

La política de ser
(Capítulo primero del libro *África: la política*
***de sufrir y reír*, oozebap, 2011)**

Patrick Chabal

Texto de la contraportada

Ante el exceso de simplificación de las ciencias sociales, Patrick Chabal utiliza una metodología que no se basa en la teoría política africanista tal y como se ejerce desde las últimas décadas. Es en los matices revelados de la vida, en las inconsistencias del comportamiento individual y colectivo, donde encontramos una visión más iluminadora de los acontecimientos y los procesos. Asimismo, se trata de un acercamiento igual de válido para África que para cualquier otra parte del mundo y rehuye, todo lo posible, el sesgo particularista basado en la suposición de que la realidad del continente africano desafía cualquier clasificación.

La reflexión política debe basarse en la inmediatez de la vida (y la muerte) cotidiana. ¿Cómo se define la gente a sí misma? ¿Dónde pertenece? ¿En qué cree? ¿Cómo lucha para sobrevivir y mejorar su condición? ¿Cuál es el impacto político de la enfermedad y la pobreza? ¿Cuándo se rompió el vínculo entre poder y autoridad? ¿Existen mecanismos de responsabilidad social? ¿Son realmente necesarios los partidos políticos? ¿Cómo interaccionan modernidad y tradición?

El libro nos ofrece una forma radicalmente diferente de analizar la política en África. Al centrarse en la inmensa mayoría de la población, y no en sus élites o en los análisis macroeconómicos convencionales, saca a la luz los modos en que los africanos «sufren y ríen».

En este capítulo quiero englobar tanto la naturaleza del «individuo» como la política de la «existencia». Aunque pueda parecer una aproximación abstracta, o difusa, me gustaría lograr algo muy concreto. El objetivo aquí es reflexionar sobre conceptos básicos y que, normalmente, damos por sentado. Vivimos en un mundo donde, por ejemplo, no solemos evaluar la definición de las bases espirituales o individuales de la existencia. Estudiamos la política como si pudiéramos dar por sentado qué es y cómo funciona. Esto puede resultar práctico en la tarea diaria de explicar qué hacen nuestros políticos en nuestros países, pero nos limita cuando intentamos comprender qué ocurre en lugares muy diferentes al nuestro. En efecto, esta irreflexiva actitud es la que nos lleva a explicar la política en África en unos términos que, con demasiada frecuencia, son simplistas. Si queremos pensar de nuevo, debemos empezar por el principio, es decir, por lo que denomino la «política de ser».

En la ciencia política es costumbre construir análisis sobre la presunción de que la sociedad está formada por unidades diferenciadas: individuos que se han organizado para distribuir y regular el poder. Esta suposición parece razonable aunque, si reflexionamos sobre ella, se nos muestra demasiado tosca. En la práctica, el «individuo» y la «sociedad» no resultan sencillos de definir, y esto por dos motivos. El primero es que la definición de cada término depende de la relación entre ambos: los individuos son miembros de una sociedad determinada y las sociedades se componen de individuos particulares. El segundo motivo es que, al margen del término estrictamente biológico, la principal idea de individuo es problemática: los seres humanos se construyen por el contexto. Sin embargo, incluso el mejor de los politólogos africanistas deja intacta la cuestión de lo importante que resultan los elementos tangibles de la «existencia» de las personas para la realidad de lo que significa ser un «individuo».

Así pues, desde el mismo inicio cualquier aproximación a la política en África debe considerar la cuestión de lo que llamo «ser» –a través de este término me refiero al lugar y al papel de los individuos en el entorno donde han nacido y viven–. La noción de ser no está pensada para señalar que la dimensión existencial es única, o más significativa, en África. Se aplica en cualquier lado. En efecto, también sería útil, y sospecho que iluminador, tomar esta aproximación cuando se discute de política en Occidente. No obstante, queda claro que se aplica de forma diferente según el tipo de sociedad y la clave es intentar extraer con cautela las implicaciones políticas de los

distintos modos de ser. La intención aquí es subrayar las áreas comunes a todas las sociedades africanas, aunque en primer lugar es evidente que debemos realizar una gran, y muy relevante, distinción entre los individuos de cada sociedad y entre las diferentes comunidades.

Intento abarcar esta cuestión tomando en consideración tres aspectos particulares del asunto: *origen, identidad y ubicación*. Aunque puedan parecer las evidentes bases fundamentales de cualquier individuo, ni mucho menos es así. Estos tres conceptos no sólo significan diferentes cosas en lugares separados, sino que se le otorgan diversos significados políticos. Asimismo, las teorías políticas actuales se aproximan a ellos de formas distintas. Y es la política lo que me interesa. La razón de fijarnos en estas tres dimensiones del individuo no es para proporcionar una única definición de qué significa en África –definitivamente, un intento poco fructífero–, sino para discutir la importancia que tienen para la comprensión y el trabajo de la política en los ámbitos local, regional y nacional. Por este motivo, me centro en los discursos vinculados a estos términos y a los usos políticos donde se han colocado en el África postcolonial.

