



¿Salud democrática, reconciliación o censura? Una polémica en Namibia y un parlamento a través del móvil

Reflexiones introductorias: ¿reconciliación social o ignominia? *Esto sucede aquí porque es África... ¿Los muertos negros valen menos? ¿Es que basta con pedir perdón?* Así critica, antes de conocer de primera mano los pormenores humanos del *ubuntu*, el combativo periodista afroamericano, imbuido de la lógica de los derechos individuales fundamentales, las numerosas amnistías concedidas a los esbirros del *apartheid* en Suráfrica durante las sesiones de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, mediante las cuales la sociedad sudafricana pretendía superar a mediados de los noventa tantas décadas de sangre y dolor. Está descrita en una escena del largometraje angloirlandés *In my country (Country of my skull)* (2004), dirigida por John Boorman, que aborda las llamadas «comisiones de la verdad» en el país de Mandela. Los procesos de reconciliación social son comunes en muchas sociedades africanas contemporáneas, tras los largos conflictos acarreados tanto por la herencia colonial directa como por los regímenes y economías neocoloniales, que continúan practicando las antiguas metrópolis con demasiada frecuencia.

La reconciliación social se presenta como de perentoria necesidad en contextos desestructurados por la guerra, la desigualdad y el cambio brusco de sistemas supervivenciales, como es la urbanización a gran escala frente al ámbito rural, y las transformaciones diversas que ello opera (Mamdani, 1998). A menudo estos procesos, también llamados de «resiliencia» social (Milando, 2006), ponen de manifiesto el debate –enconado, no pocas veces– entre tradiciones distintas que conviven hoy en África. Desde la reflexión teórica, se llama a estos debates «conflictos de interlegalidad» (De Sousa Santos, 2007; Meneses, 2007), en su versión de (des)encuentros entre las autoridades tradicionales africanas, y sus modos de resolver conflictos –por lo general tendentes a la restauración de la armonía social y la reinserción *cuasi* automática del victimario–, y las autoridades nacionales, políticas y jurídicas, emanadas directamente del derecho romano y anglosajón implantado desde las co-

lonias –y ratificado por la mayoría de las constituciones de las repúblicas africanas contemporáneas. Algunos ejemplos proverbiales de estos conflictos (o diálogos) de interlegalidad, los hallamos en la Suráfrica (y Namibia, parte de aquélla hasta 1989) *posapartheid*, con el pensamiento *ubuntu*, o en la Ruanda posgenocidio, con la *gacaca* (Espaliat Larson, 2005). Tanto el *ubuntu* como la *gacaca* constituyen tradicionales modos de pensar, actuar y hacer justicia basados en la interconexión social y que, en ambos casos, han servido para fomentar la reconciliación social tras conflictos muy graves, evitar guerras civiles y completar la dudosa e insuficiente justicia practicada por el Tribunal Internacional de La Haya, que no lograba ni de lejos dar solución a etnocidios o genocidios que enfrentaban no ya a *personas concretas contra personas concretas*, sino a grandes grupos sociales-raciales-étnicos entre sí.

A menudo se ha presentado esta cuestión de la reconciliación como de un fondo espiritual, contra su versión de índole más económica. Por ejemplo, en Suráfrica o en Namibia, donde el poder económico residía (y reside) en manos blancas y, por ello, muchos reconocen en la reconciliación el motivo para pretender acomodar, tras el brutal *apartheid*, a la sociedad blanca, y evitar así una fuga masiva de capitales (Winterfeldt, 2002). Frente a esta interpretación economicista y materialista, existe de facto un profundo sentido espiritual en la idea de reconciliación social, que puede verificarse claramente de modo crucial en el caso surafricano, y que bebe sin duda de las raíces antiguas del pensamiento africano.

Es evidente, también, que los procesos de reconciliación suscitan numerosos interrogantes y, a menudo, se ha de apelar, para comprenderlos, al *principio de racionalidad incompleta o limitada*.¹ Dicho de otro modo, la singular realidad de las numerosas amnistías, necesarias en los crímenes contra la humanidad por parte de un pueblo entero porque no se puede encarcelar a *todo un pueblo* (Espaliat Larson, 2005) genera a veces la pregunta sobre los límites legítimos de la reconciliación, y las fronteras que la ciudadanía encuentra en ésta. Al final, la apelación a una resolución urgente del conflicto, pese a que ésta no sea perfecta (*racionalidad incompleta*) se hace necesaria.

