

Ulises en África o la sobreposición de debates. Representación política, descentralización administrativa, pluralismo jurídico y desarrollo rural en África subsahariana

Des de l'inici de la dècada dels noranta, parcialment en paral·lel al procés democratitzador, es pot apreciar en molts països africans una nova visibilització de les autoritats tradicionals. La natura d'aquestes autoritats, així com llur relació amb el poder colonial i amb els estats actuals, són molt variables. L'article fa un repàs antològic d'aquesta diversitat que afecta directament les formes com estan «reemergint» en la vida pública: *régulo* manjaco, *man* diola, *kabaka* de Buganda, *mwami* nande, *hosi* zunguze, rei swazi. Lluny de constituir un mer factor de manipulació –sigui pels governs o per les faccions oposidores, etnicistes o regionalistes–, les autoritats tradicionals estan mostrant una autonomia notable i una important capacitat per aglutinar i arbitrar no tan sols en el camp de la representació política o de l'afirmació identitària, sinó en situacions on es dirimeixen factors bàsics dels nous models de desenvolupament: accés col·lectiu als recursos, empoderament de les poblacions locals, participació real... Tot i que és aviat per avaluar l'efectivitat d'aquesta sortida a l'espai públic, l'autor fa notar que la visibilització de les autoritats tradicionals planteja de forma explícita la integració operativa dels mecanismes tradicionals en la vida social, política i econòmica (integració ignorada o denigrada en general fins fa molt poc) en l'Àfrica del segle XXI. El futur és, doncs, obert sense patrons fixes ni pel que s'anomena tradició, ni pel suposat llegat de la modernitat.

PARAULES CLAU: autoritats tradicionals, reialesa, desenvolupament, Buganda, diola Casamance (Senegal), manjaco (Guinea Bissau), nande (RDCongo), swazi, zunguze (Moçambic).

Homero cantó las hazañas de los aqueos en su lucha contra la ciudad de Troya, y lo hizo principalmente a través de las acciones de dos héroes: Aquiles y Ulises. En las perifrasis usadas por el autor para referirse a cada uno de estos dos héroes sin tener que repetir el nombre, Aquiles era descrito como «el del brazo fuerte y los pies ligeros», mientras que Ulises era «el de los mil ardidés». Mientras el primero sobresalía por su fuerza y por la pericia en el combate cuerpo a cuerpo, el segundo lo hacía en aquellas ocasiones donde ni la fuerza ni la técnica militar eran suficientes para conseguir la victoria. Según nos cuenta Homero, en el campo de batalla Aquiles no tenía rival: coraje, belleza y eficacia se unían en su persona. Pero cuando era preciso aguzar el ingenio, hacer de la necesidad virtud y saber multiplicar las pequeñas ventajas que poseemos sobre un adversario que nos supera en muchos campos, entonces Ulises tenía más soluciones. Y estas, recuérdese el caballo de Troya, fueron imprescindibles para conseguir la derrota final de Troya y la victoria definitiva de los aqueos. He aquí una de las muchas lecturas que se pueden extraer de uno de los clásicos que configuran el canon de la cultura occidental.

En cierta medida en este artículo vamos a tratar de lo que podríamos definir como epígonos de Ulises, pero en el campo de los derrotados, es decir, de los Ulises que debería haber también entre los troyanos, pero

que, como la historia la relatan los vencedores, no han quedado registrados en los anales de la historia. Trataremos de las llamadas autoridades tradicionales africanas¹ y de su demostrada capacidad para capear el temporal desde el día después a la derrota militar hasta hoy. Lo haremos a partir de casos concretos y contemporáneos, extraídos de países diferentes, concretamente, y yendo de este a oeste, de Mozambique, Swaziland, Uganda, República Democrática del Congo, Senegal y Guinea Bissau. Como el objetivo principal de este artículo es mostrar la pluralidad de personas, habilidades y conflictos que se arrebujan bajo la etiqueta de «autoridades tradicionales», antes de pasar a la descripción de lo que creemos más reseñable de cada uno de estos casos, es necesario desactivar algunas simplificaciones que, por estar muy difundidas en la literatura y muy arraigadas en nuestra visión de África, pueden confundir más que ayudar en nuestro acercamiento a la complejidad social africana.

Revisión crítica de algunos lugares comunes

Consenso africano versus autoritarismo. Las sociedades africanas han sido descritas por diferentes observa-

dores según dos formas muy diferentes y contrapuestas, casi según dos modelos ideales: o bien han sido descritas como sociedades donde el consenso es la norma habitual de toma de decisiones; o bien como sociedades especialmente autoritarias y conservadoras, sin mucha voluntad de *progresar* hacia el estado de derecho y los derechos humanos. No dedicaremos mucho tiempo a demostrar que ambas son, en su sencillez, igualmente cándidas, y que la historia de las sociedades africanas tiene ejemplos tanto de una tendencia al consenso como una tendencia al autoritarismo, siendo las formas concretas en que estas tendencias se plasman en cada momento y circunstancias extraordinariamente diversas e incontables. Dicho esto, también hay que decir que el periodo colonial, en tanto que periodo regido por un estado autoritario, contribuyó a consolidar y reforzar las tendencias más autoritarias del gran bagaje político africano. Es más, a pesar de la independencias, en muchos casos, el estado postcolonial no ha repretando una fractura importante en relación a la primacía del autoritarismo en las relaciones entre el estado y las poblaciones a las que teóricamente sirve. Asimismo, aunque las diferentes tendencias al consenso se han visto marginadas durante mucho tiempo, no solo no han desaparecido, sino que en algunos casos muestran un dinamismo y una claridad de ideas importante. Como veremos en los ejemplos siguientes, el periodo de democracia liberal que se abrió en la década de los noventa está representando un nuevo episodio en la continua tensión entre las múltiples tendencias que existen en las sociedades africanas.

