a Dakar, permaneciendo allí hasta 1985 mientras intentaba obtener el reconocimiento de CANU. Regresa a Namibia bajo amnistía en junio de 1985 junto a otros exilados y decide formar UDP. En opinión de Bruchmann (2002, p. 85), la principal causa por la que Muyongo decide formar UDP como oposición a SWAPO es porque constata que es la única forma de hacer valer su influencia sobre el futuro de Caprivi, y a ello obedece también la fusión de UDP con DTA, un partido más fuerte, numeroso y por tanto más influyente.

Así, Muyongo funda UDP en agosto de 1985, junto al vicepresidente de CANU y otros seis miembros más de su ejecutivo, más Patrick Limbo, líder de CAP, la sección capriviana de DTA, y como unión de estos dos partidos, asumiendo los antiguos asientos de CAP en la *Caprivi Second Tier Legislative Assembly*. La formación de UDP significó, también, la reconstitución de CANU y de CAP por los opositores a aquella fusión (Pütz, Von Egidy & Caplan, 1987, p. 69). El presidente del nuevo partido era Muyongo, el vicepresidente Cooks Muyoba y el secretario general Patrick Limbo (ibíd.). Otros nombres históricos importantes de los miembros fundadores son los de Kasungu, Kwala, Lisho, Muhinda, Mkendwa, Muyoba, Sakutiya y Mwlina, casi todos ellos mafwe (ibíd., pp. 70-71); asimismo, todos ellos (y ellas) contaban con una educación esmerada para el momento (maestros y enfermeras).

Esta cuestión de la etnia no resulta en absoluto baladí: como sabemos, el gobierno namibio tratará de deslegitimar la propuesta independentista tildándola de étnica – mafwe – y, por tanto, entre otras cosas, incapaz de servir como proyecto nacionalista abarcador de toda la realidad capriviana. En cambio, desde sus orígenes, el partido que será el sostén de la reivindicación secesionista se procla-

mó como no tribal – o no étnico –, del mismo modo que lo hizo CANU, como se verá. De hecho, ya en 1985 enfatizaba UDP el factor nacional frente al tribal, como señalan Pütz, Von Egidy & Caplan (1987, p. 69), insistiéndose en que los jefes han de dejar la política en manos de los políticos, limitándose al ejercicio de sus roles tradicionales. El hecho de que hubiera algún miembro masubia por entonces en la cúpula de UDP (Mukendwa, en *ibíd.*, p. 71) da cuenta de este factor, si bien es cierto que la mayoría pertenecía a la etnia mafwe. El partido se declaraba bien consciente de las divisiones tribales en Caprivi y, especialmente, de la brecha entre los mafwe y los masubia, comprometiéndose a hacerla decrecer. También se expresaba la voluntad de prosperar a escala nacional, una vez establecida la base regional (*ibíd.*). Con respecto a lo económico, UDP apostaba por una economía mixta de libre iniciativa e intervención estatal en los momentos en que se considerase apropiado (*ibíd.*).

En 1987 Muyongo será escogido vicepresidente de DTA (*ibíd.*, p. 70) (Hopwood, 2007, p. 213), donde permanece hasta 1998, cuando “volvió a casa con su propio partido” (interlocutor anónimo); de nuevo, UDP. En 1998, de hecho, DTA cesa a Muyongo como presidente y lo expulsa, tras constatarse que apoyaba directamente (es más, *encabezaba*) la causa separatista capriviana (*ibíd.*, p. 57), hecho tras el cual Muyongo se exila²⁴ seguido por un grupo de políticos caprivianos prominentes de DTA. En 1999 el antiguo miembro del parlamento por DTA Mwilima es arrestado, y a ello sigue el ataque del 2 de agosto en los alrededores de Katima Mulilo, capital regional de Caprivi. Como era de esperar, el apoyo electoral de DTA en Caprivi cae en picado tras estos sucesos (*ibíd.*). Años después, en 2006, sucederá un intento de revitalización del partido UDP por parte de Crispin Matongo²⁵. El movimiento político secesionista continúa hoy.