Una última advertencia: los primeros dos capítulos están profundamente relacionados. En cierto punto, abarcan el mismo terreno pero de un modo complementario. Los presento por separado por una simple razón analítica. Se centran en cuestiones similares, si bien llegan a ellas desde diferentes ángulos. El primero intenta tratar la identidad de la persona; el segundo la naturaleza del lugar que ocupa esta persona en la sociedad. Sin embargo, no me cabe duda de que «ser» y «pertenecer» son dos caras de la misma moneda, y no tiene sentido querer reflexionar sobre una sin la otra. En efecto, aquello que entendemos por «ser» no puede dissociarse de lo que en la práctica significa «pertenecer». De modo parecido, lógicamente, las tres categorías siguientes también están interrelacionadas y superpuestas.

ORIGEN

Los estudios sobre política africana prestan muy poca atención a esta cuestión si no es en términos de etnicidad. De este modo, bebe directamente de la visión colonial de los africanos, basada en que los habitantes del continente son, ante todo, «tribales» y que el origen importa, en primer lugar, porque ayuda a identificar la naturaleza de esta

identidad «tribal». Más adelante continuaré con esta cuestión de la identidad, pero ahora quiero mostrar cómo la visión de los africanos no sólo ha privilegiado un acercamiento en términos de etnicidad, sino que también ha conllevado la negación de asuntos cruciales, de vital interés para la política. La importancia de distinguir entre identidad y origen reside en la capacidad que nos ofrece para desarrollar un análisis más conciso de temas centrales en el ser humano –en África y en cualquier otra parte–. El primer paso, por consiguiente, es esclarecer el significado de «origen».

Me gustaría abarcar dos puntos separados: la cuestión de la ubicación –el lugar de nacimiento o, si el nacimiento ha sucedido en otra parte, la ubicación de la familia de origen–; y la importancia del vínculo al lugar geográfico actual. Me explico. Todos hemos nacido en algún lugar, pero la relevancia simbólica y práctica de la ubicación varía enormemente. Como norma general, el lugar de nacimiento es relevante si está relacionado con otros factores igual de importantes para la identidad. Los factores más fuertes son la familia –en el sentido amplio–, la historia y las relaciones comunitarias. Efectivamente, si el lugar de nacimiento no se identifica de este modo, tiende a negarse. Esto nos es común a todos. Para tomar ejemplos no africanos, y generalizando, los franceses se han interesado especialmente por nacer «en otro lugar»; a los americanos no les importa demasiado, incluso si lo recuerdan. El primero valora un sentido del origen, mientras que el segundo enfatiza más quién es. Así pues, la importancia del nacimiento difiere en estas dos sociedades occidentales.

En África, los lugares de nacimiento y entierro –ambos relacionados– poseen gran relevancia por numerosas razones religiosas, culturales y sociológicas (1). Contrariamente de lo que se suele pensar, el lugar de origen es menos una marca de identidad étnica que una marca de comunidad –ambos términos no son sinónimos, como argumentaré después–. Entre las importantes y variadas dimensiones del origen, quiero destacar tres en particular: *tierra*, *antepasados* y *sistema de creencias*. Estas forman el epicentro de lo que denomino las limitaciones del origen –aunque, normalmente, no se perciben como tales: resultan tan centrales para el sentido de la identidad que se dan completamente por sentado–. Lógicamente, también están entrelazadas hasta tal extremo que es complicado hablar de una sin las otras. Por motivos de explicación, paso a su disección.

La *tierra* es el lugar físico que marca el origen. Es fundamental, y prioritaria, en cualquier sentido que delimite las fronteras físicas de la ubicación de donde la gente

proviene y señala los elementos que identifican su mundo: montañas, ríos, bosques, lagos, sabana, mar, desierto, etcétera. Con frecuencia, existe una conexión directa entre el mito de origen del pueblo y las fronteras físicas de la tierra en la que habitan. Las historias orales explican en detalle por qué el grupo reside en la ubicación actual. El relato suele proporcionar una explicación de la relación íntima, por no decir simbiótica, entre el grupo y el lugar que define su identidad geográfica. La vida empieza cuando los dioses tocan la cumbre de la montaña o vierten el agua que crea el río.

Pero la tierra es mucho más que esto. Es el entorno donde el pueblo ha aprendido a vivir y a trabajar. Los oficios «tradicionales» –ganadería, pesca, agricultura, etcétera– se establecen en este contexto. Varias identidades de un grupo derivan de la relación que mantienen con la ubicación y, si deben trasladarse, continúan identificándose como la gente de una zona vinculada con sus labores particulares. Esto no importa demasiado en sí mismo, pero resulta una orientación para otros aspectos de la identidad y el sentido de pertenencia. En África, la profesión suele ser más importante que la etnicidad, como resulta obvio en el caso de los pastores. Pero también importa en países como Ruanda o Burundi, donde la identidad surge mucho más de los factores sociológicos que étnicos –o, mejor dicho, donde ambos no pueden disociarse–. En otras partes, existen profundas y perdurables cuestiones asociadas con el papel de, por ejemplo, los bosques o el mar, y que continúan teniendo un impacto considerable en cómo los pueblos se ven a sí mismos y a sus vecinos. En definitiva, la tierra no es sólo un atributo físico, sino que es constitutivo de lo que significa «ser» –en el sentido que facilita el contexto donde la gente se define y se organiza en términos sociopolíticos–. También condiciona la economía política local.

