

Patrick Chabal

África: la política de sufrir y reír

oozebap

(Introducción al libro *África la política de sufrir y reír* – www.oozebap.org)

Índice

Prólogo, 11

Introducción, 17

LOS USOS DE LA TEORÍA POLÍTICA

LA CUESTIÓN DE LA CAPACIDAD

LA INTERPRETACIÓN DE LA POLÍTICA POSTCOLONIAL

1. La política de ser, 45

ORIGEN

IDENTIDAD

UBICACIÓN

2. La política de pertenecer, 69

PARENTESCO

RECIPROCIDAD

EXTRANJERO

3. La política de creer, 97
MORALIDAD
RACIONALIDAD
CAPACIDAD
4. La política de participar, 123
SUJETO
CLIENTE
CIUDADANO
5. La política del esfuerzo, 149
TRABAJO
COMERCIO
RENTA
6. La política de sobrevivir, 175
INFORMALIZACIÓN
REDES
MIGRACIÓN
7. La política de sufrir, 203
VIOLENCIA
CONFLICTO
ENFERMEDAD

Conclusión, 231
LO UNIVERSAL Y LO LOCAL
LA CUESTIÓN DE LA GENERALIZACIÓN
LA TRAMPA DEL ESENCIALISMO

Bibliografía, 249

Introducción

El propósito de escribir una teoría política de África se enfrenta, inmediatamente, a dos cuestiones complejas. La primera es qué significa una teoría política sobre cualquier región. La segunda está asociada al hecho de que esta región del planeta sea África. Trataré ambos asuntos de forma sistemática a través de los capítulos de este libro, pero primero voy a empezar con un breve debate general.

Por muy placentero que resulte creer que estas cuestiones pueden responderse de un modo consensual, en verdad el estudio de la política africana es profundamente polémico. Esto no sólo se debe a que no existe un acuerdo sobre lo que deberían constituir los aspectos clave que necesitan responderse, sino también, y quizá ante todo, porque los análisis políticos del continente despiertan intensas emociones que suelen guardar poca relación con la materia tratada. Por algún extraño motivo, el estudio de África suele considerarse excepcional y diferente, un aspecto necesario de afrontar como es debido desde el principio.

Por ahora, quiero subrayar que es imposible discutir sobre política africana sin adentrarse en el dificultoso terreno de las consideraciones normativas y personales. Africanos y africanistas suelen permanecer encerrados en un mundo de disputas con adversarios imaginarios, donde los asuntos fundamentales están ligados a argumentos sobre el

punto de vista, el origen, la autoridad y la subjetividad. Como resultado, los debates sobre análisis, teoría e interpretación también lo son sobre la validez, e incluso la legitimidad, de las palabras pronunciadas por quienes estudian el continente. Lógicamente, esto es inherente en el estudio del «otro» –como bien saben los antropólogos–. Aun así, no sería sincero ignorar que se trata de una cuestión particularmente persistente cuando hablamos de África. Pasemos a los dos interrogantes planteados anteriormente: (i) ¿qué significa ofrecer una teoría política de una región en particular del planeta? (ii) ¿cuáles son los problemas específicos asociados al estudio de África como región?

LOS USOS DE LA TEORÍA POLÍTICA

Responder a esta cuestión de forma constructiva requiere que identifiquemos dos problemas separados. Uno es si existe una agenda, en lo que respecta a *teoría* política, mejor situada para explicar la política en África. El otro es si podemos pensar en términos de teoría política de una *región* y, si así es, si resulta conveniente. Ambas son cuestiones complicadas y ciño mis reflexiones sólo a los aspectos relevantes de este libro. Mi punto de vista, de principio a fin, es decididamente «pragmático»: priorizo aquello que me sirve para la comprensión por encima de la ambición teórica. O, en otras palabras, la teoría sólo se utiliza donde sirve con claridad al propósito de ofrecer una explicación de la política africana que resulte esclarecedora. Por consiguiente, mi objetivo no es construir *una* teoría política de África, sino intentar teorizar la política africana –esto es, implicarme en los debates teóricos que proporcionen un valor añadido a nuestra comprensión de cómo se

ejerce el poder en el continente—. Aquí, son de particular importancia las cuestiones de si las ideas preponderantes de la teoría son etnocéntricas y si las actuales teorías de la política comparativa son adecuadas para el estudio de África.

En principio, no hay motivo para asegurar que la «teoría» es etnocéntrica si la definición de esta es general, como organización sistemática de conocimiento. Sin embargo, esta aproximación es demasiado simple. La teoría no se apoya en el vacío; se construye en contextos históricamente enmarcados y se aplica de modos específicos. Asimismo, el significado de teoría resulta problemático porque implica una forma particular de «explicar» que deriva de una tradición occidental de racionalidad y esfuerzo científico originada en la Ilustración. A largo plazo, será necesario redefinir nuestra aproximación a lo que se supone que implica la teoría de una manera tan radical que invalide gran parte del actual trabajo académico¹.

Por ahora, quiero señalar que las ciencias sociales del presente asumen que el concepto de teoría generalmente conlleva una particular serie de causalidades articuladas, en especial asociadas a asuntos de desarrollo y progreso. Por consiguiente, entrar en el debate sobre «una teoría política de África» implica, necesariamente, aceptar la cuestión de la política comparativa —y esto por dos razones—. Una es que la teoría política moderna, tal y como se practica en los departamentos universitarios de Occidente, suele entenderse como un intento de conceptualizar la evolución de la política en las sociedades occidentales o como un estudio del pensamiento político occidental. La otra es que cualquier intento de desarrollar una teoría política que tenga sentido

¹ Como haré en mi próximo libro *Western Rationality after Post-Colonialism* (2012).

para otras sociedades es, necesariamente, un intento de comparar Occidente con el resto.