¿La doble legitimidad como aval del liderazgo?

Dediqué mi tesis doctoral, fundamentalmente, al estudio del movimiento secesionista capriviano desde una perspectiva antropológica. Un aspecto que me llamó poderosamente la atención durante el trabajo de campo fue la reiterada aparición del nombre de Muyongo en los discursos de la población sobre el movimiento secesionista, para lo bueno y para lo malo. Daba la sensación de ser un

²⁴ Muyongo continúa hoy en Dinamarca, a pesar de las peticiones de extradición a este gobierno por parte de Namibia. Sobre la vida actual en un pequeño pueblo a las afueras de Copenhague, podemos consultar un informe casi familiar en la entrevista concedida por Muyongo a *Insight* en octubre de 2008 (ver bibliografía) donde explica cómo su hija pequeña de 11 años habla danés a la perfección, que vive a diez minutos de la familia de su primo el (ex) jefe Mamili o que su esposa trabaja como contable. Declaró considerarse una de las afortunadas personas que están beneficiándose del estado de bienestar en Dinamarca pero que, a veces, no puede dormir por la noche pensando en su gente que está sufriendo. Afirmó también que “volvería pronto” (*ibíd.*).

²⁵ Sobre esta cuestión, puede consultarse Massó Guijarro, 2009a.

movimiento fuertemente *personalista* – o, al menos, ser percibido como tal –, fuertemente enraizado en una figura y en una voluntad personales: las de Mishake Muyongo. Naturalmente que sabemos que Muyongo fue el líder instigador, pero también tenía seguidores famosos y populares, como el ex parlamentario Mwilima o, incluso más, el anterior rey Mamili. ¿Por qué, pues, una referencia tan insistente a Muyongo como *persona*, tanto en las críticas como en las alabanzas, tanto para denostarlo como para valorarlo? ¿Por qué no se podía hablar de la secesión sin que el nombre de Muyongo apareciera precediendo todo el discurso?

¿Por qué Muyongo, pues, parecía una suerte de *epítome personal* del levantamiento separatista? Pienso que la realidad de su *doble carácter o legitimidad*, los de activista político carismático junto a su condición de miembro de la familia real mafwe, otorgan la clave de la respuesta a esta pregunta.

A menudo mis interlocutores caprivianos se referían a Muyongo de modo respetuoso como “el señor Muyongo” (*Mister Muyongo*), incluso personas completamente opositoras a él, incluso desde la más acerba, airada y resentida crítica. Con frecuencia se le menciona como hábil, inteligente, cuidadosamente educado, un gran político de linaje real. Muyongo era una de esas personas *que no deja indiferente*.

Tal respeto parece distinto del que se muestra en la mención a Nujoma, uno de tipo más esperable e institucional. Sam Nujoma, como es sabido, fue – y es – líder de SWAPO desde sus orígenes y primer presidente de la Namibia independiente; se mantuvo, siempre a través de la vía electoral legítima, en el cargo hasta 2004. Así, Nujoma es indiscutiblemente el padre de la nación, y todo el que no sea abiertamente independentista, de un modo u otro, le muestra respeto en la esfera pública. Ahora bien, el respeto palpado hacia Muyongo, incluso en sus críticos, no deja de resultar sorprendente, habida cuenta de que, desde 1999, Muyongo es oficialmente un fugado, un exilado, un paria político y nacional, y persona *non grata* en Namibia. Si regresara ahora mismo de su exilio en Dinamarca, sería para ingresar automáticamente en prisión y ser sometido a uno de los juicios más graves en un Estado nacional: el de responsable de alta traición a la patria.

De hecho, es notable también que hoy, pese a todo lo acontecido, Muyongo siga apareciendo en textos políticos en calidad de “exiled politician” (Hopwood, 2007, p. 215), no como preso fugado o terrorista. O, directamente, no aparecer.