Sin embargo, no cabe duda de que el aspecto más significativo del origen es la relación entre vivos y muertos –o el vínculo con los *ante-pasados*–. Por supuesto, los antepasados y la tierra están profundamente conectados en el sentido real de que estos habitan un mundo concreto identificable con la ubicación geográfica donde el individuo-en-el-grupo los recuerda. Es decir, ambos no pueden disociarse de forma artificial –por ejemplo, al ofrecer un intercambio de tierra o reubicando un grupo particular a otra zona, por muy atractivo que pueda parecer a nivel económico–. El lazo entre la tierra y los antepasados es un hecho, y no puede alterarse. Es el punto de referencia elemental para el grupo, de donde emanan tanto las creencias como la identidad. Calificarlo como punto de referencia, sin embargo, no significa establecerlo

como causa determinante. La gente no necesariamente actúa de forma política según su tierra y sus antepasados. Como veremos, es en este marco donde se identifican y esto conlleva consecuencias políticas, o no.

La cuestión de los antepasados, de la que existe abundante literatura –mayormente antropológica– suele conllevar malentendidos. No se trata de si los africanos «creen» en el culto a los antepasados, sino de si esto determina su religión como algo más primitivo. La relación del grupo a la tierra y al sentido del origen está arraigada a la ubicación donde los antepasados se encuentran enterrados y venerados. No es cuestión de discutir la posición geográfica de esta ubicación –con el argumento, por ejemplo, de que los antepasados más alejados no pueden ser enterrados en ese lugar en particular–. Pero el vínculo con los antepasados, no importa donde estén enterrados, forma parte integral del significado de origen, y de la trama de la identidad, y es algo que no puede menospreciarse. Por consiguiente, no existe un sentido completo de ser si no implica un espacio físico, el cual marca el vínculo entre el mundo de los vivos y el de los muertos. La misma vida se define por esta larga cadena. Hoy en día, el eslabón suele romperse cuando los individuos –los jóvenes, por ejemplo– se ven desvinculados de su lugar de origen. Esto no es algo trivial, ni para ellos ni para otros; comporta un impacto en su sentido de la identidad y en su concepción de su lugar en el mundo.

La relación entre tierra y antepasados es, pues, el primer fundamento de su *sistema de creencias*, o religión. Una vez más, es un elemento de la vida social africana que suele caricaturizarse, en particular entre los científicos sociales contemporáneos, que lo consideran una reliquia de tradiciones de antaño. El punto crucial aquí no es tanto que las creencias africanas estén arraigadas en el culto a los ancestros, lo cual no es un modo adecuado de traducir su significado en la práctica. Lo importante es intentar explicar cómo el sistema de creencias, junto a los valores éticos y sociopolíticos, se encuentra profundamente enlazado con el actual lugar de origen, la ubicación y las raíces del autorreconocido individuo-en-la-comunidad. Esto es muy importante para la política, al menos de dos formas. Una es que la política y los políticos no pueden separarse de su vínculo con una ubicación física concreta, un lugar de origen al que pertenecen. La otra es que lo local permanece en el centro de la identidad y en la acción de todos los actores políticos, incluso si ejercen a nivel nacional.

Un gran cambio de aquello que se considera, meramente, como una actuación provinciana de la política en África –que incluye lo que parece excesivamente parcial en

la actuación de los políticos nacionales hacia su «zona» local– no puede comprenderse de forma adecuada sin referencia al significado de origen. Por supuesto, no indica que la corrupción sea inexistente o que los políticos no abusen de este aspecto de su sistema de creencias, que comparten con sus electores. Pero debemos señalar que cualquier afirmación de este abuso sólo puede realizarse una vez entendido lo que significa el origen. Esto varía según los grupos y las ubicaciones, y los detalles actuales del sistema de creencias son críticos para una comprensión realista de estos factores. Sin embargo, el análisis político no cuestiona la importancia de esta dimensión. Aquí, como en muchas otras áreas, los politólogos se conforman con la idea de que es mejor dejar estas cuestiones para los antropólogos. Así pues, necesitan darse cuenta de que si no rectifican, se quedarán sin los medios para determinar las influencias recíprocas clave entre lo local y lo nacional, aspectos que están enraizados en cualquier aspecto de la vida política de todos los países africanos.

IDENTIDAD

De todas las cuestiones relacionadas con el estudio de las sociedades africanas, ninguna resulta más problemática que la identidad. Es en un sentido muy real que la cuestión más básica interpela al científico social que intenta conceptualizar qué factores locales importan en el comportamiento social o político. En consecuencia, no escasean los trabajos sobre este asunto, y no los puedo resumir aquí. En lugar de esto, quiero sugerir que es un ámbito donde los interrogantes determinan las respuestas.

Históricamente, el imaginario colonial colocaba todas las cuestiones sobre la identidad bajo la misma difusa rúbrica de lo tribal. Esto no sólo afectó al comportamiento de los gobiernos, sino que también tuvo un profundo impacto en el modo en que los africanos instrumentalizaron su identidad en el contexto colonial y postcolonial. Los antropólogos, aunque se les suele considerar cómplices de esta visión colonial que equipara identidad a tribu, probablemente todavía ofrecen un detalle más definido de cómo la gente se considera a sí misma. También estuvieron más capacitados que los oficiales en demostrar que la identidad era contextual y adaptable. Sin embargo, con demasiada frecuencia limitaron la gama de posibles interpretaciones.