Las teorías políticas que son relevantes para el estudio del África postcolonial entran en categorías distintas, en gran parte cronológicas: desarrollo, marxista, dependencia, socialista, autóctona, neopatrimonial y democrática. Aunque sea una clasificación hasta cierto punto simplista, sin categorías delineadas con absoluta precisión (incluso en algunos casos llegan a solaparse), representan los principales marcos de análisis y debate desde que África se independizó. En otra parte ya he reflexionado en detalle sobre estas categorías², así que ahora me centraré en lo que implican como teorías políticas *de* África. Quiero destacar, en especial, las diferencias interpretativas y causales entre estas aproximaciones, así como las suposiciones que comparten.

Las teorías del desarrollo, del tipo que fueran, aceptaban dos claros supuestos: el primero, que existe *una* vía para el desarrollo (económico y político) seguida por todos los países, aunque sea de forma distinta; el segundo, que África se encuentra por detrás de esta vía, pero que con el tiempo la alcanzará. Por consiguiente, el papel de esta teoría era identificar aquellos factores que dificultaban o facilitaban dicho proceso, más fácil de conseguir tras las independencias. Intentaba valorar hasta qué punto los procesos políticos y económicos favorecían el desarrollo «natural» del continente tras liberarse del yugo colonial. Estas teorías, que debemos situar en el contexto de la Guerra Fría, eran pues teleológicas y descansaban en causalidades bien entendidas: el crecimiento económico facilitaría un tipo de cambio sociopolítico que, a su vez, permitiría la emergencia gradual de unas políticas más democráticas.

² Chabal, 1994, Parte I.

Las teorías marxistas (o neomarxistas) y de dependencia pueden considerarse como el espejo de las teorías del desarrollo, en el sentido que también eran teleológicas y ofrecían igualmente unos vínculos causales claros. Mientras las primeras veían en la propagación del capitalismo y la rivalidad política el patrón para el «desarrollo», las otras consideraban el socialismo y el partido único como portadores de «progreso». Sin embargo, esta gran iglesia se dividía entre quienes creían que la solidaridad internacional socialista era necesaria y quienes afirmaban que la autosuficiencia socialista era la solución. De este modo, algunos adelantaban la necesidad de una mayor penetración capitalista en las economías africanas mientras otros defendían, en cambio, un plan de desarrollo económico nacional que cortara la dependencia en el mercado mundial y, así, romper con el círculo vicioso que comportaba el subdesarrollo capitalista.

Por teorías «autóctonas» me refiero a las aproximaciones diversas, y no siempre compatibles, que surgen de una conceptualización local, y no global, de la política africana. Esto abarca desde el otrora influyente debate sobre el socialismo africano, hasta la reivindicación de un «auténtico» desarrollo africano, con los argumentos de que el partido único o una política sin partidos son lo más apropiado para África.

Estas teorías derivan, en parte, de una vasta escuela intelectual e histórica, que busca centrar las ciencias sociales y la historia en una perspectiva genuinamente africana. Se asocian a las afirmaciones de que África ocupa un lugar mucho más central en el desarrollo del mundo moderno de lo que admiten las teorías occidentales. También cuestionan la validez universal de la ecuación entre modernización y occidentalización.

De forma breve, me gustaría hablar de los orígenes y la relevancia de estas teorías «autéctonas». Remontándonos al panafricanismo y la Negritud, en África ha existido una sólida visión de lo que diferencia al continente. Senghor, aunque posteriormente fuera fustigado por su visión esencialista de los africanos, puso de manifiesto en sus escritos aspectos de la cultura y el arte africanos que todavía resuenan. Aunque en su práctica política resultó muy convencional, no podemos negar que fue capaz de combinar, con eficacia, el compromiso con la idea moderna del desarrollo económico junto a una astuta comprensión de los factores locales, importantes para el éxito político en Senegal. Su argumento es interesante porque se articuló con ese espíritu, si bien la Negritud no logró engendrar descendencia teórica.

No obstante, encontramos ecos actuales del argumento sobre las especificidades africanas. La opinión de Museveni sobre que el continente debe prohibir la política partidista no es casual. Se basa en el argumento, bien fundamentado, de que en las circunstancias actuales la política multipartidista será canalizada, inevitablemente, a través del conflicto étnico, con el consiguiente agravio. Esta teoría política de África rechaza la premisa de que el desarrollo político debe seguir, necesariamente, el modelo contemporáneo occidental. Asimismo, la actual insistencia del régimen de Etiopía para organizar la representación política bajo una base étnica deriva de la idea de organización «natural» de la población en el África actual –aunque, como indica Museveni, también puede verse como una propuesta interesada–. De manera más general, existe una escuela de pensamiento que argumenta que la etnicidad en África es más que una mera reliquia del pasado. Palpita en el corazón de las realidades cotidianas de la

moralidad, la responsabilidad y la representación y, como tal, necesita fundamentar cualquier teoría política realista sobre el continente³.

Bajo las teorías neopatrimoniales incluyo un amplio repertorio de perspectivas, aunque comparten la visión de que la conceptualización de los factores locales resulta básica para la comprensión de la política africana. Aquí encontramos dos puntos de partida contrastados. Uno considera que lo más importante es el peso de los patrones universales de desarrollo aplicados a África. El otro cree que los elementos socio-económicos y culturales autóctonos determinan la influencia con la que se ejerce el poder en África. Lógicamente, son diferencias fundamentales que no debemos descartar, pero me interesa cómo ambas convergen en su análisis de la política contemporánea africana, por ejemplo en su discusión sobre el Estado. La primera teoría argumenta que el trasplante del Estado occidental no ha logrado enraizarse, lo que implica que se trata de un modelo erróneo. La otra alega que el Estado africano necesariamente refleja el carácter patrimonial de la política local. El resultado no varía: el Estado no es institucionalmente funcional.