El doble rol de Muyongo, político y de linaje tradicional (aunque nunca haya ejercido como tal), puede haber contribuido de forma crucial a su condición de líder, a que *cuajara la mayonesa* (v.g. Cahen, 2006), a su poder persuasivo, incluso

a la persistencia de su influencia desde el exilio²⁶. Este hecho fue profusamente reconocido por muchos de mis interlocutores en Caprivi y fuera de la región. Así, vemos en palabras del periodista de *The Namibian* Werner Menges, quien está al cargo de toda la investigación al respecto del “caso capriviano”:

Yo creo que todo este tema de la secesión y el rol de Muyongo está también muy vinculado a su posición en la estructura tribal antigua y el hecho de que él sea básicamente un príncipe, sabes, él era... el hijo de un rey o de un jefe o un sobrino o algo así, que hacía que tuviera la oportunidad de ser el próximo jefe, sabes, es algo que lo pone en una situación muy poderosa. Y por el hecho de que la mayoría de la gente está muy vinculada con el viejo respeto tradicional a la autoridad tradicional, esto le da poder a él, y la capacidad de persuadir a la gente de hacer cosas, mientras que si cualquier otra persona ordinaria hiciera algo así, la gente tal vez se reiría [...] Ahora está tratando de usarlo [ese poder] desde fuera [el exilio] (Menges, comunicación personal, 10 septiembre 2006).

Reflexiones y preguntas finales

Naturalmente, las impresiones acerca de la conducta política de Muyongo y del movimiento secesionista en general son, en Caprivi, plurales y diversas (aunque no haya lugar aquí para explicitarlas, ni sea el motivo de este trabajo). No hay, en modo alguno, una aquiescencia generalizada a la opción por la violencia que Muyongo encabezó; no pretendo, pues, dar imagen alguna de homogeneidad social para el contexto capriviano, tan complejo como cualquier otro escenario social humano. El objetivo de esta reflexión es, antes bien, valorar la cuestión de que fue precisamente el perfil *doble* de Muyongo el que legitimó, a ojos de muchos caprivianos, una acción directa radical y, por ende, el seguimiento de suficientes personas como para llevarla a cabo. Dicho de otro modo, según la impresión de muchos caprivianos, la intención de Muyongo no habría contado con suficiente apoyo en caso de haber sido él *sólo un político*, esto es, de no haber contado con el refrendo que su *otra pertenencia*, *ese otro mundo de los ancestros*, le

²⁶ La periodista Brigitte Weidlich mantuvo una entrevista telefónica con Muyongo desde Copenhague el 10 de septiembre de 2006, en la que Muyongo porfiaba seguir siendo el presidente de UDP y, con el apoyo del anterior rey mafwe en Dinamarca, sostener que son “Caprivians and not Namibians” (*The Namibian*, 8 y 11 de septiembre de 2006). El movimiento de Weidlich de hablar con Muyongo fue muy criticado, ya que se consideró que con él se colaboraba con la idea secesionista y que Muyongo, por su parte, violaba el requerimiento de Dinamarca para concederle asilo de no realizar actividad política alguna. El titular en primera plana del *Namibian* con las palabras citadas de Muyongo fue realmente asombroso para toda la sociedad. Continúan las intervenciones de Muyongo cuando transmite un mensaje de año nuevo a finales de 2007 y el gobierno namibio lo critica por boca del ministro Ua-Ndjarakana por pretender, de nuevo, desestabilizar la unidad namibia defendiendo la idea secesionista capriviana (www.caprivifreedom.com).

otorgaban de forma poderosa. (Por otro lado, nos hallamos sin duda ante una cuestión compleja, ya que Muyongo se presenta a sí mismo como un líder nacionalista capriviano (Massó Guijarro, 2007), como podemos consultar en la página web del movimiento independentista (www.caprivifreedom.com), mientras que sus detractores se esfuerzan en presentarlo como un líder “tribal”, con todas las connotaciones negativas del término.)