Economía de subsistencia. Es un lugar muy común hablar de las economías rurales africanas como economías de subsistencia, pero creo que hay que matizar mucho qué queremos decir con ello. Es cierto que la actividad productiva desarrollada, en general, por las sociedades africanas se ha caracterizado siempre, en comparación con los países industrializados, por un nivel de inversión tecnológica bajo y, por tanto, una productividad muy baja. No han sido, ni son, sociedades orientadas al productivismo. Ahora bien, a esta realidad hay que añadir dos salvedades. La primera es que, a pesar del bajo productivismo demostrado, a lo largo de su historia las sociedades africanas han generado excedentes, y desde la antigüedad han formado parte de sistemas de intercambio a larga distancia de ámbito intercontinental: con Europa a través del Sahara y del Mediterráneo, y con Asia a través del mar Rojo y del océano Índico.² Lo que queremos poner de relevancia es que este bajo productivismo no tiene por qué ser producto de una incapacidad de las sociedades africanas en desarrollar una tecnología destinada a aumentar cada vez más la producción, sino de una opción estratégica que apuesta por un control de la oferta, así como por el control de los canales de distribución de los productos que entran y salen de su sociedad (Iniesta, 1992). Independientemente de si consideramos que, en el contexto actual de mundialización de la economía, esta opción estratégica es más o menos beneficiosa para la mayoría de los africanos, no podemos dar a entender que las sociedades africanas han sido siempre sociedades regidas por una economía de subsistencia.

La segunda salvedad es que las sociedades rurales postcoloniales son, en su inmensa mayoría, sociedades

altamente dependientes económicamente. La experiencia colonial dejó en herencia, por un lado, una reducción de los productos cultivados y, por tanto, una reducción de la dieta básica accesible a la población. Por otro lado, la experiencia colonial aumentó el número de objetos de consumo cotidiano a los que gran parte de la población tuvo acceso (ropa, utensilios de cocina, bebidas y alimentos, cosméticos, medios transporte, materiales de construcción...). Ambas herencias fueron estrategias conscientes de los estados coloniales para integrar a las colonias en los mercados imperiales, integración que estaba pensada para beneficiar en primer lugar a la economía de la metrópoli y, en segundo lugar, a los colonos blancos que se asentaron en las colonias, pero nunca a la población rural africana. Tras la independencia los efectos negativos de estas herencias no solo no han desaparecido, sino que en la mayoría de los casos se han agravado. Muchas zonas rurales, sobre todo aquellas muy alejadas de las principales vías de acceso y comunicación, son hoy más dependientes de lo que lo fueron a finales de la época colonial y, por tanto, no creemos que sea lícito tratarlas como sociedades de subsistencia: son simplemente sociedades que carecen de muchos de los productos/servicios que necesitan.

Sentido crítico, disidencia política, lucha y rebeldía. Por último, otro de los lugares comunes a los que nos queremos referir es el que se encuentra principalmente en medios de activismo político o movimientos sociales alternativos. En este contexto se encuentra a menudo una preocupación por la falta de sentido crítico de los africanos con las injusticias que padecen. Cuando alguien verbaliza esta preocupación, a menudo, acaba concluyendo que se debe a una falta de consciencia por parte de los africanos tanto sobre sus derechos como de la necesidad de luchar por ellos.

El tema de la pertinencia de la lucha por el poder y las formas de llevarla a cabo es un tema antiguo y complejo, que nos remite a la formación de los sujetos históricos colectivos, y a la existencia —y no sólo en África— de otras formas de sentir y actuar políticamente que son ajenas tanto al estado-nación como al internacionalismo progresista. Autores vinculados a la escuela o tendencia de estudios postcoloniales, como el camerunés Achille Mbembe (1991) y el indio Renahit Guha (2002), entre otros, han abordado este tema en profundidad.

Por nuestra parte queremos apuntar dos ideas generales que pueden servirnos de «aviso para navegantes» antes de embarcarnos en un terreno harto pantanoso. En primer lugar, en el último siglo los países europeos han tendido a exportar al mundo una serie de rebeldes y revolucionarios de vocación que, tras constatar la imposibilidad de llevar a cabo la revolución en su lugar de origen, han optado —en sintonía con su ideario internacionalista— por llevarla a cabo en otros lugares del planeta. Es este punto es casi obligada la referencia al Che Guevara, tanto por su slogan sobre «la necesidad de crear dos, tres o mil vietnams si fuera necesario», como a su estrepitoso fracaso en tierras congoleesas. Fue estrepitoso no tanto porque no se produjo la revolución que anhelaba, sino porque su lucha no consiguió generar empatía con los luchadores congoleeses. Por consiguiente, a modo de conclusión podemos decir que, por muy elevados que sean los ideales que nos mueven, la exportación de nuestras luchas a luga-

res lejanos acostumbra a ser una ingerencia tan grande como cualquier otra.

En segundo lugar, la crítica, la disidencia y la rebeldía no se producen en todo el mundo de la misma forma. En África existen formas de disidencia, de lucha y de rebeldía, lo que acontece es que no se estructuran ni a través de intelectuales esclarecidos, ni de redes de activistas voluntarios, ni de partidos políticos. Lo oculto y lo secreto es el campo de acción primordial de toda acción de crítica y de rebeldía al poder establecido y, por consiguiente, todo buen gobernante que desee durar en su cargo ha de estar bien pertrechado de capacidades en estos dos ámbitos. Por eso las sociedades secretas y la brujería son como la cámara alta y la cámara baja en la sombra de los sistemas políticos africanos (Ellis & Ter Haar, 2005). Por otro lado, el lenguaje público de la disidencia en África bebe más de la tradición religiosa que de la tradición ilustrada. En otras palabras, hoy en día, en África, los profetas tienen bastantes más números que los catedráticos para conseguir liderar movimientos sociales y protestas, ya sea por vía pacífica o por vía armada. Así las cosas, quien diga que no hay movimientos de protesta en África tal vez deba preguntarse si su problema no será que no encuentra movimientos como los que él o ella propugna, y tampoco es capaz de reconocer otros.