He mostrado en otros trabajos cómo la idea de un único concepto de identidad se malinterpreta y por qué es más útil concebir esta noción en términos de círculos solapados (2). Esto significa que, en cada momento, debemos intentar analizar el contexto histórico y local en el cual identificar esas señales de distinción más relevantes. Desgraciadamente, muchos analistas políticos africanistas continúan limitando su investigación a un pequeño número de amplios factores «sociológicos» –como etnicidad, religión y profesión– demasiado generales y restrictivos. Demasiado generales en el sentido que pueden ser destacables o no. Demasiado restrictivos porque parten de la idea de que son marcadores clave de la identidad, cuando no siempre es así. El estudio sobre la identidad debe guiarse de forma más firme por el conocimiento local que resulta de la observación de lo que políticamente importa en un espacio en particular –teniendo muy claro que, con el tiempo, esto cambiará–.

Las cuestiones sobre la identidad están directamente vinculadas a las de pertenencia, que trataremos más adelante. Aquí quiero continuar con la esencia de la sección anterior y sugerir que el modo más útil de acercarnos a este tema es intentar determinar, en todo escenario, qué es y qué no es negociable. Dejarme que me adelante y apunte esta advertencia: ante esta pregunta no existen respuestas inmutables. También cambian con el paso del tiempo, así que aquí hablo de lo contemporáneo. Como he explicado anteriormente, las cuestiones del origen no son negociables pero, al contrario que la identidad, muchos otros marcadores sí lo son. Y es aquí cuando resulta necesario el conocimiento del contexto específico. Por motivos asociados a la ubicuidad en la literatura, ilustraré en más detalle dos amplias áreas de la identidad que suelen considerarse innegociables cuando, en realidad, sí lo son.

Aunque, hoy en día, existe un bienvenido y renovado interés por la cuestión de la *etnicidad*, que sigue a un largo periodo construido, o incluso inventado, por el poder colonial, todavía no se presta excesiva atención a la fluidez del concepto. Suele emplearse de forma demasiado despreocupada, aunque su mera mención baste como explicación de una acción política. La distinción que realiza Lonsdale entre moralidad étnica y tribalismo político ha sido útil, en especial en el contexto de la reflexión detallada del autor sobre la economía moral kikuyu (3). De ahí el comentario de Hydén sobre que la etnicidad es más social que cultural (4). No obstante, estas son delicadezas excepcionales de lo que permanece siendo una aproximación burda y esencialista del estudio de la identidad africana. Asimismo, la situación ha empeorado con la enorme, e

incluso creciente, literatura sobre los conflictos, que con frecuencia asume meramente que la etnicidad es la principal causa de violencia.

Históricamente, la etnicidad era una categoría híbrida, que abarcaba una gama de marcadores sociales, culturales y económicos. Estos fueron agregados de diferentes formas y en diferentes momentos. No sólo era fluida la noción de qué significaba pertenecer a un grupo étnico en particular, sino que el criterio de clasificación podía cambiar y progresar. La etnicidad era negociable de varias e importantes formas: la genealogía del grupo era amplia y abarcable, se expandía y contraía según la necesidad; la gente podía entrar y salir de los grupos étnicos; las fronteras geográficas del grupo eran difusas, con un epicentro aproximadamente acordado y muchos bordes en disputa; tanto la «ideología» como la «religión» del grupo eran susceptibles de cambio, ya fuera por acontecimientos externos o, simplemente, por migraciones, enfermedades, etcétera. En definitiva, los individuos y los grupos de parentesco podían cambiar su identidad étnica de muchos modos, ya que el propio lenguaje no era restrictivo al definir un modelo de pertenencia.

Aunque el poder colonial formalizó y sedimentó lo que hasta ese momento habían sido fluidas afiliaciones de grupo, no suprimió los procesos precoloniales de identificación. Si bien los grupos étnicos se volvieron (bastante) rígidos en su definición y clasificación, los individuos continuaron circulando entre las fronteras. Sin embargo, la instrumentalización de la etnicidad, como característica principal de la identidad social, cambió de forma decisiva. Debido a que el orden colonial estaba organizado mediante líneas étnicas, la acción política siguió esta lógica. La etnicidad se convirtió en el lenguaje con el que dueños y sujetos coloniales instauraron la agenda política y organizaron la representación. Incluso allí donde, como en las colonias francesas, los gobiernos coloniales favorecieron políticas a nivel regional o territorial, y combatieron la movilización en líneas estrictamente étnicas, la introducción de elecciones basadas en el sufragio universal estimuló el despliegue político de las consideraciones étnicas.