Con todo, el predicamento de Muyongo enraizado en su linaje étnico es importante porque nos enseña algo: el valor concedido a la doble legitimidad, o la doble adscripción, que pervive en muchos países africanos. Ello significa que, para gestionar una noción de ciudadanía y de vivencia de *lo político* en los contextos de la globalización que fructifiquen y cobren sentido para los actores sociales implicados, probablemente hayamos de volver la mirada a sistemas valorativos y fuentes emanadoras de legitimidad bien distintos del mero formalismo estatal. El ejemplo del predicamento de Muyongo en Caprivi (ligado a un movimiento violento cuyo contenido positivo no resulta relevante aquí) opera ahora sólo a modo de pretexto especulativo para una reflexión ulterior: ¿de qué modo hemos hoy de *comprender* y *vivir* lo político? ¿Las categorías individualistas, del exclusivo interés personal y de la acumulación material por excelencia, todo ello tan propio de Occidente, han de continuar reflejándose en el modo de gestión de lo político (cf. Singer, 1995)? ¿La relación simbólica de la ciudadanía con el *establishment* político ha de expresarse, pues, en los términos exclusivos y mecanicistas de individuo-colectividad, tan propios del mundo occidental? ¿Aprendemos algo diferente – y conveniente – a la luz de estas realidades, máxime teniendo en cuenta que el modelo de desarrollo occidental está alcanzando cotas ecológicas y morales insostenibles desde el punto de vista de la colectividad mundial (ibíd.)?

Estas reflexiones no son aplicables solamente a contextos africanos. Como repasamos más arriba con el pensamiento de Sousa Santos, las sociedades del norte se ven abocadas cada vez más al reconocimiento de las diversas intersecciones culturales que llegan de la mano de las migraciones, por ejemplo, y la convivencia diaria con valores y motivaciones diferentes. De hecho, la dialéctica de la interlegalidad no es sino la otra cara de la reinención de la ciudadanía, una ciudadanía que ha de recuperar las raíces de la legitimidad reconocida por la población; una población que es, cada vez más, aquí y allá, de orígenes culturales diversos, con *almas culturales distintas*, anfibias, que obligan a aprender muchos lenguajes. El mundo, tan grande, tan pleno de significados, se ha empequeñecido empero con la globalización; así, con la somalí Nura Abdi (2009, p. 211): “En aquel pequeño mundo de construcciones prefabricadas los caminos se cruzaban

constantemente". Una ciudadanía *entrecruzada*, y en la *encrucijada*, es la única opción éticamente asumible, y realmente posible hoy.