La teoría democrática, prácticamente hegemónica hoy en día, se remonta a una clara visión desarrollista que guarda semejanza con los primeros modelos de modernización. Basada en una visión de la democracia liberal como único modelo viable de la política moderna, esta teoría interpreta el actual auge de las elecciones multipartidistas en África como la primera etapa de una ineludible marcha hacia la democratización. Anclada en las ideas institucionalistas del cambio político, se basa en las suposiciones de que la práctica de elecciones democráticas desembocará, finalmente, en el surgimiento de una «cultura» política democrática. Como las anteriores teorías democráticas, es

³ Lonsdale, 1995, 2003.

universalista, teleológica y descansa en una noción de la modernización que es una variante de la occidentalización.

No voy a valorar hasta qué punto estas variadas teorías son etnocéntricas, pues el propio libro proporciona elementos necesarios para una apreciación de cuán justificado o relevante es este asunto. En cambio, quiero observar de cerca la noción de capacidad, que hoy en día se ha convertido en uno de los planteamientos más influyentes en los análisis políticos de África.

LA CUESTIÓN DE LA CAPACIDAD

¿Por qué la noción de capacidad ha adquirido un lugar tan destacado en el actual discurso de las ciencias sociales sobre África? ¿Qué significa capacidad en cualquier acontecimiento o, quizá de forma más concreta, cómo nos ayuda el concepto a comprender mejor las realidades africanas de este siglo XXI? ¿Cuáles son, si es que existen, las conexiones entre centrarse en la capacidad y el actual orden internacional, el cual se considera, habitualmente, perjudicial para África?

La capacidad suele entenderse como una acción social directa, significativa, intencional e introspectiva. Surge de un largo debate sobre la respectiva importancia de la estructura y la acción individual en el cambio social. Este debate tiene sus raíces en dos genealogías distintas. La primera está asociada a la cantidad de cambios que experimentaron las ciencias sociales desde la década de 1960. La segunda se vincula a la situación en constante evolución de África, que la mayoría de analistas define hoy en términos del impacto de la globalización en el continente. El dominio, tras la Segunda Guerra Mundial, de las

perspectivas marxistas, neomarxistas, teleológicas o estructuralistas en el estudio de la sociedad empezaron a cuestionarse en los años sesenta. Sin embargo, no fue hasta una década después que se rebatió su supremacía. Foucault y Habermas, cada cual desde su puesto epistemológico particular, iniciaron un número de críticas que, finalmente, cambiaron el rostro de las ciencias sociales. Estos cambios empezaron a influenciar la manera en que los africanistas enfocaban su trabajo.

Al menos hubo dos cambios en la historia y en las ciencias sociales cuyo impacto afectó profundamente a la cuestión de la capacidad. Por un lado, el auge de la historia cultural y el giro lingüístico comportaron la revaloración de la historiografía. Esto ha abierto una gran transformación en la «teoría» de la historia, en particular en áreas como el feminismo y los estudios postcoloniales. Por otro, las propias ciencias sociales han experimentado un doble cambio: los giros históricos y lingüísticos. Estos han traído una concentración en la subjetividad, el discurso y la deconstrucción. Este desafío al estructuralismo y a la teleología, en la historia y en las ciencias sociales, realzan de nuevo la cuestión de la capacidad, así como el problema de la causalidad.

La salida del determinante estructural de la acción social requirió tiempo y se elaboró de forma dispar. En lo que respecta a los estudios africanos, las décadas de 1960 y 1970 supusieron un periodo donde las teorías de desarrollo (económico y político) se combinaron para sugerir que la instauración de estructuras correctas y la ejecución de políticas efectivas comportarían progreso. El desacuerdo radicaba en cuál era el método más poderoso para la modernización, si el capitalista o el socialista. De un signo u otro, estas teorías daban por sentado que la capacidad se veía directamente condicionada por las restricciones económicas, políticas y sociales de cada sociedad en particular y también

del orden económico global. La cuestión, por lo tanto, no era si una capacidad diferente conllevaría resultados diferentes, sino cómo esta podía aplicarse mejor para la acción social en el marco estructural que determinaba el catálogo de las opciones posibles. Así, la capacidad estaba subordinada a la estructura en el contexto de una comprensión de la causalidad histórica apenas cuestionada.

Aunque la salida de este marco conceptual empezó a tomar impulso en los años sesenta, la particular situación de África impidió este giro hasta dos décadas más tarde. Si el surgimiento gradual de un discurso sobre la capacidad oculta cualquier ruptura epistemológica clara, es importante emplazar el debate en algún contexto histórico. De hecho, la caída del Muro de Berlín, sumado al colapso del comunismo en la Unión Soviética y la Europa del Este, contribuyó al auge de la subjetividad y de la capacidad en los análisis de la acción social y política. Por ejemplo, el moderno resurgimiento de la sociedad civil, como entidad social con decisiva influencia en la transformación política, procede de un análisis de las transiciones de la Europa del Este hacia la democracia que reivindica con orgullo el lugar de la capacidad.

El contexto postcomunista alentó el florecimiento de teorías modernizadoras, que situaban el fuerte individualismo de la democracia liberal y el decisivo papel del mercado en el corazón del cambio político y económico —en África y en el resto del mundo—. Es desde aquí que la democratización inundó el continente africano y se empezaron a redefinir los términos del debate sobre desarrollo. De este modo, la capacidad es el vínculo entre democracia y mercado, donde ambos privilegian un análisis de la sociedad en términos del empoderado individuo dotado de derechos sociales, políticos y económicos.

Mientras el doble discurso de la democracia y el mercado iban en aumento, la situación de África fue de extrema crisis económica y política. A su vez, el fin de la Guerra Fría y la preocupación en Occidente por la evolución de los ex Estados comunistas dificultaron todavía más que los países africanos obtuvieran la ayuda de la que dependía su supervivencia. Empezó a verse un replanteamiento fundamental del aprieto africano. También empezó a cambiar el discurso sobre África.