En resumen, la idea principal que queremos subrayar es que lo que caracteriza a la llamada «tradición» africana no es el inmovilismo sino el cambio. Un cambio, eso sí, que se rige por unos parámetros diferentes a los nuestros y, por tanto, no hacen que las sociedades africanas se parezcan más a las nuestras a medida que van cambiando, como han venido preconizando las diferentes variantes del discurso tanto evolucionista como progresista.

Casos y situaciones

A continuación expondremos algunas situaciones que nos ilustran la forma de actuar, y también los límites de su actuación, de seis autoridades tradicionales pertenecientes a seis países diferentes. En vez de presentar un caso particular en profundidad, hemos preferido mostrar diferentes situaciones concretas, pues creemos que cada una de ellas hace hincapié en alguna característica que, en cierto modo, nos recuerda el carácter de Ulises, «el de los mil ardides». Excepto el primer caso, que se remonta esencialmente a los años ochenta y noventa del siglo pasado, todos los otros casos son de estricta actualidad, y en la mayoría de ellos el autor de estas líneas ha podido acompañar los acontecimientos descritos en vivo.

Paulino Gomes y la tradición manjaco en Guinea Bissau

Empezaremos nuestro pequeño itinerario con un caso de Guinea Bissau, expuesto por Clara Carvalho (2003). El caso de Paulino Gomes nos muestra la gran flexibilidad que pueden llegar tener las personas y las sociedades para acumular roles y funciones diversas en un contexto de gran inestabilidad y transformación social.

Paulino Gomes nació en Caió y en 1955 y, gracias a la expansión de las escuelas de las misiones católicas durante el periodo colonial, pudo acceder a la escuela primaria. Esta opción de escolarizarse marcaría el curso

de su vida, pues, tras superar los 4 años de estudios que se ofrecían en Caió, Paulino Gomes se trasladó a Bissau para continuarlos en horario nocturno, mientras durante el día trabajaba para poder pagárselos. En Bissau, además, tuvo la posibilidad de concluir un curso para integrarse en el servicio de correos. Así, en 1967 pasó a ser funcionario de Correos, lo que no le impidió continuar estudiando para ascender dentro de la jerarquía interna de la administración. Un año antes había iniciado una colaboración prudente con el PAIGC, que no pasaba de la mera simpatía. Solo en 1974, año de la independencia de Guinea, inició una militancia activa en el PAIGC. En 1985 fue nombrado director de Correos, y en este momento se produjo la llamada de sus familiares en Caió para que asumiera el cargo de régulo:

[...] os meus tios [crioulo: os seniores da matrilinhagem] chamaram-me e deram-me razões que eu aceitei, e vim; o que acontecia é que depois da independência a política é outra, e havia pessoas que não pertenciam ao direito tradicional mas começavam a mandar, e os meus tios não percebem bem o crioulo e viram as coisas a andarem mal. Aqui eram os mais velhos que vinham para cá, mas a situação política exigia que fosse alguém capaz de falar com o governo e de conhecer o uso tradicional e por isso é que me escolheram para vir para cá (Carvalho 2003: 29).

A Paulino Gomes se le reclamaba, pues, para hacer las funciones de traductor y mediador cultural entre los representantes del estado y los líderes locales de Caió. Su bagaje profesional, su sensibilidad hacia la tradición y el hecho de encontrarse en la línea de sucesión de su linaje lo convertían en un hombre capaz para desempeñar este tipo de funciones. Pero no todo el mundo veía con buenos ojos este esfuerzo de comunicación, porque

[...] depois da independência houve muitas pessoas que correram para o PAIGC à procura de uma posição social. (...) opunham-se aos régulos (...). Essas pessoas queriam ficar com tudo o que é de djagra (crioulo; manjak: bassassa: matrilinhagem reinante) (Carvalho 2003: 29).

En esta ambiente tenso e inestable, Paulino Gomes acabó siendo acusado de oponerse al gobierno, y por ello fue encarcelado en Cacheu. De inmediato, las personas que lo querían como régulo se organizaron para viajar a Bissau a exigir su liberación. El asunto fue finalmente asumido por una comisión presidida por el presidente de la *Assembleia Nacional*, que resolvió exonerar a Paulino Gomes de los cargos que se le imputaban. En abril de 1987 fue celebrada su ceremonia de entronización como régulo de Caió, con un amplio seguimiento mediático en todo el país. En los años siguientes, Paulino Gomes demostró una gran capacidad de combinar las esferas tradicional y moderna, permaneciendo durante la semana en su puesto de correos en Bissau, y desplazándose a Caió durante el fin de semana. Cada una de sus dos funciones se reforzaban mutuamente, y la espiral de prestigio resultante aumentó su respetabilidad hasta el punto que, en 1992, en plena abertura política hacia el multipartidismo, el gobierno le ofreció ocupar el cargo de presidente del Sector de Caió.

El Kabaka (rey) de Buganda y la República de Uganda

A inicios de abril de 2007, en Kampala, una manifestación de protesta convocada por varias entidades –entre

ellos el principal partido de la oposición, *Forum for Democratic Change* (FDC)—, derivó en una serie de disturbios en una de las avenidas más céntricas de dicha ciudad, que además de capital de Uganda, es la sede residencial del Kabaka de Buganda. Como consecuencia de tales disturbios murió un hombre de origen indio, algunas tiendas de propiedad de la comunidad indougandesa fueron saqueadas —lo que obligó a la policía a tomar la decisión de evacuar por unas horas todas las tiendas de esta comunidad que se encontraban próximas—, y dos diputados de la oposición que lideraban la manifestación fueron encarcelados por unas horas, a pesar de su condición de diputados.