La politización de la etnicidad, o el desarrollo universal del tribalismo político, fue exacerbada enormemente tras la independencia. Muchos políticos africanos se dieron cuenta de que la competición electoral se intensificaría con la rivalidad étnica, la tensión y la violencia, pero la encontraron útil para continuar empleando este tipo de movilización. Al mismo tiempo, la masiva expansión de una forma moderna de patrimonialismo entre estas nuevas, aunque solidificadas, líneas étnicas desembocó en

un sistema donde los factores políticos y económicos favorecieron una mayor «etnización» de la vida africana. El hecho que empieza a avecinarse en la política postcolonial, de manera extendida, no debe tomarse como prueba de que la etnicidad se ha convertido, necesariamente, en un aspecto fundamental de la identidad de la mayoría. La etnicidad se vuelve el lenguaje omnipresente, pero los hombres y las mujeres de la calle continúan considerándose a sí mis-mos, y consideran al resto, como individuos complejos y polifacéticos, con quienes interaccionan en un amplio número de registros. Si la etnicidad se ha convertido en el arma de turno, tanto de la política como de la violencia, prácticamente nunca adquiere el significado «esencializado» que los foráneos intentan atribuirle.

Lo mismo sucede con la *religión*, al menos por la religión «establecida» –me refiero al cristianismo y al islam–. África se consideró, al menos por europeos y árabes, como un territorio de elección, donde las creencias indígenas no resistirían al embate de la religión monoteísta –aunque exista una considerable evidencia de que la influencia de las religiones externas no siempre ha sido tan fuerte como comúnmente se piensa–. La mayoría de las zonas rigurosamente conversas –la región que limita el este y el norte musulmán, así como las colonias del este y del sur donde los africanos fueron brutalmente desarraigados– se utiliza para abarcar falsamente a todo el continente, donde la conversión fue tanto lánguida como funcional. Como muchos misioneros descubrieron en el siglo XIX, los africanos se convirtieron al cristianismo por conveniencia o interés, pocas veces por convicción. Para disgusto de muchos misioneros, dicha conversión no implicaba el abandono de creencias «indígenas». Las religiones africanas siempre han sido muy adaptables y no prestan dificultad a acomodarse a dogmas y rituales foráneos.

Así pues, aquello más destacable de la religión (establecida) es que supuso un registro intermitente y adicional de identidad que ni desplazó ni perjudicó a las creencias precoloniales. Durante la mayor parte del periodo colonial, se exageró enormemente la relevancia política de las divisiones religiosas. Incluso en el norte de Nigeria, hoy en día escenario de lo que parece ser una confrontación violenta y amarga, cristianos y musulmanes vivieron y trabajaron juntos durante generaciones. Los enfrentamientos llegaron más tarde, tras la independencia, cuando la competencia para hacerse con los recursos en un sistema neopatrimonial cada vez más desesperado animaba la rivalidad y el resentimiento, y en el cual la religión se convirtió en un medio

conveniente. Para algunos, resulta difícil imaginar que el islam sea algo más que fundamentalismo, pero al menos en África ha sido muy sincrético en toda su historia. Durante siglos, los musulmanes africanos han practicado una forma de islam que encaja con las creencias locales y genera espacios para las prácticas socioculturales actualmente mal vistas. Lo mismo ha sucedido con los cristianos, incluso en circunstancias donde los misioneros europeos acecharon con fuego y azufre. Y, allí donde era necesario, los profetas africanos instauraron sus iglesias cristianas, adaptando la religión foránea a las creencias locales.

Hoy en día, existe una inconfundible radicalización de las creencias religiosas en África en ambos bandos de la gran división. Algunos musulmanes, especialmente en el África Occidental, apuestan por una agenda reformista muy partidista y mantienen vínculos con los grupos fundamentalistas de otras partes del mundo. Por otro lado, la gran ola pentecostal empapa todo el continente, como también ocurre en América Latina, y tiene como resultado las masivas conversiones a una forma restrictiva de cristianismo que rechaza las creencias locales y procura un fuerte sentido de identidad a quienes se sienten marginados. Se dan desarrollos significativos con claras implicaciones políticas, pero no son ni tan nuevas ni tan radicales como parecen. En primer lugar, han existido oleadas de reforma islámica en el pasado, con enorme impacto político –entre otras, los movimientos armados del siglo XIX–. De forma similar, los movimientos sionistas y kimbanguistas, entre otros, tuvieron una notable influencia en algunas zonas del África colonial durante largos periodos, aunque ahora su presencia ha disminuido. En general, estas diversas «revoluciones» espirituales no desembocaron en nuevas formas de identidad donde la religión, repentinamente, se convirtiera en una cuestión innegociable. Como era de esperar, el fervor religioso tuvo que ponerse de acuerdo con un gran número de factores para construir lo que denomino la «política del ser».

UBICACIÓN

Aquí, quiero reunir las tendencias de las dos secciones anteriores para mostrar que las cuestiones de origen e identidad van de la mano en la idea de comunidad, o ubicación. Aparentemente, esta es una categoría confusa, que pretende abarcarlo todo, y que

engloba múltiples modos de agrupación. En el siguiente capítulo, exploraré las manifestaciones concretas de la vida comunitaria. Pero ahora me gustaría entrar en la cuestión de cómo la gente se identifica a sí misma y vive en sociedad, cómo evoluciona dentro del grupo en el que ha nacido y que se mantiene como centro de su vida social. Esto es importante en sí mismo si logramos comprender la naturaleza de la relación entre individuo y sociedad y, por consiguiente, el contexto político donde vive la gente. Pero también es destacable porque sirve como alarma contra la simplificación de las teorías políticas occidentales basadas en la premisa del individuo descontextualizado, que ignoran lo problemático que resulta el concepto de individuo y lo artificial que supone darlo por sentado.