El reconocimiento del limitado éxito (o directo fracaso) del «paternalismo» benigno que había presidido la imposición de los programas de ajuste estructural –donde se pensaba que los gobiernos africanos debían aprender a gestionar su economía con miras al desarrollo– estaba asociado a una nueva visión de la capacidad africana. Esta tenía sus orígenes en dos procesos separados, aunque claramente interrelacionados. Uno era el alcance de la movilización social que desató las revueltas contra el Estado de partido único y asentó la política competitiva en la mayoría de países africanos. Esto destacó también los poderosos efectos de la «sociedad civil» como elemento clave para el cambio, así como el potencial de una transición positiva imprescindible para la democracia. El otro proceso fue la comprobación de que existía una gran cantidad de actividades sociales, económicas y políticas que demostraba la habilidad de los africanos para sobrevivir a las catastróficas condiciones bajo las que se les obligaba a permanecer. Este extraordinario dinamismo e ingenio sugerían que, una vez desaparecida la pesada interferencia del Estado, habría margen para el progreso desarrollista genuino.

Por consiguiente, desde principios de la década de 1990, surgió un discurso de doble filo sobre la capacidad. Uno coherente con la nueva

ideología de la ayuda para apoyar a la sociedad civil a nivel local –un papel recaído en las ONG (extranjeras y autóctonas) o en las organizaciones de la sociedad civil–. El otro pensaba que el desarrollo necesitaba el esfuerzo combinado de los individuos: la inventiva informal debía ser canalizada hacia unas actividades productivas formales que sostendrían el crecimiento económico. Esta visión, en gran parte extranjera, de la nueva África se reforzó con el discurso de los políticos africanos, que ahora criticaban los errores del modelo de desarrollo del Estado de partido único y prometían facilitar tanto la reforma política como las políticas favorables al mercado.

El nuevo discurso sobre África quedó sellado en los dos documentos clave a la vuelta del siglo: el NEPAD y los Objetivos de Desarrollo del Milenio –uno espejo del otro–. El mensaje era claro: ayúdate a ti mismo y el mundo te ayudará. La nueva administración se predicaba sobre la fuerza de la capacidad: la acción africana, con la ayuda del mundo, traería una mayor responsabilidad política, más desarrollo y una reducción de la pobreza. La cumbre del G8 en 2005 selló este pacto con África.

Otra poderosa tendencia en la genealogía del discurso sobre la capacidad ha sido la necesidad, tanto de africanos como de africanistas, de frenar el clima de afropesimismo, que descendió en el continente en los años ochenta y que ha crecido desde entonces. Muchos deseaban salir de la perspectiva de África como víctima y priorizaron con orgullo la iniciativa africana. Se trata de un intento deliberado de refutar las opiniones que señalan los elementos estructurales de las sociedades africanas, en especial el neopatrimonialismo, como los principales factores de la crisis actual. Esta apuesta por la capacidad se centra en lo que se ha logrado, en lugar de lo que ha fracasado, y destaca las formas

locales en que los actores africanos han resistido la carga de un Estado débil o colapsado sumado a las presiones de la globalización. Centrar la atención en la capacidad cambia las cuestiones que nos planteamos sobre las sociedades africanas.

Esta aproximación a la idea de capacidad indica los límites de gran parte de las ciencias sociales africanistas. Sostiene que los actuales paradigmas para explicar el África contemporánea han fracasado, pues la sitúan en un eterno círculo vicioso de impotencia. Por consiguiente, es necesario proporcionar un marco analítico justo con los procesos del cambio social que *realmente* suceden hoy en día en África. La capacidad se ha convertido ahora en un poderoso concepto, que no sólo nutre los círculos académicos, sino con inmediatas consecuencias para el continente. Tal vez se encuentre en el proceso de convertirse en la nueva ortodoxia.

Sin embargo, una mirada atenta al concepto de capacidad en África nos muestra una ambigüedad fundamental. Por un lado, la noción ha surgido de unos cambios epistemológicos en las ciencias sociales, reflejando en primer lugar a las sociedades occidentales, no africanas. Por otro, se plantea como una categoría de análisis para el contexto local africano. Aunque la palabra utilizada sea la misma, acarrea diferentes implicaciones. La primera reconoce que, en las sociedades «modernas», el individuo es más libre que en las «tradicionales». La «modernidad» sería la mejor de las posibilidades para la acción social y política individual –aunque dicha libertad conlleve el peligro de la alienación–. La segunda señala la capacidad de los africanos para adaptarse, y procesar, la modernidad para sus propios objetivos y a su manera. Por consiguiente, procede de lo que suele rechazarse como «tradición».

Lógicamente, se reconoce que esta ausencia de recursos y oportunidades influencia el modo en que los hombres y mujeres de África se desenvuelven en el entorno donde viven. También se admite que las sociedades africanas no están atomizadas de forma que prioricen la intención, el propósito y la autonomía del individuo en la acción social. Pese a todas estas reservas, sin embargo, la idea de capacidad se ha establecido en los análisis africanistas sociales y políticos. Es como si el conjuro de la capacidad finalmente creara un firme sentido de las potencialidades individuales en el África actual. Pero, ¿cuán útil es el concepto en el contexto africano? Responderé a esta cuestión desde dos ángulos. El primero es extraer con cuidado los modos en que nos obliga a formular diferentes preguntas sobre aquello que ocurre en el continente. El segundo es analizar hasta qué punto, como espejo del afropesimismo, está inevitablemente asociado a las causalidades que busca eliminar.