¿Qué piensa una ciudadanía *concreta* frente a un dilema *concreto* acerca de las políticas de la reconciliación y su posible alcance hoy? ¿Cuáles son estos límites percibidos por las diversas partes en contienda en una sociedad de posconflicto en vías de reconciliación? ¿Hallamos realmente una oposición entre lógicas y mundos distintos, entre el «perdón africano» y el «castigo occidental», o subyace en la base una búsqueda equivalente de justicia? Y, con todo, ¿qué conceptos de nacionalidad(es) acaban generándose en contextos sociales tan plurales, con tan variadas partes en conflicto (etnias, colores, «razas»...) disputándose el derecho a la legitimidad?

Son demasiados interrogantes para tratar de responderlos en este sucinto trabajo. Nos conformaremos, pues, con exponer las líneas principales de un caso singular sucedido recientemente en Namibia, para abstraer finalmente algunas reflexiones extrapolables a otros contextos propios de la globalización.

■ **Los hechos: Namibia, crímenes pasados y presentes**

En 2007 se suscitó un intenso debate popular en la República de Namibia que podría enmarcarse fácilmente, como decía, en el ámbito de los *conflictos ciudadanos* de las sociedades poscoloniales africanas. En agosto de dicho año, Phil Ya Nangoloh, director de la NSHR (Namibian Society of Human Rights), y sus colaboradores deciden presentar un dossier en el que se denuncia a Sam Nujoma,² junto a otras tres personas, ante el Tribunal Penal Internacional de crímenes contra la humanidad cometidos en la época *posterior* a la independencia en 1989. Namibia, para tratar de restañar pacíficamente las dolorosas heridas del *apartheid*, había procurado entonces una política de reconciliación nacional que concedía inmunidad –y, con ella, silencio, perdón, ¿olvido?– a toda persona que hubiera cometido crímenes *previos* a aquella independencia. La denuncia de Ya Nangoloh es inmediatamente declarada en televisión por el presidente Pohamba como frívola y carente de base (*Insight*, septiembre de 2007: 6), mientras que el portavoz de Nujoma describía las acusaciones como un intento de dañar la reputación del ex presidente.

Los crímenes de los que se denuncia a Sam Nujoma junto a algunos de sus acólitos son los de un conjunto de «desapariciones forzosas» perpetradas en las regiones de Ohangwena, Kavango y Caprivi entre 1994 y 2003. Por tanto, estos crímenes se hallarían fuera de la cobertura de la amnistía (*The Namibian*, 13 de septiembre de 2007: 1, 2). Una noticia en *Afrol News* del 10 de septiembre de 2008 menciona la investigación en curso sobre el descubrimiento de fosas comunes en que habría posiblemente hasta 16.000 civiles. Estas desapariciones muestran para Ya Nangoloh el alto nivel de *intolerancia etnopolítica [sic]* que prevalecía en Namibia desde la independencia.

La interpretación legal de la inmunidad concedida por la amnistía no es sencilla. La Amnesty Proclamation fue dictada en 1989 para evitar que cualquier persona fuera procesada por crímenes cometidos antes de la independencia. Como reclama la NSHR, dicha Proclamation no guarda relación alguna con las alusiones «de principios» a la reconciliación nacional en la Constitución namibia. Además, dicha apelación de inmunidad fue fruto del régimen del *apartheid* y no elegida democráticamente por el pueblo soberano namibio, como matiza la NSHR, con lo que su legitimidad o su interpretación hoy quedan en entredicho.

Amplios sectores de la sociedad namibia se elevaron en 2007 contra la iniciativa de Ya Nangoloh, considerándola una invectiva contra el espíritu de paz y reconciliación nacional, contra el debido respeto al padre de la nación, contra la legítima soberanía nacional, incluso contra el valor tradicional de la gerontocracia de *no cuestionar a los mayores* –Ya Nangoloh, aunque maduro, es más joven que Nujoma. También la Liga Joven de SWAPO,³ desde sus comandos de la Universidad, promovió protestas importantes contra la acción de Ya Nangoloh (*ibid.*: 6), denunciándolo como «mentiroso» y culpable de acusar sin derecho al «padre de la nación», presentado como «víctima» de todo el proceso.