Referencias bibliográficas

- Abdi, N. (2009). *Llanto prohibido*. Barcelona: Plataforma.
- Aguessy, H. (1981) (Ed.). *La afirmación de la identidad cultural y la formación de la conciencia nacional en el África contemporánea*. Barcelona: Serbal.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bayart, J.-F. (2000). *El Estado en África. La política del vientre*. Barcelona: Bellaterra.
- Bruchmann, R. D. K. (2002). *Caprivi: An African flashpoint. An illustrated history of Namibia's tropical region where four countries meet*. Sudáfrica: Autor.
- Cahen, M. (2006). El potencial revolucionario de una categoría desechada: La etnia y las ciencias sociales aplicadas en África. *VI Congrès d'Estudis Africans al Món Ibèric, "Àfrica camina"*, Barcelona, 12-15 de enero de 2004.
- D'Engelbronner-Kolff, F.M. (2001). *A web of legal cultures: Dispute resolution processes amongst the Sambyu of Northern Namibia*. Maastrich: Shaker Publishing BV.
- Diamonds in Caprivi (2008, octubre). Entrevista a Muyongo en *Insight*. Acceso en www.caprivifreedom.com
- Durham, D. (2003). Passports and persons: The insurrection of subjugated knowledges in Southern Africa. In Crais, C. (Ed.) (2003), *The culture of power in Southern Africa: Essays on state formation and the political imagination* (pp. 151-181). Heinemann: Social History of Africa series.
- Farré Ventura, A. (2006). El debate sobre el reconocimiento de las autoridades llamadas tradicionales en Mozambique. *Nova África*, 18, pp. 75-86.
- Farré Ventura, A. (1998). La monarquía feudal i els regnes tradicionals de Rwanda i Burundi: Poders, conflictes i cultures. *Studia Africana*, 10, pp. 179-190.
- Florêncio, F. (2007). *Ao encontro dos Mambos. Autoridades tradicionais vaNdau e Estado em Moçambique*. Lisboa: ICS.
- Florêncio, F. (2004). Autoridades tradicionais e Estado em Moçambique: O caso do distrito de Búzi. *Cadernos de Estudos Africanos*, 5/6, pp. 89-116.
- Fosse, L. J. (1996). *Negotiating the nation in local terms. Ethnicity and nationalism in Eastern Caprivi, Namibia*. Tesis doctoral. Oslo: Departamento y Museo de Antropología, Universidad de Oslo.
- Forrest, J. B. (1993). Ethnicity in a unitary state. In Konrad-Adenauer-Stiftung (Eds.), *Namibian views. Ethnicity, nations building and democracy* (pp. 22-34). Windhoek: Namibian Institute for Democracy.
- Friedman, J. T. (2005). Making politics, making history: Chiefship and the post-apartheid state in Namibia. *Journal of Southern African Studies*, 31(1), 23-51.
- Gluckman, M. (1978 [1965]). *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. Madrid: Akal.
- Government Gazette of the Republic of Namibia*. Windhoek, 22 de diciembre de 2000. Número 2456.
- Heimer, F.-W. (2004). Aspectos estruturais e subjectivos dos espaços políticos em África: Introdução a um debate. *Cadernos de Estudos Africanos*, 5/6, pp. 9-14.

- Hinz, M. O. (2007). The re-appropriation of traditional governance in Southern Africa – Namibia, South Africa and Angola as examples. Seminário *Estado, direito e pluralismo jurídico – Perspectivas a partir do Sul global*, 10 mayo 2007, Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra.
- Hinz, M. O. (2000). Traditional authorities: Sub-central governmental agents?. In Hinz, M. O., Amoo, S. K., & Van Wyk, D. (Eds.), *The Constitution at work, 10 years of Namibian nationhood. Proceedings of the conference: Ten Years of Namibian Nationhood, 11-13 September* (pp. 81-94). Windhoek: Namibian Press.
- Hinz, M. O. (1998). The “traditional” of traditional government: Traditional versus democracy-based legitimacy. In D’Engelbronner-Kolff, F. M., Hinz, M. O., & Sindano, J. L. (Eds.), *Traditional authority and democracy in Southern Africa. Proceedings from the workshop Traditional Authorities in the Nineties – Democratic aspects of traditional government in Southern Africa, 15-16 November 1995*, Windhoek (pp. 1-14). Windhoek: Centre for Applied Social Sciences, Universidad de Namibia, New Namibia Books.
- Hopwood, G. (2007). *Guide to Namibian politics*. Windhoek: Institute for Public Policy Research.
- Katjioungua, O., & Goldbeck, M. (2007). Braai no more? Landscaping tourism in Namibia. *UNAM Public Lecture Programme*, Department of Sociology, University of Namibia and Namibian Institute for Democracy (NID), 12 septiembre 2007. Windhoek: Namibian Press.
- Keulder, Ch. (2000a). Introduction. In Keulder, Ch. (Ed.), *State, society and democracy. A reader in Namibian politics* (pp. 1-15). Windhoek: Gambertsbert MacMillan Publishers.
- Keulder, Ch. (2000b). Traditional leaders. In Keulder, Ch. (Ed.), *State, society and democracy. A reader in Namibian politics* (pp. 150-170). Windhoek: Gambertsbert MacMillan Publishers.
- Keulder, Ch. (1997). *Traditional authorities and regional councils in Southern Namibia*. Windhoek: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- 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* (pp. 203-224). Bilbao: Palimpsesto.
- Mamdani, M. (1998). *Ciudadano y súbdito. África contemporánea y el legado del colonialismo tardío*. México: Siglo XXI.
- Massó Guijarro, E. (2010). De la *doble legitimidad* en África y sus lecciones para la ciudadanía: Un estudio de caso y un perfil *anfibio*. *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, 9, pp. 126-135.
- Massó Guijarro, E. (2009a). ¿Salud democrática, reconciliación o censura? Una polémica en Namibia y un parlamento a través del móvil. *Nova África*, 25, pp. 27-36.
- Massó Guijarro, E. (2009b). La prensa en Namibia, el *Namibian* y la población capriviiana: Prospecciones y aventuras. *Studia Africana*, 20, pp. 111-118.
- Massó Guijarro, E. (2008a) Relato etnográfico de un encuentro *real*: Visita al Khuta Mafwe, región de Caprivi, Estado de Namibia. *Etnográfica*, 18, pp. 525-561.
- Massó Guijarro, E. (2008b). Conversaciones de Ester Massó con el Consejo Editorial en torno al artículo “El día de los héroes en Katima Mulilo: ¿Reconocer para ganar? Legitimidad y memoria histórica en la franja de Caprivi”. *Studia Africana*, 19, pp. 83-88.
- Massó Guijarro, E. (2008c). 23º Lusata en Caprivi (Namibia): ¿La política de la fiesta o la fiesta de la política? Una aventura heurística al *incrustamiento político*. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 19, pp. 1-39.