Es indudable que concentrarnos en las fuerzas de la capacidad nos lleva a (re)considerar las principales cuestiones que hemos formulado desde las independencias. En lugar de plantear por qué África *no* se ha desarrollado, se nos emplaza a considerar los extraordinarios modos de cómo se han adaptado rápidamente los africanos a las cambiantes circunstancias internacionales. Desde el contexto de la década de 1960, cuando la Guerra Fría se encontraba en su punto álgido y las potencias coloniales todavía conservaban una fuerte influencia en sus ex territorios, hasta el actual mundo globalizado, donde se han acelerado los flujos económicos, comerciales y de comunicación, la situación de África ha evolucionado enormemente. La concentración en los ajustes que han tenido que realizar los africanos para adaptarse a estas influencias globales saca a la luz la habilidad, tanto de los gobernantes como

de la población, de aprovechar las oportunidades disponibles y hacerlas progresar para su provecho. Unos cuantos ejemplos bastarán.

La agilidad demostrada por los gobiernos africanos en maximizar los recursos transferidos en entornos radicalmente diferentes como la Guerra Fría, los ajustes estructurales y, hoy, la rápida globalización es realmente impresionante. Del mismo modo, la velocidad en que los africanos han desarrollado el discurso y los instrumentos de la democracia para forzar una mayor responsabilidad de sus gobernantes es remarcable. En otro plano, la facilidad en que los africanos se han adaptado a la propagación de la telefonía móvil e internet para propiciar el comercio y la migración es sorprendente. En la misma línea, las llamadas economías informales han prosperado dentro y más allá del continente. Finalmente, el rápido desarrollo de ONG locales, así como la creciente organización e intervención de las organizaciones civiles, demuestra el potencial de estos movimientos «de base» a la hora de influir en política.

Centrar la atención en aquello que ha contribuido a los importantes cambios políticos, sociales y económicos de la última década obliga a replantear los instrumentos clave utilizados para explicar estos acontecimientos y procesos. Nos obliga a revisar cualquier noción general de causalidad que demos por sentado por encontrarse en marcos conceptuales o teóricos previos. Sin embargo, también hay otra cara de la moneda en el asunto de la capacidad, que voy a plantear ahora. Que la fijación en la capacidad suela ser un argumento diseñado para refutar el afropesimismo ¿es analíticamente relevante? Desde este ángulo, me parece que reivindicar la capacidad surge de dos aspectos separados, aunque complementarios, de una aproximación particular a África. Uno es la conciencia profunda y real, contraria a las expectativas de la

primera etapa tras las independencias, de que el continente no ha podido desarrollarse. Por mucho que parezca evidente, la situación requiere una explicación. El otro es la confirmación de que la globalización, considerada en gran medida el factor clave de las actuales relaciones mundiales, resulta perjudicial para África –haciendo todavía menos probable el desarrollo del continente–. Trataré cómo estos dos puntos interactúan en la construcción de los discursos en torno a la capacidad.

Las explicaciones sobre la presente situación de África entran en dos categorías muy desiguales. Una culpa los factores históricos, del entorno o estructurales, que van desde el neocolonialismo a la característica de las exportaciones desde el continente. Hoy en día, la principal área de preocupación es el efecto de la globalización en el mercado mundial. Todas estas explicaciones comparten el énfasis en aquellas condiciones que afectan a África y que quedan fuera del control local. África está donde está porque sufre una inusual y cruel combinación de impedimentos. No quiero evaluar el relativo mérito de dichos factores, todos ellos importantes, sino destacar el modo en que enfatizan causas que van *más allá* de la capacidad: África es la víctima de las circunstancias. Así, estos discursos señalan la impotencia de quienes están condenados a vivir en esta parte del mundo.

La otra explicación, que señala factores políticos, evoca en cambio procesos y acontecimientos que, en gran medida, están enraizados localmente. Sin negar ninguna de estas cuestiones relacionadas con la «extraversión» fundamental del continente, quienes defienden la concentración en la política de África como principal causa de su crisis se preguntan sobre la naturaleza de la responsabilidad. Bien si hablan de neopatrimonialismo o enfatizan otras prácticas políticas, señalan que

los sistemas políticos africanos no han podido proporcionar un entorno donde sea posible el florecimiento de actividades económicas productivas. Esta segunda línea de ataque, enfatizando como hace la responsabilidad de las élites políticas, puede desembocar en dos interpretaciones divergentes de la política en África.

Una propone que la presente condición de los Estados africanos es el resultado de unos procesos históricos en un contexto local –lo que en ocasiones se denomina la historización del Estado–. El argumento es que el trasplante del Estado colonial a un entorno desfavorable y el desarrollo histórico del Estado en el contexto postcolonial ha desembocado en un sistema político que sólo sirve a los intereses de las élites. Otra interpretación es que el actual abandono del Estado en África es el resultado de la política «tradicional» en el contexto moderno de un continente que se sustenta por la ayuda externa. Es la asistencia extranjera la que posibilita que las élites políticas utilicen el Estado de este modo patrimonial y se mantengan así en el poder.

Aunque la explicación estándar de los negligentes efectos del comportamiento de la élite destaca la codicia y la falta de honestidad de esta, ambas interpretaciones aseguran que el problema es inherente a un sistema político muy adverso al desarrollo. Las dos están de acuerdo en que el problema radica en una falta de responsabilidad real, pero sus diagnósticos difieren cuando se trata de la capacidad. La primera implica que el carácter de la política en África es la importación de un Estado extranjero que no encaja con las condiciones locales, y que dicha inadaptación ha posibilitado el abuso de poder. En esta explicación, África continúa siendo la víctima de una intrusión foránea. La segunda sugiere que es la transformación de las «tradiciones» políticas, en el contexto postcolonial, el epicentro del problema. Aquí,

la responsabilidad recae, de forma más directa, en las élites que han elaborado un sistema político que les permite abusar de las formas patrimoniales de responsabilidad.