Otros sectores de la población, sin embargo, defendían el derecho democrático de Ya Nangoloh de buscar la verdad en la memoria herida y de expresar su opinión hasta las últimas consecuencias. Dos «Namibias» se levantaron en «armas discursivas» frente a dos propuestas radicalmente distintas, que pusieron en tela de juicio muchos de los valores encontrados de los varios lenguajes que habla hoy la Namibia libre: la democracia, la tradición, los valores populares, los valores representativos, el pasado y los desafíos del presente...

Buena parte de este intenso debate popular se libró en una interesante página que el periódico más leído, *The Namibian*, dedicó a publicar sms enviados por la ciudadanía desde sus teléfonos móviles,⁴ que contenían en sus breves y coloquiales expresiones aquellas concepciones de fondo diferentes sobre la soberanía nacional. Presentaremos aquí un resumen de estos numerosos sms –seguidos con pasión, leídos y analizados durante mi trabajo de campo en la región–, para abstraer de ellos algunos de los debates cruciales en una joven sociedad democrática poscolonial y *posapartheid* como es Namibia, y lo que de ello podemos colegir para dilemas fundamentales de la reflexión filosófica contemporánea a una escala transnacional.

Resulta curioso recordar que ya en 1987, es decir, veinte años antes, Ya Nangoloh había denunciado la desaparición de detenidos (especialmente del SWAPO) de los que nadie supo dar cuenta. Y veinte años después, en 2007, Ya Nangoloh continúa denunciando la desaparición de detenidos de la que nadie, ni SWAPO ni el Tribunal Penal Internacional, sabe dar cuenta (*ibid.*). Veamos algunas otras coincidencias, cuando menos, *curiosas*.

En 2007 se denuncia la tortura y las muertes no explicadas en celdas policiales, achacadas a fuerzas de seguridad indisciplinadas y pobremente comandadas. En 1987, hallamos las mismas denuncias, aunque entonces contra la policía del *apartheid*. Hallamos similares críticas, y responsables análogos (agentes del *apartheid* / agentes estatales), de nuevo con veinte años de diferencia temporal y supuestamente una historia ya de democratización, en cuestiones como: hospitales y clínicas –servicios de salud en general– que no desarrollan bien su labor; problemas con la

industria minera; diferencias demasiado notables entre la educación primaria y secundaria de personas con recursos y personas sin recursos; prácticas racistas (en 1987, contra los negros; en 2007, contra los inmigrantes chinos o africanos refugiados); denuncias contra el control político que padece la Universidad (en 1987, por la *apartheid* blanco; en 2007, por SWAPO); etc.

No puede dejar de notarse el giro reaccionario –incluso verificado en acciones de censura– por parte del Gobierno namibio (es decir, el SWAPO) ante el asunto que tratamos: el Consejo Nacional aprobó una moción para una nueva ley que pretende regular tanto a la NSHR como a otros medios institucionales, a fin de debilitar la «controversia del ICC»⁵ (*ibid.*: 7).

■ Habla el pueblo: el parlamento «móvil»

Como se ha mencionado, el pueblo namibio tuvo una peculiar oportunidad de pronunciarse acerca de aquellos enconados debates a través de una página en el periódico más popular, *The Namibian*, que desde 2007 se destina a la publicación de mensajes de teléfono móvil enviados a tal efecto por los lectores. Durante los primeros meses intensos de polémica, esta página se halló a menudo copada por las referencias, de muy diversas índoles, a la disputa Nujoma-Ya Nangoloh. De todo ello podemos colegir, resumidamente, las ideas a continuación.

¿Salud democrática?

Numerosos mensajes hallados hacían referencia a la necesidad de una renovación política general en Namibia por el bien, precisamente, de su «salud democrática», necesidad para la que la denuncia de Ya Nangoloh ha constituido un acicate beneficioso, lejos de una afrenta. Se rechaza la constante referencia al pasado frente al olvido de las necesidades actuales del pueblo; se critica la supuesta inviolabilidad de los «gurús» [*sic*] del SWAPO y se valora, fundamentalmente, que organismos libres como la NSHR puedan cuestionar y poner sobre el tapete lo que consideren de interés público, frente a nociones personalistas del poder.