Con frecuencia se ha señalado que, en África, las dimensiones comunitaria y local prevalecen sobre el individuo. Sin embargo, esta observación escasamente se desarrolla a nivel conceptual o analítico. Si se llega a tratar, queda relegada a la cuestión de etnicidad –es decir, la influencia de lo que se asume como el marcador clave de la identidad individual– o se la considera como un remanente de tradiciones en rápida extinción –incluso si, en realidad, el proceso no es tan rápido–. En ambos casos, la presunción es que estos aspectos comunitarios no son otra cosa que fases de un proceso universal de desarrollo humano que desemboca en formas convergentes de individualización. Estas consideraciones, como las que se realizan en torno al aspecto comunitario, no impiden que las tendencias de la teoría política construyan bloques de política, en África y en cualquier otra parte. Como resultado, los análisis que afectan en primer lugar a la identificación de las causas de la acción individual se supone que pueden determinarse gracias a cuestionarios o encuestas donde se solicita la opinión *individual*. El problema no es tanto que este tipo de opiniones no sirven, sino que, sencillamente, sólo pueden interpretarse correctamente cuando se enmarcan en un contexto sociocultural mucho más amplio.

Aunque la antropología colonial estableció una imagen de África esencialmente comunitaria, su concepción de lo que esto significa queda limitada. Primero, se basa en la suposición de que la unidad tribal es crucial. Segundo, encaja debates sobre el parentesco, pilar de la antropología clásica, en el molde étnico. Tercero, presta muy poca atención a las dinámicas de esta supuesta existencia tribal y, en particular, a los modos en que las tradiciones han sido modificadas por el poder colonial o por otras influencias externas. Parece que los antropólogos no tenían nada que enseñar a esos

políticos que llegaron en los años sesenta para estudiar las políticas de modernización en los países africanos recién independientes. El trabajo antropológico actual, sin embargo, ha sido mucho más esclarecedor y quiero volver a tratar la cuestión de la importancia de la ubicación en la política centrándome en estos aspectos de la relación entre «comunidad» e «individuo». Los términos que considero más relevantes son: *género, edad y autoridad*.

En el África contemporánea, los asuntos de *género* son complejos y muchos de quienes los tratan tienen sus propios objetivos. Por ejemplo, existen muchos trabajos sobre el hecho de que, en algunos países, la proporción de mujeres parlamentarias haya crecido considerablemente o que, hoy en día, existan muchas mujeres políticas importantes. Aunque cierto, es debatible –y, ciertamente, necesita más investigación– en qué grado afecta a la base de la política. La utilización de cuotas de género puede no resultar muy efectiva en el cambio de la naturaleza de la participación política. Por otro lado, numerosas ONG han señalado las precarias condiciones que sufren las mujeres que están sujetas a las presiones, restricciones e incluso violencia de la «tradicición». Muchas lamentan la falta de oportunidades y educación para las mujeres y todas condenan la mutilación genital femenina. Abundan las evidencias para apoyar estas campañas. Sin embargo, aquí me interesa más situarme en el lugar de las mujeres como individuos-en-la-comunidad e intentar evaluar hasta qué punto las actuales condiciones de las mujeres son (meramente) un reflejo del patriarcado o si surgen de una combinación compleja de factores «tradicionales» y «modernos». ¿Cómo afecta a la política la división entre hombres y mujeres?

Si, como he sugerido, las cuestiones de origen e identidad son cruciales, entonces parece lógico que el género no puede separarse de las consideraciones socioculturales que enlazan ambos factores. Las mujeres no sólo son «femeninas»; vienen de lugares particulares y comparten la mayoría de círculos de identidad con los hombres de su comunidad de origen. Esto significa, entre otros factores, que su identidad femenina en parte está determinada por las «tradiciones» de esta comunidad, a pesar de que no vivan en su lugar de origen, en parte por los efectos de la moral y los niveles éticos de esa comunidad y en parte por su sitio en la economía política local. Es complicado, por consiguiente, generalizar sobre las mujeres en África, ya que existen muchos factores que son contextualmente distintos. No obstante, queda claro que, en muchas sociedades, las mujeres habitan en un espacio clara-mente trazado con sus propias

normas que regulan las actividades sociales, económicas y políticas. Si las mujeres suelen ser actores económicos de éxito, pocas veces se implican directamente en la política abierta y, todavía menos, se presentan como candidatas. Incluso allí donde se han introducido cuotas, las mujeres todavía permanecen sujetas a las restricciones de la comunidad y, por ejemplo, raramente entran en política si esto contradice los deseos de los familiares masculinos más significativos.

El punto clave aquí es que, en este asunto, como en muchos otros, resulta importante señalar los aspectos locales de la identidad femenina. Las mujeres y los hombres no son individuos autónomos sexualizados, sino miembros de grupos específicos cuyos valores condicionan fuertemente su identidad. En este contexto, cómo una persona actúa y se siente como mujer se inscribe en una larga historia.