Hay que decir que, por parte de los principales convocantes, la manifestación tenía una intención totalmente pacífica, y que fueron tan solo algunas circunstancias accidentadas que la rodearon las que provocaron que se desprendieran de ella algunas acciones violentas por parte de una minoría de los participantes. Veamos: La manifestación había sido convocada para protestar contra la resolución tomada pocos días antes por el presidente de la república, Yoweri Museveni, de ceder casi un 20% del *Mabira Forest* —un denso bosque tropical situado a unos sesenta km al este de Kampala— para la ampliación de la explotación intensiva de caña de azúcar de una gran empresa de propiedad india. Ahora bien, ¿por qué esta decisión del presidente indignó hasta tal punto a una parte importante de la población de los alrededores de Kampala? En primer lugar, hay que decir que esta decisión provocó indignación en dos sectores de opinión muy diferentes, pero que se aliaron en su desacuerdo con el presidente: El primero de estos sectores fue una parte de la intelectualidad crítica de Kampala, que argumentaba que el *Mabira Forest* es una reserva natural reconocida por la ley ugandesa, y que su valor residía en su capacidad de garantizar el generoso régimen de lluvias de que goza aquella región colindante con el gran lago Victoria. E iban más lejos, denunciaban que con aquella decisión se creaba un precedente que hipotecaba la sostenibilidad ambiental de todo el país para beneficiar a una comunidad —la indiana— que no tiene interés en el desarrollo sostenible de Uganda, pues ellos son de otro país.

El otro grupo de opinión que denunciada la decisión presidencial estaba constituido por algunos sectores más tradicionalistas del gobierno (*katikiiro*) del reino de Buganda, que argumentaban que aquel era un bosque sagrado, residencia de espíritus diversos, que pertenecía al reino, y que cualquier decisión que supusiera una mengua importante del bosque tenía que ser considerada una afrenta al rey.³

Ambos puntos de vista compartían una indignación por la arbitrariedad de la decisión del presidente, que rompía el consenso existente hasta entonces sobre la importancia de preservar el *Mabira Forest* en su integridad, y también una clara antipatía hacia la comunidad indiana, latente en Uganda desde muy antiguo, y que en ocasiones se alimenta de argumentos claramente xenófobos.

El principal partido de la oposición (FDC), pasó a apoyar la indignación de estos dos sectores, avalando los argumentos de unos y otros. El FDC, viendo la posibilidad de erosionar al presidente, se implicó como uno más en la manifestación de protesta.

Siguiendo el procedimiento habitual en estos casos, la policía había previamente concedido permiso para realizar esta manifestación. Sin embargo, alegando motivos de seguridad, la había desplazado desde Kampala Road —una de las principales avenidas de Kampala, y donde se encuentra el Parlamento de la República— a una zona periférica de la ciudad. Este primer incidente sobre por dónde debía de realizarse la manifestación tuvo el efecto de caldear el ambiente, enervando a una parte de los participantes que veían en la decisión policial una forma de censura encubierta. Finalmente, los convocantes decidieron no aceptar esta decisión y concentrarse allí donde habían pedido, esto es, en Kampala Road, para dirigirse a la puerta principal del Parlamento y acabar allí su protesta.

La policía no había previsto esta posibilidad, y no hubo previsión ni orden a la hora de cortar el tráfico en la densa circulación de Kampala Road. En el caos que se produjo hubo momentos de tensión, entre los que se destaca, por sus trágicas consecuencias, el caso de un señor de origen indio que iba en moto. Encontrándose envuelto entre la multitud que ocupaba la calzada, y desconocedor de lo que allí estaba pasando, en vez de resignarse a esperar, quiso proseguir su marcha por entre los manifestantes, parece ser que adoptando una actitud un tanto agresiva e imprudente. Esta situación hizo desatar la violencia y, en medio de la confusión de una avalancha de personas, el conductor de la moto acabó muriendo de un golpe en la cabeza, siendo difícil de precisar hasta que punto fue un golpe intencionado para provocar la muerte, o un golpe fortuito en medio del forcejeo. En cualquier caso, la excitación producida por este trágico lance alentó a un grupo de energúmenos a asaltar algunas tiendas de los alrededores por el simple hecho de que eran propiedad de indo-ugandeses.

No cabe duda de que tanto el presidente de la república como el gobierno aprovecharon la situación para culpar de todo al partido de la oposición, acusándole de racista, y aprovechando la tragedia para prender y encarcelar a dos diputados del FDC que se encontraban liderando la marcha, esto es, muy lejos de los acontecimientos y sin ninguna responsabilidad directa sobre el desgraciado incidente.

Ante esta compleja concatenación de hechos nos gustaría llamar la atención hacia la actuación del *Kabaka*, una figura reconocida explícitamente en la constitución de la república, que le reconoce el ejercicio de funciones representativas y simbólicas y muy poca capacidad ejecutiva.⁴ En vez de, en tanto que máxima autoridad tradicional sobre el bosque en cuestión, alinearse con el sector de los agraviados y contribuir así a arrinconar al presidente, el *Kabaka* se situó como una figura mediadora que tendía la mano a ambas partes en conflicto con el fin de rebajar la tensión social y, al mismo tiempo, aumentar su perfil político marcando una posición propia e independiente de otros actores, incluso de su propio gobierno. Sin duda alguna esta actitud de mano tendida al presidente podrá ser sacada a colación en el momento de negociar, en el futuro, otras cuestiones relativas al gobierno del reino.