La concepción nacional –y, por ende, de la lealtad a la nación– que subyace a estos sms es democrática, dialogante y tendente a la política como *res publica*, gestión de la cosa pública que ha de correr por cuenta de toda la ciudadanía, y donde sólo ésta, como pueblo soberano, posee el derecho de juzgar y cuestionar, incluso a personas de rango. Estos testimonios no niegan el espíritu de la reconciliación; lo que rechazan es *que esta cuestión sea aplicable a la situación actual*, supuestamente de Estado de derecho, y donde los líderes políticos han de responder de sus acciones ante su electorado.

¿Reconciliación?

Un grupo numeroso de sms expresaba, sobre cualquier otro valor, una defensa sin ambages, paliativos o condiciones de Nujoma. A menudo denotaban argumentos tangenciales que, de un lado, apelaban a la reconciliación y, de otro, aducían que, si Nujoma era llevado al Tribunal Internacional, entonces los grandes «asesinos» [sic] y jefes del *apartheid* (los que mataron a Steve Biko, por ejemplo) o, incluso, los antiguos colonos alemanes o finlandeses, habrían de comparecer primero. El denominador común era la referencia al espíritu reconciliador, sin tomar en consideración el dato crucial de que los crímenes denunciados por Ya Nangoloh fueron presuntamente cometidos tras 1989, y ya, por tanto, en un Estado de derecho donde no puede hablarse, en propiedad, en los mismos términos, como insistían los anteriores sms.

Una persona, por ejemplo, solicitaba que el gran líder reconciliador por antonomasia, Nelson Mandela, mediara entre Nujoma y Nangoloh. Muchos otros referían a la obligada intangibilidad de Nujoma como héroe y padre nacional, al que se ha de respetar frente a todo. Hallamos incluso testimonios que aducían, a las claras, que el periódico *The Namibian* debería de «seleccionar» mejor los sms que publica, porque algunos *no son respetuosos* con Nujoma. Se opta, así, por defender incluso la censura en las críticas al líder, de lo que se deriva una concepción perversa, a mi entender, de la lealtad a la nación: criticar a Nujoma equivale a la alta traición a la patria. Estas personas se sintieron satisfechas cuando el presidente Pohamba declaró públicamente (*The Namibian*, 21 de agosto de 2007) que, quien no gustara de que el Gobierno estuviera protegiendo activamente a Nujoma, podía «hacer las maletas e irse», para lo que el propio Gobierno le proporcionaría gustosamente un billete de ida. Estas declaraciones superaron incluso la apariencia de censura, pisando el terreno de la amenaza pública e institucional, nada propia de un Estado de derecho.

Las visiones sobre la política y el Estado que subyacen al grupo de sms que hemos resumido aquí apelan a concepciones autoritarias y escasamente democráticas, de culto de la personalidad y negación, de una república soberana donde las libertades constitucionales resulten inviolables.

¿Censura

El otro gran grupo que puede abstraerse de los sms hallados hacía referencia a esta actitud negativa del Gobierno que, ante el cuestionamiento que –sanamente, como veíamos arriba– le plantea un sector de la población, reacciona practicando actitudes de obvia censura. Esta censura acaba convirtiendo la idea del perdón recon-

ciliatorio en, más bien, una suerte de mordaza, de imperativo del silencio para muchas personas descontentas. Además, se insiste en la idea de la *frontera* que marca la independencia de 1989: todo lo sucedido después asume otra categoría, así que, *¿por qué se mezclan dos políticas, dos realidades?* ¿Por qué el Gobierno namibio se ampara en una idea irrestricta e ilegítimamente extendida de la inmunidad? Además, en todo caso, y si Nujoma no tiene «nada que esconder» [*sic*], como afirman sus defensores, ¿qué teme del juicio del Tribunal Internacional?

Este tipo de testimonios, complementario al primero abstraído, posee en la base una concepción democrática de la política y hace énfasis en el deber ciudadano de la contestación. Por otro lado, incluso apelándose a la reconciliación, se expresa la necesidad perentoria de *conocer la verdad* para poder perdonar. Esta necesidad fue de hecho invocada como clave en los Tribunales de la Verdad surafricanos o ruandeses donde, de hecho, la amnistía sólo era concedida cuando el victimario, a menudo frente a su víctima o sus parientes, confesaba toda la verdad para que pudiera suceder la transacción sanadora –casi alquímica, desde el punto de vista espiritual– en la conciencia dolorida de las víctimas. Nada de esto sucedió en Namibia, probablemente por falta de recursos, pero es indudable que esta ausencia provoca que, allí, la reconciliación sea a menudo un proyecto inconcluso.