Los cambios, tanto en la definición de la identidad femenina/masculina como en las maneras en que las «tradiciones» modulan el comportamiento político, son lentos pero van en incremento. Por esta razón, es necesario dedicar una particular atención a lo que, en ocasiones, se denominan los aspectos informales de los roles políticos y de la acción política. Incluso los más ostentosos políticos «modernos», incluido mujeres, efectivamente están limitados por códigos éticos que sólo son completamente inteligibles si se interpretan dentro de las normas y los valores de ubicaciones particulares. Mucho de lo que se entiende como acción corrupta o partidista también debe ser explicado en términos comunitarios (5). Lógicamente, no significa que estas normas y códigos deban eximirse; sencillamente, necesitan entenderse en su contexto local.

De forma parecida, la *edad* juega un papel importante en la posición social de cada cual dentro de la comunidad. Es significativa no sólo en términos de jerarquía social e importancia política –los cuales son, innegablemente, cruciales–, sino también con respecto a la propia identidad. Por muy irrelevante que parezca en una era de rápida modernidad y radical globalización, la noción de grupo de edad continúa resonando con fuerza en la vida cotidiana. La edad no es meramente un marcador numérico en una continua serie cronológica. El ser humano está definido, en parte, por su edad y su posición en el grupo de edad relevante. Incluso donde los ritos de iniciación han desaparecido o arrastran mucha menos convicción, es significativa la noción de que los miembros masculinos y femeninos de una comunidad pertenezcan a un particular grupo de edad. Los individuos no son solamente hijos e hijas de unos padres en

concreto –y aquí, también, el término «padres» puede abarcar varios miembros familiares–, también son el producto de un grupo en particular definido por las normas de edad que funcionan en esa ubicación. Decir esto no implica que la edad sea determinante. Pues no lo es. Pero puede resultar destacable, o políticamente relevante, en algunas circunstancias.

Por ejemplo, sabemos que en el conflicto de Liberia la violencia se organizó y se perpetró con frecuencia según «normas» que derivaban de políticas de los grupos de edad (6). Tanto la «ideología» como la «práctica» de la violencia pueden asociarse –aunque, lógicamente, no sirva como justificación– a la disciplina y la clasificación de la brutalidad entre estas líneas «tradicionales». De forma parecida, muchos de los grupos violentos que utilizan niños soldado para perpetrar sus atrocidades durante los conflictos civiles imponen su deseo forzando a los jóvenes a romper el «tabú» asociado a la edad en sus comunidades. Al obligar a estos niños a que degraden, humillen, mutilen y asesinen a adultos o parientes, los guerrilleros los apartan de su comunidad, a la que ya no podrán regresar –al menos sin ceremonias de reinserción–. Este no es, ni mucho menos, un factor poco irrelevante para la comprensión de la genealogía y la patología de los conflictos que han afligido enormes zonas del continente y han devastado a generaciones de africanos.

En otro plano, resulta esencial reconocer el papel que ocupa la edad en las relaciones entre políticos, tanto dentro de los países como más allá de sus fronteras. Los africanistas admiten, en gran medida, que las referencias al jefe de Estado en términos que denotan experiencia, sabiduría y ecuanimidad asociados a la edad son omnipresentes. Aún así, prestan poca atención a las implicaciones de un discurso como este en la acción política. Dos ejemplos ilustrarán este punto. Los golpes militares perpetrados por oficiales o políticos jóvenes suelen pasar por la eliminación simbólica, a veces física, de sus políticos mayores –como si no pudieran aspirar a su legitimidad mientras sus mayores continúan en activo, o con vida–. Y, además, con frecuencia, una razón clave de por qué se niega esta legitimidad guarda relación con la agresividad contra la edad. Finalmente, algunos argumentan que uno de los motivos por los cuales Thabo Mbeki nunca ejerció una presión real a Robert Mugabe fue porque él mismo no podía ejercer dicha influencia en una figura nacionalista paterna, o de mayor edad. Sea o no verdad, el hecho que se mencione ya nos muestra la importancia de los atributos de la edad.

La cuestión de la edad está profundamente conectada con la de *autoridad*, que es el último aspecto de la ubicación del que hablaré en este capítulo. La ciencia política está interesada en el ejercicio de poder, que con demasiada frecuencia asimila, sin pensarlo, con el de autoridad. Sin embargo, ambos conceptos son diferentes. Nos podemos aproximar al poder desde diferentes ángulos, pero básicamente comprende la habilidad para forzar a otros a acatar, si es necesario utilizando la coerción. La autoridad implica una posición de confianza, competencia y sabiduría que poseen quienes están más dotados con la fuerza de persuasión que con la de coerción. Se puede ejercer el poder sin autoridad, pero no se puede tener autoridad sin que otros la reconozcan.

Lógicamente, en sistemas políticos institucionalizados y establecidos en el tiempo, el poder y la autoridad suelen solaparse, aunque no siempre sean equivalentes. En los países africanos, por otro lado, ambos están claramente separados, si bien algunos políticos son capaces de combinar sus atributos de manera satisfactoria. La autoridad y el poder no sólo se deben conceptualizar por separado, también deben ser colocados en sus contextos apropiados. La política comparativa tiene poco que decir sobre ello salvo por el comentario, trivial –aunque no completamente falso– de que la autoridad pertenece al ámbito de la «tradición» mientras que el poder es «moderno». Esto sólo confunde la cuestión, porque la limita a una simplista dicotomía que no refleja la realidad y, de forma más significativa, no logra encontrar el modo en que «tradición» y «modernidad», formal e informal, en realidad se solapan o coexisten.