Así, si en el caso anterior vimos que era una comisión del alto rango del Estado —presidida por el presidente de la Asamblea Nacional— quien exoneraba a Paulino Gomes de los cargos de traición que se le imputaban,

plo, hay cuatro etnias que tienen derecho a tener un representante tradicional en la asamblea provincial: los nande, los nyanga, los hunde y los hutu.⁹

Así, el representante de todos los nande en el parlamento provincial de Nord Kivu es, pues, Nzanzu K. Bonane, un hombre de unos 40 años de edad, con formación en universitaria en derecho y que cuando fue llamado por su familia para ser entronizado como *Mwami* del reino/*Collectivité Chefferie* de Bashwaga, en los primeros años del presente siglo, vivía y trabajaba en Kinshasa. Es importante subrayar que, además de reino de Bashwaga, existen otros tres reinos nande reconocidos por el estado colonial como *Collectivité Chefferie*,¹⁰ (los reinos de Bashu, Bamate y Batangui), con lo que la elección de un único representante nande en la asamblea provincial no era tan evidente como podría parecer.

Es más, el reino Bashwaga parecía irremisiblemente perdido por entre los desagues de la historia por el simple hecho que desde 1970, año en que murió el padre e inmediato antecesor de Nzanzu K. Bonane, hasta hoy el trono había quedado vacante. No sabemos las razones de un interregno tan prolongado, pero, en cambio, todo parece indicar que el contexto de guerra que se inició en R.D. Congo en 1997, y que marcó el fin del régimen de Mobutu y la ascensión de Kabila al poder, fue un factor clave para que la familia real reactivara una sucesión que, en su momento, había quedado aplazada. Concretamente, el detonante fue que uno de los muchos líderes guerrilleros que pasaron a protagonizar la vida local de la provincia había manifestado su intención de ocupar/usurpar el trono bashwaga. En este contexto, a inicios del presente siglo, Bonane fue llamado por su familia para regresar a Musienene y ser investido *Mwami*. Bonane aceptó, y uno de sus primeros actos como *Mwami* fue erigir un monumento en Musienene a la memoria de su padre, Biondo Inochoveria II, en un lugar tan notorio y transitado como es el margen de la carretera principal que atraviesa el Nord Kivu, uniendo Goma, en el extremo sur de la provincia, con Butembo y Beni, en el extremo norte.

Nuestra entrevista con Nzanzu K. Bonane se pudo llegar a producir gracias a la coincidencia de dos hechos. En primer lugar, porque el *Mwami* había regresado desde Goma a Musienene, por unos días, para celebrar los ritos oportunos ante el fallecimiento de un hermano suyo. Por otro lado, gracias al hecho que la organización congoleña con la que me encontraba en Musienene –Centre de Consulte Technique Agricole, CCTA– tiene la buena costumbre de invitar a una autoridad local a la sesión de apertura de cualquier actividad que se realiza con la población. En el caso de Musienene, el responsable de CCTA, Tembo Musavuli,¹¹ contó con la presencia del secretario permanente del *Mwami*, que hizo un breve discurso de apertura al curso sobre nociones veterinarias básicas para la cría doméstica de caprinos.¹²

Sobre el contenido de la conversación que mantuve con el *Mwami* destacaré tan sólo dos aspectos. El primero, en relación con los ritos celebrados tras la muerte de un miembro de la familia real el *Mwami* me confirmó una información que yo ya había leído en el libro de dos proferores congoleños de la Université Catholique du Graven, con sede en Butembo: M. Kakule y M.

Kambalume (2002). Según estos dos autores, ante el funesto acontecimiento de un miembro de la familia real quedan suspendidos durante tres días todos los trabajos agrícolas. El *Mwami* me confirmó que esta práctica continuaba en vigor, pero añadió –como para tranquilizarme, pues yo ya me había presentado como investigador vinculado a los proyectos de desarrollo–, que en caso que la muerte coincidiera con uno de los periodos donde se concentra uno de los picos del trabajo agrícola, la casa real podía reducir este periodo de inactividad. Era una cuestión de sentido común: nadie puede estar interesado en que la población sufra carestía de alimentos. Con esta explicación el *Mwami* quería dejarme claro que los ritos y las tradiciones no tienen por qué ser una losa que pesa encima de las poblaciones, como a menudo son presentadas por agentes del desarrollo, tanto laicos como cristianos.

El segundo elemento que me gustaría destacar tiene que ver con la presencia del cristianismo, principalmente católico, en el Kivu. Ocurrió que, en medio de nuestra informal entrevista, entró un señor en la sala donde nos encontrábamos. El *Mwami* lo invitó a sentarse con nosotros y nos lo presentó –a Tembo Musavuli y a mí– de dos formas diferentes: en primer lugar nos lo presentó como el administrador del *territoire* de Lubero, es decir, la máxima autoridad de la unidad administrativa en la que se encuentra integrada la *Collectivité Chefferie Bashwaga*. A continuación, en un tono de broma, nos dijo que aquel señor era cristiano, y que a los cristianos no les gustan mucho las ceremonias de la religión del *Mwami*, ni tampoco entienden que el *Mwami* no pueda ser cristiano porque ya tiene su propia religión. El administrador rió tras aquel comentario, manteniendo el tono distendido que permite verbalizar muchas cosas que no son fáciles de plantear en un contexto más formal. De hecho el administrador anunció que solo venía a dar el pésame al *Mwami*, aprovechando que este se encontraba en Musienene. El hecho de ser una visita no oficial y amistosa, más el hecho de encontrarlo hablando con una visita tan extraña y poco importante como la nuestra, les dio un marco de comunicación mucho más distendido de lo habitual. Así pues, como en el caso del Kabaka de Uganda, el *Mwami*, en el desempeño de sus múltiples funciones, debe saber ajustarse a sus múltiples roles y saber medir, en función de cada interlocutor, los límites que le imponen los diferentes cargos, así como las posibilidades de impulsar sus objetivos en cada ocasión.