■ Reflexiones para concluir

Hoy en día el juicio que persiguió Ya Nangoloh todavía no se ha resuelto. El interés de traer a colación hoy aquí estas reflexiones no era tanto conocer los crímenes, de guerra o no, que efectivamente cometió Nujoma, o si el paladín de la NSHR mentía, sino poner sobre el tapete la importancia de la participación pública en un sistema democrático y la posibilidad de cuestionarlo, por los cauces legales, todo, llegado el caso. La inviolabilidad de tantos grandes líderes en África –ese culto de la personalidad de corte estalinista en versión austral– ha creado monstruos, como sabemos, que han destruido pueblos enteros (Sánchez Piñol, 2006). No es el caso de Nujoma, por fortuna, pero, como insisten tantos namibios, *si nada tiene que esconder, ¿qué es lo que teme?* En todo caso, cualquier pueblo soberano habría de tener el derecho, sin ser acusado de ingrato o traidor, de cuestionar a sus grandes líderes, si tiene buenos motivos para ello. Como decía uno de los sms,⁶ realmente brillante a mi entender: «La razón por la que la gente llega al extremo para defender a sus héroes es porque, si se demuestra que sus héroes son villanos, entonces se probaría también que ellos mismos son estúpidos» (*The Namibian*, 8 de septiembre de 2007: 3).

En mi opinión, sucedió constantemente, durante aquellos meses, una *confusión importante de términos*. El hecho perentorio es que los crímenes por los que denun-

cia Ya Nangoloh a Nujoma fueron cometidos después de 1989, y ello lo determina todo. Ello determina que no quepa hablar en ningún caso de política inmunizadora de reconciliación, porque Nujoma estaba ya actuando en un Estado de derecho, elegido como representante por el pueblo soberano. La cuestión de la reconciliación, de la necesidad de perdón o de la necesidad de verdad –que suelen confluir– en el pueblo namibio es otra bien distinta, y bien importante indudablemente, pero no susceptible de ser vinculada a la denuncia de la NSHR.

Si en la república constitucional namibia comienzan a pasarse por alto violaciones constitucionales graves por razones *personalistas* –y escudándose de modo ilegítimo en la política reconciliatoria–, entonces el país estaría comenzando a caer, por desgracia, en prácticas más propias del régimen anterior, el *apartheid*. Precisamente porque Namibia constituye un Estado de derecho, no habría de «perdonar» –ni mucho menos censurar, oscurecer, amenazar al respecto– crimen alguno sucedido en sus fronteras desde que constituye un país libre; no, al menos, «perdonar» en el sentido de desestimar sin ni siquiera tomar en cuenta, y amenazando además a la parte denunciante. Mucho menos, pues, vincular estas denuncias con la traición a la patria, al partido o a la historia común, como el propio Gobierno llegó a hacer.

Para el caso de Namibia, la línea de investigación sobre asuntos de esta índole que implican, en última instancia, una crítica y un revisionismo muy serios al grupo libertador SWAPO, constituye una de las más interesantes y necesarias para la salud democrática. Como señala Thomson (2004), en sus análisis sobre los obstáculos para la consolidación democrática en muchos estados africanos, la parálisis en el Gobierno del mismo partido, supone uno de los mayores riesgos para aquella empresa democrática. Un Gobierno del mismo partido que instaura un monopartidismo, si no legal, sí fáctico, donde finalmente sucede una ecuación que aquí insistimos en llamar perversa, a saber, partido=gobierno (SWAPO=gobierno=Namibia).