Las cuestiones de autoridad han sido graves desde el periodo colonial, porque los poderes imperiales se las ingeniaron para cambiar las estructuras políticas «nativas» para su provecho. Esto significó la colaboración con jefes establecidos, en algunos casos, y el nombramiento de los llamados jefes coloniales en otros. El resultado fue la creación de un sistema político donde poder y autoridad se desvincularon. Incluso los dirigentes «tradicionales» legítimos, reconocidos como tales por la población, quedaron desacreditados cuando resultó obvia su conversión en auxiliares coloniales. Su autoridad no se puso en duda necesariamente, pero evidenció que la autoridad sin aprobación colonial significaba falta de poder. Respecto a los jefes «coloniales», nunca consiguieron legitimar su autoridad, pero en ocasiones ejercieron un enorme poder. La transición postcolonial confundió el asunto incluso más, ya que en muchos casos se perpetraron golpes nacionalistas por parte de una generación de políticos faltos de edad o de autoridad «tradicional», pero que, prácticamente, ejercían un poder

absoluto. Desde entonces, no sólo autoridad y poder han crecido en parcelas apartadas, sino que han surgido nuevas cuestiones sobre la legitimidad de los políticos, e incluso de la propia política.

Desde la independencia, los políticos han buscado aunar, con irregular fortuna, poder y autoridad. Si en los primeros días de la postcolonia parecía que lograban borrar o usurpar la autoridad «tradicional», durante la etapa de partido-único fue más aparente que ese no era el caso. No sólo los reyes, jefes y médiums espiritistas «tradicionales» continuaron ejerciendo su autoridad, sino que los propios políticos «modernos» empezaron a sentir la necesidad de abastecerse de esta autoridad «tradicional». Esto no sucedió únicamente por los motivos señalados por los politólogos, es decir, que se trataba de un modo instrumental de reforzar su legitimidad. También se debió, y quizá de manera más importante, a que los políticos continuaban formando parte de su grupo de origen tal y como lo hemos definido anteriormente. La propia identidad residía, en parte, en su habilidad para propiciar los conservadores de su ubicación. En otras palabras, estos políticos se dan cuenta que sus roles «modernos» realmente no satisfacen las demandas del mundo «tradicional» al que también pertenecen y en el cual se definen como individuos. Como veremos más tarde, la influencia de la comunidad quizá sea gráficamente más demostrable por el impacto de la brujería en los políticos nacionales quienes, de este modo, permanecen más susceptibles a la presión local.

Para concluir, el concepto de *política de ser* es un intento de focalizar la atención en torno a cuestiones de identidad y ubicación que suelen negarse o, peor todavía, se dan por sentado. Debido a que la mayoría de teorías políticas sobre África repite el mismo argumento acerca de la importancia de ciertas formas de identificación, especialmente la etnicidad, pasan por alto otros aspectos, más importantes, referentes a los significados de individuo, la importancia del origen, la relevancia de la edad y la naturaleza de la autoridad. Estos marcadores de identidad, que en el África actual son particularmente significativos, necesitan ser estudiados en su contexto local e histórico. Todos ellos inciden de distinta forma en los discursos y las connotaciones de la política, así como los complejos modos en los que se ejerce el poder. También son características que filtran el sentido otorgado a los asuntos políticos e influyen la opinión pública (7).

Notas

1. Como queda demostrado con rotundidad en Cohen y Odhiambo, 1992.
2. Chabal y Daloz, 1999: cap. 4.
3. Lonsdale, 1992, 1994, 1995.
4. Hydén, 2006.
5. Aunque esto es innegable, los excesos comunales abarcan gran variedad de pecados, muchos de los cuales no mantienen ninguna relación con la «tradición» y se reducen a pura codicia.
6. Ellis, 1999.
7. Para que no parezca que estas son áreas de investigación que los historiadores y los científicos sociales no pueden tratar de manera realista, me gustaría recomendar un excelente libro donde se habla de la importancia de la «tradición» en la definición de la propiedad legal en África. Véase Berry, 2001.

África: la política de sufrir y reír

Patrick Chabal

oozebap, Barcelona, 2011

285 pp. PVP: 16 euros

ISBN: 978-84-615-1854-8

**Patrick Chabal es uno de los teóricos sobre África más renombrados en todo el mundo. Profesor en el King's College de Londres, se ha formado en las universidades de Harvard, Columbia y Cambridge. Residente durante un curso en el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton, donde se forjó el presente libro, ha impartido clases en facultades de África, Estados Unidos y Europa. Ha escrito extensamente sobre historia, política y cultura de los países africanos y, de forma más general, sobre teoría política. Entre sus publicaciones, encontramos 'Culture Troubles: Politics and the Interpretation of Meaning' (2006) y 'África camina: el desorden como instrumento político' (1999) ambos con J.-P. Daloz; 'Power in Africa' (1992 y 1994) y 'Amilcar Cabral: Revolutionary Leadership and People's War' (1982 y 2003).*