*El Man (rey) como opción de paz en Bubajum áai, (département d'Oussouye, Senegal)*¹³

El reino de *Bubajum áai* es el más pequeño de los casos aquí tratados, pues consiste en tan solo una quincena de pueblos de los alrededores de la ciudad de Oussouye. Esta ciudad, además de ser el lugar de residencia del rey, es también, en lo que a la administración del estado senegalés se refiere, la capital del *département* del mismo nombre. Aunque Oussouye puede ser considerada una ciudad populosa –pues tiene ayuntamiento, hospital, escuela secundaria y comisaría de policía, así como varias iglesias y mezquitas–, solo la población *joola*, que se concentra en los dos barrios más antiguos de la ciudad, pertenece al reino. A este escaso número de habitantes, en comparación con los otros ejemplos tratados, se le une el hecho de que este reino no tiene ningún tipo de reconocimiento formal por parte de la legislación senegalesa.

Sin embargo, estos dos hechos, que a primera vista podrían parecer limitantes, no impiden que el reino goce de un fuerte dinamismo social, y que la monarquía –esto es, el rey más los diferentes consejos y sacerdotes que lo circundan– se haya convertido en un importante generador de confianza entre cada vez más población joola. Este auge de la institución monárquica no es exclusivo del ámbito rural, pues también los joola con un nivel socio-económico y de educación formal elevado –como es el caso, por ejemplo, del actual alcalde de Oussouye, así como de algunos altos cargos políticos que residen en Dakar– le muestran especial apego. Veamos una síntesis de cómo se ha llegado a la situación actual.

El reino de Bubajum áai está situado en el rincón suroeste del estado senegalés, en la franja de tierra que existe entre la orilla sur del río Casamance y la frontera con Guinea Bissau. Como a inicios del siglo XX el islam aún no se había expandido por este territorio, el gobierno colonial francés lo destinó para que las misiones católicas evangelizaran a la población. Así, durante el periodo colonial, el catolicismo experimentó un gran crecimiento entre la población joola, y las escuelas católicas se convirtieron en un trampolín para que cada vez más jóvenes de ambos sexos emigraran a la capital, bien para proseguir los estudios en la universidad o bien para trabajar. En aquellos años parecía fácil vaticinar que la religión tradicional y su máximo sacerdote, el *Man* de Bubajum áai, representaban un mundo destinado a desaparecer tan pronto como las generaciones más viejas perecieran. Sin embargo, este vaticinio no se ha cumplido (Tomàs, 2007b).

A inicios de los años ochenta, la región de Casamance empezó a movilizarse para protestar contra la marginación política y económica que estaban sufriendo por parte del gobierno central, a quien acusaban de favorecer la expansión de las redes musulmanas procedentes del norte del país, cuya actividad proselitista está muy vinculada con la producción de cacahuete. Este malestar social generalizado fue el caldo de cultivo que llevó a la fundación, en 1982, del *Mouvement des Forces Démocratiques de Casamance* (MFDC). El MFDC era, inicialmente, un movimiento político multi-étnico y multi-religioso de lucha por la independencia de Casamance. En los años posteriores muchos de los líderes del MFDC acabaron en la cárcel o en el exilio, incluido su líder máximo, el sacerdote católico de etnia joola Augustin Diamacoune Senghor. En 1985, además, el rey de Bubajum áai falleció, y su sucesión, ante la falta de candidatos dispuestos a aceptar el cargo, se aplazó *sine die*, agravando todavía más la falta de un liderazgo que respondiera a las inquietudes de la población. Finalmente, en 1990, el MFDC inició la lucha armada contra el ejército senegalés. El uso de minas antipersona por parte de ambos bandos causó, especialmente en los primeros años de confrontación, numerosas bajas entre la población civil.

En el año 2000, tras quince años de interregno y diez de confrontación militar, el reino volvió a tener rey, que recibió el nombre de Sibilumbaye. Desde entonces se está experimentando una gran revitalización de la vida comunitaria joola, principalmente a partir de las ofrendas de arroz y de vino de palma a los diferentes altares que vertebran el territorio del reino. Muchos joola cristianos están retornando a participar en los ritos tradicionales, y la fiesta anual del rey –el *húmabaal*–

cada año aumenta el número de participantes procedentes de los pueblos que componen el reino. Incluso se da el caso de que algunos hombres adultos que, en su momento, no hicieron los ritos de paso porque su familia se había convertido al catolicismo, ahora piden al consejo real poder tener la posibilidad de pasar ese rito, para así poder participar plenamente en la vida social y ritual del reino.

Por otro lado, el éxito de participación no se reduce solo a las fiestas y celebraciones, pues también los campos de arroz del rey son trabajados voluntariamente por grupos de hombres y mujeres, y la cosecha conseguida con este trabajo sirve para ser redistribuida, en tiempos de sequía, a las familias con problemas, además de para las ofrendas rituales del rey. Otro hecho destacable es que desde su entronización, el *man* ha encabezado muchos esfuerzos para promover la paz dentro del reino. Una consecuencia de esta nueva dinámica es que, en los últimos años, muchos jóvenes originarios del reino que se encontraban luchando contra el ejército senegalés han abandonado clandestinamente la guerrilla y han regresado a casa. Asimismo los actos de guerra en el interior del reino han prácticamente desaparecido (Tomàs, 2005), mientras que no ocurre lo mismo en otras zonas de Casamance.

Las fiestas del *húmabaal* son el evento más importante del año joola. Son una fiestas celebradas cada año a fines de septiembre o inicios de octubre. En ellas, el rey preside una serie de actividades entre las que destacan, además de las ofrendas oportunas en cada altar, unas luchas cuerpo a cuerpo entre jóvenes de los diferentes poblados del reino, y una danza –*ekonkon*– bailada conjuntamente por los jóvenes de ambos sexos. Tanto las luchas como la danza dejan entrever un simbolismo de equilibrio, armonía, respeto por la autoridad y control de la violencia que son, tal vez, la mejor ilustración tanto de la autonomía ritual del reino de Bubajum áai con respecto al cristianismo y al islam, como de su equidistancia política tanto en relación al estado senegalés como al programa político del MFDC.