Estas conclusiones son fácilmente extrapolables a muchos casos africanos –y, probablemente, no africanos– en el contexto de la globalización. A menudo, el recurso a razones o lógicas «tradicionales» –véase reconciliación, véase liderazgo tradicional– ilegítimamente usadas o interpretadas –instrumentalizadas, pues–, sirve para justificar crímenes o sistemas de abuso institucionalizado (Lonsdale, 2003). Acaso también por eso sucede que las escasas referencias que en Occidente llegan de África sean, con frecuencia, las de las «guerras tribales», por ejemplo. Las «guerras tribales» hoy tienen poco de tribales, y mucho de petrolíferas, coltánicas o neocoloniales (Ruiz-Giménez Arrieta, 2005, 2006). Los elementos realmente tradicionales africanos en las políticas de reconciliación o las formas de autoridad son, de un modo genuino, nobles y deseables, incluso muy efectivos, y Occidente tendría mucho que aprender de ellos. Pero sólo se logrará desvirtuarlos en su rostro público

si, por parte de los propios agentes africanos –coadyuvados de modo crucial por las potencias occidentales–, son empleados autoritariamente para justificar abusos en un Estado de derecho contra la propia ciudadanía, como sucedió en Namibia en 2007.

1. Véase Hidalgo Tuñón 1978.
2. Líder histórico del SWAPO y presidente de Namibia hasta 2004. Es considerado el «padre» de la nación.
3. SWAPO: South West African People Organization, el grupo libertador de Namibia por antonomasia y partido político en el poder desde su independencia.
4. Téngase en cuenta que la mayoría de namibios utiliza la telefonía móvil frente a la fija, muy poco generalizada.
5. International Criminal Court.
6. No se ha citado ningún otro sms literal por razones de espacio.

REFERENCIAS

Afrol News, 10 de septiembre de 2008.

ESPALIAT LARSON, Astrid (2005): «Genocidio y actuación penal internacional». Conferencia pronunciada el 20 de julio de 2005 en San Lorenzo de El Escorial.

HIDALGO TUÑÓN, Alberto (1978): «El principio de racionalidad limitada de H. B. Simon y el Premio Nobel de Economía». *El Basilisco*, nº 4, septiembre-octubre, pp. 68-79 [En línea: <http://www.fgbueno.es/bas/pdf/bas10407.pdf>].

Insight, septiembre de 2007 (página 6).

LONSDALE, John (2003): «Etnicidad moral y tribalismo político». *Nova África*, nº 8, pp. 37-58.

MAMDANI, Mahmood (1998): *Ciudadano y súbdito. África contemporánea y el legado del colonialismo tardío*. México, Siglo XXI.

MENESES, Maria Paula (2007): «Autoridade, legitimidade e cidadania: as ‘autoridades tradicionais’ em Moçambique». Conferencia pronunciada en el marco del seminario «Estado, direito e pluralismo jurídico –perspectivas a partir do Sul global», celebrado el 10 de mayo de 2007 en el Centro de Estudos Sociais de la Universidad de Coimbra (Portugal).

MILANDO, João (2006): *Cooperação sem desenvolvimento*. Lisboa, ICS.

RUIZ-GIMÉNEZ ARRIETA, Itziar (2005): «El fracaso del estado poscolonial». Conferencia pronunciada el 20 de julio de 2005 en San Lorenzo de El Escorial.

RUIZ-GIMÉNEZ ARRIETA, Itziar (2006): «Pasado, presente y futuro de las intervenciones humanitarias». Conferencia pronunciada el 5 de abril en el marco de las jornadas «La sociedad civil ante los conflictos internacionales: desafíos y respuestas».

SÁNCHEZ PIÑOL, Albert (2006): *Payasos y monstruos*. Madrid, Aguilar.

SOUSA SANTOS, Boaventura (2007): «[Introdução]». Conferencia pronunciada en el marco del seminario «Estado, direito e pluralismo jurídico –perspectivas a partir do Sul global», celebrado el 10 de mayo de 2007 en el Centro de Estudos Sociais de la Universidad de Coimbra (Portugal).

The Namibian, 13 de septiembre de 2007 (páginas 1 y 2).

The Namibian, 21 de agosto de 2007.

The Namibian, 8 de septiembre de 2007 (página 3).

THOMSON, Alex (2004): *An introduction to African politics*. Londres, Routledge.

WINTERFELDT, Volker (2002): «Traditionalism – social reality of a myth». En WINTERFELDT, Volker, FOX, Tom y MUFUNE, Pempelani (eds.): *Namibia: society and sociology*. Windhoek, University of Namibia Press, Faculty of Humanities and Social Sciences, pp. 227-238.