Y es esta segunda interpretación la que suele asociarse con el afropesimismo *porque* implica que el problema se basa en la adaptación singular de formas africanas «tradicionales» de relación social y política en el mundo moderno. Inevitablemente, la afirmación de que los principales fundamentos sociopolíticos y culturales de las sociedades africanas deberían tener el mayor impacto en la actual crisis se considera como un argumento de que el continente está *condenado* a no conseguir resolver sus problemas. Con facilidad, se convierte en la opinión de que la crisis es inevitable e intratable, lo que implica la falta de capacidad de los africanos –bajo el yugo de sus propias instituciones y tradiciones–. En definitiva, el discurso sobre la capacidad es, en gran parte, un intento de combatir las siniestras causalidades de lo que se denomina afropesimismo.

Si bien es razonable que los africanistas intenten comprender cómo los africanos se adaptan y avanzan en el mundo moderno –de hecho, cómo se familiarizan con la modernidad–, resulta importante tener en mente que este tipo de aproximación normativa está sujeta a riesgos analíticos. Obviamente, no pretendo condenar el énfasis tan útil y audaz dado a las múltiples formas en que los africanos afrontan los dolorosos golpes de la modernización. Me limito a señalar que lo que subyace bajo el uso de la noción de capacidad es mucho más complicado de lo que parece a primera vista. Lejos de ser una conceptualización totalmente nueva, en realidad se trata de contar que los africanos afrontan las circunstancias adversas de una condición general donde, en verdad, el desarrollo no consta en la agenda.

Asimismo, un enfoque demasiado estricto en la capacidad también puede considerarse como una forma de eludir la historia «trágica» del continente, que el cantante nigeriano Fela Kuti llamó *sufrir y reír*. Es un argumento que, visto desde fuera, resulta difícil de comprender o de afrontar. Pero de esto quiero hablar en el presente libro –sin repetir, una vez más, que África es «víctima» de la historia, sino homenajeando la vida cotidiana de quienes luchan para mantener la dignidad humana frente a los abrumadores envistes–. El debate sobre la capacidad es, pues, una introducción natural a mi perspectiva del análisis de la política en el África contemporánea.

LA INTERPRETACIÓN DE LA POLÍTICA POSTCOLONIAL

El estudio de la política aborda el poder. Normalmente, empieza por las cosas tal y como se supone que deberían ser: individuos compitiendo por recursos en un marco socioeconómico. Pero quizá este sea el problema: queremos descubrir lo que ya sabemos, pues conservamos un sentido de cómo funciona el sistema político. Necesitamos llegar a la cuestión de la política desde un ángulo diferente –que permita una mirada distinta a lo que ocurre, pues es esa mirada, las preguntas que planteamos, lo que finalmente determina qué vemos–.

Me parece que en los estudios sobre África, nosotros, externos, queremos encontrar en el continente la confirmación de las teorías que empleamos de forma más rápida en los análisis de nuestras propias sociedades. Por supuesto, armados de buenas razones. Dada la historia de la relación entre África y Occidente, se ha vuelto necesario demostrar

que aplicamos las mismas normas, valores y teorías en el continente, no sea que lo «exoticemos». Sin embargo, la consecuencia de este estado de la cuestión ha sido la tendencia a priorizar la perspectiva por el contenido. El *cómo* por encima del *qué*.

En este libro quiero intentar salir de este punto de vista, por muy útil que resulte en generar conocimiento sobre África, para desarrollar así un marco de análisis que pueda aclararnos de otra manera. Esto no implica negar la validez de las teorías políticas actuales, o despreciar su éxito a la hora de ayudar a explicar la política en África. Simplemente, es un intento de pensar, de forma diferente, las viejas cuestiones, explorar la posibilidad de que existan otras vías de comprensión de las lógicas y las causas con las que nos enfrentamos; otros modos de darle sentido a lo que vemos.

No se trata de un ejercicio totalmente arbitrario, porque creo que uno de los principales impedimentos de nuestros análisis de la política africana es el filtro que empaña nuestra mirada —y que materializa nuestras suposiciones sobre el funcionamiento de la sociedad, la economía y la política—.

El mío no es un argumento para una perspectiva exclusiva y especialista de África. Tampoco es una reivindicación de conceptos y teorías derivados de lo local, basada en la afirmación de que la realidad del continente desafía cualquier clasificación. Ni mucho menos debe considerarse como el producto «esencializado» del imaginario occidental. Quiero intentar escribir sobre el África que se encuentra ante nuestros ojos⁴.

⁴ Soy consciente de que no existe un método objetivo para determinar, y acordar, qué está ante nuestros ojos. Lo mismo sucede con la noción de «empírico», que utilizo en esta Introducción. Son aspectos que trato en *Western Rationality after Post-Colonialism*.

Por consiguiente, este libro tiene su origen en el estudio empírico de las realidades que, con demasiada frecuencia, se sitúan bajo el techo de la «diferencia». La cuestión no es si África es «diferente» (de todos modos, ¿desde qué punto valoramos la diferencia?), sino más bien cómo las realidades de las vidas de quienes habitan allí afectan al funcionamiento de la política. Es un acercamiento igual de válido para África que para cualquier otra parte del mundo, y rehuye todo lo posible el sesgo particularista. Inmediatamente, surgen tres interrogantes –preguntas que son más pronunciadas en África que en otras zonas, no porque África sea *efectivamente* más diferente, sino porque *nosotros* tendemos a aproximarnos de forma diferente–.

La primera cuestión está relacionada con la validez de la mirada occidental sobre África. La segunda es en torno al legado académico colonial sobre el continente. La última gira alrededor de la justificación de generalizar un área geográfica tan enorme, con entornos y poblaciones tan diversas. Una por una, trataré de explicar por qué la respuesta a estos interrogantes se ha visto influenciada en profundidad por la idea de «diferencia». Esto también me lleva a hacer unos cuantos comentarios sobre la comparación.