Notas finales

No creemos que sea pertinente sacar ninguna conclusión tras este pequeño itinerario por algunas de las situaciones que caracterizan el día a día del continente africano, pues esta muestra es todavía muy poco representativa de la pluralidad de situaciones y actores que se pueden encontrar. Así, acabaremos este artículo con tan solo unas notas finales que pueden ayudar al lector a continuar su búsqueda sobre las diversas formas que los africanos tienen de encontrar vino nuevo en los odres viejos.

Una primera evidencia es que el nivel de incidencia de cada uno de estos casos es muy variable, quedando algunos circunscritos a la escala local, como es el caso de Zunguze y de Bubajum áai, otros a nivel regional, como es el caso del *Mwami* nande y el *régulo* de Caió, Paulino Gomes, finalmente, los dos ejemplos restantes –el rey swazi y el *Kabaka* de Buganda– pueden considerarse como verdaderos protagonistas de la política estatal.

Nuestro segundo comentario, tiene la intención de desmentir la afirmación según la cual la recuperación

del espacio público por parte de las autoridades tradicionales supone una especie de retroceso a sistema que estaba en vigor durante el periodo colonial. Este tipo de argumentos tienen la tendencia a identificar las autoridades tradicionales con el estado colonial, al que consideran el verdadero avalador y modelador de dicha figura y, por tanto, a negar cualquier iniciativa política autónoma a las autoridades tradicionales. Sin pretender negar que es cierto que muchas autoridades tradicionales colaboraron y asumieron un papel subalterno durante el periodo colonial, no es menos cierto que el contexto social del colonialismo es muy diferente al actual. Entre otras cosas, durante el colonialismo había una economía fuertemente controlada por el estado: tanto la tierra y la fuerza de trabajo que la trabajaba como los precios a los que se vendía la producción estaban fuertemente controlados, a la baja, por un estado autoritario y policial.

Actualmente, sin embargo, las autoridades tradicionales han conseguido recuperar de nuevo un espacio social importante en un contexto económico y legal bastante diferente: una economía de libre mercado y unos procesos de democratización que, por muy deficientes que sean, se basaban en la idea del estado de derecho, y no permiten ningún tipo de comparación con la legalidad segregadora y racista existente en el periodo colonial. Esto muestra que tal vez no eran tan dependientes del estado colonial como muchos se imaginan y, en última instancia, que algún mérito deben de tener estas autoridades para ser capaces de ocupar un espacio y cumplir una función en circunstancias tan diferentes. Independientemente de sus miserias particulares, han demostrado con creces, con su polivalencia y su creatividad, que tienen algo útil que ofrecer para contribuir al desarrollo de las sociedades africanas. Muchos estados y muchos analistas todavía no han demostrado tanto y, sin embargo, se permiten pontificar sobre algo que, en el fondo, parecen estar lejos de comprender.

1. Cada estado colonial acuñó un nombre para referirse a estas autoridades. En francés se usaron los términos *chefferie coutumière* y *royauté*, en inglés *chief* y *paramount chief*, en portugués *régulo* (o *soba* en el caso de Angola) y *autoridades gentílicas*. Cualquier de estos nombres representó una simplificación de la compleja realidad política africana, así como un intento de desactivar, mediante su integración en posiciones subalternas de la administración local, un sistema de poder alternativo al estado colonial.
2. Hemos dejado de lado el caso del Atlántico y América debido a que, por las grandes proporciones que en este caso tuvo la trata negrera, sus especificidades merecen un análisis aparte.
3. En Buganda, como en muchas monarquías africanas, hay una identificación clara entre la persona del rey y el territorio del reino. De hecho, en uno de los ritos de la ceremonia de entronización simboliza al rey comiéndose el país entero (Medard, 2003).
4. Museveni ha basado su acceso y permanencia al poder en Uganda en una alianza con los Baganda que se basaba en el restablecimiento oficial del *Kabaka* y, por tanto, del reino dentro de la estructura del Estado ugandés. Para más información sobre esta alianza remitimos a (Farré, 2007b).
5. La información sobre los acontecimientos en Swazilandia durante las elecciones legislativas la hemos tomado del artículo del Integrated Regional Information (IRIN) de la Organización de Naciones Unidas (ONU) accesible en <http://allafrica.com/stories/200809230039.html> desde el 23 de septiembre; así como del artículo de Terence Corrigan accesible en <http://allafrica.com/stories/200809230586.html> también desde el 23 de septiembre.
6. Este sistema, que en recibe el nombre de *Timkhundla*, es el que

mismo que defendía Museveni en Uganda antes de ser obligado a aceptar que los partidos de la oposición se presenten a las elecciones (Farré, 2007b).

7. Para un estudio más profundizado sobre la historia del *Hosi* Zunguze ver Farré (2008).
8. Agradezco a Veterinarios sin Fronteras (VSF) por haberme dado tanto la posibilidad de visitar los proyectos de formación agropecuaria que, en colaboración con diversas asociaciones congoleñas, están realizando en el norte de la provincia del Nord Kivu, como la confianza para proponer una línea de base para evaluar el impacto social de tales acciones a medio plazo.
9. Suponemos que el criterio de la elección de solo estas cuatro etnias o identidades políticas es su peso demográfico relativo en la provincia. Todavía, a falta de un censo actualizado que demuestre que otras etnias —como los mbuti o los tutsi— no son muy numerosas, conviene mantener una cierta prevención. Es muy posible que el criterio subyacente sea otro, más vinculado con la norma tradicional que otorga al primer ocupante la primacía política. De hecho, la guerra que está decorriendo en los dos Kivu (norte y sur) tiene mucho que ver con el malestar tutsi por estar marginados políticamente en estas dos provincias congoleñas, aunque este asunto merece, por su complejidad, un artículo aparte.
10. Entre los reinos de los grandes lagos convivieron dos procesos muy diferentes: unos pocos se centralizaron (Bunyoro, Buganda y Ruanda, principalmente) y muchos otros no lo hicieron, como es el caso de los reinos nande. Por otra parte, es muy posible que hubiera/haya algunos más aparte de los 4 que en su momento fueron reconocidos por el gobierno colonial, quedando fijados en la administración del estado hasta hoy.
11. Agradecemos al Sr. Tembo Musavuli todas las gestiones realizadas para conseguirme una entrevista con el *Mwami*. Asimismo, él me ha proporcionado oralmente gran parte de la información usada para escribir este punto.
12. Estas actividades están dentro de un convenio de actuación entre AECID y VSF en el Nord Kivu, en el que participan varias asociaciones congoleñas, que son las encargadas de implementar la mayor parte de las actividades.
13. Agradezco a los colegas Jordi Tomàs y Clara Bastardes toda la ayuda prestada durante mi visita a Ousouye. Gran parte de la información de este apartado procede de los artículos e informaciones de Jordi Tomàs (2005; 2007a y 2007b).