- Massó Guijarro, E. (2008d). Una etnografía del 23^o Lusata en Caprivi (Namibia). Observaciones sobre imágenes y discurso. *Gazeta de Antropología*, 24 (1) [http://www.ugr.es/~pwlac/G24_02Ester_Masso_Guijarro.html].
- Massó Guijarro, E. (2005) Namibia: Elecciones generales noviembre 2004 y la crisis de legitimidad. Breve reflexión antropológica. *Theoria*, 14(2), 75-82.
- Meneses, M. P. (2007). Autoridade, legitimidade e cidadania: As “autoridades tradicionais” em Moçambique”. Seminário *Estado, direito e pluralismo jurídico – Perspectivas a partir do Sul global*, 10 mayo 2007, Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra.
- Massó Guijarro, E. (2007). El día de los héroes en Katima Mulilo: ¿Reconocer para ganar? Legitimidad y memoria histórica en la franja de Caprivi. *Studia Africana*, 18, pp. 139-149.
- Mouffe, Ch. (1993). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.
- Moya Romero, A. M. (2009). Máscaras frente al espejo: Conflictos entre tradición y modernidad en la sociedad de Namibia. *Nova África*, 25, pp. 7-26.
- Pisani, A. du (1999). La décolonisation des esprits et ses contradictions. In Diener, I., & Graefe, O. (Eds.), *La Namibia contemporaine. Les premiers jalons d'une société post-apartheid* (pp. 231-238). París: Karthala.
- Pütz, J., Von Egidy, H., & Caplan, P. (1987). *Political who's who of Namibia*. Windhoek: The Magus Company.
- Singer, P. (1995). *Ética para vivir mejor*. Barcelona: Ariel.
- Sousa Santos, B. de (2007). Introdução. Seminário *Estado, direito e pluralismo jurídico – Perspectivas a partir do Sul global*, 10 mayo 2007, Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra.
- Suzman, J. (2002). *Minorities in independent Namibia*. Reino Unido: Minorities Rights Group.
- Tomàs i Guilerà, Jordi (2005). La identitat ètnica entre els joolá d'Oussouye (Húluf, Bubajum áai). Tesis doctoral inédita, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona.
- Töttemeyer, G. (2000). Decentralisation and state-building at the local level. In Keulder, Ch. (Ed.), *State, society and democracy. A reader in Namibian politics* (pp. 109-149). Windhoek: Gamsbert MacMillan Publishers.
- Werbner, R. (2004). *Reasonable radicals and citizenship in Botswana. The public anthropology of Kalanga elites*. Bloomington: Indiana University Press.