Sobre la cuestión de la mirada occidental

A menudo con demasiado vigor, suele afirmarse que los occidentales están especialmente mal situados para comprender África. En gran parte, esto se asocia al legado colonial, del que hablaré luego. Pero también está relacionado con un argumento postcolonial dominante y poderoso: el principal legado de la Ilustración trajo el imperialismo y una teoría social que menosprecia al «otro» no occidental, en especial al africano. Asimismo, el pensamiento racial penetró en la intelectualidad

occidental desde el siglo XIX. Por consiguiente, no sólo el racismo ciega a los occidentales; es su principal teoría para conceptualizar la sociedad y la política. En efecto, es un sólido argumento, y quiero centrarme en lo que implica para el estudio de la política postcolonial en África.

Dejando a un lado la acusación más general de que los occidentales están obsesionados con las peculiaridades menos aceptables de la política y la sociedad africanas, quiero hablar de la cuestión de la teoría. Es una opinión muy extendida que las teorías políticas aplicadas al estudio del continente son inapropiadas o completamente distorsionadas. Lo que significa que los interesados en el estudio de la política africana emplean, inconscientemente, las teorías occidentales sin tener en consideración las bases históricas de dichas teorías o los motivos de por qué no son apropiadas para el continente. Esto es cierto en gran parte, como demostraremos en el libro, pero la cuestión es de si se trata de una perspectiva peculiarmente antiafricana.

Aquí los argumentos son menos evidentes. ¿Por qué las ciencias sociales estarían más en contra de África que del resto del mundo occidental? La respuesta, en lenguaje llano, es triple: racismo, superioridad cultural y colonialismo. Trataré de esta última en la próxima sección, así que déjenme hablar de las otras dos. Es una suposición habitual que, por motivos históricos, los occidentales son más racistas que otros, en especial con los africanos. En la superficie afloran buenos fundamentos para esta creencia, pero conlleva dos serias dificultades. La primera es que se ha demostrado que los no occidentales también son racistas, en particular con los africanos, como vemos en el prejuicio indio y chino, de larga tradición. La segunda es que el racismo occidental con los no africanos es, o puede ser, igual de fuerte, y parece

ser más una cuestión de circunstancias que del color de la piel: como lo ilustra el racismo francés con los argelinos o el alemán con los turcos.

La acusación de superioridad cultural también es complicado de negar, dada la magnitud de las suposiciones occidentales desde el siglo XVI y la arrogante violencia de su acción desde el XIX. Aún así, desgraciadamente, no queda tan claro que esta desagradable importancia de sí mismo sea, por completo, exclusiva de Occidente. De hecho, encontramos un generoso despliegue de superioridad y violencia «racista» en sociedades asiáticas como China, Japón e India. Por consiguiente, la cuestión de por qué otras sociedades se sienten superiores a África es más general de la que suele admitirse en los debates del postcolonialismo, con aspectos que deben ser tratados de forma separada⁵. El origen de esta situación es complejo pero, obviamente, está vinculado, al menos en parte, a la historia de las relaciones del continente africano con el resto del mundo, y no sólo con Europa, mucho antes del fatídico siglo XV. Por ejemplo, la historiografía de los contactos árabes y chinos revela, con claridad, la imagen del continente formada por estos.

Sobre el legado académico colonial

Se trata de un tema enorme, que merece una atención especial, y cuya importancia no podemos menospreciar. De algún modo, es incluso más extenso que la simple academia colonial, pues se podría argumentar que el principal desarrollo de la teoría social postilustrada se basa en una idea del «otro» muy conectada con la visión que Europa se formó de África, así como del resto del mundo «incivilizado», cuando empezó la «expansión». En este sentido, no cabe duda de que la visión

⁵ Abordados en Chabal y Daloz, 2006.

européa de sí misma como «civilizada» está totalmente asociada con la imagen que le proyectó África cuando entró en el terreno de la evolución y la causalidad del siglo XIX.

Para mi propósito, me interesa el significado más específico de una enorme literatura colonial que pasa por las explicaciones misioneras, la literatura exótica y la antropología –para no limitarme a las sospechas habituales–. Al reflexionar sobre ello, lo más interesante de esta cuestión son los contenidos reales de estos escritos por encima de su interpretación dentro y fuera de África. En efecto, los misioneros, los escritores de ficción y los antropólogos circularon por todo el mundo, no sólo por África, y su visión del «otro» exótico fue simplista, deliberada o distorsionada por igual. Muchas otras partes del planeta también fueron colonizadas por los europeos, quienes produjeron su propia academia para explicar y justificar sus acciones. Así pues, una vez más, el distintivo de estos escritos es que son *sobre* África. Pero, ¿por qué debería ser así?

El argumento central, me parece, se debe a que África es la parte del mundo donde los europeos proyectaron de forma más enérgica y caprichosa sus propios orgullos y prejuicios. Esto significa, entre otras razones, que es en África donde mostraron, de manera más clara, su visión de la humanidad, ensalzaron descaradamente su proyecto (misionero) colonial, desarrollaron hábilmente sus propias justificaciones para esclavizar y explotar al «otro», justificaron de forma más casuística el propio sentido de la superioridad racial y, hoy, se deleitan con la muestra más interesada de culpabilidad y arrepentimiento. Por estas y muchas otras razones es fácil encontrar erróneo el pensamiento producido en cada periodo, desde el pre al postcolonial. Pero aquí no es lo que más me interesa.