Bibliografía

- CALLAGHY, T. M., 1984, *The State-Society Struggle. Zaïre in Comparative Perspective*, New York, Columbia University Press.
- CORRIGAN, T. «Reforms Long Overdue» in <http://allafrica.com/stories/200809230586.html>, Posted to the web 23 September 2008.
- CARVALHO, C., 2003, «A revitalização do poder tradicional e os regulados manjaco da Guiné-Bissau», *Soronda* n° 7 (Nova Série), 7-44.
- ELLIS, S. & TER HAAR, 2005, *Mundos de poder. Pensamiento religioso y práctica política en África*, Barcelona, Bellaterra.
- FARRÉ, A., 2006, «El debate sobre el reconocimiento de las autoridades llamadas tradicionales en Mozambique», *Nova Africa* n° 18, 75-86.
- 2007a, «De territorios, culturas y personas: ¿Qué tienen las llamadas autoridades tradicionales que explique su actual protagonismo en Mozambique?» in Iniesta, Ferran (coord.), *La frontera ambigua. Tradición y democracia en África*, Barcelona, Ed. Bellaterra, pp. 359-380.
- 2007b, «Yoweri Museveni y las fracturas sociales heredadas. Reinos y ejércitos en la formación de la Uganda actual», *Studia Africana* n° 18, Barcelona, CEA-ARDA, 89-97.
- 2008, «Vínculos de sangre e estruturas de papel. Ritos e território na história de Quêmes», *Análise Social* 187, vol. XLIII, Lisboa, ICS, pp. 393-418.
- FLORENCIO, F., 2008, «Autoridades tradicionais vaNdau de Moçambique: o regresso do indirect rule ou uma espécie de neo-indirect rule?», *Análise Social*, Vol. XLIII (2º trim.) n°187, Lisboa, ICS, pp. 369-392.
- INIESTA, F., 1992, *Bajo la cruz del sur. Religión, comercio y guerra en*

- el canal de Mozambique, circa 900-1800*, Barcelona, Sendai.
- KAKULE M. & K. KAMBALUME, 2002, *Identité Culturelle dans la Dynamique du Développement Communautaire*, Louvaine-La-Neuve, Academia Bruylant, Université Catholique du Graben-Centre de Recherche Interdisciplinaire du Graben.
- KARLSTRÖM, M., 2004, «Modernity and Its Aspirants. Moral Community and Developmental Eutopianism in Buganda», in *Current Anthropology* 45/5, 595-611.
- GUHA, R., 2002, *Las voces de la historia. Y otros estudios subalternos*, Barcelona, Crítica.
- MBEMBE, A., 1991, «Domaines de la Nuit et Autorité Onirique dans le Maquis du Sud-Cameroun (1955-58)», *Journal of African History* 31/1, 89-121.
- MÉDARD, H. 1994, «Le succès du christianisme en Ouganda (1875-1962)», in PRUNIER, G.; CALAS, B. (dirs.), *L'Ouganda contemporain*, Paris-Nairobi, Karthala-IFRA, 221-239.
- 2003, «La légitimité au-delà des échecs. La force du mythe d'un roi nourricier et protecteur au Buganda (Ouganda)» in PERROT, C.H.; FAUVILLE-AYMAR, F.X. (dirs.), *Les retour des rois. Les autorités traditionnelles et l'Etat en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 361-380.
- MUKYALA-MUKIKA, R., 2000, «Traditional leaders in the decentralisation process: civil society, indigenous populist institutions and implications for political reform in Uganda», in KWAA-PRAH, K; AHMED, A.G.M., (eds), *Africa in transformation. Politic and economic transformations and socioeconomic development responses in Uganda*, Addis Ababa, OSSREA, Vol II: *Political and economic reforms, transformations and gender issues*, 63-82.
- TOMÁS, J., 2005, «La parole de paix n'a jamais tort». La paix et la tradition dans le royaume d'Oussouye», *Revue Canadienne des Etudes Africaines*, Numéro spécial Contested Casamance/Discordante Casamance, Volume 39, 414-441.
- 2007a, «Los "fetiches" joola, la revuelta casamancesa y el estado senegalés. Notas sobre la dinámica de un sistema sociopolítico y religioso tradicional a principios del siglo XXI», in INIESTA, Ferran (coord.), *La frontera ambigua. Tradición y democracia en África*, Barcelona, Ed. Bellaterra, pp. 311-328.
- 2007b, «"kata elimay?" (els de la foscor?). Notes etnohistòriques sobre la dialèctica entre religió tradicional, catolicisme, identitat joola i nacionalisme casamancès en un reialme de la Baixa Casamance», *Studia Africana* n° 18, Barcelona, CEA-ARDA, 15-30.
- UNITED NATIONS-Integrated Regional Information Networks (UN-IRIN), «Swaziland: Bomb Blasts Kill Two», Link: <http://allafrica.com/stories/200809230039.html>, Posted on 23 Setember 2008.