En efecto, el cuerpo de este pensamiento debe situarse en su contexto histórico apropiado y deconstruirse en consecuencia. Los primeros misioneros, ciertamente, se encontraban en África para salvar almas, *pero* debían haber pensado cuidadosamente sobre las personas a las que querían convertir y con las que convivían. Los pioneros de la antropología africana padecieron la falta de duda sobre sus métodos y, ciertamente, creían en la superioridad de Occidente, *pero* también produjeron explicaciones de primera sobre las sociedades en las que trabajaron. Misioneros y antropólogos hablaban idiomas locales, que es mucho más de lo que hoy en día pueden decir las ciencias sociales. Los escritores de relatos exóticos quizá estaban expiando más o menos oscuros pecados originales, algo que les forzaba a adentrarse en las «tinieblas», *pero* (como Conrad) narraron una realidad más oscura de lo que eran conscientes.

Sólo porque fueron productos de su época colonial no significa que no haya ningún mérito en su obra. Es un ejercicio menor fustigarlos por su falta de distancia de su mundo contemporáneo en lugar de leer sus trabajos desde nuestro marco actual. El ejercicio resulta mucho más gratificante si hacemos el esfuerzo de revisar los asuntos que les preocupaban para poder valorar hasta qué punto sus obras proporcionan un sentido a la perspectiva desde la que intentamos forjar nuestro análisis. La dificultad no reside en lanzar la piedra anticolonial, sino en determinar el alcance del valor de su obra, tanto de forma intrínseca como en términos de nuestro propio esfuerzo para conceptualizar la política en África. En este sentido, hay mucho que ganar si repasamos los archivos coloniales con una mente abierta. En cualquier caso, no perderemos nada.

Sobre la legitimidad de la generalización

No quiero hablar ahora de la cuestión de la generalización en sí, un tema al que regresaré en la Conclusión. Voy a plantear si resulta legítimo generalizar sobre el África contemporánea. El argumento en contra de este tipo de iniciativa es claro y directo: África, un continente de cincuenta y tres países independientes⁶, resulta demasiado variado y complejo para meterlo en un mismo saco. Y, en muchos sentidos, es cierto, en especial cuando se intenta expresar esta diversidad. Sin embargo, la cuestión no se centra en la complejidad del continente, sino en los fundamentos para analizarlo como conjunto con propósitos analíticos. Y, aquí, el tema se vuelve más sencillo.

Es habitual, y no por ello menos sensible, dividir el continente en cuatro zonas: el norte, el cuerno, África subsahariana y el sur. Estas divisiones, simplemente, prestan atención a las diferentes historias, sociedades y culturas de estas cuatro áreas sin que implique una jerarquía. Son una útil herramienta para la investigación. Este libro trata del África subsahariana. Pero, incluso aquí, encontramos un sólido argumento contra la generalización. ¿Entonces? El debate se centra en dos asuntos importantes: las sociedades locales son demasiado dispares para que las generalizaciones sobre sus dinámicas sean válidas; la diversidad de cada país es tan grande que hace insostenibles las comparaciones entre países. Son dos puntualizaciones correctas que aclaran las limitaciones de la generalización.

Sin embargo no se trata de si esta complejidad y diversidad local invalidan las comparaciones a través del África al sur del Sáhara mucho más que lo haría en cualquier otra parte del mundo. Hoy en día, nadie

⁶ Cincuenta y cuatro desde la incorporación a la lista, en julio de 2011, de la República de Sudán del Sur. [N. del T.]

cuestiona los estudios de la política europea o suramericana, aunque todos reconozcan las enormes diferencias entre países con grandes conglomeraciones. Tampoco nadie niega que existan colosales diferencias entre las diversas regiones de cada uno de estos países. ¿Por qué, entonces, África es diferente? Invalidar la generalización basándose en la diversidad significa rechazar la comparación. Lo importante es el carácter de las generalizaciones empleadas.

Por consiguiente, la cuestión real es la de justificar el tipo y el grado de generalización que se ha utilizado. No todas las generalizaciones son apropiadas, o incluso útiles, pero algunas nos permiten una comprensión más detallada de los aspectos locales. Una generalización que valga la pena, pues, se implicará en el estudio de lo local y será relevante para sostener su análisis. El valor no se obtiene tanto en lo abstracto, sino en el estudio de cuánto sentido cobra a nivel local. Si proporciona perspectiva o contribuye a una nueva mirada, entonces ha cumplido su objetivo. De otro modo, es de interés restringido. Las generalizaciones no son correctas o falsas en sí; sencillamente, son otro nivel de análisis de la realidad empírica local proyectada en un útil marco comparativo.

Los siete capítulos que conforman el cuerpo del libro se centran en lo que considero los momentos y asuntos fundamentales que marcan la existencia humana en el África contemporánea.

Los primeros tres –Ser, Pertenecer y Creer– ponen de manifiesto las dimensiones centrales de la vida, los pilares de la identidad y la sociabilidad. Los dos siguientes –Participar y Esfuerzo– abordan la cuestión de cómo los individuos gestionan las oportunidades económicas y

políticas, además de los obstáculos con los que deben lidiar. Los últimos dos capítulos –Sobrevivir y Sufrir– intentan concretar tanto las enormes dificultades a las que se enfrentan los africanos en su día a día, como los extraordinarios recursos que despliegan para superarlas.

Aunque los siete capítulos pueden leerse por separado, hay una fuerte línea argumental en el modo en que han sido escritos y relacionados. A su manera, reflejan el ciclo de la vida tal y como se experimenta actualmente en África. También trazan la creciente complejidad de las vidas de la manera en que transcurren, desde la consolidación de la identidad social a la búsqueda de recursos y estatus, todo ello afrontando los riesgos de una existencia material peligrosa y, con frecuencia, implacable. Espero que, de este modo, el libro no sólo aporte claridad analítica, sino también un sentido de la política en la vida de la mayoría del África actual. Es una muestra de agradecimiento y admiración por los hombres y mujeres que he conocido en un continente donde regreso con regularidad desde mi primera visita a principios de la década de 1970.